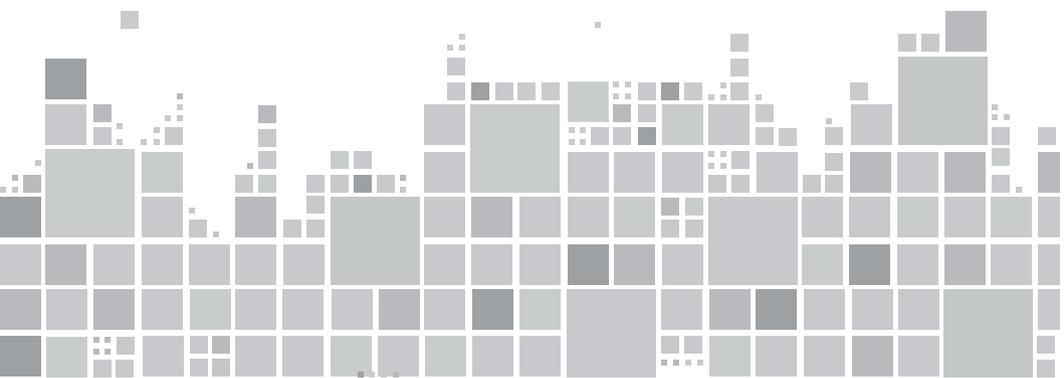


Religião e esfera pública

Complexidades e cenários contemporâneos

Roberta Bivar Carneiro Campos [Org.]



Série Livro-Texto



Roberta Bivar Carneiro Campos [Org.]

Religião e esfera pública

Complexidades e cenários
contemporâneos

Recife
2021



Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Alfredo Macedo Gomes

Vice-Reitor: Moacyr Cunha de Araújo Filho

EDITORA ASSOCIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Pró-Reitoria de Graduação

Pró-Reitora: Magna do Carmo Silva

Diretora: Fernanda Maria Ribeiro de Alencar

Editora UFPE

Diretor: Junot Cornélio Matos

Vice-Diretor: Diogo Cesar Fernandes

Editor: Artur Almeida de Ataíde

Comitê de avaliação

Adriana Soares de Moura Carneiro, Ana Célia Oliveira dos Santos, Andressa Suely Saturnino de Oliveira, Arquimedes José de Araújo Paschoal, Assis Leão da Silva, Ayalla Camila Bezerra dos Santos, Chiara Natércia Franca Araujo, Deyvylan Araujo Reis, Djailton Cunha, Flavio Santiago, Hyana Kamila Ferreira de Oliveira, Isabel Cristina Pereira de Oliveira, Jaqueline Moura da Silva, Jorge Correia Neto, Keyla Brandão Costa, Luciana Pimentel Fernandes de Melo, Márcia Lopes Reis, Márcio Campos Oliveira, Márcio Vilar França Lima, Maria Aparecida Silva Furtado, Maria da Conceição Andrade, Michela Caroline Macêdo, Rodrigo Gayger Amaro, Rosa Maria Oliveira Teixeira de Vasconcelos, Shirleide Pereira da Silva Cruz, Tânia Valéria de Oliveira Custódio, Waldireny Caldas Rocha

Editoração

Revisão de texto: Beatriz Oliveira Luz Rocha

Projeto gráfico: Diogo Cesar Fernandes | Gabriel Santana

Diagramação: Ildembergue Leite

Catálogo na fonte

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

R382 Religião e esfera pública [recurso eletrônico] : complexidades e cenários contemporâneos / organizadora : Roberta Bivar Carneiro Campos.- Recife : Ed. UFPE, 2021.
(Série Livro-Texto)

Vários autores.
Inclui referências.
ISBN 978-65-5962-105-7 (online)

1. Religião e sociologia. 2. Antropologia - Pesquisa. 3. Pluralismo religioso - Brasil. 4. Espaços públicos. 5. Religião e cultura. 6. Religiosidade. I. Campos, Roberta Bivar C. (Roberta Bivar Carneiro), 1966- (Org.). II. Título da série.

306.6

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2022-034)

Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.



SÉRIE LIVRO-TEXTO

A Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), pautada pelos princípios da democracia, da transparência, da qualidade e do compromisso social, assume a Educação Superior como um bem público e um direito de todas e todos. Nesse sentido, estimula a melhoria das condições do trabalho docente, a inserção de metodologias de ensino inovadoras e a articulação dos conhecimentos teóricos e práticos nas diferentes áreas do saber como instrumentos de promoção de uma formação científica, humanística e artística que prepare nossos estudantes para a intervenção na realidade, segundo o compromisso com o desenvolvimento integral e sustentável, a equidade e a justiça social. Assim, a UFPE, por intermédio da Pró-Reitoria de Graduação e da Editora UFPE, oferta à comunidade acadêmica e à sociedade mais uma seleção da Série Livro-Texto, com o objetivo de contribuir para a formação da biblioteca básica do estudante de graduação e para a divulgação do conhecimento produzido pelos docentes desta Universidade. Os 34 livros selecionados para esta coleção, que contemplam diferentes áreas do saber, foram aprovados segundo as condições estabelecidas no Edital 14/2021 (Edital simplificado de incentivo à produção e publicação de livros digitais Prograd/ Editora UFPE) e representam o esforço de discentes (de graduação e pós-graduação) e servidores (docentes e técnicos) e da gestão da Universidade em prol da produção, sistematização e divulgação do conhecimento, um de seus principais objetivos.

Alfredo Macedo Gomes – Reitor da UFPE

Moacyr Cunha Araújo Filho – Vice-Reitor da UFPE

Magna do Carmo Silva – Pró-Reitora de Graduação (Prograd)

Fernanda Maria Ribeiro de Alencar – Diretora da Prograd

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Religião e esfera pública: complexidades e cenários contemporâneos 7

Roberta Bivar Carneiro Campos

1. Quando o candidato é de axé: religião, articulações e narrativas políticas nas eleições municipais de Belém-PA 13

Selma de Sousa Brito

2. Os “embates hegemônicos” em torno da “ideologia de gênero”: linhas fantasmáticas entre o político e o religioso 30

Isabella Nara Costa Alves

Silas Veloso de Paula Silva

3. Devir-Mulher na Jurema Sagrada: caminhos possíveis para o enfrentamento à violência de gênero 53

Izabella Barbosa da Silva

4. O arco-íris invade o céu: narrativas que (des)montam cenários de (des)identificação em uma igreja inclusiva 73

Priscylla Karollyne Gomes Dias

Silas Veloso de Paula Silva

5. **A intolerância religiosa de cada dia: táticas de enfrentamento à intolerância religiosa pelos membros de um terreiro da cidade de Moreno-PE** 93
José Wellington Ribeiro
6. **Conversões pentecostais em âmbito prisional: um relato de pesquisa** 134
Eduardo Henrique Araújo de Gusmão
7. **A pomba-gira nas entrelinhas do cotidiano da Praça do Diário – Recife-PE** 160
Francisco Gleidson Vieira dos Santos
8. **Porta dos Fundos e a desautorização do sagrado no espaço público: humor e religião em análise** 183
Roberta Bivar Carneiro Campos
Yvisson Martins Gonçalves de Lima Sabino
9. **Antropologia pernambucana e a pesquisa com as religiões afro-brasileira** 201
Pedro Germano
Roberta Bivar Carneiro Campos
- Sobre as autoras e os autores** 229



APRESENTAÇÃO

Religião e esfera pública: complexidades e cenários contemporâneos

Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)

A relação entre religião e esfera pública é um tema inescapável em qualquer esforço de interpretação das dinâmicas que marcam a experiência social brasileira na atualidade. Os artigos aqui reunidos, na medida em que problematizam a presença da religião em diversas ambiências públicas, seja em relação à política, à violência, em aproximações com cenários de intolerância, contextos históricos, ou em âmbito prisional, reconhecem e aplicam esta premissa em suas análises.

Em um sentido mais amplo, falamos de certo cuidado teórico e metodológico necessário à correta compreensão do fenômeno estudado, a religião. Esta, ao contrariar as expectativas por seu desaparecimento, defendidas na primeira metade do século XX como uma consequência natural do progresso e da modernização, surpreendeu os cientistas sociais pelo elevado grau de complexidade que suas manifestações passaram a concentrar em épocas mais recentes.

Com forte presença nos espaços públicos de diversas sociedades ocidentais, de modo frequente sua análise convoca os pesquisadores à reflexão sobre as muitas formas pelas quais comportamentos coletivos e individuais a aproximam da ciência, dos pleitos eleitorais, dos debates sobre os modos de aplicação das leis e de tantos outros momentos marcados por tensões e confrontos. Nesta conjuntura, a

própria ideia de espaço público sofre modificação, e o que antes era compreendido como uma esfera imune às contaminações advindas do mundo privado passa a ser compreendido em novos termos, mais sensíveis à presença de outros interlocutores, oriundos de espaços eclesiais, interessados em interpelar os poderes constituídos.

Falamos de complexidades que terminam por questionar as aproximações e distanciamentos entre *religião*, *Estado* e *sociedade*, igualmente criando novos cenários de disputa de legitimidade entre atores seculares e religiosos, seja por meio de controvérsias recentes, como as decorrentes das iniciativas de introdução do ensino religioso em escolas, dos embates em torno dos direitos reprodutivos e sexuais, das acirradas discussões a respeito dos dilemas da liberdade religiosa, seja por meio do problema da intolerância, atinente às religiões com base institucional mais sólida e seus relacionamentos com grupos minoritários com pouca representatividade política em esferas legislativas.

Um horizonte moral de difícil compreensão marcado por antagonismos bastante preocupantes, fortalecidos por uma conjuntura política posterior aos protestos de rua de 2013. Neste cenário, o protagonismo de fenômenos sociais sobre os quais configurações emocionais atuam de maneira incisiva convoca pesquisadores no sentido da elaboração de novas análises dirigidas a temas cuja relevância é permanente, a exemplo das investigações encontradas nesta coletânea, quando estas, por compartilharem uma concepção de cultura apta a incorporar pertencimentos diversos, sejam estes de classe, de religião, de gênero, entre outros, terminam por revelar o modo como as dinâmicas culturais se constituem em contextos abertos à contestação.

No tocante ao entendimento do fenômeno político, de fundamental importância para esta coletânea por constituir uma linha de conexão entre os artigos, é preciso adiantar certas premissas antropológicas imprescindíveis para sua compreensão: de um ponto de vista antropológico, a atividade política deve ser compreendida levando-se em conta o modo como atores sociais a compreendem e experimentam. Este modo de pensar precisa estar atento à maneira como objetos e práticas relacionados a esta atividade constituem significados e, portanto, orientam a compreensão de grupos específicos, em circunstâncias particulares.

A implicação metodológica desta postura é precisa: nos estudos antropológicos, a categoria política é sempre referida a partir de termos *etnográficos*. De maneira distinta das análises que a abordam a

partir de categorias consideradas universais, como “individualismo”, “representação” ou “domínio público”, a antropologia problematiza a política em permanente relação com os símbolos e significados que dão sentido às ações dos atores sociais. Em outras palavras, o fenômeno político precisa ser compreendido em suas relações com a cultura, este domínio que, nos termos de Clifford Geertz, *amarra o homem a teias de significados*.

Uma preocupação reafirmada pelos artigos da presente coletânea, elaborados por pesquisadores em cujas trajetórias a passagem por programas de pós-graduação *stricto sensu* da Universidade Federal de Pernambuco constitui um registro. Em diálogo com pesquisas realizadas nas regiões Norte e Nordeste, nas quais experiências etnográficas são compartilhadas, os autores fornecem importantes elementos para a compreensão de temas atualmente na ordem do dia dos debates públicos.

Ao abordar a complexa questão de como as relações entre as religiões afro-brasileiras e a esfera pública são estabelecidas, o capítulo de abertura deste livro, de autoria da pesquisadora Selma Sousa Brito, investiga as implicações relacionadas à candidatura da Mãe Jucilene d’Oyá para o cargo de vereadora nas eleições municipais de Belém-PA, no ano de 2016. Ao problematizar dados colhidos em entrevistas e observações realizadas com pessoas pertencentes às religiões afro-brasileiras, inclusive com a própria titular da candidatura, a autora complexifica as reflexões sobre as diferentes reações à presença pública de lideranças pertencentes a este universo simultaneamente religioso e político.

O texto da sequência fornece elementos distintos para a problematização das aproximações entre o religioso e o político. De autoria de Isabella Nara Costa Alves e Silas Veloso de Paula Silva, o artigo entra no debate a respeito dos modos de reprodução dos discursos sobre a “ideologia de gênero”, uma elaboração discursiva posta em circulação por setores conservadores contrários ao estudo e discussão de questões relacionadas a gênero e sexualidade nas escolas públicas brasileiras, examinada a partir das conexões com certos cenários religiosos e suas respectivas lógicas linguísticas, investigadas com o auxílio da Teoria do Discurso de Ernesto Laclau e a Abordagem das Lógicas de Glynos e Howarth.

Próximo das controvérsias e tensões decorrentes das questões de gênero, a pesquisa de Izabella Barbosa da Silva investiga os diferentes modos de enfrentamento da violência, encontrados no universo simbólico das práticas rituais de mulheres juremeiras. Por meio

de uma análise que concilia o estudo biográfico de Mestra Paulina, uma entidade espiritual da Jurema Sagrada, com o olhar etnográfico lançado sobre a trajetória de mulheres com vínculos e atuação nos terreiros, a pesquisadora possibilita a reflexão sobre experiências capazes de desestabilizar a reprodução opressiva de papéis sociais em um universo simbólico vulnerável à violência de gênero.

Em relação a cenários marcados pela violência de gênero, o artigo de autoria de Priscylla Karollyne Gomes Dias e Silas Veloso de Paula Silva oferece um contraponto empírico explorado por meio de uma pesquisa qualitativa que busca compreender os sentidos estruturantes dos discursos de membros de uma igreja inclusiva localizada na cidade de Recife-PE. Ao examiná-los no acompanhamento das práticas religiosas das pessoas que a frequentam, a pesquisa possibilita a compreensão dos regimes discursivos que justificam a importância de espaços religiosos com propósito inclusivo, distinto daqueles encontrados em instituições religiosas mais tradicionais.

O tema da intolerância é o objeto de análise da pesquisa de José Wellington Ribeiro dos Santos, realizada de modo a aproximar a etnografia de terreiros localizados na região metropolitana de Recife do acompanhamento de atividades institucionais de combate ao racismo realizadas pela Polícia Militar, o Ministério Público de Pernambuco e o Fórum de Diversidade religiosa do estado. Por meio desta convergência e em diálogo com autores como Michel de Certeau e Erving Goffman, no que estes oferecem de conceitos importantes para a interpretação dos episódios de intolerância e das reações a estes, o autor busca compreender as iniciativas coletivas colocadas em prática por comunidades religiosas indo-afro-brasileiras no sentido do enfrentamento das manifestações de intolerância dirigidas a seus modos de vida e locais de culto.

Na sequência, vulnerabilidades sociais experimentadas em âmbito prisional são investigadas pela pesquisa de Eduardo Henrique Araújo de Gusmão, realizada em um complexo penitenciário localizado na cidade de Campina Grande-PB. Em seu artigo, o fenômeno da conversão religiosa ao pentecostalismo evangélico é compreendido em relação às experiências de homens que cumpriam pena em regime fechado nos anos de 2007 e 2008. Os relatos evidenciam mudanças de condutas ocorridas de modo processual e negociadas, em um contexto marcado por conflitos e resoluções violentas. Sua observação, por meio da etnografia, permitiu ao autor identificar certos elementos que compõem a referida mudança de conduta e que a transformam em *habitus*. Além das experiências de conversão, a

discussão dos dados examina outros elementos atuantes no convívio diário dos presos, elementos que dizem respeito à organização desta convivência e às representações e concepções do coletivo de detentos acerca da experiência do encarceramento.

O trabalho de Francisco Gleidson Vieira dos Santos possibilita outras reflexões acerca da relação entre religiões e vulnerabilidades sociais. Sua pesquisa, ao acompanhar o cotidiano de terreiros de umbanda e candomblé e ao analisar experiências religiosas de mulheres prostitutas, nos estados do Ceará e de Pernambuco, ilumina aspectos de envolvimento com o universo moral das religiões afro-brasileiras, revelando trajetórias de identificação com a simbologia da Pomba-gira, personagem pertencente ao panorama religioso afro-brasileiro e modelo capaz de situar e organizar as condutas destas mulheres no mundo.

Em relação a esta configuração empírica, revelada por pesquisa realizada no estado do Ceará, os dados colhidos em Pernambuco, embora igualmente identifiquem a presença da referida entidade nos relatos, sinalizam outras conexões, mais próximas do envolvimento desse público com igrejas evangélicas pentecostais, ainda que de modo muito mais individualizado, com pouco acompanhamento institucional e pautado por um envolvimento com elementos capazes de viabilizar uma relação particular da mulher prostituta com Deus.

No tocante à pesquisa de Roberta Bivar Carneiro Campos e Yvisson Martins Gonçalves de Lima Sabino, o campo empírico de investigação trata de um tema que não costuma estar presente nos estudos sobre a presença da religião na esfera pública: a aproximação entre religião e humor, discutida em relação ao modo como elaborações seculares são mobilizadas para desautorizar a presença pública da religião. Como elemento capaz de provocar e acirrar sensibilidades, o humor, a depender do alvo, tanto pode ser considerado ofensa, como pode ser interpretado como blasfêmia, se dirigido aos símbolos religiosos – dilemas cujo alcance é investigado através da análise do especial de natal produzido pelo Porta dos Fundos, disponível na plataforma de *streaming* Netflix.

Por fim, no último capítulo Pedro Germano compartilha sua pesquisa a respeito dos caminhos de consolidação institucional abertos pela Antropologia na cidade de Recife, revelando a presença de um crescente interesse acadêmico e humanista pelos repertórios simbólicos das comunidades afro-brasileiras entre pesquisadores na primeira metade do século XX. Com sensibilidade, o autor percorre os diferentes momentos de uma história na qual espaços atualmente

consagrados como instituições produtoras de conhecimento surgiram como promessas, a exemplo do Instituto Joaquim Nabuco e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Este livro não tem como objetivo apresentar os termos finais de cada uma das palavras que compõem a relação temática que lhe serve de inspiração. Em um sentido institucional, busca colocar em circulação pesquisas em cujas etapas a passagem pela Universidade Federal de Pernambuco, precisamente o Programa de Pós-Graduação em Antropologia, ocorreu por meio da realização de eventos e publicação de trabalhos no âmbito do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE).

Neste livro, em síntese, nossa preocupação foi propor a construção de um saber compartilhado e aberto, seja à contestação ou aos desafios que o “campo” sempre nos apresenta. Por último, gostaríamos de convidar os leitores para, nas páginas seguintes, tomarem conhecimento de experiências de pesquisa capazes de aprofundar a compreensão sobre as relações entre religião e esfera pública.



1. QUANDO O CANDIDATO É DE AXÉ: RELIGIÃO, ARTICULAÇÕES E NARRATIVAS POLÍTICAS NAS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE BELÉM-PA¹

Selma de Sousa Brito

As articulações entre religião e o debate político na esfera pública têm se constituído como importante chave analítica no campo antropológico e sociológico da atualidade, sobretudo por apresentar análises que evidenciam uma imbricada e complexa relação do lugar do religioso nessa esfera pública, da diluição de fronteiras outrora reafirmadas no campo discursivo, mas que a prática não condizia com a afirmação. Compreender suas nuances perpassa pelo desvelamento do que agentes religiosos com pautas e demandas políticas têm publicizado e definido enquanto pauta dos debates públicos no campo eleitoral e das instituições governamentais das mais variadas esferas.

Nos últimos 20 anos a revista do Núcleo de Estudos de Religião (NER), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vem dedicando particu-

1 Este artigo faz parte de um dos capítulos da minha tese de doutorado defendida em 2019 pelo PPGA/UFPE, intitulada *Até Oxalá vai à guerra: protagonismo político e modos de atuação das comunidades tradicionais de matriz africana na esfera pública da cidade de Belém-PA*.

lar atenção à candidatura de religiosos e sua estreita relação com a política, sobretudo nas eleições para as diferentes esferas de poder, evidenciando que o componente religioso nas disputas eleitorais tem caráter dinâmico e multiforme, ora regulado, ora impreciso. Portanto, a questão que se coloca é menos a presença ou ausência do religioso no espaço público e mais as formas de definição desse espaço público, dos regimes de laicidade que se apregoam enquanto valor difuso e midiático. Os atores políticos e religiosos que serão investigados neste artigo são os das religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, o NER muito bem mapeou e analisou candidaturas a cargos do legislativo de afro-religiosos que na condição de religiosos instrumentalizaram suas identidades eleitoralmente para concorrerem ao pleito político. A esses candidatos Ari Pedro Oro (2001) denominou de candidatos do “campo mediúnico”², em oposição aos candidatos vinculados a denominações religiosas cristãs. Estratégias discursivas, análise de propaganda, votos, derrotas e conflitos têm sido os recursos analíticos para entender como esses candidatos do campo mediúnico conduzem suas identidades religiosas no campo político brasileiro. (ORO, 2001; OTERO, ÁVILA, SCHOENFELDER, 2004; BEM, DEROIS, ÁVILA, 2006; ORO, MARIANO, 2010; BEM, LEISRNER, 2010).

Se para a realidade de Porto Alegre e o estado do Rio Grande do Sul as incursões políticas foram consideráveis, na cidade de Belém, estado do Pará, a realidade não é tão diferente, ao menos do ponto de vista analítico. Isso pois observaremos que ao longo dos últimos 20 anos afro-religiosos vêm tentando eleger um candidato para o legislativo municipal e estadual, embora sem sucesso.

A justificativa, como os próprios adeptos afirmam, decorre do anseio por ter um representante que coadune uma agenda política inclusiva com garantias, manutenção e respeito aos direitos sociais, quais sejam: liberdade de crença e culto, imunidade tributária para seus templos religiosos, reconhecimento de soberania alimentar e valorização das suas tradições e cultura enquanto patrimônio material e imaterial. Abaixo, um levantamento dos adeptos das religiões de matriz africana que se candidataram a um cargo político em Belém:

2 Neste campo mediúnico proposto por Ari Pedro Oro (2001), além das religiões afro-brasileiras também está o Espiritismo.

Nome	Rito/nação	Hierarquia	Partido	Cargo	Votos ¹	Situação	Ano
Jucilene Carvalho	Umbanda Ketu	Sacerdotisa Iaô	PSOL	Vereadora	602	Não eleita	2016
Patricia de Yemanjá	Umbanda/Mina	Sacerdotisa	PRB	Dep. Estadual	105	Não eleita	2018
Vanda Lucia dos Santos (Mãe Vanda)	Umbanda	Sacerdotisa	PT	Dep. Estadual Vereadora Dep. Estadual	498 96 551	Não eleita	2014 2016 2018
Fábio Andrade	Ketu	Babakekerê	PSOL	Vereador	953	Não eleito	2016
Edson Barbosa (Bábá Catendê)	Ketu	Sacerdote/Babalorixá	PSOL	Dep. Federal	1.749	Não eleito	2014
Gilmar de Oxóssi	Umbanda	Sacerdote	PSOL	Vereador	Dado não encontrado	Não eleito	2012
Inez Rodrigues	Umbanda	Sacerdotisa	PSOL	Dep. Estadual	497	Não eleita	2018
Alan Fonseca	Yorubá, Ooduwa	Babalawo	PSOL	Vereador	166	Não eleito	2016
Coronel Itacy ²	URCABEP	--	PL PSC PSL	Vereador Vereador Vereador	1.425 978 921	Não eleito	2004 2012 2016

QUADRO 1: Candidatos políticos afro-religiosos na cidade de Belém-PA

1 Informações sobre quantidade de votos foram retiradas dos sites eleicoes.com dos respectivos anos eleitorais. Neste site é possível encontrar todos os dados referentes às candidaturas.

2 O Coronel Itacy, nas tradições de matriz africana, se apresenta entre os afro-religiosos (sobretudo mineiros e umbandistas) como pertencente à religião. É militar e advogado fundador da União Religiosa dos Cultos Umbandistas e Afro-Brasileiros do Estado do Pará (URCABEP), e esteve à frente por alguns anos do Festival de Iemanjá. Durante suas campanhas eleitorais teve como pauta demandas de melhorias e direitos para as religiões afro-brasileiras e por isso tem como base eleitoral principal os associados da URCABEP e os afro-religiosos de Belém e Pará.

Nesse artigo apresentarei e discutirei detalhadamente a candidatura de Mãe Jucilene d'Oyá, ou Jucilene Carvalho. Como parte das pesquisas de doutorado (2015-2019), este estudo se deu a partir do levantamento de informações e debates disponíveis nas diversas mídias públicas, sobretudo nas redes sociais da candidata e apoiadores, consulta a plano de governo, conversas com afro-religiosos em reuniões e atividades de cunho político e “não político” entre os anos de 2016 e 2017, somado a entrevista com Mãe Jucilene, realizada no início de 2018. O trabalho etnográfico, metodologia aplicada, tem se constituído como um verdadeiro quebra cabeça para entender os caminhos pelos quais os afro-religiosos têm se lançado ao campo político, dada a dinamicidade das relações e articulações políticas e religiosas com as quais estão envolvidos. O objetivo deste artigo é apresentar uma abordagem das controvérsias públicas³, com ênfase

3 Controvérsia pública enquanto recurso metodológico de análise proposto por Bruno Latour (2011), um instrumento útil para mapear as posições e opiniões nas “ati-

na morfologia, organização e modos de atuação dos sujeitos para a construção de estratégias de campanha eleitoral. A escolha de Mãe Jucilene d'Oyá para esta análise também não foi aleatória: ela, a meu ver, representa uma novidade no cenário da atuação política dos afro-religiosos em Belém, não apenas no tempo de atuação com esta bandeira de luta (bem recente), mas pela sagacidade, expertise do *ethos* tradicional de comunidades de matriz africana⁴ na mobilização política. Apesar do insucesso nas eleições municipais, consigo concluir de antemão que a candidatura de Mãe Jucilene é fruto de análise ponderada por parte de uma coletividade de afro-religiosos que já conseguem distinguir o que é vantajoso ou não para uma candidatura política de axé.

Jucilene Carvalho, conhecida como Mãe Jucilene d'Oyá, é uma mulher negra de 43 anos de idade, residente do bairro Águas Negras do distrito de Icoaraci, cidade de Belém. É sacerdotisa de Umbanda e comanda há 11 anos o Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Erundina, localizado em sua própria residência. Há pouco mais de três anos, por um chamamento espiritual se iniciou no Candomblé de Nação Ketu, estando hoje também como iaô no Ilê Iyá Omi Ase Ofa Kare, terreiro comandado pelo Babalorixá Edson Catendê, que além de sacerdote de candomblé, é advogado, artista negro e militante dos movimentos negro e afro-religioso.

Diferentemente de alguns militantes das comunidades tradicionais de matriz africana, Jucilene Carvalho diz que iniciou sua atuação e participação política nos movimentos de bairros de periferia, lutando por moradia digna e saneamento básico. E que a religiosidade, apesar de ser um componente importante em sua vida, até pouco tempo não era seu foco de militância, ainda que tivesse consciência e conhecimento dos problemas estruturais de racismo e

vidades interna da ciência e tecnologia" e a partir de Paula Montero (2012) quando desloca o conceito de controvérsia para o campo das controvérsias que envolvam agentes religiosos e instituições religiosas.

- 4 Ainda compõe a sua identidade religiosa de Mãe de Santo de Umbanda e iaô de Candomblé de nação Ketu, a identidade de Baiana de Acarajé, percorrendo a legitimidade desse ofício reconhecida em Salvador e registrada como Patrimônio Imaterial Nacional desde 1 de dezembro de 2004, mas que em Belém é pouco conhecida. Para isso, faz uso de uma certificação conquistada na entidade de classe como Baiana de Acarajé, apresentando, divulgando e valorizando esse saber e fazer tradicional de origem africana dos terreiros na capital paraense.

intolerância religiosa. Jucilene Carvalho surge na cena da militância e articulação política a partir de uma série de assassinatos e invasões a terreiros na cidade de Belém⁵, fazendo parte dos coletivos organizados Fórum Permanente de Afro-Religiosos do Pará e Movimento Atitude Afro. E foi desses coletivos que se deu a escolha de Mãe Jucilene para lançar uma candidatura política, pois de acordo com alguns adeptos que a apoiaram, ela incorpora uma imagem aguerrida de mulher negra da periferia, de terreiro e LGBTQ+, representando em certa medida uma renovação da militância do povo de terreiro. Veremos que nem todas essas identidades apontadas serão de fato apropriadas para a narrativa da campanha eleitoral.

Realizei uma entrevista com Jucilene de Carvalho no dia 29 de março de 2018 no Hotel Gold Mar, um dia após a realização de uma tensa e conflituosa Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial. Tanto Mãe Jucilene quanto outros afro-religiosos estiveram hospedados no hotel para os debates da Conferência. Durante a realização da entrevista, Jucilene estava cansada e com sono pois as votações da Conferência foram até a madrugada, contudo a entrevista se deu sem intercorrências. Apresento parte dessa entrevista em que destaco a candidatura, as estratégias de campanha eleitoral e as relações políticas internas das comunidades de terreiro.

Selma Brito: Como surgiu a candidatura a vereadora? Foi um convite ou foi uma necessidade tua?

Mãe Jucilene d'Oyá: Para participar como candidata, foi uma construção ao longo desse período de luta, desde que começou a fazer essa luta, a participar ativamente, nós temos um grupo de afro-religiosos do estado do Pará. Nós começamos a acompanhar várias atividades que têm ocorrido no Estado do Pará de agressão aos pais de santo, aos terreiros; junto com outras lideranças mais velha que eu, começamos a fazer um embate, que já existia, como eu digo, não conhecia, eu começo a interagir com eles e me ver. E nesse grupo de afro-religiosos surgiu a necessidade de que a gente tivesse algumas candidaturas. Num primeiro momento nós colocamos um babalorixá, e depois “não, nós precisamos de uma mulher, negra, que represente essa luta”. E esse grupo de afro-religiosos e políticos indicaram o meu nome,

5 É possível ler uma entrevista realizada com Mãe Jucilene e outros adeptos de terreiro sobre os casos de intolerância religiosa e outros crimes dessa ordem em: <https://www.diarioonline.com.br/noticias/policia/noticia-377191-mortes-de-pais-de-santo-no-para-ficam-impunes.html>.

inclusive alguns pais de santo abriu mão de ser candidato para que eu pudesse ser, para nós juntarmos força, e aí a gente construiu uma pequena plataforma de trabalho. E foi assim que surgiu a ideia de ter o meu nome como candidata a vereadora na eleição passada.

SB: Você aceitou logo de cara?

MJO: Dá medo, logo no início eu... Eu sempre falo, eu trabalhei a minha vida toda com política, mas eu nunca pensei estar à frente de uma candidatura, de uma campanha com o meu nome sendo testado, como a gente fala. Então eu nunca tinha pensado nisso, eu sempre gostei de estar nos bastidores da política, apoiando alguém. Quando chegou a hora que as pessoas disseram, “não, você tem que ser candidata”, eu fiquei nervosa, eu pensei muito. Porque nós estávamos, como ainda estamos agora, num momento muito difícil para o nosso povo, nós estávamos num momento onde os pais de santo estavam sendo assassinados brutalmente, inclusive, então isso dá um medo e dá vontade de não querer ser, porque você coloca a sua cara a tapa, você se expõe, expõe sua vida, a sua família, entendeu? Mas a gente aceitou, eu aceitei ser candidata.

SB: Nos materiais de campanha estava como Jucilene Carvalho e não como Mãe Jucilene...

MJO: Quando a gente escolheu o mote da campanha, a gente decidiu fazer uma campanha para o nosso povo de terreiro, para o povo negro, mas para não restringir a esse público a gente não colocou “Mãe”. Porque quando a gente coloca Mãe de Santo, Pai de Santo, fecha muito as portas, fecham-se muitas portas, restringe muito. Você sabe que a sociedade é racista, preconceituosa. Quando você coloca uma mãe de santo como candidata a um cargo eletivo, você está direcionando essa candidatura para aquele povo seu, e as outras pessoas não vão votar em alguém que é mãe de santo, que acham que a gente só vai defender nosso povo e aí nós colocamos só Jucilene Carvalho, a Preta da Periferia, porque eu sou uma militante do movimento de moradia da periferia, de movimento social em geral. Por isso a gente decidiu colocar só Jucilene Carvalho, a Preta da Periferia.

SB: Quantos votos vocês obtiveram?

MJO: 602 votos. Primeiro a gente ficou surpresa, porque a gente fez uma campanha muito pequena, embora tudo muito bonito, uma campanha animada, festiva, na verdade a gente sempre fala, nós só precisamos de nós pra sermos felizes, e nesse momento a gente viu quem eram nossos amigos. E foi um lado positivo que a gente descobriu, que pessoas que nem nos conhecia apostou nessa ideia do meu nome, e um outro lado que a gente ficou sentido porque os nossos pares não nos apoiaram, isso reflete na nossa vida em geral na sociedade. Quando um pastor de uma igreja dessas neopentecostais ele se candidata, todo aquele público daquela igreja, daquele seguimento religioso, vota nele, por isso que temos a bancada da Bíblia. Então pra nós é muito difícil quando tem uma candidatura de uma mulher negra, mulher de terreiro e os seus pares escolhem não votar em você, é difícil pra gente entender. Assim como tem outras pessoas que se candidatam que são de terreiro, e eu digo que a gente não vai votar porque não representam a nossa luta. Mas como que alguém que é de terreiro não representa a luta do povo de terreiro? Então são coisas difíceis de entender, que não foi só em relação a mim, contra a minha pessoa, mas contra... Na verdade é o entendimento mesmo de cada um que é errado. Acho que a gente precisa trabalhar muito isso para que a gente possa unificar as nossas forças, e ter um nome, uma pessoa que seja referência, que seja referendada para nos representar.

SB: Havia três nomes durante campanha eleitoral para o legislativo municipal, você não acha que isso fragmenta muito os votos? É difícil escolher um só?

MJO: Pois é, é difícil, mas também eu acho que é necessário. Quanto mais nomes nós tivermos, um dia eu espero que a nossa luta seja unificada. Mas eu acho importante ter mais nomes, exatamente para você ter um leque maior de oportunidades. Nós não precisamos de um candidato a vereador do município de Belém, nós precisamos de uma bancada de afro-religiosos. Porque um vereador, uma vereadora, é muito pequeno pro tamanho da nossa necessidade e também pra política que é regida em nosso município ou qualquer outro município em qualquer outro estado. Quando você tem três pessoas de terreiro sendo

candidatos, você está fragmentando, mas você pode também tá fortalecendo uma luta. Do movimento, vamos dizer, mais esquerdista, de partidos de esquerda, nós éramos três candidatos. Mas tinham outras pessoas de outros partidos, em outros municípios perto da região metropolitana que eram candidatos também. E a maioria desses nomes foram pensados por nós, por um grupo maior. Acho que dois nomes daqui de Belém foi pensado por grupos de militante. Um outro nome se auto indicou. Cada um tem sua escolha de se auto indicar. Mas assim, de três pessoas, dois foram tirados de dentro do movimento para ser candidato. Acho que isso é muito importante para nós.

As possibilidades de acessar um cargo no legislativo municipal via eleições diretas nos dão a dimensão dos caminhos e escolhas pelos quais agentes religiosos têm percorrido para alcançar tal objetivo. A entrevista com Mãe Juilene d'Oyá evidencia a necessidade que afro-religiosos possuem de uma representatividade ocupando determinados cargos políticos como forma de defesa da identidade religiosa para o livre exercício das suas tradições. Para eles, não ter ninguém que “olhe” para as suas causas constitui a justificativa para o pleito. Em Porto Alegre, por exemplo, a principal estratégia discursiva segue sendo essa da representação:

Em linhas gerais podemos dizer que, em suas falas aos afro-umbandistas, os candidatos referidos aludiam constantemente a necessidade de representação afro-religiosa na Assembleia, sobretudo como instrumento, se não para barrar, ao menos para defender os interesses das religiões afro-brasileiras quando da avaliação e votação de projetos e leis que direta ou indiretamente podem prejudicar esse segmento (BEM, LEISTNER, 2010, p. 133).

Um outro aspecto importante é a legitimidade do nome da candidata dentro da própria comunidade de terreiro: *“não, nós precisamos de uma mulher, negra, que represente essa luta”*. Por isso Mãe Juilene explicita que não foi uma escolha dela em si, mas uma indicação do grupo, sobretudo dos mais velhos no santo, que estão há mais tempo nos coletivos sociais em prol da causa política; portanto, como a fala dela explicita, uma escolha deliberada e com possibilidade de explorar outras causas para além do ingrediente religioso. Os apoios declarados de sacerdotes, sacerdotisas e adeptos em geral a sua candidatura foram perceptíveis nas diferentes mídias sociais, além do

apoio financeiro e estrutura logística de campanha nos espaços de terreiro, considerando que o financiamento via partido (PSOL) foi muito diminuto. Contudo, também era perceptível que duas comunidades (terreiros) estavam diretamente envolvidas na sua campanha eleitoral, justo as comunidades da qual faz parte: Casa de Mãe Herondina, em que é mãe de santo, e o Ilê Iyá Omi Ase Ofa Kare, em que é iaô. Aliada à legitimidade interna, Jucilene apresentou o contexto social externo de ataques e assassinatos a pais e mães de santo em Belém perpetrado por determinados segmentos cristãos evangélicos, modelando ainda mais a narrativa política da justificativa social para a presença deles (religiosos de matriz africana) no meio político, sendo um motivo a mais para agregar capital social nessa disputa.

Podemos considerar que esse mote de campanha foi interno entre os povos e comunidades tradicionais de matriz africana da cidade de Belém para aumentar e sustentar sua base eleitoral. Já o externo, aquele argumento que iria conduzir todo o enredo e estratégia de campanha eleitoral de forma pública, se baseou na agência de suas outras identidades visivelmente demarcadas em seu corpo: ser mulher negra e ser da periferia da cidade. Seus *slogans* de campanha foram: “*Jucilene Carvalho, a Preta da Periferia*” e “*Lugar de mulher é na política, pela diversidade, pela dignidade*”. Ainda nas redes sociais, os usos das *hashtag*⁶: #PorqueRepretatividadelImportaSim! e #PretadePeriferiadeLutadeFe.

Observa-se que a própria Mãe Jucilene afirma que publicamente decidiram não utilizar a identidade religiosa: “*a gente decidiu fazer uma campanha para o nosso povo de terreiro, para o povo negro, mas para não restringir a esse público a gente não colocou ‘Mãe’*”. Soma-se a isso o não uso das vestes e indumentárias religiosas, a não ser aquelas mais “sutis”, seus fios de contas, quase nunca aparentes, o turbante, mas este elemento explorado a partir da sua outra identidade, a de mulher negra. O jogo do ocultar ou revelar como instrumento político de propaganda eleitoral para acionar públicos e votos diversos constitui estratégia tradicional no campo das ciências políticas – há a necessidade de se estudar o público alvo, suas intenções de votos e seu comportamento. Carlos Manhanelli (1992), pesquisador da área de marketing eleitoral, afirma que o campo eleitoral possui uma realidade específica no sentido que é necessário entender a situação do momento, de modo que a comunicação política do candidato deva ser direcionada ao eleitorado em potencial.

6 *Hashtag* é uma palavra-chave precedida do símbolo # que indica um tópico de discussão ou um conteúdo. É muito utilizada nas redes sociais Twitter e Instagram.

Considerando seus possíveis eleitores, homens e mulheres de ter-reiro, mulheres negras e população negra da periferia, todo o seu marketing e propaganda de campanha política está na valorização da cultura de origem africana em suas mais variadas expressões, valorização da diversidade étnico-racial e marcadores sociais de gênero e classe. Observem nas figuras 1 e 2 a construção da identidade visual e *slogans* utilizados durante a campanha.



FIGURA 1: Publicidade de Campanha postada nas redes sociais e entregue como santinho durante campanha “corpo a corpo” nos bairros de periferia de Belém.

Fonte: Página pessoal do Facebook de Jucilene Carvalho, 2016.



FIGURA 2: Publicações de campanha nas redes sociais. Na foto, Jucilene Carvalho com Araceli Lemos, assessora de campanha do candidato à prefeitura.

Fonte: Página pessoal do Facebook de Jucilene Carvalho, 2016.

Não fazer uso da identidade religiosa como estratégia política é outro aspecto a se analisar, pois a motivação pela qual isso ocorreu se deve ao debate público que tensiona as religiões afro-brasileiras com a sociedade em geral, dos “riscos” que representam, das “portas que se fecham”, porque “*você sabe que a sociedade é racista e preconceituosa*”, porque “*outras pessoas não vão votar em alguém que é mãe de santo*”. Para Mãe Jucilene e o grupo que construiu coletivamente sua campanha, usar o termo Mãe de Santo seria restringir a campanha apenas aos adeptos e simpatizantes das tradições, mas também poderia ser utilizado como “acusação”.

Daniel Francisco de Bem e Rodrigo Leistner em *Caminhos trancados (?): conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul* (2010) estabelecem dois grandes obstáculos para as candidaturas de afro-religiosos: obstáculos externos e obstáculos internos. O primeiro está centrado basicamente no contexto histórico das relações que estabelecemos com a população negra e tudo que advém dela em termos culturais e religiosos, “relações conflitivas, baseada no preconceito étnico e racial” (BEM, LEISTNER, 2010, p. 133). Repressões, perseguições e silenciamentos em boa parte chancelados pelo Estado ainda permanecem nos dias de hoje de maneira velada e explícita, variando conforme se avança ou se ocupa o espaço público. A constituição de 1988 foi um marco legal para a garantia de legitimidade para as religiões afro-brasileira, mas não cerrou os embates e conflitos com outras denominações religiosas, sobretudo as neopentecostais, que começaram a crescer a partir dos anos de 1960. Para os autores, “o crescimento do poder midiático e político dos neopentecostais desafia os atores africanistas a construir certas estratégias de ocupação da arena pública [...]” (BEM, LEISTNER, 2010, p. 134).

Já o segundo obstáculo, o interno, se deve ao modo particular da organização das tradições de matriz africana no Brasil. Cada terreiro possui sua própria estrutura hierárquica, suas regras conforme rito/nação, constituindo-se autonomamente aos demais terreiros. Ainda, os modelos associativos, Federações, Institutos, Associações mais pulverizam toda a comunidade de terreiro do que aglutinam. Aliado aos conflitos internos: fofocas, acusações, contendas. Tudo isso se espalha para o campo político, quando idealmente deveriam separar as relações interpessoais das questões políticas externas para tentar construir um perfil ideal de representação do “campo africanista”. A quantidade de votos geralmente revela a não obtenção de sucesso entre aqueles que constituiriam sua base eleitoral genuína.

Assim é possível entender porque Jucilene Carvalho diz que *“nos-
sos pares não nos apoiaram”* e que *“pessoas que nem nos conhecia
apostou nessa ideia do meu nome”*, o que reflete uma constatação de
Daniela Cordovil dos Santos (2012) ao abordar brevemente a candi-
datura de Pai Gilmar. Ela diz que

por conta da proximidade com o ex-prefeito muitos líderes afrorreli-
giosos são filiados ao PSOL e alguns deles já tentaram candidaturas.
Em 2012, o candidato que apresentou campanha com base em uma
plataforma afrorreligiosa foi Pai Gilmar, que obteve 400 votos. Ponto
de polêmica foi o fato de que muitos afrorreligiosos engajados políti-
camente preferiram apoiar a vereadores do PSOL com carreira políti-
ca consolidada, como Marinor Soares, que foi eleita com a maior
votação do município. (SANTOS, 2012, p. 68).

Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017) ao abordarem a temática da
religião e política a partir das chaves dos medos sociais, extremismo
religioso e eleições, tentaram compreender as estratégias políticas
de determinados grupos religiosos na disputa por votos durante
campanhas eleitorais. Revelar ou ocultar determinada fé ou crença
religiosa faz parte desse jogo em que de acordo com a denominação
religiosa o resultado pode ser o sucesso ou o fracasso eleitoral. Os
autores, logo na introdução do livro, citaram o caso de Marina Silva,
declaradamente evangélica. Em um dado momento de sua camp-
anha para presidência em 2014⁷ estava à frente de outros candidatos
nas pesquisas de intenção de voto. Evangélicos se juntaram à cam-
panha em apoio à candidata, assim como jovens que ansiavam por
mudança ética e política desde as manifestações de 2013. Mas logo
a sua identidade religiosa passou a ser utilizada como manobra de
acusação da oposição e daqueles que haviam declarado apoio a ela.
Para uns, ela representava o “obscurantismo” e o “fundamentalismo”,
e para outros, sua premissa progressista gerava desconfiança. Nesta
situação é evidente o “risco” que a religião representa para uma can-
didatura política.

Mas nem todas as religiões possuem este “risco”. Se observar-
mos, há um gradiente entre as que são mais aceitas e as menos acei-
tas. Geralmente as religiões que mantém sua hegemonia cultural,

7 A candidatura de Marina Silva à presidência neste ano de 2014 esteve enredada a uma série de eventos, pois antes de ser candidata pelo PSB à presidência, oficialmente estava como vice de Eduardo Campos. Com a morte do candidato ela assume a cabeça da chapa, modificando toda a competição pelo poder neste ano. (VITAL DA CUNHA, LOPES e LUI, 2017).

como o catolicismo, figuram como as que são largamente aceitas entre os candidatos e os eleitores, passando pelas igrejas protestantes históricas e as protestantes neopentecostais (evangélicas). Já as religiões do campo mediúnic, como o espiritismo e as religiões afro-brasileiras, são as menos aceitas, com estas últimas configurando como as que desempenham maior “risco” sempre.

É interessante refletir que esse gradiente não é absoluto, ele é relativo conforme a situação, vide o caso de Marina Silva e seu perencimento religioso evangélico que nunca fora explorado de forma explícita pela candidata. Por isso, quando os autores afirmam que “a religião como código emerge para comunicar posicionamentos, ora como meio de ocultar outras intenções, ora como forma de identificação que fortalece o capital político” (VITAL DA CUNHA, LOPES e LUI, 2017, p. 10) deve ser visto de maneira relativizada, dado que nem sempre revelando a identificação religiosa o capital político ou social será aumentado, muito pelo contrário, pode representar estigma e um conseqüente insucesso eleitoral.

Como a democracia é um processo permanente de construção, candidatos afro-religiosos têm utilizado outras abordagens para conciliar recursos e instrumentos políticos nas disputas eleitorais, assim como ocupado espaços do poder público, de modo a dinamizar suas articulações com sujeitos religiosos e laicos mais abertos ao diálogo. Desse modo, veremos como os usos da diversidade e da representatividade enquanto discurso político têm entrado como um guarda-chuva para candidatos das expressões mais progressistas do espectro político partidário, ora para denunciar discriminações de toda ordem, ora para “justificar alianças (religiosas e políticas) com o objetivo de ampliar espaços de demandas e execução” (NOVAES, 2014, p. 132).

Seguindo o discurso da defesa da diversidade, quando a identidade religiosa deve ser ocultada, candidatos afro-religiosos têm se posicionado no limite entre a religiosidade e a laicidade, em nome da diversidade. Regina Novaes (2014) de modo perspicaz consegue estabelecer essa relação a partir do uso da diversidade, um tópico altamente politizado e onipresente que tem sido utilizado como recurso de comunicação entre atores diversos com causas diversas. O mais importante a se considerar no caso aqui apresentado é a diversidade étnico-racial e religiosa sendo afirmada como um valor, algo que tem contribuído inclusive para modificar a laicidade com a finalidade de acesso a bens públicos e promoção de políticas públicas, ou mesmo “a conjugação entre diversidade religiosa e direitos

de cidadania pode jogar um papel ativo na ampliação de atores e na renovação do fazer político” (NOVAES, 2014, p. 144).

Na campanha de Jucilene Carvalho foram bastante explorados os termos “diversidade” e “respeito às diferenças” nas mídias digitais, sobretudo no Facebook. Na campanha “corpo a corpo”, ou seja, caminhadas pelos bairros de periferia da cidade de Belém, como a área onde reside, o distrito de Icoaraci, a defesa era da diversidade atrelada a questões de direitos sociais como moradia e saneamento básico. Nesses espaços de campanha foi valorizada a sua atuação nos movimentos sociais, principalmente o de moradia e o movimento negro, considerando que seu foco era justamente a população negra sem moradia digna e saneamento básico nas ruas de periferia. As questões de gênero, ser mulher negra e LGBTQ+ também foram seu foco, na tentativa de abarcar esse campo eleitoral pouco explorado por outros candidatos. Dessa forma se tem um leque amplo de segmentos para o convencimento e persuasão do público de eleitores.

Além de Jucilene Carvalho, que era declaradamente afro-religiosa (ainda que não tenha instrumentalizado isso politicamente), outros se candidataram neste mesmo ano eleitoral – quatro candidaturas, para ser mais exato. Entre os outros quatro candidatos, apenas Mãe Vanda fazia uso do termo “Mãe” em seu cartão de identidade eleitoral. Os demais faziam uso de suas identidades civis, disputando a mesma base eleitoral das comunidades de terreiro, fazendo campanha nos terreiros e pedindo votos entre suas redes de amizades nas comunidades tradicionais. Para Jucilene Carvalho, ter mais afro-religiosos como candidatos não representou um perigo para ela, apesar de acreditar que a luta precisaria ser mais unificada. Ela diz que é importante ter mais candidatos porque eles precisam de mais representantes entre os seus para de fato atuarem nas suas demandas políticas e pela garantia de justiça social. Quando ela diz que precisam de “uma bancada de afro-religiosos”, faz alusão a religiosos de denominações cristãs que estão ocupando cargos políticos para defender interesses próprios, o que não tem ocorrido com o povo de terreiro.

Jucilene Carvalho teve 602 votos nesta eleição, bem abaixo do que as lideranças afro-religiosas apostaram que o nome dela faria. Ficaram surpresos porque fizeram uma *“campanha muito pequena, embora tudo muito bonito, uma campanha animada, festiva”*, esperavam mais

votos entre as comunidades de terreiro, e mais ainda entre o público alvo da campanha: mulheres negras, homens e mulheres negras da periferia. Juntando todos os votos dos cinco candidatos afro-religiosos deste ano eleitoral de 2016 chega-se ao número de 2.738 votos, bem aquém da população de terreiro que existe na cidade de Belém⁸.

Para Juçilene e o coletivo de afro-religiosos a compreensão sobre o insucesso nessas eleições é que há um problema de entendimento sobre a noção de representação, já que pessoas de terreiro não votaram nela ou qualquer outro de terreiro por acharem que eles não os representam. A pergunta que se faz na entrevista: *“Mas como que alguém que é de terreiro não representa a luta do povo de terreiro?”*, é bem emblemática da questão que eles próprios ainda não conseguiram equacionar, pois é perceptível a necessidade de trabalhar internamente para alcançarem um nome, uma pessoa que seja essa referência afirmada para os representar, como ela mesma nos diz. Enquanto isso não acontece, o tão almejado cargo no legislativo ou mesmo uma “bancada” ainda está distante na cidade de Belém. Os afro-religiosos continuam em movimento, fazendo suas articulações políticas com políticos do legislativo municipal e estadual, forjando suas presenças no poder público a partir das Secretarias, dos Conselhos municipais e estaduais, dentre outros espaços públicos que julguem pertinentes para alicerçar suas identidades religiosas e políticas.

Chamo atenção, à guisa de uma conclusão, para a defesa e o levante de uma bandeira da laicidade do Estado, que é mais do que um conjunto de ideias e valores liberais democráticos em que Religião está separada do Estado. Observou-se ao longo deste artigo narrativas seculares sendo utilizadas como arranjos políticos. A defesa da diversidade e da cultura a partir das expressões artísticas étnico-raciais, assim como da patrimonialização da identidade e valores civilizatórios de origem africana no Brasil, exprimem projetos

8 De acordo com o levantamento da Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros realizada em 2010, foram identificadas 1089 casas de terreiro ativas na Região Metropolitana de Belém (que inclui além do município de Belém, municípios de Ananindeua, Marituba, Benevides, Benfica e Santa Izabel, além de distritos e localidades de Cotijuba, Ilha do Maracujá, Mosqueiro, Outeiro, Pau d'Arco e Quilombo do Macapazinho). (BRASIL, 2011). Na pesquisa não há um quantitativo exato de casas na cidade de Belém apenas, mas pelas pesquisas realizadas pela Cartografia Social da Amazônia, demonstra-se que em Belém é possível ter mais da metade desse valor levantado no censo de 2010. Cada terreiro constitui uma comunidade, com uma família de santo extensa, agregados, clientes e simpatizantes. Dessa forma é de se estranhar o pouco voto em pessoas de terreiro.

sociopolíticos das comunidades tradicionais em lidar com o jogo político que ainda privilegia segmentos religiosos cristãos. Mas todos, como chama atenção Marcelo Camurça (2017) tem acionado a laicidade no campo discursivo, legal e midiático para se manterem no debate público, na esfera pública. A forma como Mãe Jucilene lançou sua candidatura e desenvolveu sua campanha eleitoral demonstra essa curva sinuosa do religioso na esfera pública da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- BEM, Daniel Francisco de; DEROIS, Rafael; ÁVILA, Cíntia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral rio-grandense. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano 7, n. 10, p. 39-50, jul./dez. 2006.
- BEM, Daniel Francisco de; LEISTNER, Rodrigo Marques. Caminhos trancados (?): conflitos e projetos políticos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano II, n. 18, jul./dez. 2010.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Hori-zonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.
- MACHANELLI, Carlos. **Eleição é guerra – marketing para campanhas eleitorais**. 3ª Ed. São Paulo: Summus, 1992.
- NOVAES, Regina. Em nome da Diversidade. Notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade. In: VITAL DA CUNHA, Christina; MENEZES, Renata de Castro. **Comunicações do ISER - Religiões em Conexão: Números, Direitos, Pessoas**, Rio de Janeiro, set. 2014.
- ORO, Ari Pedro. Políticos e Religião no Rio Grande do Sul – Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 161-179, jul. 2001.

- ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 10, n. 16, p. 9-34, jul./dez. 2009
- OTERO, Andréia Grazziani; ÁVILA, Cíntia Aguiar de; SCHOENFELDER, Rosilene dos Santos. Religiões Afro-brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 129-148, dez. 2004
- SANTOS, Daniela Cordovil C. dos. Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual. **Paralellus**, Recife, ano 3, n. 5, p. 59-73, jan./jun. 2012.
- VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Vítor Leite; LUI, Janayna. **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.



2. OS “EMBATES HEGEMÔNICOS” EM TORNO DA “IDEOLOGIA DE GÊNERO”: LINHAS FANTASMÁTICAS ENTRE O POLÍTICO E O RELIGIOSO

Isabella Nara Costa Alves
Silas Veloso de Paula Silva

PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

*O amor perdoa o imperdoável
Resgata a dignidade do ser
É espiritual
Tão carnal quanto angelical
Não tá no dogma ou preso numa religião
É tão antigo quanto a eternidade
Amor é espiritualidade
Latente, potente, preto, poesia
Um ombro na noite quieta
Um colo pra começar o dia*

(Principia – Emicida, Pastor Henrique Vieira,
Fabiana Cozza, Pastoras do Rosário)

Este texto busca refletir acerca do *elemento discursivo*¹ “ideologia de gênero” como parte de uma *articulação* transnacional entre grupos de demandas neoconservadoras e neoliberais. Sugerimos pensar sua mobilização através do que Glynos e Howarth (2018) chamam de “lógicas fantasmáticas”: um conceito que pertence ao quadro conceitual da Teoria Política do Discurso da Escola de Essex em articulação com recursos analíticos da Teoria Lacaniana, em especial o conceito de “fantasia social”. Discutiremos sobre algumas fantasias sociais que emergem de “campos discursivos”² religiosos e confluem com “campos discursivos” políticos – em seu sentido *stricto sensu* – no que se refere às discussões de gênero e sexualidade nas disputas sociais.

Conforme Glynos e Howarth (2018), a fantasia tenta capturar a ideia de prazer ou desejo. A partir do que Lacan compreende como *gozo*, para além da simples excitação, também inclui em seu escopo a ideia de prazer na dor. Destarte, *fantasia* não se confunde com falseamento do social ou algo que se opõe àquilo que os sujeitos em sociedade concebem como realidade. É por este caminho que discutiremos sobre a “ideologia de gênero” como um significante que se relaciona com fantasias ou fantasmas sociais difundidos por meio de discursos específicos, que a partir de suas *relações de equivalência* e/ou *pontos nodais*, procuram instaurar suas demandas em comum e a hegemonização de seus significados através de negociações, de modo que suas particularidades se voltem aos pontos de convergência estabelecidos, excluindo grupos e identidades que não compartilham dos mesmos interesses e horizontes, ainda que de forma precária e contingente.

Dessa forma, temos como objetivo geral discutir a “ideologia de gênero” como um *elemento discursivo* de uma *articulação transnacional* que é mobilizada por algumas *fantasias sociais* como, por

- 1 Conforme Silva (2020), a “ideologia de gênero” trata-se de um elemento discursivo articulado transnacionalmente, explicado a partir de alinhamentos teóricos provenientes da Teoria do Discurso (TD) em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2015), no qual os discursos se constituem a partir de articulações emergentes de formações discursivas já existentes. No contexto de uma formação discursiva, os autores pontuam que articulação seria “qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos, de tal modo que a sua identidade seja modificada como um resultado da prática articulatória”; o discurso, por sua vez, seria a “totalidade estruturada resultante dessa prática articulatória” e os elementos, como caracterizamos a “ideologia de gênero”, seriam “toda diferença não discursivamente articulada”. (LACLAU E MOUFFE, 2015, p. 178).
- 2 Para Maingueneau (2005) “campos discursivos” seriam um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência. Seria tarefa do analista do discurso identificar o campo discursivo dentro do que se pretende pesquisar.

exemplo, o “marxismo cultural”³, a “guerra cultural”⁴ e o “antipetismo”⁵, no caso brasileiro. O que nos leva aos seguintes objetivos específicos: (1) Descrever cenários religiosos inseridos no debate sobre a “ideologia de gênero” no Brasil; (2) Analisar a quem serve esse *elemento discursivo* e (3) Identificar quem ou o que o discurso da “ideologia de gênero” deseja eliminar das disputas políticas. Essas orientações nos levaram a compreender como, porque e onde os discursos religiosos e políticos/institucionais confluem, criando um campo discursivo em comum de gramática política própria que caracteriza o seu próprio exterior constitutivo, o que nos permite desmistificar os sentidos de fronteiras imaginárias acerca do político e do religioso.

“IDEOLOGIA DE GÊNERO” E OS DISCURSOS RELIGIOSOS

As questões morais e religiosas que dizem respeito à nossa sexualidade devemos discuti-las sem receio.

(Frei Beto)

A partir de autoras/es como Corrêa (2017), Hamlin (2020), Ramirez (2020) e Silva (2020), podemos conceber o sintagma da “ideologia de gênero”⁶ como um *problema de gênero* criado pela Igreja Católica⁷.

3 Uma distorção da tradição do marxismo ocidental, sobretudo de Gramsci e da primeira geração da Escola de Frankfurt (HAMLIN, 2020).

4 Segundo Hamlin (2020) nenhuma narrativa da “guerra cultural” da extrema direita conseguiu ser mais grotesca do que a “ideologia de gênero”, representando, segundo a socióloga, o que John Cook chama de codificação do negacionismo: “uma estratégia que combina o recurso a falsos especialistas, falácias lógicas, expectativas irreais, seleção minimalista dos fatos e teorias da conspiração” (p. 1).

5 A crença de que o Partido dos Trabalhadores (PT) seria responsável por todos os males que assolavam o Brasil. Conforme Silva (2020) o PT veio a ser apresentado como “encarnação” do comunismo no país, gerando sobreposição de sentidos entre anticomunismo e antipetismo.

6 Neste trabalho e em outras publicações nossas, estamos usando aspas sempre que fazemos referência ao sentido antigênero do sintagma. Quando ideologia de gênero aparece sem aspas, estamos nos referindo ao conceito sociológico do termo.

7 O sintagma “ideologia de gênero” tem sua origem na Igreja Católica, sua gestação aparece, por exemplo, em documentos religiosos oficiais nos escritos do cardeal Joseph Aloisius Ratzinger (posteriormente Papa Bento XVI) no final da década de 1990. Na época, o movimento feminista e sua agenda ganhavam fôlego, tendo inclusive reconhecimento de seus debates na Conferência Mundial de Beijing (1995), especialmente no que se refere aos direitos sexuais e reprodutivos e ao uso do conceito de “gênero”.

No entanto, como enfatiza Corrêa (2018), o que estamos chamando em nossas pesquisas de *guerra ao gênero* não se trata de uma nova disputa acerca das questões de gênero e sexualidade e isso se evidencia a partir de trabalhos teóricos como os de Gustavo Oliveira e Anna Oliveira (2018) acerca dos “embates hegemônicos” em torno das questões de gênero e sexualidade nos currículos escolares, bem como o trabalho de Silva (2020) que traz à tona um outro sentido sobre ideologia de gênero, que antes da difusão em forma de “pânico moral”⁸ já aparecia nos trabalhos sociológicos enquanto um conceito que trata das desigualdades de papéis sociais entre homens e mulheres em sociedade.

É mister pontuar que a narrativa hegemônica judaica-cristã é tomada por referências androcêntricas (Jesus, Abraão, Moisés, Josué e o próprio Deus), o que reflete e reforça alguns significantes acerca do feminino e do masculino dentro e fora dos espaços religiosos. Há nesse contexto *posicionamentos* do lugar do “feminino” como “menos sagrado”; mais que isso, como um *Outro* que se origina do que é masculino, sendo as mulheres responsáveis pelas dores do mundo, como a figura de Eva⁹ (BEAUVOIR, 1970). Isto também se repercute nos principais cargos dentro da Igreja Católica (bispo, cardeal, papa, padre, etc.); onde representações de lideranças masculinas¹⁰ exercem, por meio de seus papéis, a função de perdoar ou orientar corpos pecaminosos por meio da confissão (bem como outros ritos e práticas religiosas). A exceção dessa forma de representação bíblica seria Maria, figura lida hegemonicamente como angelical.

De acordo com Beauvoir, “toda a literatura cristã se esforça por exacerbar a repugnância que o homem pode sentir pela mulher” (1970, p. 211). E ressaltamos que muito do que se (re)produz hoje acerca dessa literatura não leva em consideração os aspectos históricos, culturais, heterogêneos e circunstanciais de sua produção.

- 8 “[...] aqueles que emergem a partir do medo social com relação às mudanças, especialmente as percebidas como repentinas e, talvez por isso mesmo, ameaçadoras” (MISKOLCI, 2007, p. 103).
- 9 Na antiga tradição judaica, a primeira esposa de Adão é Lilith, que por sua vez também é expulsa do Éden por não se sujeitar à dominação masculina (LARAIA, 1997). A dimensão étnico-racial é identificada por Lugones (2008): a mulher branca é interpretada como Eva; já a mulher não-branca era Jezebel, metáfora que surgiu na colonização, pela associação à uma mulher negra como figura “sexualmente agressiva”.
- 10 “Os novos sacerdotes patriarcais cooptaram os antigos símbolos e rituais do Espírito da Terra e inverteram o seu significado sexual, eclipsando o poder da mulher, que foi trivializado e vilanizado, além de subordinado a uma hierarquia religiosa masculina” (HIGHWATER, 1992, p. 39 *apud* PINTO, 2015, p. 119).

Através dessas simbologias, tomamos nota sobre alguns posicionamentos que circunscrevem as noções sobre sexo, gênero e “sexualidade” nos espaços religiosos/hegemônicos. Frisar esses posicionamentos como hegemônicos é relevante quando se lida com as disputas e tensionamentos que reivindicam outras histórias e outros discursos acerca dos papéis de gênero e das concepções sobre diversidade sexual. Isto é, situar o lugar da diferença e não da generalização, compreendendo que existem outras interpretações e outras formas de significar a literatura bíblica.

Para além de espaços religiosos específicos, o termo “ideologia de Gênero” se trata de uma *lógica política*, de contra-ataque às teorias de gênero e aos movimentos que buscam por igualdade de gênero e reconhecimento da diversidade sexual, sendo estes, no contexto de “embates hegemônicos”, representações dos limites de qualquer totalidade e verdade absoluta sobre os papéis de homens e mulheres nas relações que re(constroem) e espelham o social. No que diz respeito à tentativa de barrar políticas progressistas em torno de tais discussões, surgem articulações de grupos religiosos e laicos com grupos políticos da direita¹¹. Estes grupos apelam pela conservação dos sentidos e significados dados ao corpo, à família, às relações entre os sujeitos, em detrimento da condenação e demonização da categoria gênero.

Em primazia, o conservadorismo da Igreja Católica defende uma ordem patriarcal e heterossexista, o que diverge completamente das pautas progressistas no campo dos direitos sexuais e reprodutivos, ao mesmo tempo em que se articula com os discursos das igrejas neopentecostais “em uma espécie de aliança circunstancial pela moral e os bons costumes” (MISKOLCI e CAMPANA, 2017, p. 734). A estratégica *prática articulatória* entre grupos e partidos políticos conservadores e espaços religiosos ortodoxos elabora uma fórmula difícil de ser combatida, uma vez que estes grupos promovem e dissipam informações e dados (nem sempre verdadeiros)¹² no intuito de impedir avanços no que tange à equidade de gêneros e no campo da

11 No Brasil, mesmo as vertentes que se consideram de esquerda e pró-democracia se distanciaram quando os movimentos feministas e LGBTQI+ ganharam força, sobretudo no recente restabelecimento dos governos democráticos.

12 “Tais pânicos morais podem ser amplificados por meio de veículos de comunicação como a internet. Em 2018, no Brasil, a falsa notícia (*Fake News*) sobre o ‘kit gay’ foi utilizada na campanha do atual presidente da república, Jair Bolsonaro, na época membro do PSL, que acusou Fernando Haddad (PT), seu opositor, de distribuir um kit de incentivo ao ‘homossexualismo’ com linguagens, figuras e conteúdos eróticos para crianças nas escolas.” (SILVA, 2020, p. 416).

diversidade sexual. Conseqüentemente, segundo Junqueira (2018), investem na (re)hierarquização das diferenças, especialmente a partir da biologização essencializadora das concepções de *família*, *matrimônio* (união do homem e da mulher), maternidade (vocaçãoinerente à mulher, legitimando esta como mãe-esposa-afetuosa-cuidadora-submissa), *filiação*, *parentesco*, *sexo* (entendido como fundamentalmente corporal, objetivando apenas a reprodução), *sexualidade* (mutualidade homem-mulher), *heterossexualidade* (manifestação entendida como única forma natural do desejo sexual), *identidade* e *diferença sexual* (reiterando-se o binarismo homem/mulher, a fixidez e a hierarquização). Por conseguinte,

[...] o sintagma “ideologia de gênero” emergiu, adquiriu centralidade e contribuiu para catalisar estratégias de poder que investem na mobilização da ordem moral e no revigoramento de visões de mundo tradicionalistas. Trata-se de um projeto que visa reafirmar o estatuto de autoridade moral de instituições religiosas – *in primis*, a Igreja Católica – ou salvaguardar sua influência em contextos mais secularizados (JUNQUEIRA, 2018, p. 452).

Neste sentido, diversos setores religiosos e conservadores se veem ameaçados pelos movimentos sociais que têm como pauta as questões de gênero e sexualidade, assim como suas conquistas. A ‘luta’ pela “ideologia de gênero” representa de fato uma reação à progressão dos direitos destas mobilizações, onde o religioso não se limita apenas ao campo da fé, mas manifesta-se enfaticamente como um exercício político. Essa confluência entre o político e o religioso, se evidencia, por exemplo, no discurso da Pastora Ana Paula Valadão¹³, que no ano de 2020 em seu programa de TV professa:

A Bíblia chama qualquer opção contrária ao que Deus determinou de pecado. E o pecado tem uma consequência que é a morte. Ta aí a Aids para mostrar que a união sexual entre dois homens causa uma enfermidade que leva à morte e contamina as mulheres, enfim... Não é o ideal de Deus. (DCM, 2020, np.)¹⁴

13 Ana Paula Machado Valadão Bessa é uma cantora, compositora e arranjadora de música cristã contemporânea, além de escritora, pastora e apresentadora brasileira.

14 Disponível em: <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/retrato-escarrado-da-hipocrisia-evangelica-familia-valadao-ataca-os-gays-enquanto-silencia-sobre-flordelis/>>. Acesso em: 18. Mar. 2021.

É determinante sublinhar que conforme a “ideologia de gênero” foi cunhada fora dos espaços governamentais ou acadêmicos, foi difundida pelo ativismo (discurso) religioso, especialmente os que representam o conservadorismo católico nos últimos anos. A partir disso reiteramos que:

O religioso também é político, como bem aponta Burity (2008, 2020) e está cada vez mais imbricado com o que é público. Neste sentido, a religião se torna imbricada ao cenário público contemporâneo, e no plano da cultura, do cotidiano, da esfera pública e da política, “os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu ethos, suas demandas, nas mais diversas direções”. (BURITY, 2008, p. 84 *apud* SILVA, et al., 2020, p. 127).

Dessa forma não há uma distinção entre o que é um discurso político e o que seria estritamente religioso, e isso corrobora com a perspectiva ontológica que estamos alinhadas: o social como ontologicamente político. Os discursos religiosos são políticos na medida em que concorrem e influenciam diretamente nas decisões institucionais que impedem ou legitimam o reconhecimento das diferenças presentes no âmbito social, discussão que está além dos campos referentes ao gênero e à sexualidade.

Vários documentos, livros e materiais foram produzidos em nome da suposta “ideologia de gênero”; um exemplo é a obra que ainda serve como referência aos grupos antigênero, – especialmente no contexto da América Latina – escrita pelo argentino Jorge Scala, que tem por título *Ideologia de gênero – neototalitarismo e a morte da família* (2015). Em tom conspiratório, o advogado manifesta a urgência de oposição aos “ideólogos do gênero”, afirmando que estes manipulam seus/suas interlocutores/as para sujeitá-los/as aos seus “atos criminosos” e que pretendem através de uma espécie de doutrinação, constituir uma reengenharia social a partir de pseudo-antropologias de cunho feminista.

Citamos também o Documento de Aparecida, que entre outros, retrata objetivamente o posicionamento hegemônico da Igreja Católica acerca das questões de gênero, bem como traz significados sobre a dimensão horrorífica da fantasia social apelidada de “ideologia de gênero”. Neste documento a diferença é tratada a partir de um binarismo onde as funções de homens e mulheres são pré-estabelecidas através de noções biologizantes incorporadas por discursos religiosos mais conservadores.

Entre os pressupostos que enfraquecem e menosprezam a vida familiar, **encontramos a ideologia de gênero**, segundo a qual cada um pode escolher sua orientação sexual, sem levar em **consideração as diferenças dadas pela natureza humana**. Isso tem provocado modificações legais que ferem gravemente a dignidade do matrimônio, o respeito ao direito à vida e a identidade da família (CELAM, 2007, p. 30, grifos nossos).

A V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (CELAM) reafirma sua defesa através de uma noção tradicional de família e caracterizando possíveis “ameaças do gênero” ao projeto de Deus para a humanidade. Entre as ameaças, estariam a utilização de contraceptivos e a discriminação do aborto. Tanto Scala (2015) como o Documento de Aparecida adotam essa perspectiva, sugerindo a “ideologia de gênero” como grande mal a ser exorcizado da América Latina. Grupos¹⁵ de outras religiões também se manifestaram oficialmente como contrários à “ideologia de gênero”, fundamentando esta como negação não somente da religião, mas de concepções médico-biológicas (como análise cromossômica e genital). Segundo esses empreendedores morais¹⁶, os “ideólogos de gênero” (movimentos sociais e teóricas feministas, por exemplo) tentam justificar as demandas e as conquistas nos campos do gênero e da sexualidade através de concepções educativas como forma de evitar preconceitos, contudo, argumentam suas concepções com afirmações equivocadas sobre o “masculino” e sobre o “feminino”.

O diálogo entre gênero, sexualidade e religião não deve ser evitado, sobretudo entre os/as teóricos/as de educação sexual, uma vez que, segundo Pinto (2015), estes/as ainda dão pouca importância à

15 O site oficial da Federação Espírita Brasileira indica a “Disforia de Gênero” como “sofrimento psicológico e emocional decorrentes do conflito entre a identidade de gênero e o sexo biológico” (FEB, 2018, p. 1). Também defende que “a ideologia de gênero consiste na afirmação de que os seres humanos nascem iguais porque a definição de masculino e de feminino é mero resultado histórico-cultural, desenvolvido pela sociedade. Os ideólogos desta posição não encontram respaldo científico e entram em rota de colisão com princípios éticos da prática médica, ainda que justifiquem suas posições como uma forma de evitar o preconceito, a homofobia e a violência contra as minorias não heterossexuais. Para os defensores da ideologia de gênero, não existem apenas os gêneros masculino e feminino, mas um espectro que pode ser livremente escolhido pelo indivíduo até que ele defina a qual gênero prefira se manifestar na sociedade” (FEB, 2018, p. 1).

16 Conforme Silva (2020, p. 406), Miskolci e Campana apresentam a “ideologia de gênero” como instrumento fomentador de determinado “empreendedorismo moral” a respeito da legitimidade do ensino e discussão de gênero nos espaços educacionais.

articulação das temáticas (bem como parte do meio acadêmico), desconsiderando a relação entre o político e o religioso na mobilização de determinados grupos sociais, bem como na constituição das próprias práticas sociais. Mais que isso, os estudos sobre subjetividades são caminhos ricos e estratégicos para a compreensão de como a esfera religiosa-espiritual se faz presente (ou ausente) nas negociações do que é a vida humana e do próprio fazer político. Isto é, levar em consideração que os conceitos e concepções sobre gênero e sexualidade sempre estiveram em inexorável associação à religião, através de diversos ângulos, ao ponto de que hoje seja inevitável pensar sobre as disputas de gênero e sexualidade nos processos 'democráticos' sem acionar a atuação de grupos que jamais foram estritamente religiosos.

DISCURSOS RELIGIOSOS EM AÇÃO POLÍTICA: A QUEM SERVE A "IDEOLOGIA DE GÊNERO"?

Embora os embates que abrangem as questões de gênero e sexualidade sejam permeados por diversos grupos – tanto os que defendem e difundem estudos científicos a partir de abordagens feministas, quanto os que defendem o sintagma da “ideologia de gênero” em forma de *pânico moral* (RUBIN, 1989) – podemos analisar (segundo a Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe) que as questões de gênero e sexualidade aparecem dentro de uma disputa por significados, em que de um lado (Eixo I) existe a tentativa de transformar e discutir à luz da ciência e das práticas democráticas as desigualdades entre homens e mulheres em sociedade, e por outro lado (Eixo II) discursos que defendem a conservação de valores patriarcais e um horizonte estável pela defesa de uma moral hegemônica frente aos direitos sexuais e reprodutivos. Para além de interesses econômicos, a esfera cultural tem sido campo estratégico de ação na mobilização de afetos e identificação dos sujeitos com as diversas articulações e práticas políticas que vão de um eixo a outro – não necessariamente dentro dessa dicotomia – por meio de simbologias, “jogos de linguagem” e significados religiosos¹⁷ que hegemonomizam práticas discursivas patriarcais, machistas e LGBTfóbicas em sociedade.

17 Podemos citar como exemplo o fundamentalismo-religioso, que interpreta a Bíblia de forma literal, através das passagens como Gênesis (1:26-18): “Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. Deus

O trabalho de Silva (2020) nos mostra que o termo “ideologia de gênero” nem sempre foi utilizado como nos dias de hoje. A partir de Kroska (2007) o autor percebe que a ideologia de gênero se tratava antes de um conceito sociológico utilizado para explicar as desigualdades de mulheres e homens em sociedade. Foi a partir de um “jogo de palavras” e de uma estratégia retórica/discursiva – que emerge inicialmente na Igreja Católica e posteriormente é incorporada por grupos políticos reacionários e de direita – que o sintagma passa a significar uma expressão de ataque aos Estudos de gênero e sexualidade, por meio da união de dois significantes: “ideologia” (com um sentido de falsa realidade) e “gênero” (como uma espécie de fantasma ou categoria danosa à vida humana). Dessa forma, o que antes era tratado como ideologia de gênero em estudos sociológicos, passa a assumir significantes como *perspectivas* ou *concepções* sobre gênero, conservando o mesmo significado sob a compreensão dos papéis sociais e desigualdades entre homens e mulheres em sociedade. Já a “ideologia de gênero” (em seu sentido antigênero e como problema criado pelo Vaticano) começa tanto a ganhar força discursiva no debate político, como a ser combatida pelos Estudos Feministas e de Gênero, com diversas (os) pesquisadoras (es) progressistas e grupos de movimentos sociais LGBTQI+ e de mulheres, enquanto um termo que faz dos Estudos de Gênero e Sexualidade um inimigo em comum. De acordo com Oliveira e Oliveira (2018, p. 80), o *pânico moral* da “ideologia de gênero” vem sendo utilizado

[...] para recrudescer as legislações, o policiamento e o controle disciplinar sobre a população. Sobretudo em períodos ameaçados pela crise política e pelos riscos de conflito social. O fato é que, em períodos de ampla crise política e polarização, como o que vivenciamos hoje no Brasil, a ameaça da *ideologia de gênero* pode ser facilmente articulada – como vem sendo – ao fantasma de outros monstros como a ameaça comunista, a bandidagem, o terrorismo, a macumba etc., amplificando seu alcance e sua força. Ao passo em que categorias como cidadania e direitos passam a ser vistas como significativa desconfiança e têm o seu apelo bastante reduzido.

os abençoou e lhes disse: ‘Sejam férteis e multipliquem-se! Encham e subjuguem a terra!’”. Notoriamente, ao longo da história da humanidade, novos significados e interpretações foram dados às passagens do evangelho, acompanhando as mudanças comportamentais, incluindo aquelas referentes ao gênero e à sexualidade (PINTO, 2015).

Situamos, portanto, as questões de gênero e sexualidade em um processo de “embates hegemônicos” que não se inicia agora, mas se amplia e se massifica a partir da “ideologia de gênero” como elemento de uma articulação transnacional, levando em consideração a partir de Burity (2020) que as questões religiosas estão cada vez mais imbricadas com questões políticas a nível institucional. A partir das contribuições de Kroska (2007) que são reiteradas por Silva (2020), sendo ideologia de gênero um conceito que faz parte dos Estudos Feministas e de Gênero e Sexualidade, e diante do que esse conceito representa e contribui no entendimento de papéis e desigualdades entre homens e mulheres em sociedade, compreendemos a “ideologia de gênero”, difundida pelos grupos antigênero, como uma perspectiva de gênero e sexualidade (neo)liberal e (neo)conservadora, que reitera o que Silva, Nara e Barreto (2020) chamam de “políticas sexuais do (neo)liberalismo”.

Quando nos referimos aos grupos antigênero, estamos tratando dos grupos que por meio de uma *relação de equivalência* negociam e articulam também as suas diferenças, na busca de hegemonizar transnacionalmente concepções morais/religiosas/fundamentalistas associadas às demandas e interesses políticos. Correa e Kalil (2020) sinalizam esse processo de articulação como uma espécie de intersecção entre a (re)politização conservadora do campo religioso cristão e a penetração continuada do neoliberalismo como gestão da economia e seus efeitos sobre a vida política e as subjetividades.

Neste caminho, nos opomos à diferenciação de uma fronteira entre o que é estritamente religioso e o que é estritamente político, no sentido de que as práticas religiosas compõem objetivamente os debates e as resoluções da vida social. Ressaltamos ainda que este posicionamento se dá a partir do contexto e das temáticas que buscamos desenvolver aqui, ou seja, é uma escolha direcionada ao problema. Podemos identificar a imbricação entre o religioso e político conforme o que Silva (2019) destaca em relação às intimidações e perseguições ao trabalho docente legitimadas pelo discurso de ódio através de ferramentas institucionais:

Da patologização à criminalização, das mordidas às omissões da máquina pública diante das violências, a ofensiva visa criar um ambiente propício, não somente para a permissão, mas para a naturalização de práticas de perseguição e denunciamento. Na seara das questões de gênero e sexualidade, tais práticas têm se tornado um dos *modus operandis* dos grupos antigênero. Não há debates, mas

imposição de verdades e policiamentos de condutas. Verifica-se que especialmente a cultura, a educação e a psicologia têm sido alvos dessas intervenções da ofensiva antigênero (SILVA, 2019, p. 36 e 37).

Essa materialização das políticas antigênero associadas a uma série de outras medidas e (im)posições de políticas (neo)conservadoras e (neo)liberais, segundo Kalil (2020), se encontram presentes no Governo de Jair Messias Bolsonaro através da agenda do Ministério da Mulher (que mulher é contemplada com os discursos bolsonaristas?), da Família (apenas a família tradicional-nuclear) e dos Direitos Humanos (direitos ridicularizados, estigmatizados e rechaçados pelo discurso do próprio presidente). Podemos perceber a famigerada “ideologia de gênero” como um discurso que serve aos próprios objetivos políticos do presidente, que recorre a ele para fortalecer e disseminar diversas *fantasias*¹⁸, impedindo o alcance de uma plenitude da identidade e da realidade de determinados sujeitos. Estas fantasias retroalimentam respectivamente os discursos religiosos conservadores, sobretudo do âmbito cristão ortodoxo. Não é à toa nem por acaso que o slogan do Governo Bolsonaro seja: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

O fundamentalismo-religioso faz parte deste cenário e destas (re) configurações políticas por meio de interpretações literais da literatura bíblica que, como argumenta Pinto (2015), alimentam formas de antagonismo, como por exemplo: homem-mulher; oposição entre sagrado-profano; saúde-doença; bem-mal; céu-inferno; santidade-pecado; bem como as diferentes formas de sacralidade de acordo com uma concepção tradicional de gênero. Dessa forma, os âmbitos religiosos contribuem para a construção dos significados políticos sobre a sexualidade humana através de quesitos morais comumente identificados por meio de leis e mandamentos fundamentados em aspectos ‘divinos’. No entanto, há diferenças e variações nos modos em que cada grupo religioso/político interpreta, organiza e orienta os comportamentos humanos de acordo com seus sistemas simbólicos e de significados, nos quais podemos identificar as questões de gênero e sexualidade como *ponto nodal*¹⁹ de vários discursos

18 Trabalharemos esse conceito mais profundamente no próximo tópico. Fantasia aqui advém da psicanálise lacaniana como uma narrativa imaginada pelos sujeitos como forma de encobrir ou *suturar* os limites e contradições – a *falta* de *cisão* radical.

19 Como argumenta Laclau e Mouffe (2015), *ponto nodal* é uma intersecção entre os discursos em análise. Em nosso trabalho, essa “encruzilhada” são as questões de gênero e sexualidade, que articulam diversas demandas favoráveis ou antagonicas.

que fundamentam e são postos como pilares de cada crença, doutrina e cultura religiosa.

ALGUMAS FANTASIAS SOCIAIS QUE ALIMENTAM A “GUERRA AO GÊNERO”

Ponha-me como um selo sobre o seu coração; como um selo sobre o seu braço; pois o amor é tão forte quanto a morte e o ciúme é tão inflexível quanto a sepultura. Suas brasas são fogo ardente, são labaredas do Senhor. Nem muitas águas conseguem apagar o amor; os rios não conseguem levá-lo na correnteza.

Se alguém oferecesse todas as riquezas da sua casa para adquirir o amor, seria totalmente desprezado.

(Cânticos 8:6-7)

Como vimos, no contexto de nosso objeto de debate, o religioso e o político se articulam dentro de um campo de discursividade onde impera a moralidade cristã hegemônica acerca das questões de gênero e sexualidade. A partir da “abordagem das lógicas” em Glynos e Howarth (2007), iremos discutir brevemente sobre como algumas fantasias mobilizam e alimentam a difusão da “ideologia de gênero”. Faremos isso a partir da identificação e descrição de: (1) uma *lógica social* da família tradicional nuclear; (2) *lógica política* antigênero e *lógica fantasmática*²⁰ da (re)engenharia social.

Seja no contexto das práticas sociais ou das práticas políticas, a fantasia opera de modo a ocultar ou “bloquear” a contingência radical das relações sociais. Isso é feito através de uma lógica ou narrativa fantasmática que promete uma plenitude-do-porvir, uma vez que um obstáculo implícito ou numerado é superado – a dimensão beatífica da fantasia –, ou que prevê o desastre se o obstáculo se revela insuperável, que pode ser denominado a dimensão terrífica da fantasia. (GLYNOS; HOWARTH, 2018, p. 56).

20 Segundo Oliveira, G. (2018), o conceito de lógicas fantasmáticas é “desenvolvido particularmente por Glynos e Howarth (2007) – a partir do modelo laciano de fantasia – para buscar aprofundar a reflexão sobre o que Laclau (2013, p. 160) identifica como a força que mobiliza e torna possíveis as operações significantes, que está relacionada à dimensão do afeto ou do (gozo)”. (OLIVEIRA, G., 2018, p. 198).

Glynos e Howarth (2007) nos alertam que ao utilizar as *lógicas sociais* como unidades críticas e explicativas, tratam-se das regras e dos “padrões constitutivos de um determinado regime de práticas sociais, cujo objetivo pode ser tanto a reprodução de uma determinada ordem (hegemônica) como a sua própria subversão” (GLYNOS; HOWARTH, 2007, p. 140). E é dessa forma que caracterizamos a *lógica social da família tradicional*: como um regime de práticas que visa conservar uma estrutura determinada acerca do significado sobre o que é ou como deveriam ser as famílias, e isso reverbera em impactos diretos nas relações sociais e em suas possibilidades de mudanças, bem como na forma em que os sujeitos em sociedade se auto-definem e definem ao *Outro*²¹.

A *lógica social da família tradicional* está baseada na formação nuclear pai-mãe-filhos (estes últimos geralmente compostos por um menino e uma menina²²), seguindo uma lógica heteropatriarcal burguesa²³ do homem-pai-esposo provedor e da mulher-mãe-esposa dona de casa, responsável pelo cuidado da casa e dos filhos, baseada no “amor” que tudo suporta, sustentado pelo papel da esposa “guerreira”, resistente aos desafios do cotidiano (a ausência de independência financeira, as responsabilidades com a casa e com as crianças) que se ajoelha para rezar à noite e ensina suas filhas/filhos a fazerem o mesmo (pedindo ajuda à Deus pelas problemáticas, o que poderá incluir a infidelidade do marido e até mesmo violência doméstica).

Segundo a pesquisa da teóloga Valéria Vilhena (2010), 40% das mulheres que sofrem violência doméstica no Brasil são evangélicas. Apesar de serem maioria nos contextos religiosos, estas mulheres continuam dependentes de relações abusivas e de promessas de

21 Na Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe (2015), o “Outro” aqui representa as negações e tentativas de excluir determinadas identidades, sujeitos e discursos que em contrapartida refletem como em um espelho a identidade contingente do discurso que o tenta excluir.

22 Em um ideal de binarismo de gênero, bem como de complementaridade homem-mulher, os filhos também seguem como regra a dupla menino-menina, o “casal” de crianças (PINTO, 2015).

23 De acordo com Pinto (2015), toda religião apresenta normas quanto à sexualidade e seu exercício. Para a maioria das religiões cristãs, a regra é a procriação e a monogamia. O autor argumenta que a família é regulamentada pela religião e também por outras esferas, como a economia, que dita os códigos modernos. Nesta lógica, um componente da família será o responsável pelo sustento (o homem) e alguém ficará para edificar o lar e cuidar dos filhos (a mulher): o patriarcado teria se desenvolvido lenta e progressivamente através das necessidades diferentes entre gravidez/parto e caça/pesca.

soluções para os problemas conjugais através da conversão e das obrigações religiosas (viver em castidade, orar, ajoelhar-se à Deus). “A mulher sábia edifica a sua casa, mas com as próprias mãos a insensata derruba a sua” (Provérbios 14:1, Bíblia Online, 2009, p. 1).

A figura de Maria, mãe de Jesus, é utilizada pelo catolicismo como espelho de perfeição, como castidade cristã em forma de corpo e alma, a mãe virgem. Diferentemente de Eva, que era encarada como “porta do diabo”, Maria era a “porta do céu” (BEAUVOIR, 1970). Importante também ilustrar essa pecabilidade no período da Inquisição, a Idade Média da “caça às bruxas” (séculos XIII ao XIV) como período histórico de crise econômica do feudalismo, marcado por forte repressão econômica e religiosa e controle dos corpos das mulheres. O movimento feminista considera não somente a inquisição medieval, mas também a moderna (do século XIV ao XIX) como períodos históricos de forte repressão à vida das mulheres (NASCIMENTO, 2018).

Nesta concepção de família, a separação e o divórcio²⁴ estão fora de cogitação: o papel de esposa é o de suportar todas as adversidades do lar e do casamento. Aquela que decide não se casar e escolhe se separar sofre represálias, alimentadas pela *dimensão horrífica* da família desestruturada, dos filhos/as sem pai, da casa sem provedor, da mulher sem marido, sendo ela responsável por todas as “mazelas” que por ventura podem acontecer com aquele núcleo familiar. Tais “mazelas” podem ser: baixo indicador socioeconômico; baixo rendimento escolar; envolvimento dos/as filhos/as com drogas, alcoolismo, filhos/as homo/bi/transexuais, etc. Isso porque o casamento é sinônimo de felicidade dentro da *lógica social da família tradicional*, embora alguns avanços e representações morais venham se transformando paulatinamente no campo cultural.

Já quando tratamos de *lógicas políticas*, os autores inferem que se trata de analisar e identificar processos de *deslocamento* de uma determinada ordem social, ou seja, práticas discursivas que emergem a partir de uma desestruturação simbólica dentro do que os sujeitos em sociedade concebem como “real”. Dessa forma, caracterizamos a *lógica política antigênero* como um conjunto de ações *recalcadas* que se contrapõem a uma possível emancipação ou estabilização dos Estudos e Teorias de Gênero em sociedade, bem como

24 Conforme a passagem bíblica de Malaquias 2:15-16, “Não foi o Senhor que os fez um só? Em corpo e em espírito eles lhe pertencem. E por que um só? Porque ele desejava uma descendência consagrada. Portanto, tenham cuidado: Ninguém seja infiel à mulher da sua mocidade. Eu odeio o divórcio, diz o Senhor, o Deus de Israel” (BÍBLIA ONLINE, 2019, p. 1).

ao avanço de pautas progressistas no que tange aos direitos sexuais e reprodutivos. É a partir dessa lógica que o sintagma da “ideologia de gênero” surgiu, a fim de abalar substancialmente qualquer espécie de discurso político atrelado à relevância da categoria gênero em sociedade.

A *dimensão beatífica* da *lógica política antigênero* está fundamentada pela lógica social anterior da *família tradicional*, sendo inserido o “amor” heteronormativo homem-mulher (dimensão afetiva) como a base cristã daquele núcleo, e a partir dele serão gerados os “frutos” inocentes (as crianças). Note-se que a *lógica política antigênero* está atrelada indispensavelmente à *lógica social da família tradicional*, uma vez que a possibilidade do gozo se estabelece a partir desse núcleo familiar, em que o casamento e a gravidez possibilitam a plenitude dos sujeitos (sobretudo da mulher). Por sua vez, a *dimensão horrífica* antigênero se estrutura em tudo aquilo que possa “ferir” e “destruir” esta família que o discurso expressa como “imaculada”, por exemplo: o divórcio, os métodos contraceptivos, expressões afetivo-sexuais fora da cisheteronormatividade, relações sexuais sem intuito de reprodução (sem penetração, sexo anal ou oral), masturbação, aborto (o epíteto da “destruição de uma vida inocente”), etc.

Não à toa, a *lógica política antigênero* mobiliza discursos que possam causar *angústia* nos sujeitos, como a “destruição da família”, “não mexa com meus filhos”, “menino nasce menino e menina nasce menina”; o *pânico moral* impulsiona o medo da não realização do gozo (a família “perfeita” cristã), enquanto que a *dimensão beatífica* aplacaria ou minimizaria essa *angústia*.

Por conseguinte e não menos importante, trataremos da *lógica fantasmática da reengenharia social*, difundida por ativistas antigênero como Scala e que creem numa possível destruição e constituição de um cenário distópico da sociedade, a partir de uma suposta doutrinação, imposição, ou instauração de uma *ditadura feminista* ou até mesmo *gayzista*. Glynos e Howarth (2007) nos alertam que:

[...] a lógica fantasmática toma a forma de uma narrativa na qual um obstáculo interno (um ‘inimigo interno’) é considerado responsável por uma espécie de bloqueio identitário” cuja existência impede o atingimento de uma identidade (realidade) plenamente conciliada consigo mesma (GLYNOS; HOWARTH, 2007, p. 150).

Esta última *lógica fantasmática de reengenharia social* amplia e se relaciona com as duas primeiras lógicas (da *família tradicional* e da

política *antigênero*). Por conseguinte, sua dimensão beatífica abrange os discursos das lógicas anteriores, uma vez que “as narrativas fantasmáticas também são negociadas e disseminadas socialmente e desempenham uma função primordial na constituição dos sujeitos individuais e coletivos” (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2018, p. 78).

A *lógica fantasmática de reengenharia social* mobiliza a dimensão afetiva dos sujeitos através da inviabilidade em alcançar o “sonho de uma harmonia plena da chamada *família tradicional*” (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2018, p. 79) – que por sua vez representa a *dimensão beatífica*. Dessa forma, o medo da aniquilação e extermínio desse modelo de família se põe como grande obstáculo de sua plenitude e totalidade na realidade. O perigo da *ideologia de gênero* (ou seja, as demandas dos movimentos feministas e LGBTQI+) representam a *dimensão horrífica*, o impedimento para que essa fantasia se solidifique cada vez mais como “real”, como a única verdade absoluta. Com isso criam-se pânico, e uma retórica acusativa e punitiva. Por exemplo, a “ideologia de gênero”, a partir desta *lógica fantasmática*, afetaria negativamente a dignidade e ingenuidade infantil, perturbando crianças e adolescentes moral e espiritualmente. A escola, bem como outros espaços e instituições educacionais, seria considerada, nesse sentido, “fábrica de homossexuais”, um espaço de desvinculação com o gênero dado ao nascimento e instituído por Deus; e os/as professores/as seriam os/as responsáveis pela formação de comunistas, feministas e esquerdistas. Isso leva pensadores/as reacionários/as como Olavo de Carvalho a se utilizarem de expressões falaciosas como “guerra cultural”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso ter a força e a coragem de viver o amor, não tendo medo do conflito, não tendo medo do confronto, não tendo medo de ter que conversar e se harmonizar na diversidade com todos e todas, buscando uma unidade. Quem sabe agora o Espírito Santo suscite em nós uma onda bem forte antifascista? É impossível e inaceitável, é um pecado que destrói a vida, o fascismo que mata e que fere.

(Padre Júlio Lancelotti)

Este trabalho teve como objetivo identificar demandas, atores e grupos dentro dos espaços religiosos que vêm atuando nos últimos

anos na fundamentação e difusão do que chamam de “ideologia de gênero”. Em forma de contextualização, percebe-se nos dias atuais que as lógicas analisadas constituem discursos representados pelo atual governo brasileiro. Jair Messias Bolsonaro evoca e se utiliza do sintagma “ideologia de gênero” quando se vê de alguma forma ameaçado, atualizando esta como “grande mal”. Ainda que nos dias atuais o significante “Messias” não contribua para as leituras e interpretações feitas do presidente, seus adeptos e simpatizantes são incisivos na caracterização de alguns inimigos ou *Outros* de seus discursos: os *esquerdopatas*; os comunistas; as *feminazis*; os deturpadores da infância; os pedófilos; os *gayzistas*, etc. A política bolsonarista sempre esteve associada a pautas e demandas defendidas por religiões específicas. Entre os grupos apoiadores de tais discursos está a Bancada da Bíblia, ou Frente Parlamentar Evangélica, que tem como uma de suas demandas o combate ao fantasma da “ideologia de gênero”. Não à toa, tais grupos mobilizam as lógicas apresentadas neste trabalho quando são acusados de indiferença e irresponsabilidade frente à crescente LGBTfobia no país, apresentam contra-narrativas fantasmáticas, como por exemplo, de que existe uma suposta *cristofobia* de grande impacto social no Brasil, sobretudo difundida através dos *ideólogos de gênero*. É necessário pontuar que o fundamentalismo religioso não constitui a totalidade dos discursos, nem católicos, nem evangélicos e nem cristãos, pois dentro das diferenças e dos embates no seio do próprio cristianismo, existem discursos antagonistas ao hegemônico. Como exemplo, destacamos o trabalho do Padre Júlio Lancelotti e do Pastor Henrique Vieira, que dentro do contexto cristão brasileiro se propõem à quebra de paradigmas do discurso hegemônico, discutindo gênero, sexualidade e espiritualidade, acolhendo (mais que “tolerando”) corpos historicamente excluídos dos espaços religiosos. Por conta de suas posições, são considerados, muitas vezes, como menos cristãos ou hereges, até mesmo sendo ameaçados de morte por suas atuações. Outro exemplo de antagonismo às lógicas que apresentamos é o grupo “Católicas pelo Direito de Decidir” (movimento internacional de mulheres que consideram e fazem discussões feministas), bem como o “Evangélicas pela Igualdade de Gênero” (campanha que evidencia a justiça social por meio de temas como a violência contra a mulher). Esses grupos são formados por mulheres que atuam em suas próprias igrejas e na sociedade como exemplos de oposição à própria hegemonia religiosa.

Como destaca Akotirene (2019), a própria referência do Deus cristão vem sendo colocada em questão, reformulando a referência divina como mulher, como preta, como transgênero, etc. Algo que já é comum, por exemplo, no candomblé com os/as orixás (Iemanjá, Oxum, Iansã, etc). As perspectivas de maternidade, de casamento e dos cargos religiosos também estão sendo frequentemente debatidas através de referenciais ancestrais de resistência, como é o caso do feminismo decolonial, em que a matrilinearidade e as mulheres latino-americanas historicamente não seguem o androcentrismo como norma.

Neste sentido, as práticas discursivas reacionárias não constituem a totalidade das religiões nem dos cristãos, e não é preciso abandonar esse contexto para viver seu erotismo e sua liberdade sexual, uma vez que as fronteiras do amor e do prazer seguem em transformação, baseando-se no autorespeito, na solidariedade e no desejo mútuo. Nas palavras de Pinto (2015, p. 98), “a sexualidade humana é um dos meios de se entrar em uma realidade sagrada e conhecê-la”.

Espera-se que novas pesquisas deem conta dessas discussões, assim como do próprio slogan “ideologia de gênero”, uma vez que este, conforme os referenciais teóricos-metodológicos, continuará passando por mudanças, por novas demandas, articulando-se e desarticulando-se com outros sujeitos e grupos, enfocando em outras propostas. Isso se dá a partir da compreensão de que todo discurso é marcado pela contingência e precariedade. Torcemos para que as conquistas dos movimentos feministas e LGBTQI+ se fortaleçam dentro e fora dos espaços religiosos. Mesmo em ambientes inóspitos, estas se configuram como forças antagônicas capazes de tensionar e causar fissuras em narrativas hegemônicas. Tudo tem um começo – como o discurso da “ideologia de gênero” fundado pela ortodoxia católica – porque também tem um fim; todavia, fim não quer dizer inexistência, pois é mais transformação que desaparecimento, uma vez que a legitimidade da política, conforme Laclau e Mouffe (2015), se constitui das próprias lutas por hegemonia. Sigamos tensionando tais discursos, ocupando espaços, desobstruindo fendas “ideológicas”, operando na política, no amor e também na fé.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Feminismos Plurais. São Paulo: Pólen, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo** - fatos e mitos. 4. ed. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1970.
- BÍBLIA ONLINE**. Provérbios 14:1. Bíblia Sagrada Online. 2009. Disponível em: <https://www.bibliaon.com/versiculo/proverbios_14_1/>. Acesso em: 13 março 2021.
- BURITY, J. A. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Postimpeachment Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, Cham, v. 4, p. 83-107, fev./jun. 2020.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (Celam). **Documento conclusivo (Documento da Aparecida)**. Bogotá: Centro de Publicaciones del Celam, 2007.
- CORREA, Sônia. **Gender Ideology: tracking its origins and meanings in current gender politics**. Engenderings, London School of Economics, December, 2017. Disponível em: <https://blogs.lse.ac.uk/gender/2017/12/11/gender-ideology-tracking-its-origins-and-meanings-in-current-gender-politics/#_ftn2>. Acesso em: 10. jan. 2020.
- CORREA, Sonia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332018000200401&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 31 mar. 2021.
- CORREA, Sonia; KALIL, Isabela. Políticas antigênero em América Latina: Brasil – ¿la catástrofe perfecta? **Observatorio de Sexualidad y Política** (SPW), 2020. Disponível em: <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Brasil%2020200204.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. **Discussão sobre gênero**. Últimas notícias. Disponível em: <<https://www.febnet.org.br/blog/geral/noticias/discussao-sobre-genero/>>. Acesso em: 13 mar. 2021.
- GLYNOS, Jason; HOWARTH, David. **Logics of critical explanation in social and political theory**. Abingdon: Routledge, 2007. 280 p.

- GLYNOS, Jason; HOWARTH, David. Explicação Crítica em Ciências Sociais: a abordagem das lógicas. In: LOPES, Alice C.; OLIVEIRA, Anna L. A. R. M.; OLIVEIRA, Gustavo G. S. de (Org.). **A teoria do discurso na pesquisa em educação**. Recife: UFPE, p. 133-67, 2018.
- HAMLIN, Cynhia Lins. Coronavírus, “Guerra cultural” e “Terraplanismo Sanitário”. **Universidade Federal de Pernambuco**, 2020. Disponível em: <<https://sites.ufpe.br/rpf/2020/04/01/coronavirus-guerra-cultural-e-terraplanismo-sanitario/>>. Acesso em: 31 mar. 2021.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 449-502, dez. 2018. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2018000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 31 mar. 2021.
- LARAIA, Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 40, n. 1, 1997. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ra/v40n1/3243.pdf>>. Acesso em: 13 mar. 2021.
- LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.
- LUGONES, MARÍA. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tln-g=pt>. Acesso em: 13 mar. 2021.
- MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**, v. 1, n. 28, jan./mar. 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/06.pdf>>. Acesso em: 30 março 2021.
- MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Revista Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, p. 723-745, set./dez. 2017.

- NASCIMENTO, Monique Batista do. **Caça às bruxas, a história do presente**: uma abordagem sobre o controle do corpo feminino. Juiz de Fora, 2018. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/MONIQUE-BATISTA-DO-NASCIMENTO.pdf>>. Acesso em: 13 março 2021.
- NOGUEIRA, Kiko. Retrato escarrado da hipocrisia evangélica, a família Valadão ataca os gays enquanto silencia sobre Flordelis. **Diário do Centro do Mundo**, 2020. Disponível em: <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/retrato-escarrado-da-hipocrisia-evangelica-familia-valadao-ataca-os-gays-enquanto-silencia-sobre-flordelis/>>. Acesso em: 31 mar. 2021.
- OLIVEIRA, A. L. A. R. M. de, OLIVEIRA, G. S. de. Políticas de gênero e sexualidade brasileira: crise hegemônica e novos eixos de disputa. In: __. **Os gêneros da escola e o (im)possível silenciamento da diferença no currículo**. Recife: Ed. UFPE, 2018.
- PINTO, Ênio Brito. **Orientação sexual**: como ensinar sexualidade aos jovens dialogando com sua religião. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- RAMÍREZ, Arguedas Gabriela. “Ideología de género”, lo “post-secular”, el fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación antidemocrática. **Observatorio de Sexualidad y Política (SPW)**, 2020. Disponível em: <<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Apartado%2020200203.pdf>>. Acesso em: 07 maio 2020.
- RUBIN, Gayle. Thinking Sex. In: ABELOVE, Henry et al. **The lesbian and gay studies reader**. London; New York: Routledge, 1989.
- SCALA, J. **Ideologia de Gênero**: o neototalitarismo e a morte da família. São Paulo: Katechesis, 2011, 200 p.
- SILVA, Luana Marley de Oliveira e. **Os estudos feministas sobre “ideologia de gênero” no Brasil**: uma análise nas produções científicas. 2019. 117 f., il. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- SILVA, S.V. de P. 2020. Ideologia de gênero e seus sentidos: embates hegemônicos acerca do ensino e discussão de gênero na educação. **Diversidade e Educação**, v. 8, n. 1, p. 400-426, ago. 2018.

SILVA, S. V. de P., NARA, I. C. A., BARRETO, F. G. V. “Ideologias de gênero” e Escola Sem Partido: desafios do ensino da Sociologia na política brasileira a partir dos embates hegemônicos em torno da educação. **Diversidade e Educação**, v. 8, n. 1, p. 70-95, 2020.

VILHENA, Valéria Cristina. Resultados de uma pesquisa: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas. **Fazendo Gênero 9**: Diásporas, diversidades, deslocamentos, 2010. Disponível em: <http://www.fg2010.wwwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1280156603_ARQUIVO_ValeriaCristinaVilhena.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2021.



3. DEVIR-MULHER NA JUREMA SAGRADA: CAMINHOS POSSÍVEIS PARA O ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA DE GÊNERO

Izabella Barbosa da Silva

O termo polissêmico Jurema, além de nomear o culto e a árvore sagrada, é comumente usado para designar a cabocla indígena filha do rei Tupã – considerado o ancestral mais antigo cultuado pelos povos indígenas no território brasileiro. A entidade feminina Cabocla Jurema, presente nas narrativas míticas e nas incorporações durante os rituais, representa os espíritos encantados femininos das matas e traduz a personificação emblemática da mitologia indígena presente na Jurema Sagrada. Além das caboclas, compõe ainda o panteão feminino da Jurema as pretas-velhas, que remetem ao saber afro-descendente das tias e avós negras escravizadas no Brasil, as ciganas e, não raras vezes, as pombas-giras também são cultuadas na Jurema, dentre outras tantas mulheres com características diversas, como baianas, cangaceiras, curandeiras... E as mestras, que, juntas aos mestres, formam o par de sustentação da Jurema; ou seja, são detentores do saber e da tradição do culto – a chamada ciência da Jurema – e, portanto, são os responsáveis por ensinar e desenvolver seus discípulos nessa ciência (SANTIAGO, 2008; ASSUNÇÃO, 2006).

A riqueza das narrativas mitológicas em torno das entidades femininas da Jurema chama a atenção tanto pelas características plúrais e por vezes tão diferentes umas das outras, quanto pela tônica

da violência, sempre tão presente nas trajetórias de vida narradas e cantadas por essas entidades e seus discípulos. Outro ponto que nos prende a atenção diz respeito à presença das juremeiras (fiéis) no culto, que na maioria das vezes são as responsáveis por exercer as funções de organização e cuidado com a casa e os rituais, tornando fundamental sua presença para os processos ritualísticos e para a manutenção do culto.

Sobre essa presença feminina ainda pouco explorada no universo acadêmico, podemos destacar os trabalhos de: Salles (2004) sobre a tradição da Jurema de Alhandra – PB, no qual busca compreender o encontro entre a Jurema indígena e a Umbanda, passando pela tradição do Acais e dando destaque às figuras emblemáticas daquelas mulheres; Rosa (2009), que desenvolve pesquisa de etnomusicologia com uma perspectiva feminista no terreiro Ilê Axé Oyá Meguê de Nação Xambá (Olinda-PE), com foco nas músicas e performances das entidades espirituais femininas da Jurema, trazendo à tona uma discussão de gênero e poder no universo religioso deste culto; e, ainda, Francisco Sales (2015), sobre a Jurema de Mestra Jardecila, no qual, pela primeira vez na bibliografia sobre este culto, temos uma juremeira como protagonista de estudo etnográfico. Segundo o autor, seu objetivo seria “contemplar parte da história de vida da Mestra Jardecilha e investigar a dinâmica dos seus trabalhos espirituais, a sua influência como liderança religiosa na região.” (p. 19).

Dito isto, nos propomos a retomar o conceito deleuziano de ‘devir-mulher’ a partir da trajetória de vida destas mulheres para então discutir as possibilidades de agenciamento feminino como linhas de fuga às diferentes formas de silenciamento e violência de gênero sofridas por elas – dentro e fora dos terreiros e/ou do ambiente ritual da Jurema Sagrada.

O FEMININO E A JUREMA

Considerando a presença feminina como ponto fundamental para manutenção e perpetuação do culto tradicional à Jurema Sagrada, trarei a seguir fragmentos narrativos das trajetórias de vida de mulheres juremeiras e da entidade Mestra Paulina, “transcritos”¹

1 Tomamos emprestado o termo transcrição, forjado na história oral quando utilizado para designar a última fase da pesquisa, onde o pesquisador faz suas escolhas mais claramente, adequando a textualização aos relatos orais. (SILVA, 2019)

a partir de entrevistas narrativas coletadas entre os anos de 2018 e 2019, nas incursões de campo da nossa pesquisa de mestrado.

CRISTAL

Cristal, uma jovem de 28 anos, praticante da Jurema Sagrada e do Candomblé, convive com presenças “extra-humanas” de espíritos de mortos desde que nasceu, tendo em vista que tais religiões já eram praticadas por seus pais desde antes do seu nascimento. Em um primeiro momento, a narrativa de sua trajetória de vida tornou-se objeto de nossa pesquisa pela sua relação com um espírito feminino pertencente à sua corrente espiritual da Jurema Sagrada, e, posteriormente, pela evidência empírica de uma reorientação dessa trajetória a partir da descoberta de novos caminhos espirituais, os quais vivia no momento da pesquisa.

Quando nasceu, seus pais frequentavam um terreiro de Umbanda cruzada com Nagô, onde cultuavam os Orixás e a Jurema Sagrada. Cristal não consegue explicar como se dava, à época, essa relação sincrética entre essas tradições religiosas; lembra-se apenas que a mãe de santo da casa, que posteriormente veio a se tornar sua madrinha, realizava semanalmente as sessões de mesa de Jurema rigorosamente todas as quartas-feiras. Foi em uma dessas mesas de Jurema que Cristal foi batizada, antes de completar um ano de idade. Ainda na infância, seus pais biológicos aderiram ao Candomblé, foram iniciados para Babalorixá e Yalorixá, em outra “casa de santo”², e, após alguns anos, passaram a cultuar seus Orixás e a Jurema Sagrada em sua própria casa, onde ela viveu até os 20 anos, quando se casou. Com isso, a religiosidade esteve presente de forma muito intensa em sua vida desde a infância.

Cristal segue nos contando que aos 15 anos foi iniciada como abian³ ao candomblé no mesmo Ilê ao qual seus pais pertenciam. E aos 18, após ser acometida de grave enfermidade e seu pai biológico ser aconselhado por seu Exú de que aquela doença era de cunho espiritual, a jovem menina descobriu que precisava ser “feita

- 2 Termo geralmente empregado para definir espaços rituais – como terreiros de candomblé e umbanda – que cultuam Orixás.
- 3 Quando o filho de santo começa a frequentar uma casa de candomblé, passa por rituais para descoberta de seu Orixá de cabeça e participa apenas de rituais mais simples na casa de axé, esse é tido como um período de preparação para uma futura iniciação.

no santo”, ou seja, passar pelos rituais de iniciação em que se tornaria Iyawo.⁴ Faz-se importante salientar que é comum a passagem dos ciclos no candomblé se dar em decorrência de enfermidades ou outros tipos de desordens, pois considera-se que esses momentos indicam a necessidade de transformação de si. Ahlert (2013), por exemplo, aponta que “os primeiros sinais de ‘mediunidade’, normalmente, aparecem sob a forma de doenças e aflições que incidem sobre mente e corpo”.⁵

E quando já foi na obrigação de renovação do meu pai de vinte e oito anos, foi quando eu me iniciei como abian lá na casa dele, que ele tava frequentando. Tirei uns ebós. Eu já tinha dado obrigação pra Exú, mas ainda não tinha dado obrigação pra Orixá. Aí em setembro foi uma renovação de adeká do meu pai. Eu era abian, nessa época... Eu já tinha uns 14 anos. E depois disso, foi aquela questão...E eu só sei que na época, eu me recordo muito que diziam assim: “ela precisa tirar uns ebós pois tá muito doente” – eu vivia muito doente. Era uma crise em cima da outra, assim. Eu vivia mais morta do que viva, né?! Aí ele [pai de santo] tirou os ebós tudo. Eu dei uma melhorada... Aí eu comecei a frequentar mais, né? Estar mais voltada para a religião e tudo mais. Mas ao mesmo tempo eu não tinha conhecimento do que era tudo aquilo. Estava ali porque os meus pais diziam que era o certo, que era pra eu ir.

Aí foi quando com 18 anos, o Exú do meu pai pediu pra eu me iniciar... Disse que pegasse, inclusive, um dinheiro, porque assim... Meu pai na época sempre deixou uma reserva do Exú, o que o Exú trabalhava e ganhava, ele sempre guardava. E aí o Exú mandou tirar da reserva dele para dar minha obrigação. Aí eu fui e me recolhi [referindo-se ao ritual de iniciação ao Orixá no qual o neófito precisa ficar recolhido na casa de candomblé durante um dado período de tempo]. Na época foi colocado um jogo, aí foi quando o pai de santo disse assim: que eu precisaria me iniciar, que Yemanjá estava pedindo um cargo, me dava um cargo... e... Só que ele não entendia ao certo que cargo era, mas... Eu iria ser Ekedi... E aí ele jogou e confirmou, disse que eu ia ser

- 4 Como é chamado o filho de santo após a sua iniciação, onde passa por um período de recolhimento na casa de santo, período dedicado a aprender os fundamentos religiosos e onde também é implantado seu Orixá em sua cabeça. O Iyawo, apesar de estar em um nível hierárquico acima do Abian, continua a ser considerado um aprendiz.
- 5 Sobre a relação entre mediunidade e doença, ver Ahlert (2013). No segundo capítulo de sua tese de doutorado a autora faz considerações sobre como a doença se articula à mediunidade no contexto do Terecô. Contexto este, ousou afirmar, bastante similar aos que presenciamos em contextos de campo, seja no candomblé ou na Jurema.

Ekedi de Oxum e confirmou aquele cargo. E meu pai discutiu, disse que eu não ia ter tempo e disponibilidade, que eu estudava, e eu não teria como me dedicar. Só que até então eu não sabia bem ao certo o que seria se dedicar. E ele disse: não... Aí nós dá um jeito, é porque o Orixá tá pedindo e não tem muito o que se fazer. “Tem que ser feito dessa forma! Mas assim ela tem uma missão no caminho dela que eu não estou vendo ao certo o que é! Eu não estou compreendendo!” Ele respondeu isso diante do Jogo [de Búzios]!

E assim, se eu disser a você que naquela época, aos 18, eu tinha perspectiva do que estava acontecendo, eu vou estar mentindo para você.

Para surpresa de nossa personagem e de sua família, nos momentos que antecederam a sua iniciação fora descoberto, por meio do jogo de búzios, que seu destino no candomblé era ser Ekedi. Dessa forma, quando iniciada, receberia o cargo para exercer a função de cuidadora do Orixá, o que significa que Cristal fora reconhecida como médium “*não rodante*” – que não entra em transe e não incorpora entidades e nem Orixá –, e fora escolhida pelo Orixá para zelar pelos seus objetos rituais e pelos filhos de santo no momento da incorporação.

No mesmo ano da sua iniciação no culto aos Orixás, Cristal começou a ter suas primeiras experiências com seus próprios “guias” espirituais ligados à Jurema. Ela conta que suas entidades começaram a lhe aparecer em sonhos e também acordada, em meio às situações corriqueiras do dia-a-dia, desde uma rápida aparição para se identificar, apresentar-se para ela através de seus pontos cantados – como na narrativa a seguir – até situações mais inusitadas e duradouras, como acompanhá-la durante um trajeto na rua ou aparecer em meio aos processos rituais e “soprar coisas” ao seu ouvido. Foi quando passou a desenvolver e a cuidar de sua própria Jurema, atender clientes e fazer caridades espirituais com rezas e curas.

E aí eu fui começando a desenvolver Jurema... do nada... Comecei com a corrente de marujo... Aí foi vindo a preta velha, caboclo...Aí foi quando chegou Paulina. Só que assim, foi uma questão de desenvolvimento natural... que depois eu vim a entender que eu fui batizada, ainda de colo, na mesa da Jurema. Então com o passar do tempo eu fui entendendo que seria uma continuação. Porque se eu fui batizada, uma hora a jurema vinha me cobrar esse desenvolvimento. Foi quando comecei a trabalhar na Jurema, o marujo vinha e me ensinava as coisas... Me dizia como fazer um peixe para ele, dizia se eu quisesse fazer algo para tal finalidade deveria fazer assim... Se fosse para uma outra finalidade já fazia de outro jeito...

Após ter se iniciado no candomblé e recebido o cargo de Ekedí, Cristal passa a dedicar-se à religião. Cuidava da organização, das questões referentes à preparação para os rituais, da cozinha, das vestimentas, orientava os filhos-de-santo mais novos e cuidava dos médiuns durante as incorporações. Com o passar dos anos, as obrigações do cargo foram aumentando, bem como as exigências. Ela relata que, com o passar do tempo, começou a exercer a função também na casa de axé do seu pai biológico.

Nesse meio tempo eu também dei uma obrigação para Paulina (...) [pausa e risos]. Aí no meio da obrigação eu vi quando ela chegou, ficou do meu lado... Aí ele [mestre de Jurema incorporado no pai de santo] cantou um ponto que não era dela... Aí ela foi e me reclamou, ficou desdenhando dele! Aí eu fiquei calada, né?! Na época eu via muita coisa e ficava calada. Mas daí eu já vi que ela não se dava muito bem com ele...

Nesse momento Cristal começa a relatar a presença de Paulina em sua trajetória enquanto uma voz contestadora que compõe a sua narrativa. Ao relatar o “mal-estar” entre ela e o mestre do seu então pai de santo, deixa escapar ainda uma atmosfera de disputa entre duas entidades espirituais – situação não incomum no culto à Jurema e nos cultos de origem africana, inclusive pode-se encontrar vários relatos etnográficos de disputas entre praticantes e entidades espirituais por diversos motivos. E a presença de Paulina começa a ganhar cada vez mais relevância na trajetória de vida de Cristal. Ela continua narrando:

Aí passou, só que quando foi um ano depois o pai de santo veio me dizer que Paulina queria uma obrigação maior... Mas na época o meu sentido já era sair da casa. Tinha algo que eu não sei explicar, que eu já não me sentia bem lá... Mas assim mesmo, entre idas e vindas, eu pedi para ele colocar um jogo para ver o que estava acontecendo. No intuito dele me trazer a verdade... Eu queria entender o porquê eu passava mal no Xirê⁶, porque eu tomava barra-vento⁷, passava mal, e entrava em um transe que não era para estar passando. Quando

6 Significa roda ou “gira”. Designa a dança circular para os Orixás.

7 Como geralmente é chamado o processo de irradiação por entidades espirituais quando não há incorporação total – geralmente são reações como tremor, arrepios, sudorese, fraqueza.

ele abriu o jogo ele simplesmente me disse que era demanda⁸. Então ele disse que tinha que tirar uns ebós. E eu resolvi fazer, dar essa oportunidade. Achei que poderia ser coisa da minha cabeça. Eu tinha muito respeito, que na verdade não era respeito, era medo. Então resolvi fazer essa última tentativa. Então eu fui fazer esse ebó e assim, enquanto ele tirava o ebó, ficava aquele subconsciente conversando comigo. Uma voz, de um guia meu que já me acompanhava há um tempo, dizendo: “você não está vendo que está errado, porque você ainda continua aqui?!” E eu dizia: eu preciso confiar, eu devo estar ficando louca. E a mesma voz dizia: “Você não está vendo que ele está fazendo isso pra tu não incorporar? Ele está só renovando a suspensão das tuas correntes!” E aquilo ficou martelando na minha cabeça muitos dias.

Então, após ter decidido seguir as orientações de seu antigo sacerdote, já havia sido feita a limpeza que ele havia dito ser necessária, porém, os efeitos esperados tomaram proporções contrárias. Aquela voz contestadora continuava ecoando em Cristal, o que se agravou com a decisão da sua mestra em não voltar mais àquele terreiro. Desta forma, os rituais que deveriam reestabelecer o vínculo de Cristal com a casa acabaram por afastá-la ainda mais.

Logo após esse ebó era a obrigação da Paulina que ele havia me dito que ela queria. Aí eu fiz a obrigação e depois foi quando teve uma festa de mestras. Na hora que terminou a festa, eu saí do salão para trocar de roupa e eu encontrei a Paulina no meio do caminho e ela me disse: “Muito bonito! Está tudo muito bonito! Mas é a última vez que eu venho aqui!”. E aconteceu que depois dessa obrigação eu não tive mais vontade de forma alguma de ir lá, nem para dizer adeus.

Após ter rompido com o Ilê ao qual pertencia, nossa personagem continuou a cuidar dos seus orixás e das suas entidades na casa de seus pais biológicos, onde encontrou iguais dificuldades, já que seu pai não concordava com o seu afastamento e sua busca por novos caminhos, mesmo ela sempre afirmando que não se tratava apenas de uma decisão pessoal, mas que suas entidades espirituais não se agradavam mais da casa em que estavam e, conseqüentemente, estavam a conduzindo a outros caminhos.

8 Termo utilizado para dizer que alguém está usando de feitiçaria ou “macumba” para atingir outra pessoa. Muito utilizado na sua forma verbal “demandar” e em suas variações.

Foi quando eu procurei mãe Dita, e ela me disse com todas as letras: “Olhe, minha filha, você está sendo enganada. Você é médium rodante”. Só que esta questão de ser rodante, eu já tinha passado por vários jogos de búzios de outras pessoas... Várias entidades de outras pessoas vinham me dizer... Uma vez eu perguntei a uma entidade o porquê eu me sentia mal nas festas e ela já tinha me dito que eu passava mal por ser rodante e estar com as correntes suspensas.

O encontro com mãe Dita acabou abrindo mais uma possibilidade para Cristal. Ela encontra nessa sacerdotisa algo que lhe trazia confiança para entregar seus caminhos espirituais em suas mãos. Ainda que sob desaprovação da família, medos constantes das ameaças veladas do Exú do antigo pai de santo e o incômodo de imaginar as possíveis representações negativas que a comunidade religiosa poderia desprender a ela, colocando em xeque sua mediunidade.

Como poderia uma Ekedí incorporar? Será que ela está mesmo incorporada com entidade ou está teatralizando? Será esse mesmo o seu caminho ou ela deixou a casa por ambição, porque desejava ser o que não era? Esses eram os principais questionamentos que Cristal acreditava que precisaria enfrentar diante da comunidade religiosa mais próxima após tomar a decisão de seguir o seu novo caminho.

MÃE DITA

Dita, mãe de santo, juremeira, que acolheu Cristal em seu novo caminho espiritual. Mulher negra e periférica de meia idade, mãe-solo de 3 filhos biológicos e outros tantos filhos espirituais.

Filha, eu comecei meu caminho na religião muito cedo. Paulina era minha mestra de frente.⁹ Mas naquela época eu não tinha muito entendimento no candomblé e nem da Jurema. Quando eu tinha 15 anos eu engravidei, não era casada, era só um namoro... Não era noiva e nem nada! Aí um dia, quando eu estava com uns 3 meses de gestação me pegaram e me levaram para a casa de um pai de santo para tirar uns ebós... Eu não sabia, mas aquilo era para que eu abortasse. Eu só sei que no meio do trabalho eu perdi o sentido, quando eu fui acordar estava sentada em uma cadeira passando mal. A filha do pai de santo que era minha colega me contou que eu tinha incorporado

9 Depois me foi explicado sobre a possibilidade de haver mais de uma entidade da mesma linha na corrente de uma pessoa.

Mestra Maria Luziaria, ela tinha quebrado tudo, destruído o ebó e deixado o recado que daquele dia por diante ela que seria minha mestra e que Paulina não faria mais parte das minhas correntes, pois Paulina tinha obrigação de ter me defendido, ter feito alguma coisa para não deixar eles fazerem aquilo. Porém, Paulina cruzou os braços. Não fez nada... Não me defendeu! Eu sofri muito para segurar a criança, mas Luziaria falou que eu não iria perder o bebê, e ela me ajudou! E assim Paulina foi suspensa da minha corrente... Precisei procurar outra pessoa para desfazer o trabalho. E esta pessoa foi quem fez o meu santo depois. Minha mãe! Minha mãe era linda! (...) Bem, meu filho nasceu, está aí criado e forte! Quem diria?!

Após o relato contundente de Mãe Dita, me senti extremamente atravessada por sua dor. Alguns instantes de um ensurdecido silêncio. Fiquei a me corroer pensando em tudo que já ouvira sobre Paulina, buscava compreender por qual motivo a entidade, a qual todos afirmam ser a protetora das mulheres, não havia socorrido aquela adolescente, principalmente sendo ela negra e periférica, o que para mim, em um pensamento raso e simplista, a aproximava em grande escala à entidade em suas características marginais, o que seriam justificativas mais do que plausíveis para ação da mestra em sua defesa.

MESTRA PAULINA E SUA FALANGE

Eu sou a verdadeira Paulina! A primeira! Mas eu não teria como estar em todo lugar ao mesmo tempo. Tem muita gente que precisa de Paulina. Que chama por Paulina. Então funciona assim... Morre uma puta hoje, aí eu venho buscar, levo pra Jurema, lá elas vão ser cuidadas... Quando é no tempo certo, aquele espírito vem trabalhar pra mim. Ontem mesmo eu levei uma que foi passada aqui pertinho... Ali naquele lugar... como é mesmo que vocês chamam? Ibura... Isso, Ibura! Aí eu vim, levei ela... tá lá na Jurema. No momento certo vai começar a trabalhar. Aí o que acontece, uma pessoa aqui nesse mundo acende uma vela, faz um pedido à Paulina... Aí aqueles espíritos que trabalha comigo vem...Recolhe todos aqueles pedido e leva lá para mim. Aí quando dá meia noite eu pego tudo aquilo e vou correr minha gira. Então todas essas que trabalha na minha falange fica conhecida como Paulina, mas elas têm outros nomes de quando viveu aqui na terra. Mas eu sou a primeira, a que foi batizada em vida aqui na terra por esse nome. Muitas carregam meu nome, mas não tem a minha história!

A trajetória de vida de Paulina pode acessar a partir do seu relato narrativo durante a incorporação no corpo físico de mãe Dita, já que naquele momento Cristal não havia ainda passado pelos rituais de mudança de águas – onde lhe seria retirada a suspensão de Ekedí. Durante a narrativa, Mestra Paulina nos traz relatos de sua vida – em seu período de encarne –, o que nos possibilitou acessar sua trajetória de sofrimento e luta pela sobrevivência como parte do seu processo para tornar-se Mestra na Jurema. Em sua narrativa, ela nos conta ainda sobre aspectos da sua mestria, da sua agência espiritual e da sua relação com a médium Cristal. Esses relatos orais de Mestra Paulina se dão a partir do seu desejo constante e bem articulado de mudança e transformação.

Nas descrições genéricas as mestras estão, em sua maioria, ligadas ao exercício da prostituição, à sensualidade, porém é possível perceber singularidades no contar de suas histórias pessoais e em seu comportamento durante as incorporações nas sessões de Jurema. Para além disso, quando fala de falange, Paulina trata do caráter coletivo de sua narrativa: essas muitas mulheres, que com histórico de exclusão e exploração compõem esse coletivo que é Paulina, possuem suas histórias individuais – são muitas, diversas histórias, mas também são uma só, formam o todo que é Paulina!

Eu quando era novinha vivia com meus pais lá pras bandas das Alagoas, lá de onde tu veio [referindo-se a mim]. Só depois que eu vim pras bandas de cá [a entrevista aconteceu no estado de Pernambuco]. Era eu, minha mãe, meu pai e meu irmão. A gente morava numa fazenda. Nós não era rico não. Mas tinha umas posses. Posse assim: criava uns bicho... tinha um pedaço de chão pra plantar, o teto pra dormir, uns cavalo, uns porco... Coisa pouca, mas tinha pra viver. Aí os homi saía logo cedo pra labuta e as mulhé ficava cuidando da casa, cozinhando...

Após ter afirmado que as pessoas precisavam saber quem ela era, Paulina começou por me falar da sua vida em família, como era o lugar onde passou sua infância e adolescência. O relato retrata uma vida rural de uma família simples e de poucas posses. Define o papel das mulheres e dos homens naquela estrutura familiar, sendo a casa o domínio do feminino e a “rua”, do masculino, aos modos da sociedade de mais ou menos um século e meio atrás.

Eu fugi porque eu matei o meu irmão. Ele tentou “estruprar” eu e eu matei ele. (...) Foi um dia que tava só nós em casa. Eu fui dormir... quando fui ver já acordei com ele em cima de mim. Aí eu conse-gui pegar uma faca e sangrei ele! Aí depois de uns dia eu peguei um cavalo e fugi.

Minha mãe ficou com ódio de mim... Ela achava que eu tinha culpa dele querer “estruprar” eu, ela não perdoou eu pela morte dele. Depois que ele morreu ela ficou só no quarto. Não tinha mais força de nada... Aí depois de um tempo que eu já tava na Rua da Guia eu fiquei sabendo que ela tinha se matado. Tomou um copo de veneno. Desses que usava pra matar as praga que dava nos bicho... ela pegou e bebeu um copo cheio.

Aí depois que fugi eu me escondi no quilombo. Eu sabia que o meu pai ia botar gente atrás de mim... Aí eu precisava me esconder um tempo. Eu fui pra esse quilombo... não tinha mais escravidão... mas tinha muita perseguição aos nêgo. Aí eles ainda tinha esses lugar escondido, no meio dos mato. Depois eu fui embora pra Rua da Guia.

Paulina me fala sobre o período que divide sua trajetória entre a “vida em família” e a “vida na rua”. O período de transição entre a “moça de família” e a “mulher da vida”.

Após sua fuga, Paulina, na tentativa de esconder-se do pai, refugia-se em um quilombo chamado “Serra Verde”. Contou que o quilombo era assim conhecido por estar localizado por trás de uma serra coberta por uma vegetação que ajudava a esconder o quilombo e a torná-lo mais seguro. Ela conta ainda que a serra era habitada por cangaceiros, que se escondiam embrenhados no meio desta vegetação. E sobre sua passagem por esta comunidade diz não ter sido fácil, pois era muito explorada sexualmente pelos homens do quilombo.

Quando cheguei na Rua da Guia era quase 1900. Estava perto da festa da passagem do ano. Tinha muitas luzes, tava tudo enfeitado. Era muito bonito por lá. Era bem diferente do que vocês vê quando passa hoje por lá. Botaram um monte de pedra, saíram escavando tudo. Tiraram um monte de coisa que tava lá enterrado. A gente botava navalha, botava flor... Fazia nossos feitiço e enterrava tudo lá. Um monte de catiço antigo que hoje vocês não conhece mais. E nem adianta tu perguntar que eu não sou besta de ensinar isso não! [gargalhada] Ói... lá tinha até botija do povo enterrada. Se procurar lá ainda tem umas coisa... mande catar! Eu hoje nem gosto mais de ir na Rua da Guia, perdeu a magia que tinha lá! Eu vou porque vocês me procura lá, né?! Me chama... Aí eu vou, mas gostar mesmo, não gosto!

Na Rua da Guia a gente tinha liberdade. A gente podia ficar o dia inteiro pelada dentro do cabaré. Eu dançava. (...) mas não era só coisa boa não! Na rua não tem amor! Eu não acredito em amor! Você sabe o que é amor?! Eu mesma só vi amor uma vez... Era uma mulher que tinha lá na Rua da Guia que cuidava das puta que ficava doente. Pegava as doença lá com os macho e ela cuidava de tudinho. Não cobrava nada. Cuidava também dos filho das puta. Levava pra casa e cuidava. Isso é amor! Agora, macho?! Macho não ama ninguém!

Paulina fala ainda da relativa liberdade que estar na rua lhe propiciava. A vida de prostituição como liberdade da vida familiar, a possibilidade de desvencilhar-se da estrutura patriarcal “do lar” e de não repetir a história da mãe. Por outro lado, acabou conhecendo uma outra faceta dessa mesma estrutura: depara-se com outras formas de violência e de vulnerabilidade, e articula sua compreensão dessa vulnerabilidade sempre em torno de figuras masculinas. Em vários outros momentos, ela me diz para não confiar em “machos” e deixa claro que, a partir de sua trajetória, aprendeu a não confiar em homens. Já ensaiando a despedida, Paulina deixa seu último recado:

Avise a mãe de santo que naquele dia eu cruzei os braço sim! Porque quando uma mulé embucha ela não sabe o que vem pela frente! Ela não sabe o que vai enfrentar! Nós do outro lado vê adiante, e eu sabia que não seria fácil pra ela, não! Então eu cruzei os braço e deixei a natureza agir. Eu deixei o destino dizer...

Naquele momento Paulina deixava o recado para mãe Dita, e para mim também! Ela nos ensinava sobre subjetividade e agência feminina, ela nos dizia sobre caminhos diversos, sobre “devir-mulher”.

DEVIR-MULHER: LINHAS DE FUGA, SUBJETIVIDADES E AGENCIAMENTOS FEMININOS...

Devir é um fluxo contínuo (NIETZSCHE, 2008), é um estado inacabado, um estar nômade – sem exato ponto de partida e sem objetivo de chegada, se faz no processo de diferenciar-se do que é dominante, que transgride os limites e os amplia, não respeita fronteiras, e faz de cada passo dado um novo território, um novo encontro, uma nova morada temporária. A subjetividade aqui é sempre transitória, fluída. Compreendemos devir como força política transformadora

que parte sempre de um campo minoritário (DELEUZE, 1995), do que escapa ao padrão ou do que não se encaixa nele.

Quando falamos de “devir-mulher” na Jurema, não estamos aqui apresentando um padrão de ser feminino nesta tradição religiosa – mas do contrário disso, nem o conceito deleuziano fala de um agenciamento exclusivo do gênero feminino. Ora, se devir-mulher é a possibilidade de traçar linhas de fuga frente aos essencialismos de identidades e políticas de gênero pré-estabelecidas, de modos de ser dominantes e viciados, produtores de violências diversas, todos podem devir-mulher!

Mas de fato o que nos interessa aqui é como o devir-mulher potencializa a produção de subjetividades femininas no culto à Jurema Sagrada, sendo capazes de criar linhas de fuga frente às experiências de violência de gênero, linhas estas que desestabilizam os padrões de uma identidade feminina normativa e de seus papéis prescritivos.

Caminharemos na direção do conceito de produção de subjetividade de Félix Guattari (1988; 1992; 1993) e Gilles Deleuze (1995; 2001), diferenciando-o das perspectivas de subjetividade substancial para olhar a subjetividade enquanto produção. A primeira trata-se de uma subjetividade ligada às instâncias individuais, às noções de eu e de pessoa, pensando um sujeito autônomo e recortado dos seus contextos políticos e culturais. Já a segunda estaria ligada a uma reorientação das visões universalistas e dicotômicas, marcadas pela produção de saber ocidental, revelando uma subjetividade processual, valorizando a descontinuidade e o movimento de fluidez nesse processo. Esse movimento de descentramento da questão do sujeito se dá através de um fluxo contínuo de modos de existir e sentir as experiências vividas. Diz respeito então a “Não mais tratar do sujeito como dado *a priori*, mas em agenciamentos coletivos de enunciação, concerto polifônico de vozes, devires imperceptíveis, mutações de afetos e sensibilidades.” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 30).

Guattari e Rolnik (1996) definem a subjetividade, a partir de uma lógica semiótica, nas seguintes palavras:

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização – ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica – não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas

de expressão que podem ser tanto de natureza extra-pessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade de afeto, de representação de imagens, de valor, modos de memorização e produção de idéia, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, fisiológicos, etc...). (p. 31).

Nota-se que o maquínico é aqui compreendido como aquilo que produz, sendo uma substituição do sujeito como uma “instância pura”. Deleuze e Guattari compreendem o processo de produção de subjetividade a partir de fluxos que são compostos a partir de três linhas:

Deleuze e Guattari apontam três tipos de linhas que compõem nossas relações: as de segmentaridade dura, características dos grandes conjuntos molares ou estratos, como as classes sociais e os gêneros; as de segmentaridade maleável, caracterizadas por relações moleculares de desestratificação relativas, com velocidades acima ou abaixo dos limites da percepção, e que, ao contrário dos grandes movimentos e cortes que definem os estratos, compõem-se de elementos rizomáticos, esquizos, sempre em devir, fluxos sempre em movimento que retiram o homem da rigidez dos estratos; e as linhas de fuga, que se caracterizam por uma ruptura com os estratos ou sua desestratificação absoluta. (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 373).

As linhas duras são as linhas de controle, normatização e enquadramento. Estão ligadas à ordem e à recusa ao inadequado no contexto social vigente.

Ora, apesar de essas linhas serem responsáveis pelos grandes cortes duais, não são apenas visíveis nos grandes segmentos molares da sociedade, mas também nos relacionamentos interpessoais. Nossa vida é feita assim: não apenas os grandes conjuntos molares (Estados, instituições, classes), mas as pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas são segmentarizados, de um modo que não é feito para perturbar nem para dispersar, mas, ao contrário, para garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo-se aí a identidade pessoal. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 67)

As linhas de segmentaridade maleável são mais flexíveis, possuem mais brechas, maiores possibilidades de abertura ao diferente. Não buscam a estratificação constante, “são da natureza de uma micropolítica, sendo menos localizáveis e contendo fluxos e partículas que escapam ao controle dos sistemas molares macropolíticos” (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 374). Linhas de fuga são os pontos de ruptura, rompimentos bruscos, porém seus efeitos podem ser muitas vezes imperceptíveis, dificultando a captura pelas linhas duras e mesmo pelas maleáveis.

São rupturas que desfazem o eu com suas relações estabelecidas, entregando-o à pura experimentação do devir, ao menos momentaneamente. São linhas muito ativas, imprevisíveis, que em grande parte das vezes precisam ser inventadas, sem modelo de orientação (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 374).

Essas três linhas se misturam constantemente e interferem constantemente umas sobre as outras, podendo fundir-se e transformar-se de uma linha para a outra. E a forma como elas nos atravessam pode ter maior ou menor duração, dimensão e efeitos diversos:

E assim como em cada estrato há conexões que favorecem linhas de fuga que podem romper com o que se encontra estabelecido, e que se abrem para a elaboração de novas relações, as mesmas podem levá-lo à fixação de novos estratos. (CASSIANO; FURLAN, 2013, p. 375).

O DEVIR NA JUREMA

Eu nunca quis ser igual a todo mundo... Na minha época as mulher tudo tinha que ficar em casa cuidando de marido... Aí eu quis ser puta! Hoje as mulé é tudo puta... Se eu nascesse hoje eu ia querer ser dona de casa! [PAULINA]

Paulina possuía desde sempre o desejo intrínseco de ser livre, de mudar e ser dona do próprio destino, de não repetir e não cumprir com o que estava pré-determinado para ela historicamente. Já Cristal não se preocupa em fazer articulação crítica às estruturas que lhe são impostas, não questiona os papéis femininos determinados pela sociedade, por sua família e pela religião, e não questiona a

necessidade de seu antigo sacerdote de controlar seus “dons” médicos. Aceitou durante muito tempo essas condições como destino, e o desejo de mudança veio a partir de uma demanda coletiva, de uma necessidade de doação ao outro, ao coletivo. Então, dentro da própria estrutura ela (re)significa a noção de destino para dar conta da inadequação que a vida lhe impunha. Elas traçaram rotas diferentes, ambas encontraram brechas, articularam suas próprias linhas de fuga, ambas encontraram caminhos de devir-mulher.

O contraste entre as duas narrativas nos retorna à crítica da liberdade como um valor universal, a-histórico, valor este defendido nas teorias liberalistas que influenciaram fortemente as teorias feministas nas discussões em torno da ideia universal de liberdade feminina. Reforçamos uma vez mais que o movimento universalizante em torno das primeiras teorizações feministas foi de grande importância para os primeiros avanços em direção às mudanças de contextos gerais de dominação e violência de gênero.

Somente ao fim do século XX entram em jogo os debates da impossibilidade de universalização das experiências femininas, já que a própria categoria “mulher” não seria universal, frente às diferenças de classe, etnia/raça, dentre outras que foram aparecendo ao longo do tempo, ficando um pouco escanteados os debates em torno da religião.

Ainda amparados na crítica de Mahmood (2006), dentre as teorias feministas sobre o conceito de agência e desejo autônomo de liberdade,

[...] uma questão raramente problematizada nestas análises é a universalidade do desejo de ser livre das relações de subordinação e, para as mulheres, das estruturas de dominação masculina, um desejo que é central no pensamento liberal e progressista e pressuposto pelo conceito de resistência que o próprio autoriza. (p. 128).

Se, de modo geral, buscamos avançar na compreensão de que a mulher pode ser um sujeito autônomo, pode ser dona do seu próprio corpo e destino, e com isso poderia encontrar formas de emancipação e desvencilhamento de situações de dominação, como compreender as experiências femininas baseadas em concepções de desígnios divinos? Quando o corpo é templo do sagrado e a missão é dada por uma divindade suprema? Estaria a mulher inserida nesse contexto fadada à opressão? Ou, ainda, a única forma de mudança e de bem viver seria o rompimento total com suas crenças?

E sobre o oposto, quando o desejo de liberdade é inerente e a vontade de mudança é relativamente autônoma, quais as reais possibilidades de uma subjetividade feminina livre? Quais os limites da liberdade feminina a partir dos contextos em que se inserem?

Inicialmente, portanto, pode-se pensar que o modo de vida está associado a uma prática de liberdade, uma possibilidade de criação, invenção e produção de formas de (re) existência ao que foi historicamente definido como aceitável. Entretanto, o universo do possível pode estar distante de sua concretização na realidade. Aquilo que seria a invenção de uma liberdade autônoma e criativa pode se tornar a reiteração de repertórios e regras de conduta. É neste ponto que a ideia de prescrição se insere como uma quebra, uma armadilha e possibilita um questionamento sobre o potencial presente nesses discursos que pretendem a liberdade dos sujeitos. As práticas de liberdade, as formas criativas de vida e as existências éticas e estéticas podem ser capturadas pelos discursos feitos com tom imperativo, que invocam a patrulha das condutas, sob o argumento de que esse movimento é justificável pelo ideal de liberdade que se almeja. (SANTOS, 2018, p. 102).

Longe de conseguir respostas para as inquietações acima, propomo-nos antes a tomá-las como ponto de partida para a compreensão de uma subjetividade feminina em devir (Deleuze e Guattari, 2008). Dessa forma, afastamo-nos do caráter prescritivo de pretensas subjetividades e nos apoiamos nas diversas possibilidades de ser mulher, ou nas infinitas possibilidades de ser mulher no culto à Jurema Sagrada, ou, ainda, nos infindáveis caminhos para devir-mulher.

Devir, para Deleuze & Guattari (2008), não é transformar-se em, imitar ou se identificar. Refere-se antes a variações intensivas de movimento e repouso, velocidade e lentidão. Ou seja, o devir é, ao mesmo tempo, rápido e lento demais para a percepção porque excede suas categorias. Devir são acelerações e desacelerações, intensificações e relaxamentos de graus de intensidade, captados através da percepção por zonas de vizinhança que delinham esquemas de composição (contrário à percepção por códigos e classificações que esboçam esquemas de representação). (SANTINI; CAMELIER, 2015, p. 105).

Apontamos, então, para os inesgotáveis caminhos possíveis da construção de uma subjetividade feminina no culto à Jurema, com temporalidades múltiplas, velocidades diversas e existências e significações próprias, a partir dos encontros e desencontros com o

outro e com o(s) mundo(s) – sendo este material ou espiritual. Para além disso, não apenas trazer à tona essas infindas formas possíveis de ser mulher e de construir uma subjetividade feminina, mas desafiar, a partir dessas possibilidades, nossas próprias categorias de pensamento. Apontar caminho para um entendimento de agência feminina menos preocupada com prescrições e pensada para além de um sujeito liberal universal, trazer ainda para esta discussão a dimensão de gênero e da temática da violência de gênero no campo religioso, em especial nas religiões afro-ameríndias, e assim contribuir para o enfrentamento e transformação de realidades violentas nesses contextos.

REFERÊNCIAS

- AHLERT, M. **Cidade Relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). Tese de doutorado – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.
- ASSUNÇÃO, L. C. de. A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade, política. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, n. 21, p. 143-166, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2873/939>>. Acesso em: 06 maio 2018.
- ASSUNÇÃO, L. **O reino dos mestres**: a tradição da Jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CASSIANO, M.; FURLAN, R. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. **Psicol. Soc.**, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 373-378, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822013000200014&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2. ed. rev. e atualizada. Tradução revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 3ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- FONSECA, C. A dupla carreira da mulher prostituta. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 7, jan. 1996.
Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16650>>. Acesso em: 15 mar. 2019.
- FONSECA, C. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1 e 2, p. 39-53, jan./dez. 2008.
- GUATTARI, F. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução de Ana de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2ª reimpressão, 1993.
- GUATTARI, F. **O inconsciente maquínico**: ensaios de esquizo-análise. Tradução de Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1988.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, maio 2006.
Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?pid=S0873-65612006000100007&script=sci_abstract>. Acesso em: 04 jun. 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contaponto, 2008
- OSA, L. A. C. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE)**: músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada. Tese de Doutorado em Música – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- SALLES, S. G de. **À sombra da jurema encantada**: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

- SALLES, S. G. de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. **Revista Antropológicas**. Recife, v. 15, n. 1, p. 99-122, 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23612>>. Acesso em: 16 mar. 2019.
- SAMPAIO, D. S.; SILVEIRA, E. S. **Narrativas míticas**: análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SANTIAGO, I. M. F. L. A Jurema Sagrada da Paraíba. **QUALIT@S Revista Eletrônica**, v. 7, n. 1, 2008. Disponível em: <<http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view%20File/122/98>>. Acesso em: 10 jun. 2018.
- SANTINI, E. M.; CAMELIER, J. Devir mulher, sexualidade e subjetividade: aproximações entre Deleuze e Guattari e Pierre Bourdieu sobre a Construção Social dos Corpos. **Revista Ártemis**, v. 19, p. 101-108, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/26204>>. Acesso em: 16 jun. 2018.
- SANTOS, R. F. G. Existências (im)pensáveis, vivências condenáveis: quando a vida se torna prescritiva. **Revista história, histórias**, v. 6, n. 12, ago./dez. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/hh/issue/view/1533>>. Acesso em: 15 maio 2019.



4. O ARCO-ÍRIS INVADE O CÉU: NARRATIVAS QUE (DES)MONTAM CENÁRIOS DE (DES) IDENTIFICAÇÃO EM UMA IGREJA INCLUSIVA

Priscylla Karollyne Gomes Dias

Silas Veloso de Paula Silva

Mas meu pai ainda acredita que, por ser gay, nunca serei liberto: irei para o inferno, como a Bíblia e a religião dele dizem. Cheguei a parar de falar com Deus. Eu me sentia um babaca falando com Ele. Era hipocrisia da minha parte, já que eu sou gay. Hoje, entendo que Deus me ama do jeito que eu sou. (Rodrigo Malafaia)

O debate sobre gêneros e sexualidades, quando incitado no campo religioso, apresenta um sentido de arco-íris como aquele que extrapola a necessidade de respeito às diversidades e diferenças. Isto porque o cenário de religiosidades configura identificações políticas que concordam, disputam, e/ou negociam práticas de resistência, fazendo com que alguns significados em torno da espiritualidade atuem como políticas de fé, cujos sentidos se colocam em disputa. Sendo assim, o debate sobre religião, gêneros e sexualidades reverbera acepções que advém de “guerras” que legitimam, ou não, o lugar das diferenças, constituindo deslocamentos de significantes em torno da reivindicação de *fazer parte do corpo de Cristo* (ser Igreja), sem compulsoriamente (re)produzir lógicas hegemônicas da religião. No entanto, a comunidade cristã necessita estabelecer padrões mais ou menos coerentes com uma prática hegemônica que condiz com a

estrutura discursiva do “cistema”. Neste sentido, as igrejas inclusivas não escapam totalmente a esta ordem. É sobre isso que esse capítulo trata.

A partir do ímpeto de nos debruçarmos em trajetórias e *posicionamentos* de sujeitos que exercem sua religiosidade cristã em uma igreja inclusiva na cidade do Recife-PE, estruturamos a proposta deste capítulo a partir de sua inscrição em um debate conceitual, político e teórico sobre a (des)identificação com a fé. O principal objetivo é perceber como o conflito e o confronto discursivo entre religião e práticas dissidentes das estruturas heteronormativas e binárias também constituem aspectos de identificação, de reafirmação e de defesa de sujeitos LGBTQIA+ como pertencentes à comunidade religiosa cristã. Quais são as principais tensões que estruturam e deslocam sentidos sobre “o ser cristão” no cenário político da fé? Como essas tensões reverberam práticas de coerência com a comunidade cristã ao mesmo tempo em que deslocam sentidos, colocando-os sob disputa?

ENTRE BATISMOS E PURPURINAS: O ARCO-ÍRIS NO PÚLPITO

Para começar, uma questão: seriam as igrejas inclusivas contribuintes com o “aumento na oferta religiosa” (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020, p. 127)? A partir de uma busca em redes sociais foi encontrado um total de 24 igrejas auto-referenciadas inclusivas na cidade de Recife-PE. Mais que uma inovação teológica ou teleológica, essas igrejas vêm crescendo no Brasil e apresentam a incorporação de discursos relevantes às fronteiras do imaginário entre o que é político e o que é religioso. Também a partir de uma revisão sistemática sobre o termo “igrejas inclusivas” em trabalhos acadêmicos, foi possível perceber que muitos deles estão voltados para a compreensão de como pautas religiosas/conservadoras estão articuladas a mobilizações e demandas reacionárias na política dita institucional. Entretanto, um menor número de trabalhos tem centrado ou dedicado parte de suas análises nas políticas progressistas.

As políticas progressistas fazem parte do cotidiano de igrejas, grupos, instituições e articulações de esferas religiosas. Sendo assim, as disputas pelos significados sobre homossexualidade(s)¹, práticas

1 Consideramos “homossexualidade(s)” porque compreendemos a existência de um “campo que disputa constantemente a ‘homossexualidade’ e as ‘homossexualida-

sexuais e identidades de gênero no campo religioso/político se inter-relacionam também com as disputas de sentidos sobre o que é família e organização social, bem como contribuem para a reflexão e o entendimento de como e para onde caminham as políticas culturais e educacionais (SILVA, 2020). Mais que isso, as disputas pelos significados de gênero e de sexualidade no campo religioso/político permitem compreender como se constroem sentidos de práticas sociais e de (i)legitimidades em torno das identidades. O significado hegemônico e discursivo que tem como base de referência a estrutura de identificação heteronormativa em torno da(s) homossexualidade(s) (dentro e fora do universo discursivo cristão) é a base das diversas formas de violência contra pessoas da população LGBTQIA+, e se relaciona, por exemplo, a elementos discursivos que naturalizam a violência contra a mulher. Negar os discursos religiosos como produtores de práticas políticas, principalmente aqueles que se posicionam como progressista nas disputas pela diversidade e diferença, é apagar cenários imprescindíveis na realidade discursiva e que possibilitam compreender e analisar a perpetuação de fenômenos sociais problemáticos, como, por exemplo, os índices de LGBTfobia e feminicídio no Brasil.

É a partir dessas considerações iniciais em torno do cenário dialógico entre religião e política que emerge a proposta deste presente trabalho, fruto de uma pesquisa em andamento que se iniciou no ano de 2020. Se naquele período apresentamos resultados parciais de sua primeira fase (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020), agora temos como principal finalidade apresentar a segunda fase da pesquisa, considerando alguns resultados sobre o debate de como as “fantasias sociais” (GLYNOS, 2001) interpelam a identificação de sujeitos membros de igrejas inclusivas que se apresentam discursivamente como cristãos.

Na primeira fase desse processo de pesquisa buscamos compreender os “embates hegemônicos” entre campos discursivos de igrejas inclusivas e tradicionais em torno das questões de gênero e de sexualidade, analisando quais eram as práticas discursivas que as primeiras reproduziam e transferiam das últimas – no que diz respeito à relação entre religião cristã e diversidade sexual e de gênero (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020). Nesta primeira fase, as entrevistas

des”. Sendo assim, é importante e necessário romper “com os essencialismos de toda e qualquer identidade social, embora também seja pertinente o reconhecimento das diversas tentativas de cristalização das pluralidades no campo das relações identitárias” (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020, p. 130).

semiestruturadas realizadas com membros (as) de uma igreja inclusiva na cidade de Recife-PE apresentam a configuração de *lógicas sociais da transferência*, da *distinção* e da *restituição cristã*, que por sua vez constituem *ethos cristão*, *ethos afirmativo* e *ethos convertido*, além de se (inter)relacionarem no conflito de práticas sociais discursivas dinamizadas pelas disputas políticas e religiosas.

Neste presente trabalho iremos nos debruçar na compreensão dos aspectos operacionais de lógicas fantasmáticas (GLYNOS; HOWARTH, 2007; GLYNOS; HOWARTH, 2018), sendo o objetivo geral deste capítulo analisar e descrever de forma crítica e explicativa como algumas “fantasias sociais” (GLYNOS, 2001) e “lógicas fantasmáticas” (GLYNOS; HOWARTH, 2007; GLYNOS; HOWARTH, 2018) contribuem (ou não) para a constituição de afetos nos processos de identificação dos sujeitos com o cristianismo em que a homossexualidade e a diversidade sexual (não) são práticas significadas como um ato de pecado. Sendo assim, do batismo que se faz sagrado à purpurina da prática profana, a nossa questão problematizadora é a seguinte: como os *estudos críticos da fantasia* contribuem para compreender o processo de identificação de membras e de membros da igreja inclusiva com a teologia inclusiva proposta pela instituição religiosa investigada?

Jason Glynos (2019) afirma que os *estudos críticos da fantasia* reúnem duas vertentes da teoria do discurso: de um lado a psicanálise, e de outro, a análise do discurso. O professor de teoria política aponta o conceito de fantasia como um *insight* importante que anima a virada dos estudos críticos do conceito de fantasia e, por meio dele, a noção do inconsciente. O que a fantasia tenta capturar é essa ideia de *prazer* e *superinvestimento*. O prazer é aqui entendido como *gozo*, a partir das contribuições do psicanalista francês Jacques Lacan – aquilo que não é redutível à felicidade, mas inclui em seu escopo também a ideia de dor. Sendo assim, nessa compreensão psicanalítica é possível dizer que os sujeitos sentem prazer na dor.

A partir de um cenário histórico-cultural em que a religião define a incorporação de aspectos consideráveis possíveis do livramento de pecados, cuja admissão deve ser realizada pelos sujeitos com a finalidade do alcance da iluminação, problematizamos o seguinte: por que os sujeitos, mesmo concordando que a manifestação de sua religiosidade cristã está relacionada a aspectos daquilo que faz sofrer e causa dor, ainda assim concordam com a identidade da fé e se apresentam discursivamente por meio da identificação com a religião?

Por que o arco-íris precisa necessariamente invadir o céu? Quais são as possíveis angústias que precisam ser preenchidas com a fantasia das cores?

PREPARANDO O PÚLPITO E MISTURANDO CORES

Conforme Silva, Almeida e Dias (2020), nas últimas décadas, no interior da política institucional brasileira, são erguidos diversos debates acerca da aprovação – ou não – de leis que garantam às pessoas da população LGBTQIA+ direitos iguais aos de pessoas cis-heterossexuais. No que tange à visibilidade desse cenário, os holofotes analíticos têm ampliado a esfera estritamente política-institucional e marcado presença de forma articulada no campo religioso. Dessa forma, a defesa da diversidade sexual e de gênero no âmbito do sagrado constitui uma discursividade que se pretende inclusiva a partir de uma teologia ou *campo discursivo* próprio: teologia inclusiva, teologia *queer*², e/ou teologia feminista.

Fátima Weiss de Jesus (2010, p. 131) compreende que as igrejas inclusivas “são um fenômeno recente no Brasil que chamam atenção pela compatibilização de condutas não heterossexuais e cristianismo”. Tais instituições religiosas começaram a ser noticiadas na mídia como “igrejas gays”, sendo nos anos 2000 o início da “proliferação de diversas denominações no Brasil, configurando importantes diferenças teológicas e de adoção de condutas morais (sexuais) entre elas” (JESUS, 2010, p. 132).

É neste contexto de debates em torno da emergência de igrejas inclusivas no que diz respeito à relação entre gênero e sexualidade, que a multiplicidade de discursos políticos/religiosos, a busca por fixação de sentidos acerca do que é o evangelho, assim como das próprias interpretações bíblicas, ritos e significados religiosos, instituem o que Anna Oliveira e Gustavo Oliveira (2018) chamam de “embates hegemônicos”. Sendo assim, a leitura que fazemos a partir dessa contribuição do referido trabalho para o campo da educação é a de que os embates hegemônicos nos espaços religiosos objetivam ocupar os lugares significantes dados à homossexualidade, ao gênero e à diversidade sexual a partir do surgimento de outras

2 De acordo com Souza (2015), a Teologia *Queer* surge do contato de novas experiências religiosas com os estudos e pesquisas acadêmicas sobre gêneros e sexualidades a partir da Teoria *Queer*.

formas de cristianismo, para além daquele que hegemonicamente se constitui na estrutura-discursiva heteronormativa.

O nosso campo de pesquisa se trata de uma igreja inclusiva na cidade do Recife-PE. Foi a partir dela que tivemos acesso ao discurso de fiéis sobre as concepções de diversidade sexual, gênero e orientação sexual. Como dados e fragmentos para a análise construída, utilizamos os discursos das membras (os) desta igreja. Mais que uma revisão sistemática sobre o tema, pensamos que para a nossa proposta – que investiga sentidos, significantes, posicionamentos e discursos enquanto práticas discursivas – seria indispensável considerar as falas, o não-dito, as narrativas autobiográficas, as rejeições e as ressignificações dos sujeitos inseridos no contexto investigado em termos de fé, gênero e sexualidade.

Aplicamos entrevistas individuais (semiestruturadas) com 4 membras (os) que congregam de 2 a 10 anos na instituição escolhida. As entrevistas foram gravadas por áudio, com consentimento das (os) mesmos (as). Tanto o nome da igreja, como o nome dos (as) quatro entrevistados (as) foram e serão mantidos em sigilo com o intuito de evitar qualquer tipo de retaliação ou prejuízo sócio-moral para a integridade dos (as) nossos (as) interlocutores (as). Assim, criamos nomes fictícios para identifica-los (as).

Através dos fragmentos discursivos e das narrativas obtidas por meio das entrevistas construímos nossa análise a partir da Teoria Política do Discurso (LACLAU; MOUFFE, 2015) em articulação com algumas possibilidades apresentadas pelas ferramentas da Análise de Discurso Francesa, tal como proposta por Gustavo Oliveira (2018). Utilizamos a Teoria do Discurso por sua proposta de perceber como os significantes atuam e concorrem na constituição dos discursos analisados, nos permitindo “construir articulações que visam entender como ocorre a alteração da ordem social vigente, apontando para alternativas emancipatórias” (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020, p. 133).

Na Teoria do Discurso, o discurso, ou hegemonia, é “uma categoria que une palavras e ações, e tem natureza material e não mental e/ou ideal” (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p. 45). Nessa concepção, não há distinção entre práticas discursivas e não discursivas, pois “todo objeto é constituído como objeto de discurso, uma vez que nenhum objeto é dado fora de condições discursivas de emergência” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 180). Compreendendo que as práticas sociais se constituem e emergem de “campos discursivos”, e que “articulação” se trata de “qualquer tipo de prática que estabelece uma dada relação entre ‘elementos’, em que seu resultado é

a modificação da identidade de tais elementos” (LACLAU; MOUFFE, 2015), buscamos refletir acerca dos significantes que mobilizam e (re) constroem as (im)possibilidades de uma formação discursiva cristã que não associa diversidade sexual ao pecado.

A hegemonia, ou formação hegemônica, não pode ser compreendida enquanto lógica específica de uma única força social, ou seja, toda formação hegemônica (também conhecida como bloco histórico) se constitui “por meio de regularidade em dispersão, e esta dispersão inclui uma proliferação de diversos elementos”, tais como: “sistemas de diferenças que definem parcialmente identidades relacionais; cadeias de equivalência que subvertem estas últimas”; formas de sobredeterminação que ou concentram poder ou resistem a ele (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 223).

A proposta ontológica da Teoria do Discurso de Laclau e Mouffe (2015), em diálogo com a Análise do Discurso em Maingueneau (2008), permite que consideremos tanto a Teologia *Queer* e a Teologia Feminista, quanto a Teologia Tradicional e a Teologia Inclusiva como “campos discursivos” (MAINGUENEAU, 2008) que estão em constante disputa e negociação, buscando hegemonia na estrutura discursiva onde se situam as práticas religiosas cristãs na contemporaneidade. Por “campos discursivos”, entendemos um conjunto de formações discursivas que concorrem ao mesmo tempo em que atuam para a própria delimitação recíproca no *universo discursivo*. A concorrência entre formações discursivas corresponde tanto a um “confronto aberto” quanto a uma aliança, “neutralidade aparente” entre discursos que possuem uma mesma função social e que “divergem sobre o modo pelo qual ela deve ser preenchida”. (MAINGUENEAU, 2008, p. 34).

Destarte, a reflexão política apresentada pela Teoria do Discurso em Laclau e Mouffe (2015), para quem o social é ontologicamente político, faz com que possamos dizer que a religião não se trata de um campo discursivo paralelo ou externo a esta concepção ontológica. O religioso também é político (BURITY, 2008, 2020) e está cada vez mais imbricado com o que é público. Neste sentido, a religião se relaciona com a produção do próprio cenário público contemporâneo, e no plano da cultura, do cotidiano, da esfera pública e da política, “os atores religiosos são [aqueles que] movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu *ethos*, suas demandas, nas mais diversas direções” (BURITY, 2008, p. 84).

No contexto de elaboração de lógicas como unidades explicativas da análise, estas “são reconhecidas como sempre dependentes das

construções discursivas e hegemônicas dos próprios sujeitos sociais” (OLIVEIRA; OLIVEIRA; MESQUITA, 2013, p. 1341). Desta forma, há o entendimento de que a própria realidade é discursivamente constituída e que para tanto é necessária a articulação entre um campo e um regime de práticas que poderão ser consolidadas, transformadas e deslocadas pelos sujeitos no contexto das relações políticas e sociais (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020).

JOGO DE LUZ E SOMBRAS... O QUE IMPORTA EM UMA IGREJA INCLUSIVA?

Como já sinalizamos em nosso primeiro trabalho (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020), existem articulações discursivas que hegemonomizam os significados da homossexualidade enquanto pecado no campo religioso. Em alguns países, como o Brasil, esses sentidos e significados aparentemente circunscritos ao campo da fé atravessam os diversos segmentos sociais que podem ser denominados como “articulações discursivas”. Nelas, são mais que uma simples “questão de opinião”, orientando os sujeitos inscritos nos meios religiosos/políticos/sociais a uma prática de seletividade entre o que é (ou não) pecado, influenciando o entendimento de que a homossexualidade se constitui como escolha (por “opção”) e que a identificação dissidente da heterossexualidade é desvirtuar do caminho da moral e dos preceitos cristãos, sendo o sujeito o responsável pela punição que venha a sofrer a partir das suas escolhas.

A articulação discursiva condiz com uma prática política que constrói pontos nodais entre diversos grupos ou campos sociais que parcialmente fixam significados em concordância com determinados símbolos ou significantes. Dessa forma, o caráter parcial somente pode ocorrer a partir da abertura do social, resultando no constante transbordamento do discurso (LACLAU; MOUFFE, 2015).

Em igrejas inclusivas existe uma *lógica de restituição cristã* onde a diversidade sexual esbarra no contexto de vivência religiosa do sujeito a partir de sua conformidade (ou não) enquanto membro de um segmento religioso. Dessa forma, embora se construam significados a partir do significante “inclusivo”, existe um *ethos* cristão que viabiliza e direciona a prática de como um cristão inclusivo precisa atuar no contexto das relações sociais. É neste sentido que pode haver não só a reprodução direta de práticas consideradas conservadoras,

tradicionais e cristãs, mas a própria produção da concepção específica em torno de Deus e da relação de membros (as) da igreja inclusiva com Ele (SILVA; ALMEIDA; DIAS, 2020).

No tocante aos processos mediados pelas relações institucionais da igreja inclusiva, a religião é tanto produto como produtora de representações e de dispositivos reguladores da sexualidade (FOUCAULT, 1999), bem como “legítima (constrói) determinadas concepções de ‘masculinos’ e de ‘femininos’” (JESUS, 2010, p. 141). Essa legitimidade em torno de práticas associadas a identificações de feminilidade e de masculinidade não está dissociada de práticas discursivas que reverberam aspectos de sentidos e de significados que concorrem para produção de disputas e de reafirmações identitárias. Essas reafirmações, a identificação cultural e social dos sujeitos com os símbolos e com as manifestações simbólicas das relações sociais, somente podem ser melhor compreendidas quando o fantasma, a relação do eu com o outro discursivo, é aceita.

A análise de lógicas fantasmáticas (GLYNOS; HOWARTH, 2018) e de fantasias sociais (GLYNOS, 2001) possibilita compreender não apenas quais são e como ocorrem os processos de tensionamento entre os discursos que envolvem aspectos relacionados a práticas de gêneros e de sexualidades, mas também por qual motivo a homossexualidade pode ser considerada como “proponente de uma disputa hegemônica e política no social” (SILVA; DANTAS; DIAS; 2020, p. 128) ao mesmo tempo em que é perpassada pelas práticas da politização da fé e da configuração paradoxal entre os atos de rebeldia e de obediência.

As lógicas fantasmáticas contribuem para o entendimento de como ocorre e se mobiliza a fixação das estruturas discursivas frente às relações sociais. Isto porque elas se relacionam diretamente à teoria lacaniana, fazendo compreender o investimento de significação e de constituição de sentidos em um dado campo discursivo no que tange aos processos de subjetivação que concorrem para a produção de demandas. Entretanto, embora as lógicas fantasmáticas se apresentem “por meio de narrativas que possuem um estatuto ambíguo em relação ao imaginário social dominante”, é preciso considerar que “ao mesmo tempo em que [tais lógicas] desempenham um papel fundamental na interpelação e identificação afetiva dos sujeitos em relação às formações discursivas ou ao regime social hegemônico, elas raramente são afirmadas e assumidas diretamente em espaços públicos oficiais” (OLIVEIRA, 2018, p. 209).

As lógicas fantasmáticas atuam entre as lógicas sociais e as lógicas políticas (GLYNOS; HOWARTH, 2007) e são necessárias para suturar, mesmo que de forma precária, a angústia da falta que caracteriza as relações sociais e a constituição dos sujeitos. Em forma de exemplificar, Gustavo Oliveira (2018) apreende que tipos de discurso como o artístico e o religioso apresentam fantasias sociais³ de maneira mais explícita por meio de enunciações que permitem o reconhecimento do indicativo de conflitos na disputa política e hegemônica que configuram um contexto social. Desta forma, o autor sugere que imagens, músicas, esculturas e filmes, por exemplo, podem ser utilizados como “recursos projetivos” em concomitância com a realização de entrevistas, de forma a “provocar uma reação e a enunciação de um discurso sobre determinadas narrativas fantasmáticas” (OLIVEIRA, 2018, p. 211).

O púlpito de uma igreja inclusiva representa um cenário de relevância para a nossa análise. É nele que os corpos discursivos exercem e executam suas performances, aplicando e possibilitando uma concepção específica de cristianismo em que a diversidade de gênero e de sexualidades se distancia dos significantes hegemônicos que se estruturam discursivamente com a cisnormatividade. Estes últimos estão engendrados por lógicas hegemônicas da cadeia produtiva de significantes como: abominação, pecado, condenação, antinatural, entre outros. Porém, não basta saber que o arco-íris e os sentidos políticos do feminismo re(constroem) os púlpitos e altares com suas demandas, discursos, trajetórias de recomeços e transições. É preciso compreender por que e em quais limites e circunstâncias os sujeitos se identificam com práticas discursivas que estruturam as suas manifestações de reconhecimento enquanto seres cristãos. O que há de desejo, gozo, medo, angústias, faltas e fantasmas no processo de identificação com uma igreja inclusiva? Quando alguém escolhe ser um (a) membro (a) de uma igreja inclusiva, o que importa?

Fantasia da democratização do Céu

Na religião cristã, o Céu representa um lugar de paz e de acolhimento para todos os seres humanos que desempenharam corretamente os

3 Por “fantasia social” o autor empreende aspectos de associação com o deslocamento do termo “fantasia”, tal como opera a psicanálise lacaniana na clínica para um debate sobre a operação com a fantasia no campo da análise social.

seus papéis e vivenciaram suas vidas de acordo com as leis e os ensinamentos de Deus, já que na teologia cristã nem todos/as herdam o reino dos céus. É relevante destacar que, de acordo com Luís Amaral (2016), as ideias e as relações entre o Céu e a terra, ou o Céu e o Inferno, não são propriamente invenções do cristianismo, e sim a reutilização de temas e cenários anteriores, num diálogo permanente que se desenrola desde que há seres humanos na terra com consciência, com um princípio e um fim. Seres humanos que, segundo o autor, se interrogam sobre se o fim é definitivo ou não.

Nas igrejas inclusivas, a ideia de homossexualidade enquanto pecado está diretamente relacionada à possibilidade de uma vida eterna no Céu após a morte e, conseqüentemente, após a vida terrena. Isso se evidencia por exemplo, no seguinte fragmento:

Então, embora pras igrejas tradicionais o padrão que chega até ser um pré-requisito pra pessoa entrar no céu, **por assim dizer**... A ideia de que a sexualidade é um pré-requisito pra entrar no céu nas igrejas tradicionais, porque a forma que se dá, e a forma que é levado o tema é como se fosse um pré-requisito e algumas igrejas elas tentam replicar e esquecem dentro da grande diversidade, pautas que são importantes, né... A gente tem tantas pessoas e principalmente em relação a gênero, né... Existe uma variedade de identidades sexuais também que precisam ser assistidas, que precisam ser observadas sem tom de **juízo**, de **condenação**... (Marcos, grifos nossos).

No fragmento discursivo da narrativa de Marcos, que tem 36 anos de idade e participa como membro da igreja há 10 anos, o jogo enunciativo apresenta aspectos em torno do uso de modalização autonímica (“por assim dizer”) ao mesmo tempo em que remonta o seu discurso ao discurso de um outro que opera como heterogeneidade constitutiva de sua enunciação (“juízo”, “condenação”). Isto apresenta o entendimento de que a contemplação em torno da significação sobre a igreja inclusiva compreende também o debate entre significantes que concorrem para a constituição de uma cadeia discursiva vinculada. O Céu contempla, na constituição discursiva de membros/as que participaram da pesquisa, o significado de uma igreja inclusiva. A compreensão de que a igreja inclusiva é um instrumento político coincide a configuração institucional com a constituição da identificação discursiva de seus/suas membros/membras, contribuindo para um tipo de formação pedagógica específica: acolhe a comunidade em geral, não fazendo distinção, tão pouco

favorecendo práticas de rejeição; e também conforme a promessa de uma “dimensão beatífica da fantasia” (GLYNOS; HOWARTH, 2018) da democratização do Céu. A igreja inclusiva é um “instrumento político para apoio à comunidade LGBTQ” e que tem um objetivo bem específico:

No sentido de acolhimento, de trabalhos sociais, então, alguns pastores da igreja, é... Tem canais abertos, conversam com pessoas via internet, pessoas que muitas vezes querem se suicidar por questões da sexualidade, questões da vida, né... (Paulo).

Outro elemento que emerge na enunciação discursiva sobre o significado da igreja inclusiva condiz com a coincidência entre a instituição e os/as seus/suas membros/membras. Essa coincidência pode ser percebida quando Paulo, de 36 anos de idade, cujo tempo de pertencimento à igreja é de aproximadamente 8 anos, apresenta em sua enunciação discursiva a significação entre os termos “a gente” e “as igrejas”, configurando um *outro* discursivo contemplado em sua enunciação:

A gente faz... As igrejas fazem campanhas, é... Mas pelo menos a igreja que eu frequento, ela não tem muita ligação com a política no sentido partidário, não há políticos na igreja, não há apoios de políticos, né... (Paulo).

Paulo tem a preocupação de caracterizar discursivamente a igreja inclusiva como aquela cujo instrumento é político mas sem atuação de partidos políticos, embora com pessoas politicamente comprometidas com o meio social. O entrevistado também compreende sentidos sobre a igreja inclusiva a partir de significantes como “instrumento político”, “apoio” e “acolhimento”, inserindo em sua narrativa o entendimento de que ela tem relação com um tipo de prática política não específica à comunidade LGBTQIA+, mas que desloca o significado hegemônico do significante “igreja inclusiva”.

Nesse período de pandemia se faz, é... A igreja tá fazendo a questão de cesta básica, de kit de higiene, mas aí é para **a comunidade em geral**, porque nesse momento tá um pouco **todo mundo na mesma situação**, mas normalmente as ações são mais políticas para a comunidade, mas não ligadas a partidos (Paulo, grifos nossos).

Podemos indicar que o período de pandemia apresenta a consolidação do sentido híbrido entre pessoas associadas à “comunidade em geral” e à comunidade LGBTQIA+ de modo específico, pois durante a pandemia está “todo mundo na mesma situação”, deslocando o significado de igreja inclusiva como aquela estritamente relacionada à teologia *gay*. Esse tipo de significação também aparece na enunciação discursiva de Ester, cuja idade preferiu não revelar, mas que pertence a essa igreja há cerca de 8 anos. Em sua compreensão, a igreja inclusiva

está de **portas abertas para qualquer tipo de pessoa**, sem se preocupar com raça, cor, principalmente opção sexual. É a igreja que está de **braços abertos para incluir todos aqueles que foram rejeitados** de alguma forma nessa sociedade que nós estamos (Ester, grifos nossos).

Observamos a partir disso como a significação da igreja inclusiva abarca também a prática de toda e qualquer igreja cristã de denominação comum ao acolhimento de todos, estando a igreja inclusiva de “portas abertas para qualquer tipo de pessoa”, de “braços abertos para incluir todos aqueles que foram rejeitados”. Na enunciação discursiva de Ester há menção ao *outro* discursivo, a igreja cristã tradicional que acolhe não apenas as pessoas em suas dores e suas vontades de pertencimento à fé cristã, como também rejeita a acolhida das pessoas LGBTQIA+. Entretanto, a sua narrativa considera aspectos relacionados a um sentido específico, típico da prática de toda e qualquer igreja cristã. Essa compreensão contempla também outros aspectos associados ao significado da igreja inclusiva quando Marcos, de 36 anos de idade, com 10 anos de pertencimento à igreja, considera que a igreja inclusiva é

um espaço religioso que recebe as pessoas independente de sexo, independente de gênero, por assim dizer... Seria uma **igreja pluralista**, uma igreja que em sua totalidade... A gente tem pessoas diversas, a gente não tem um formato, uma caixinha, um padrão de pessoas, existe uma pluralidade, uma diversidade dentro dessa comunidade. Então, igreja inclusiva seria uma **igreja diversa de pessoas** e... É isso. (Marcos, grifos nossos).

A enunciação discursiva de Marcos compreende a saída da igreja inclusiva ao pertencimento enunciativo de um grupo específico

(comunidade LGBTQIA+) para contemplar pessoas que estejam filiadas a diversos outros grupos. Para tanto, o membro compreende uma cadeia discursiva reunindo os significantes independência (“independente”), pluralidade, totalidade, diversidade (“pessoas diversas”) e comunidade, em contraposição aos significantes caixa (“caixinha”), formato e padrão. Entretanto, esse tipo de pertencimento comunitário e generalizado condiz com o entendimento de que é preciso ter uma essência, um núcleo identitário que provoque a aceitação na igreja. É esse núcleo, essa essência, que fará com que seja alcançado o objetivo de acolhimento deste espaço.

É uma igreja que não faz acepção de pessoas, não olha pra quem você é, mas sim o que você é, a essência... A sua essência, tipo... Você não é mais um número aqui... Na igreja, você é uma pessoa, e independente de quem ou o que você seja, **você vai ser bem aceito, bem tratado** e vai... **Se tiver algum tipo de dúvida, vai ser sim explicado sobre isso** [...] Tem as pessoas aqui sem nenhuma distinção de sexo, cor, idade, o que for... sabe? É só o local que as pessoas querem adorar e sentir a presença de Deus e cultuar isso, e se você tem esse mesmo desejo, **venha aqui que vai ser bem recebido**, isso é **pra qualquer pessoa**, sabe, que vem pra cá (Pedro, grifos nossos).

Pedro, de 23 anos de idade, pertencente à igreja há 2 anos e mobiliza o caráter da dimensão beatífica da fantasia da democratização do Céu quando compreende promessas de superação de obstáculos que pessoas venham a sentir quando no momento de ausência da fé, e de um desejo pela filiação religiosa (“você vai ser bem aceito”, “bem tratado”, “se tiver algum tipo de dúvida vai ser sim explicado sobre isso”, “venha aqui que vai ser bem recebido”, “pra qualquer pessoa”). Neste sentido, opera o aspecto da produção de um efeito na prática de pertencimento à igreja inclusiva que compreende também a performance de acolhida na igreja por meio de outro tipo de fantasia.

Fantasia da maquiagem

As decisões constituem projetos de identidade que significam pertencimento, eleição de aspectos relevantes para atuar em uma determinada comunidade. No que diz respeito à igreja inclusiva, é significativo que o “ser cristão” e “ser cristã” se adeque às expectativas

da colheita de bons frutos no Céu, a partir de uma vida de devoção na Terra. Conforme visualizamos na seção anterior, existe uma ideia comum em torno da convicção de que o Céu é para todos, sem distinção de cor, raça ou gênero e é exatamente essa máxima significação que potencializa a construção de uma cadeia discursiva envolvendo significantes que deslocam a configuração do próprio sentido hegemônico de “igreja inclusiva”.

Entre o céu e o inferno existe a terra, passível de performance, de reelaboração de si, de atuação e de presença como constituição do sentido de plenitude no horizonte da vida. Isso significa apostar na promessa do encontro com o divino. Mas esse encontro, diferentemente do que a fantasia da democratização do Céu sugere, não pode ocorrer por meio do ato de se despir, em que seja possível a apresentação de uma dita essência de si, pura e desprovida de qualquer roupagem social e cultural. Afinal, não seria a própria essência do membro, da membra, de uma igreja inclusiva a paleta de cores que contribui para *fazer o make*? Uma maquiagem que atua com dimensões específicas para os efeitos de eficiência na identificação discursiva. É importante assinalar que quando tratamos de maquiagem e de fantasias não estamos de forma alguma utilizando os termos de forma pejorativa. Ao contrário, situamos a maquiagem muito mais como um termo simbólico que representa os significados e a forma de viver/ser um/uma cristão/cristã inclusivo/a.

No que diz respeito à percepção em torno do significado da igreja inclusiva, Marcos compreende que seu ingresso na igreja corresponde a uma escolha deliberada a partir da sua vontade. Para tanto, utiliza elementos discursivos que remetem a um Outro discursivo que se associa a efeitos da igreja dita tradicional por não contemplar a diversidade que lhe condiz. O que é interessante em sua narrativa fantasmática (OLIVEIRA, 2018) é o uso de modalizações autônimas (MAINGUENEAU, 2013) como tentativa de explicar seu pertencimento à comunidade cristã. Destarte, uma igreja inclusiva permite

poder estar em um local onde eu sempre quis estar. Então, eu não entrei na igreja inclusiva como algo novo para mim, no sentido de “ah, eu vou conhecer o que é uma igreja”. Por eu ter sido criado uma boa parte da minha vida na igreja e por eu gostar muito disso, fez parte da minha adolescência, é... Foi um recomeço, digamos assim, né. Até o lema da igreja é “um lugar de recomeço” porque é...Eu me senti... durante o tempo que eu fiquei afastado da igreja, entre o período da igreja tradicional até a igreja inclusiva, era um período que eu sentia

falta, porque eu gosto! É algo que me faz bem, que eu me sinto em casa, é algo que eu quero pra minha vida (Marcos).

Outro aspecto interessante na constituição discursiva de Marcos corresponde à construção de sua enunciação mencionando o Outro discursivo, o lema da igreja (“é um lugar de recomeço”) e justificando o retorno para a igreja após um momento de afastamento. Também há o emprego do sentido de que a igreja inclusiva se torna uma casa, um lar para a acolhida de seus membros e de suas membras. Marcos conclui a enunciação considerando que

é uma nova oportunidade de estar num lugar que eu sempre estive, que eu sempre gostei, podendo não ter máscaras, nem fingir, e saber que se eu sair da igreja hoje não vai ser por problemas da minha sexualidade, por rejeição, por preconceito no sentido de olhares, né... Nunca sofri grandes preconceitos na igreja (Marcos).

Ao perceber o momento antes e após seu ingresso na igreja inclusiva, Maria compreende a relação entre a sua identificação como mulher no contexto mais amplo da comunidade religiosa e as atribuições da mulher como posição nas relações sociais. Esses aspectos associam um sentido de tristeza decorrente do ingresso na comunidade religiosa dita tradicional e o bem-estar no ingresso da comunidade religiosa inclusiva.

É, na igreja tradicional [eu era] uma mulher muito introvertida, muito fechada, muito tímida, triste, eu nunca fui feliz antes da igreja inclusiva, né, eu era muito triste porque eu vivia nesse conflito, né, de estar se passando por uma pessoa que não era [...] Eu me preocupo com o que Deus pensa de mim, sabe. Graças a Deus eu tenho sentido que Ele me ama muito e me aceita da maneira que eu sou, sem impor e nem colocar nada e isso me deixa muito tranquila e feliz (Maria).

Foram constatadas nos discursos de nossas/os interlocutores memórias referentes ao passado e muitas vezes significados como “viver com máscaras”; “eu usava uma máscara”. Propomos a maquiagem como significante que carrega este sentido de recomeço, mas que ainda assim constitui e incorpora um *ethos* cristão afirmativo. A maquiagem, ou a performance de um cristão inclusivo, se associa diretamente a uma outra proposta de significação acerca do entendimento do próprio evangelho. Um evangelho que como já

apontamos, se relaciona sobretudo a uma ideia de amor de Deus, de Céu, de acolhimento para todos em relação à diversidade sexual e de gênero. Mais que um simples dogma, ao falar e discorrer sobre o que são práticas em uma igreja inclusiva, alguns membros parecem descrever uma filosofia de vida que ultrapassa o sentido *strito senso* do meio religioso, ao mesmo tempo em que em alguns discursos se constitui a tentativa de hegemonização e generalizações a partir de percepções das experiências das/os membros/as com a igreja. Ou seja, se afirmar inclusivo é também negar as caricaturas cristãs que um dia oprimiram e negaram as cores de uma maquiagem inclusiva, muito embora alguns aspectos, ritos e doutrinas das igrejas mais conservadoras sejam preservados em alguma medida.

Eu costumo pensar e acho que tenho essa visão a partir da igreja inclusiva, a visão de Jesus, né... A visão de Jesus não era uma placa, uma instituição em si, então a gente tem muitas instituições aí que falam de Jesus, mas falam de um Jesus e se dizem seguidoras desse Jesus e a gente vai olhar na prática não é nada do que Jesus ele disse, né. (Pedro).

Além disso, quando se trata de mostrar ao mundo, ou ao *outro*, as cores e as formas em que se constrói uma maquiagem inclusiva, maquiagem esta que representa sobretudo performance e que nega as máscaras e as correntes do conservadorismo, o discurso inclusivo representou em alguma medida uma preocupação que ultrapassa os muros da igreja ou espaços físicos da mesma. Há uma ideia de inclusão para além das questões de gênero e sexualidade, algo que a partir da experiência com uma igreja inclusiva é possível ser acessado por alguns membros.

Então, hoje, enquanto cristão eu me percebo mais... Eu me percebo mais enquanto cristão inclusivo preocupado com questões sociais, com as pessoas que estão passando por dificuldade. (Pedro)

A negação da maquiagem e a possibilidade de novas faces, facetas e performances se afirma através de um *ethos* cristão inclusivo ao mesmo tempo em que essa autoafirmação aponta formas e modos de não ser enquanto sujeito. Os defeitos e falhas no cristianismo, ou os impedimentos de mostrar ao mundo suas cores, são destacados e apontados a partir da história cristã que ficou para trás, o cristianismo preconceituoso que se difere e se diferencia de uma igreja

inclusiva. Conforme relata Marco, foi “impulsionado numa igreja tradicional a agir de forma preconceituosa, na igreja inclusiva eu me percebo uma pessoa mais aberta ao diálogo, uma pessoa mais aberta a escutar o outro, o próximo”.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o começo dos anos 2000 as igrejas inclusivas no Brasil representam em alguma medida oposição aos discursos cristãos mais conservadores. Algumas delas conservam e reproduzem alguns aspectos dos discursos que não só representam oposição mas também contribuem na própria definição do que importa em uma igreja inclusiva, sendo que o que marca e diferencia um discurso cristão inclusivo são sobretudo os significados e sentidos dados às questões referentes ao gênero e à sexualidade no campo da fé. Os resultados preliminares do processo de pesquisa em andamento apontam que algumas fantasias se fazem presentes nestes discursos, e que elas têm imbricadas articulações com as histórias de rompimento com as antigas práticas religiosas mais tradicionais, nas quais os sujeitos entrevistados faziam parte e hoje tentam não se igualar.

Dessa forma, reiteramos que não existe apenas uma relação conflituosa de práticas religiosas situadas nessas formações discursivas (que constituem práticas de igrejas tradicionais *versus* práticas de igrejas inclusivas). Mais que isso, há elementos de transferência do que seria antigo e tradicional, adaptados à “maquiagem” e não mais a máscaras, que representam sobretudo tudo a noção de “homossexualidades” não mais como um pecado. Isso implica em processos de subjetivação onde há uma significação ampla e mais democrática no que se refere a dar e receber amor, ser filho/a de Deus e ter direitos não só políticos, mas no próprio campo discursivo da fé, como por exemplo, o direito ao Céu.

O que chamamos de fantasia da democratização do Céu se elabora a partir do entendimento que os/as próprios membros/as têm do papel da igreja na sociedade. Em alguns discursos foi possível perceber que para além dos espaços físicos da igreja, existia o interesse e o pensamento de compreender a igreja como uma extensão que parte de uma lógica de fé hegemônica, mas que não se restringe simplesmente a seus próprios muros. Isso intensifica nossa constatação de que o campo da diversidade sexual enquanto inclusivo, ultrapassa

as dimensões dos cenários estritamente religiosos, e diz muito acerca de uma outra discursividade, de um outro *ethos* cristão, de novas performances diante das possibilidades de “ser igreja na terra”.

Apontamos a nossa motivação e interesse em continuar com a pesquisa e analisando esses discursos por acreditarmos que tais campos discursivos contribuem no entendimento das relações e articulações do campo religioso e político nos dias atuais. Assim, em nossas próximas investigações pretendemos compreender até que ponto podemos seguir afirmando que o político também é religioso.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Luís Carlos. Entre o céu e o inferno, entre o branco e o preto, há muitos cinzentos pelo meio. In: _____. **O Céu é apenas um disfarce azul do Inferno**. Porto: Universidade do Porto, 2016. Disponível em: <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/14391.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2021.
- BURITY, J. A. Religião, política e Cultura. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.
- BURITY, J. A. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Postimpeachment Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, Cham, v. 4, p. 83-107. fev./jun. 2020.
- FOUCAULT, M. **A história da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 13. ed. 1999.
- GLYNOS, J. The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology. **Journal of Political Ideologies**, v. 6, n. 2, p. 191-214, 2001.
- GLYNOS, J., BURITY, J., OLIVEIRA, G. G. S. Critical fantasy studies: Neoliberalism, education and identification. An interview with Jason Glynos. **Serie-Estudos**, v. 24, n. 52, p. 145-170, 2019.
- JESUS, F. W. de. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 12, n. 12. p. 131-146, out. 2010.
- JESUS, F. W. de. Igrejas Inclusivas em perspectiva comparada: da inclusão radical ao mover apostólico. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10**, Florianópolis. Anais Eletrônicos. Florianópolis: Instituto de Estudos de Gênero, 2013.

- LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.
- MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. Tradução Maria Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2013.
- MENDONÇA, D. de; RODRIGUES, L. P. Em torno de Ernesto Laclau: pós estruturalismo e teoria do discurso. In: MENDONÇA, D. de; RODRIGUES, L. P. (org.). **Pós-estruturalismo e teoria do discurso**: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre: EdUPUCRS, p. 47-58, 2014.
- OLIVEIRA, A. L. A. R. M. de; OLIVEIRA, G. G. S. de. Novas tentativas de controle moral da educação: conflitos sobre gênero e sexualidade no currículo e na formação docente. **Educação Unisinos**, São Leopoldo, v. 22, n. 1, p. 16-25, jan./mar. 2018.
- OLIVEIRA, G. G. S. de. Provocações para aguçar a imaginação/invenção analítica: aproximações entre a Teoria Política do Discurso e Análise do Discurso em Educação. In: LOPES, A. C.; OLIVEIRA, A. L. A. R. M. de; OLIVEIRA, G. G. S. de. (org.). **A teoria do discurso na pesquisa em educação**. Recife: Editora Universitária da UFRPE, p. 169-216, 2018.
- OLIVEIRA, G. G.; OLIVEIRA, A. L.; MESQUITA, R. G. de. A teoria do discurso de Laclau e Mouffe e a Pesquisa em Educação. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1327-1349, out./dez. 2013.
- SILVA, S.V. de P. Ideologia de gênero e seus sentidos: embates hegemônicos acerca do ensino e discussão de gênero na educação. **Diversidade e Educação**, v. 8, n. 1, p. 400-426, ago. 2020.
- SILVA, Silas Veloso de Paula de.; Almeida Júlia Alves de.; DIAS, Priscylla Karollyne Gomes. Muito além do Arco-íris: homossexualidade(s) e diversidade sexual em práticas discursivas em torno de uma Igreja Inclusiva da cidade do Recife - PE. **Periódicus**, Salvador, n. 14, v. 1, nov.2020/abr.2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/37715/24017>>. Acesso em: 31 mar. 2021.



5. A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA DE CADA DIA: TÁTICAS DE ENFRENTAMENTO À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA PELOS MEMBROS DE UM TERREIRO DA CIDADE DE MORENO-PE

José Wellington Ribeiro

INTRODUÇÃO

Este trabalho constitui-se de um esforço de compreensão sobre as manifestações de intolerância religiosa que sofrem os adeptos das religiões de matriz indígena e africana no Recife e sua região metropolitana (RMR) nos dias atuais. Usando como base um estudo etnográfico das situações vivenciadas pelas comunidades de terreiro, tentei compreender as formas como essa intolerância se manifesta, a sua origem, quem são os seus autores, quais são as suas motivações e, principalmente, como o povo de santo¹ se comporta diante deste cenário – quais suas reações e o que faz ou o que deixa de fazer para enfrentar esta intolerância no seu cotidiano.

Procurei entender os esforços de convivência e resistência dos adeptos das religiões de matriz africana e indígena contra o

1 Povo de santo: denominação acionada pelos adeptos para se autointitular como sujeitos das religiões de matriz afro-ameríndia.

preconceito e a intolerância religiosa através da *teoria do estigma* e da exploração e instrumentalização dos conceitos de *visibilidade*, *perceptibilidade* e *evidencialidade* apresentados por Goffman em seu livro *Estigma, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (1981). Apresento ainda as ações do povo de santo, classificando-as como *táticas ou estratégias*, como teoriza Michel de Certeau em *A invenção do cotidiano – Artes de fazer* (1998). Certeau define *estratégia* como ações próprias de um “sujeito de querer e poder” e define *tática* como a “arte do fraco”, como uma ação própria daquele que não tem poder e que precisa engendrar, articular e realizar suas ações no campo e território do inimigo que tem o poder.

Quando um membro de um terreiro omite sua pertença às religiões de matriz africana ou indígena, por exemplo, em uma apresentação na escola no primeiro dia de aula, ele está lançando mão de uma *tática de enfrentamento* da intolerância religiosa, agindo, porém, individualmente. Quando esse mesmo adepto participa de uma caminhada de terreiros pelas ruas do centro da cidade onde mora, vestido com suas roupas de culto, ele está fazendo parte de outra *tática de enfrentamento* desta mesma intolerância orquestrada pela organização religiosa à qual pertence, desta vez agindo coletivamente. Sobre *tática* Certeau escreve:

Chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo” (...) e no espaço por ele controlado (...) ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ocasiões e delas depende (...) Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. (CERTEAU, 1994, p. 100-101).

No campo analítico, procurei compreender o fenômeno da intolerância tendo como ponto de partida uma perspectiva filosófica e estrutural a partir da obra de Hannah Arendt, buscando entender como se fundamentam os preconceitos, os atos de violência e o

contexto geral de reprodução da intolerância e do racismo institucional². Busquei associar as ações deliberadas dos agressores, que não são *atos ingênuos* (MIRANDA, 2009), à *teoria da culpa coletiva* utilizada por Arendt como um dos três pressupostos teóricos para explicar a *banalidade do mal*, que ela categorizou durante o seu trabalho no julgamento do carrasco nazista Adolph Eichmann em Jerusalém. Fazendo um paralelo, assim como Adolf Eichmann fazia parte de uma máquina de matar, pois ele seria uma parte do mecanismo nazista, o que seria explicado pela *teoria da engrenagem*, os intolerantes brasileiros e recifenses agem como parte de um sistema de intolerância que já existe antes de seus nascimentos. Eles apenas reproduzem o que lhes foi ensinado pela sociedade na qual estão inseridos e pela qual desejam ser aceitos. Desta forma, a *culpa é coletiva*, e citando outro pilar teórico criado e defendido por Arendt, “Onde todos são culpados, ninguém é julgado” (ARENDR, 1999).

E finalmente, também de autoria de Arendt, utilizo da *teoria da consciência*: no cenário da intolerância religiosa estudado, o intolerante não sente que está fazendo algo errado, pelo contrário. Mesmo que leis tenham sido criadas para combater a intolerância e criminalizá-la, o autor do ato de intolerância age com a consciência de que está correspondendo, em alguma medida, às expectativas do grupo social ao qual pertence e que naturaliza a intolerância. Assim, o agressor é intolerante, agindo como parte de um sistema montado para funcionar desta maneira, compartilhando a culpa com todos e não sentido que faz algo errado, banalizando a maldade de sua ação. Seguindo os pressupostos teóricos de Hannah Arendt para explicar a *banalidade do mal*, contrastei esses conceitos com a realidade empírica estudada para observar até que ponto as noções de *culpa coletiva* e *teoria da consciência* norteiam a noção de intolerância religiosa na RMR. Usei a teoria de Hannah Arendt como suporte teórico filosófico para fazer uma análise macroestrutural do cenário de intolerância e a *teoria do estigma* de Erving Goffman para extração dos conceitos que me permitiram operacionalizar as análises e interpretações durante a pesquisa que viabilizou a elaboração deste artigo. Goffman distingue três tipos de estigma: as *abominações do corpo*, que são as deficiências físicas congênitas e/ou adquiridas, as *paixões tirânicas ou não naturais*, que englobam

2 Racismo institucional, como descreve Arivaldo Santos de Souza em seu artigo *Racismo institucional: para compreender o conceito*. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/275>>. Acesso em: 17 ago. 2018.

os “comportamentos desviantes” e, finalmente e principalmente, no caso deste estudo, os estigmas relacionados com *as etnias, nações e crenças religiosas* (GOFFMAN, 1981).

Segundo o autor, vários fatores podem determinar o surgimento de um estigma, entre eles o conhecimento dos atributos depreciativos apresentados pelo indivíduo. Assim, os estigmas dependem da visibilidade dos atributos tidos como defeituosos nos indivíduos e da rotulação pejorativa que esses atributos recebam. Ele explica que um atributo pode, num determinado contexto, depreciar um indivíduo e em outro ser símbolo de prestígio. Assim sendo, o estigma é um conceito relacional, não existe em si mesmo, e sim no marco das relações sociais. À exceção dos portadores de deficiências físicas congênitas e/ou adquiridas, que não têm a opção de esconder seus “defeitos”, os indivíduos adeptos de religiões desacreditadas podem encobrir suas identidades mais facilmente, pois até certo ponto elas não são visíveis nas interações cotidianas e seculares. Portanto, a visibilidade do “defeito”, da marca ou do sinal depreciativo constitui um importante aspecto no processo de estigmatização, concorrendo para tornar o portador desacreditado.

Analisando historicamente a intolerância religiosa manifestada contra os adeptos das religiões de matriz indígena e africana em Pernambuco, conforme relata Zuleica Dantas (2001), a perseguição a esse grupo religioso ocorreu intensamente no passado. Essa perseguição foi fruto do entendimento das autoridades da época de que tais práticas religiosas eram um mal social que precisava ser combatido, sendo tratadas como um caso de polícia. Houve forte repressão policial aos terreiros, os locais de cultos foram violados e seus adeptos tratados como criminosos. Posteriormente foram tratados como um caso de saúde pública, de higiene mental, após a intervenção do Serviço de Higiene Mental (SHM). Além de ações violentas e atos repressivos legitimados pelo estado, o governo empreendeu esforços para ensinar a população que a prática dessas religiões poderia trazer danos à saúde mental e física, orientando e estimulando a população a afastar-se dos seus adeptos e de suas casas de culto. Tudo isso ocorreu durante a ditadura Vargas, onde os conceitos de racismo científico e eugenia foram ancorados pela constituição de 1934 e o racismo institucional foi amparado pelo avanço das políticas do Estado Novo – em Pernambuco sendo capitaneadas pelo Governo do interventor Agamenon Magalhães.

A intolerância constitui-se neste cenário e da forma conceitual que é operacionalizada neste artigo, no dizer de Ana Paula Miranda

(2009), é a prática de não tolerar, não aguentar, não suportar. A autora escreve:

Apesar de a expressão liberdade religiosa ser utilizada para exprimir o que seria o primeiro direito civil reconhecido pelas democracias ocidentais, ressalto que a categoria *tolerância* se mostra mais adequada para descrever, no caso do Rio de Janeiro, a expressão de diferentes identidades étnico-religiosas e seus reclamos por direitos de cidadania diante das instituições representativas do Estado. Isto porque, ao contrário da ideia de liberdade que pressupõe indivíduos em condições de igualdade, a *tolerância* expressa a percepção de que o “outro” está numa relação assimétrica. Tolerar é uma palavra que significa levar e suportar, mas também significa destruir e combater. “Assim, a ideia de guerra e de esforço subjazem à noção de tolerância” (Sahel, 1993:12). Portanto, a *tolerância* representa apenas uma concordância provisória em face de um conflito iminente relacionado a manifestações de situações de intolerância em contextos anteriores, sem que, no entanto, isto represente uma alteração das preferências subjetivas, mediante a conversão ou o reconhecimento legítimo da diferença, a partir da compreensão da alteridade. (MIRANDA, 2009, p. 127)

A falta de tolerância tem vários fatores como causa, entretanto, a falta de conhecimento sobre aquilo que não se tolera e a falta de respeito à condição do outro podem ser apontadas como as causas principais. Neste sentido, além da falta de conhecimento sobre o outro, contribui para aumentar a intolerância a difusão e a propagação de conhecimento distorcido sobre o que não se tolera.

Dedicando-se um pouco de atenção a esse tema é possível perceber que nas últimas décadas, especialmente depois de 2011, os casos de intolerância religiosa que vitimam o povo de santo têm se multiplicado em todo país. O Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (RIVIR)³, lançado em 2016, trouxe dados alarmantes sobre o crescimento dessa violência. Segundo o relatório, entre 2011 e 2015 houve um crescimento superior a 5000% no registro de casos de intolerância religiosa no Brasil. Esses registros foram feitos em delegacias e órgãos especializados em crimes raciais e preconceito

3 RIVIR – Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa elaborado pela Assessoria de Direitos Humanos e Diversidade Religiosa da Secretaria Especial de Direitos Humanos do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos por solicitação da Organização das Nações Unidas (ONU). Foi publicado em 2016. Disponível em: <http://www.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2011/02/Relat%C3%B3rio-sobre-Intoler%C3%A2ncia-e-Viol%C3%A2ncia-Religiosa-no-Bras.> Acesso em: 13 jul. 2018.

religioso em todo país. O RIVIR foi solicitado pela ONU diante da preocupação com o aumento desse tipo de crime de ódio no Brasil. O assunto tornou-se tão relevante que o Ministério da Educação decidiu explorar esta discussão na prova de redação do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) de 2016, propondo o tema: “Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil.”⁴

Neste cenário de aumento da intolerância religiosa, há registros de violação de locais de culto, agressões físicas e verbais ao povo santo, depredação de terreiros e altares. Esses eventos, que sempre estiveram presentes no cotidiano dos centros urbanos e no interior, tiveram um crescimento vertiginoso a partir da década de 1970, concomitantemente ao surgimento e crescimento das igrejas neopentecostais no Brasil (MARIANO, 2005). Essas igrejas têm uma visão deturpada sobre as religiões afro-brasileiras. O RIVIR afirma:

Na época de seu surgimento, os neopentecostais foram vistos com desconfiança nos meios de comunicação, sofrendo críticas variadas e, em algumas vezes, foram retratados de forma estereotipada nesses meios. Seus líderes, assim como seus adeptos, têm recebido acusações de práticas de intolerância religiosa contra outras crenças, principalmente contra Religiões de Matriz Africana, como no caso da morte de Mãe Gilda, ou mesmo, anteriormente, em decorrência de ataques a símbolos do Catolicismo, como no caso das cenas exibidas pela TV de um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus chutando Nossa Senhora Aparecida no episódio que ficou conhecido como o “Chute na Santa”. Esses dois episódios são emblemáticos e singulares em relação às discussões sobre intolerância religiosa no Brasil. O “Chute na Santa” ocorreu em 1995 e foi alvo de uma série de repercussões na sociedade. A morte de Mãe Gilda foi em 21 de janeiro de 2000 e se deu em decorrência de uma série de episódios que tiveram início com a publicação de uma foto dela na capa do jornal Folha Universal com a seguinte manchete: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A sua filha moveu uma ação contra a Igreja Universal por danos morais e uso indevido da imagem, tendo sido a igreja condenada por unanimidade nas três instâncias em que o processo tramitou (RIVIR, 2016, p. 16).

Em seu artigo intitulado *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras*: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo de 2008, Vagner Gonçalves da Silva

4 Reportagem do G1 sobre o tema da redação do ENEM de 2016. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/enem/2016/noticia/redacao-do-enem-2016-fala-sobre-intolerancia-religiosa-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 24 jul. 2018.

considera a existência de uma relação direta entre o crescimento dos neopentecostais a partir da década de 1970 e o aumento dos registros dos casos de intolerância contra os adeptos e os locais de culto das religiões de matriz africana e indígena. Essa deturpação é uma derivação do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo, movimento religioso que surgiu no Brasil no início do século passado. A partir da década apontada esse movimento religioso expandiu-se e assumiu novos contornos, adensando o número de denominações e ganhando maior visibilidade, preservando suas bases doutrinárias com ênfase na prática dos carismáticos como fé, profecia, discernimento, cura, línguas, expulsão de demônios, o sectarismo e o ascetismo (MARIANO, 1999, p. 31), porém, focando nas estratégias de proselitismo e de combate aberto e franco às religiões de matriz africana.

Em *Mapa da intolerância 2011 – Violação do direito de culto no Brasil*, Márcio Gualberto descreve essa ação beligerante dos neopentecostais contra os afro-brasileiros:

Na década de 80 do século passado o Brasil, a partir do Rio de Janeiro, tomou conhecimento do recrudescimento em potencial da intolerância religiosa que, mediante proselitismo, beligerantemente atacava a Religião de Matriz Africana, afro-Umbandista e Indígena. Uma “guerra santa” em que adeptas/os e os locais de cultos das referidas tradições religiosas eram alvos mais contundentes de sucessivas violências em logradouros públicos como das invasões dos Templos afro que prosseguem como num *continuum*. Desta feita protagonizada pelos pentecostais, e, sobretudo, neopentecostais, a sociedade passou a testemunhar o crescimento vertiginoso das novas igrejas que incorporaram na sua teologia ingredientes religiosos que dizem combater dando aos mesmos contornos evangélicos sob a lógica do bem em detrimento do mal associado à prosperidade. A estratégia e o marketing adotados como sedução e cooptação demonstram nítido conhecimento do perfil social dos afro-religiosos. (GUALBERTO, 2011, p. 5).

Já Vagner Gonçalves da Silva, descrevendo este mesmo fenômeno, dá ênfase à organização, ao planejamento e às *estratégias* deliberadamente orquestradas pelos neopentecostais contra os afro-brasileiros. Assim, ele escreve:

Com o acréscimo do prefixo latino “neo”, pretendeu-se expressar algumas ênfases que as igrejas identificadas nessa fase assumiram em relação ao campo do qual, em geral, faziam parte: abandono (ou

abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de “igrejas eletrônicas”) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (SILVA, 2007, p. 207).

Mais recentemente, o crescimento das igrejas neopentecostais avançou para as favelas cariocas, viabilizando uma inusitada associação com o tráfico de drogas, armando o intolerante religioso com instrumental bélico de guerra e com a crença de que o demônio, a raiz de todos os males, mora dentro dos terreiros de candomblé e umbanda estabelecidos na região. Houve registros de dezenas de terreiros depredados por traficantes, perseguição, expulsão e morte de sacerdotes e adeptos da religião (CUNHA, 2014). Em Pernambuco, mais especificamente na RMR, até onde eu pude verificar, a situação não se apresentou tão agravada como quando ocorre a associação das igrejas com os traficantes, porém o aumento dos registros de atos de intolerância acompanhou o crescimento nacional e também foram registrados casos de violência física e depredação de terreiros.

Diante dessas considerações, pesquisei sobre a intolerância religiosa na RMR, estudando as *táticas* que os adeptos das religiões de matriz africana e indígena adotam no seu cotidiano para enfrentar o preconceito e a intolerância religiosa arraigados na sociedade desde sempre. Para instrumentalizar desses conceitos, realizei uma pesquisa no Terreiro Ilê Axé Vodun Oyá Alabá, Terreiro de Pai Clóvis, no bairro da Olaria, município de Moreno, na RMR. As visitas ao terreiro ocorreram de abril de 2016 até os dias atuais. O Terreiro de Pai Clóvis foi o meu campo principal, embora tenha frequentado outros terreiros nesse período, como o terreiro de Pai Rodrigo de Ogum Ribavam, em Moreno, terreiro de Mãe Cláudia de Oxum, em Cavaleiro, e o terreiro de Pai Edson de Omulu, em Águas Compridas.

Durante três anos participei e acompanhei ativamente ações de organizações do Recife voltadas para o combate ao racismo, racismo institucional e à intolerância religiosa. Tornei-me integrante do Fórum da Diversidade Religiosa de Pernambuco – o Fórum Diálogos – e participei de diversas atividades e ações afirmativas dos grupos de militância e das casas de culto dessas religiões, como, por exemplo, da audiência pública sobre a violação dos direitos à religiosidade das religiões de matriz africana durante a ditadura militar, realizada

na Assembleia Legislativa do Estado (ALEPE) no dia 28 de novembro de 2016. Além disso, estive presente nas caminhadas de terreiro em Recife, Moreno e Goiana, e de algumas atividades promocionais da cultura dos terreiros, como os festivais de comida de terreiro promovidos pelas prefeituras de Recife e Camaragibe. Também frequentei o Amalá de Xangô, promovido pelo terreiro de Mãe Amara na Torre Malakoff em junho de 2017, as festas do fogo celebrando o orixá Xangô, dentro do ciclo junino, promovidas pela Prefeitura municipal do Recife. Tornei-me integrante do Observatório das religiões indo-afro-Pernambucanas (ORIAPE), dentro do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções – OCRE. Acompanhei o trabalho do GT Racismo da Polícia Militar de Pernambuco (PMPE), frequentando seu escritório na Secretaria de Articulação Social e Direito Humanos (DASDH) no Quartel do Derby, além das atividades do GT Racismo do Ministério Público de Pernambuco (MPPE).

Com esta inserção no campo, que viabilizou a observação de comportamentos desse grupo, apresento aqui a forma como os adeptos das religiões de matriz africana e indígena – os praticantes do candomblé e jurema frequentadores do terreiro de Pai Clóvis em Moreno – agem e como enfrentam a intolerância religiosa no seu cotidiano. Isso tendo como pano de fundo a tessitura religiosa da RMR composta pelas práticas das religiões majoritariamente presentes nesta sociedade, o arcabouço de políticas públicas e ações governamentais voltadas para o combate à intolerância religiosa e outros crimes de ódio relacionados à raça e religiosidade, as ações afirmativas dos movimentos negros, organizações não governamentais e dos próprios terreiros no combate a esta mesma intolerância.

TÁTICAS DE ENFRENTAMENTO DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ADOTADAS PELOS FILHOS DE SANTO DO TERREIRO DE PAI CLÓVIS EM MORENO

Utilizando o conceito acima descrito, busquei ainda aplicar a teoria do estigma de Goffman (1988) na interpretação das relações estabelecidas pelo povo de santo com a sociedade no que tange à convivência com a intolerância religiosa. O pertencimento ao povo de santo ainda é visto pela sociedade da RMR como um estigma, uma marca negativa dentro da sociedade, algo que deve ser evitado. Assim escreve Goffman no início de seu livro sobre o estigma:

Os gregos, que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava. **Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor, uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada; especialmente em lugares públicos.** O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso (...) Podem-se mencionar três tipos de estigma nitidamente diferentes. Em primeiro lugar, há as abominações do corpo - as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. **Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião,** que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família. Em todos esses exemplos de estigma, entretanto, inclusive aqueles que os gregos tinham em mente, encontram-se as mesmas características sociológicas: **um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social quotidiana possui um traço que pode-se impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus.** Ele possui um estigma, uma característica diferente da que havíamos previsto. Nós e os que não se afastam negativamente das expectativas particulares em questão serão por mim chamados de normais. (GOFFMAN, 1988, p. 14, grifos meus).

Para Goffman, o surgimento de um estigma depende da possibilidade de conhecimento dos atributos depreciativos apresentados pelo indivíduo à sociedade. Sendo o estigma, como já foi explicado anteriormente, um conceito relacional, dependendo das relações sociais para existir; ocultar ou tornar invisível o atributo estigmatizante constitui-se como uma tática de sobrevivência. Desta maneira os fiéis de religiões desacreditadas podem encobrir sua pertença e devoção mais facilmente, pois elas só se tornam visíveis nas interações sociais se eles quiserem. Assim, visibilidade e invisibilidade constituem um importante aspecto do processo de estigmatização.

Busco, através dessas teorias, entender como esses mecanismos se instalam e são utilizados, consciente ou inconscientemente, pelo povo de terreiro, baseado nos relatos dos meus interlocutores sobre o seu cotidiano e também no acompanhamento da rotina diária vivida no terreiro por este grupo. No tocante às considerações que tratam do estigma vivenciado pelos povos de terreiro, além do *corpus* teórico goffmaniano, utilizo minha ancoragem biográfica como elemento que fundamenta a minha posição diante da alteridade como pesquisador e como cristão, anteriormente fiel da igreja batista, o que possibilitou uma compreensão do contexto das religiões majoritárias, evocando o meu próprio trânsito da experiência evangélica para a conscientização afro-ameríndia e antropológica. Lanço mão da minha própria biografia como instrumento de trabalho, evocando o pensamento de Evans-Prichard que, ao teorizar sobre a formação da subjetividade dos indivíduos, afirma que o conjunto de saberes e experiências que nos formam influenciam nas pesquisas antropológicas. Ele escreve:

Pode-se dizer que, desde que nosso objeto de estudos são os seres humanos, tal estudo envolve toda a nossa personalidade – cabeça e coração; e que, assim, tudo aquilo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica: sexo, idade, classe social, nacionalidade, família, escola, igreja, amizades e assim por diante. Sublinho com isso que o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 244).

Assim, munido dessas experiências e conhecimentos e movido pela curiosidade científica, pelo desejo de conhecer mais sobre o campo escolhido, enveredei na tarefa de tentar interpretar os comportamentos do povo de santo diante das manifestações de intolerância religiosa. Roberta Campos (2013) no seu livro sobre a sua convivência entre penitentes do sertão nordestino, *Os Ave de Jesus em Juazeiro do Norte-CE*, fala de alguns possíveis resultados das negociações de significados e validação da verdade entre pesquisador e pesquisado no campo etnográfico. Ela escreve:

Quando mestre José me relatava a sua vinda de Pernambuco para Juazeiro nos idos dos anos 70, disse-me que recebeu uma espécie de chamado. Ao questioná-lo sobre a forma desse chamado, ele afirmou ter sido um pensamento. De seu quarto, sua esposa, dona Regina, logo interveio para melhor explicar: “Ele teve foi uma visão, minha

filha. Foi, uma visão”. No relato de dona Regina, mestre José, na verdade, tivera uma espécie de chamado místico, “uma espécie de visão”, na qual Padre Cícero colocou, em seu coração, o desejo de ir para Juazeiro do Norte. A “contradição” é logo desfeita por mestre José, que nega a diferença entre visão e pensamento e argumenta que visão é uma espécie de “pensamento visível”. **José, certamente, ao jogar com palavras elaborava metáforas e tentava, assim, negociar significados. Negociava significados para que não fosse julgado louco ou fanático, ao mesmo tempo que sustentava as suas crenças.** Consciente de que as visões, no mundo de onde eu vinha, são interpretadas como coisa de louco ou de fanáticos, José tentava um diálogo com as minhas crenças e critérios de verdade (Campos 2001). Isto fica bastante claro em outro momento. Durante a renovação da fé, tive a oportunidade de ouvir muitos dos benditos cantados pelos Ave de Jesus. Um deles chamou a minha atenção, pois sua letra dizia que São João Batista é o Menino Jesus. Antes mesmo que eu mencionasse qualquer coisa, mestre José calmamente disse para seu Olício, mestre da arte de cantar benditos: “Da próxima vez que você cantar esse bendito não diga São João Batista é o Menino Jesus, mas São João Batista e o Menino Jesus”. Seu Olício então disse: “Huummm... mas ela [referindo-se a mim] sabe, compadre, que é verdade. Mas outros não entendem, né? Por que você [dirigindo-se a mim] entende, eu cantei do jeito certo.” **José tentava, assim, um acordo sobre o que é plausível e verdadeiro com a sua interlocutora do mundo de fora, descrito por ele como “governado pelos falsos interesses do luxo e do progresso”.** (CAMPOS, 2009, p. 39-40).

Assim como Bauer e Gaskell (2015), citando Becker e Geerr, destacam que o entrevistado adapta o discurso pensando que “outras coisas podem parecer difíceis de serem ditas com palavras (...) que seria descortês ou mostraria falta de sensibilidade” (p. 72), Roberta Campos (2009) demonstra como isso pode ocorrer trazendo como exemplo suas vivências no campo etnográfico no sertão nordestino quando nos fala que “José, certamente, ao jogar com palavras elaborava metáforas e (...) negociava significados para que não fosse julgado louco ou fanático”. Concordando com esses autores sobre a influência do entrevistador nas respostas do entrevistado, entendi que seria adequado passar um tempo morando no terreiro para reduzir ao máximo esse relacionamento artificial e permitir o surgimento de uma informalidade e naturalidade que proporcionasse a observação do comportamento desses informantes diante de situações ou contextos de intolerância religiosa, viabilizando um compartilhamento de espaços e situações que permite maior proximidade da

realidade cotidiana das pessoas⁵. Assim, combinei com Pai Clóvis que iria me mudar para o terreiro, aproveitando uma parte de minhas férias do trabalho. Desde cedo, logo após o nosso primeiro encontro em abril de 2016, ele sempre se mostrou solícito a todas as minhas demandas. Desde cedo ele manteve as portas do terreiro abertas para as atividades da minha pesquisa.

O Ilê Axé Vodun Oyá Alabá é um terreiro que também funciona como abrigo para um grupo de aproximadamente 25 pessoas, entre crianças, adolescentes, jovens e adultos. A maioria é filho de santo de Pai Clóvis, mas também são filhos adotivos⁶ seus. Alguns residem lá há apenas alguns meses e outros estão no terreiro há quase 20 anos. O terreiro funciona como uma casa de passagem, um ponto de apoio para quem está necessitado. É uma grande comunidade solidária, quase todos com algum tipo de vulnerabilidade ou marcador social da diferença. O terreiro de Pai Clóvis tem características de uma casa de passagem, lá é possível encontrar as pessoas vivendo em comunidade através de grupos de solidariedade. Durante esses dois anos de contato, conheci muitos filhos de santo de Pai Clóvis que moraram com ele no passado e conseguiram arrumar um trabalho, casaram, construíram suas casas e hoje frequentam o terreiro apenas como filhos de santo durante as atividades religiosas.

Pai Clóvis tem a vocação de resgatar essas pessoas de condições extremas de vulnerabilidade social e acolhê-las na sua casa de axé⁷. Nesse sentido, as práticas sociais e a rotina do terreiro de Pai Clóvis apontam para uma estratégia de enfrentamento não somente

5 Assim como Bronislaw Malinovsk esteve entre os nativos das Ilhas Trobriand, Clifford Geertz esteve entre os balineses e Evans-Pritchard entre os Nueres, a partir daquele momento eu, José Wellington Ribeiro, estaria entre os membro da Família Alabá (Forma como os adeptos do terreiro de Pai Clóvis se autointitulam). Alabá é a qualidade da lansã de Pai Clóvis.

6 Nenhum deles adotados legalmente.

7 A dimensão social dos terreiros foi abordada por vários pesquisadores: a ideia de cuidado, família, solidariedade, etc. Sobre as redes de solidariedade em terreiros enquanto táticas de sobrevivência da população de baixa renda, ver MOTTA, Roberto; SCOTT, R. Parry. *Sobrevivência e fontes de renda – Estratégias das famílias de baixa renda no Recife*. Recife: Sudene/Massangana, 1983. A ideia do repasto comunal (divisão do sacrifício) que está em Motta (2000) também se inclui neste escopo. Além disso, as redes de solidariedade têm um aspecto derivado da ideia de matriarcado iorubá defendida por Ruth Landes como elemento de acolhimento e empoderamento dos LGBTIs, algo associado ao doméstico e feminino, conforme estudos de Milton Silva dos Santos na sua tese de 2007 disponível em <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3841>> e no seu artigo de 2009 sobre retrospectivas das referências antropológicas sobre homossexualidade em terreiros disponível em <<http://www.redalyc.org/html/3130/313027312006/>>.

da intolerância religiosa, mas também da LGBTfobia, do racismo, do racismo institucional, da exclusão social por questões relacionadas às drogas, ao alcoolismo e até mesmo ao abandono familiar. O terceiro caracteriza um tipo de organização solidária que comumente é formada por grupos de pessoas que possuem as mesmas marcas sociais. Sobre isso Goffman escreve:

No estudo sociológico das pessoas estigmatizadas, o interesse está geralmente voltado para o tipo de vida coletiva, quando esta existe, que levam aqueles que pertencem a uma categoria particular. Aqui, certamente, se encontra um catálogo completo dos tipos de formação de grupo e de função de grupo. Há pessoas que possuem deficiências de fala cuja peculiaridade aparentemente desencoraja qualquer tentativa de formação grupal ou algo semelhante. Nos limites do desejo de se unir estão ex-pacientes mentais – apenas um número relativamente pequeno deles está, em geral, disposto a sustentar clubes de saúde, apesar dos rótulos inócuos que permitem que seus membros se agrupem sob um título comum. Além disso, há os clubes de ajuda mútua para os divorciados, os velhos, os obesos, os que se encontram em situação de desvantagem física, os que sofreram uma ileostomia ou uma colostomia. Há clubes residenciais, subvencionados por contribuições voluntárias de diversos graus, formados para ex-alcoólatras e ex-viciados. Há associações nacionais como a “Alcoólatras Anônimos” que fornecem a seus membros uma doutrina completa e quase que um estilo de vida. Essas associações são, quase sempre, o ponto máximo de anos de esforço por parte de pessoas e grupos situados em diversas posições e constituem um objeto de estudo exemplar enquanto movimentos sociais (GOFFMAN, 1981, p. 22).

INVISIBILIDADE

Para entender as táticas e estratégias de convivência utilizadas pelos filhos de santo do IAVOA diante do preconceito e intolerância religiosa utilizei a *teoria do estigma* de Erving Goffman (1981). Neste tópico vou me valer dos conceitos de *encobrimento*, *visibilidade*, *perceptibilidade* e *evidenciabilidade* apresentados por ele neste mesmo livro. Ele escreve:

Tradicionalmente, a questão do encobrimento levantou o problema da “visibilidade” de um estigma particular, ou seja, até que ponto o estigma está adaptado para fornecer meios de comunicar que um indivíduo o possui. Por exemplo, ex-pacientes mentais e pais solteiros

que esperam um filho compartilham um defeito que não é imediatamente visível; os cegos, entretanto, são facilmente notados. **A visibilidade é, obviamente, um fator crucial.** O que pode ser dito sobre a identidade social de um indivíduo em sua rotina diária e por todas as pessoas que ele encontra nela será de grande importância para ele. As consequências de uma apresentação compulsória em público serão pequenas em contatos particulares, mas em cada contato haverá algumas **consequências que, tomadas em conjunto, podem ser imensas.** Além disso, a informação quotidiana disponível sobre ele é a base da qual ele deve partir ao decidir qual o plano de ação a empreender quanto ao estigma que possui. Assim, qualquer mudança na maneira em que deve se apresentar sempre e em toda a parte terá, por esses mesmos motivos, resultados fatais - foi isto, possivelmente, que originou, entre os gregos, a ideia de estigma. Já que é através de nossa visão que o estigma dos outros se torna evidente com maior frequência, talvez o termo visibilidade não crie muita distorção. Na verdade, o termo mais geral "perceptibilidade" seria mais preciso, e "evidenciabilidade" mais preciso ainda. Além disso, a gagueira é um defeito muito "visível" mas, em princípio, porque é ouvido e não visto (GOFFMAN, 2004, p. 44, grifos meus).

Num dia de cerimônia no terreiro de Pai Clóvis, por volta das 17h30, houve um episódio de falta de energia elétrica no bairro da Olaria, onde o terreiro está localizado. A falta de energia durou aproximadamente duas horas. Quando a energia retornou, duas lâmpadas do salão principal queimaram. Como todos estavam envolvidos e participando do toque, percebi certo movimento para saber quem iria comprar as lâmpadas novas para substituir as queimadas. Eu me ofereci para ir comprar. Um filho de santo chamado André de Oxóssi aceitou minha oferta e decidiu ir comigo. Seguimos no meu carro. Ele estava com as roupas de culto: uma calça e uma bata longa de mangas compridas de tecido estampado verde e dourado. Havia ainda um pequeno gorro⁸ que André levava na mão confeccionado com o mesmo tecido da roupa. Fomos conversando por todo trajeto e ele voluntariamente me contou parte de sua história, boa parte dela envolvendo Pai Clóvis e o terreiro. Quando chegamos em frente ao supermercado onde iríamos comprar as lâmpadas, André virou-se para mim e pediu com uma certa timidez:

- O senhor poderia descer e comprar as lâmpadas? É que o povo aqui de Moreno é muito preconceituoso, se eu entrar no supermercado vestido assim pode haver problema.

8 Caçolão, camisú ou filá.

Solicitação que eu atendi prontamente. Compramos as lâmpadas e voltamos para o terreiro conversando. Ainda neste dia, ao final do toque, voltando para casa, dei carona para o meu colega de mestrado Raoni Neri, que também faz parte do terreiro de Pai Clóvis e é um dos principais colaboradores do meu trabalho. Durante a viagem, Raoni falou que estava com fome e pediu-me para parar em algum local para comprar um lanche. Como estávamos em Camaragibe, cidade que conheço bem por já morar lá há 47 anos, parei em um pequeno fiteiro onde se vendiam coxinhas. Raoni preferiu não descer e se justificou dizendo que o local parecia um pouco esquisito. Seguimos viagem e eu voltei a parar num posto de gasolina na PE 05. Nesse local ele desceu e comprou o lanche. Quando voltou para o carro, Raoni, que também estava vestido com indumentárias de culto, uma roupa toda branca, descalço e com suas contas, me falou que preferiu não descer no primeiro local onde paramos porque sentiu receio do que poderia acontecer, pois certamente iria chamar a atenção por estar todo de branco e descalço.

Esses dois eventos não foram difíceis de presenciar. Bastou estar presente no momento em que ocorreram. As percepções dos dois informantes nos casos narrados revelam o temor que eles sentiram de serem alvos de violência física, verbal ou simbólica. Não foi por acaso que este temor se instalou na mente dos dois. Conversando posteriormente com eles sobre esses dois eventos, os motivos apresentados por ambos estão relacionados aos relatos que já ouviram de outros filhos de santo sobre terem sido vítimas de agressões verbais e xingamentos, com experiências vivenciadas anteriormente. Raoni me contou que certa vez, quando estava indo para o bairro de Cavaleiro, para o terreiro de sua mãe de santo, Mãe Cláudia de Oxum, precisou pegar um ônibus até o Terminal Integrado do Barro (TI Barro) e depois um metrô. Durante o trajeto até o terreiro usou a mesma roupa branca que estava usando no dia que lhe dei carona. No ônibus ele ouviu interjeições de cunho religioso e de repulsa à sua religião como “sangue de Cristo tem poder!”, “tem misericórdia, Jesus!” e “solta essa vida, Satanás!”. Segundo Raoni, as críticas não foram ditas diretamente para ele, com apontamento de dedo, olho no olho, caracterizando uma ofensa direta, mas ocorreram de forma dissimulada, como se fossem ditas ao vento, mas se repetiram nos dois coletivos que tomou, durante todo o trajeto. Além das interjeições ele relatou expressões de espanto, susto, medo, repulsa e aversão. Olhares disfarçados, cochichos e risos das pessoas que estavam nos dois coletivos e no TI.

Na minha interpretação, baseado nos aportes teóricos de Goffman e Certeau, a opção feita por André de não sair do carro (que tem vidros escuros) no dia da falta de energia elétrica para não se expor com trajes de culto para o pessoal do supermercado no Centro de Moreno, e a mesma opção feita por Raoni quando precisou comprar um lanche no Centro de Camaragibe, revelaram o receio que os dois tiveram de serem vítimas de intolerância religiosa. Durante a minha pesquisa, em várias ocasiões que fui a cerimônias em terreiros na RMR, durante o trajeto observei ao longo das avenidas principais dos bairros onde passei muitas igrejas católicas e evangélicas em atividade, com os seus membros indo e vindo a pé ou de carro em circulação pelas ruas, causando até mesmo, em alguns casos observados, engarrafamentos e retenção do tráfego. Isso aconteceu no trajeto de ida e vinda do terreiro de Mãe Amara em Dois Unidos, ida e vinda do terreiro de Pai Edson de Omulu em Águas Cumpridas, ida e vinda do terreiro de Mãe Cláudia de Oxum em Cavaleiro e ida e vinda ao terreiro de Pai Clóvis de Alabá em Moreno. Nos três casos, as igrejas evangélicas e católicas tinham localização privilegiada, ficavam à vista e em destaque nas principais avenidas, enquanto os terreiros ficavam escondidos (não visíveis para quem passava na avenida), sendo até mesmo difíceis de localizar, ratificando um aspecto já discutido neste trabalho sobre a localização remota do terreiro como herança dos anos de perseguição policial.

Da mesma forma, observei que a circulação dos evangélicos nesses três locais era bastante notória em função da vestimenta (senhoras e moças com vestidos longos e com mangas, com cabelos longos ou presos e sem adornos e maquiagem; homens e rapazes de roupa e sapato social, gravata e/ou terno), do comportamento (andando geralmente em grupos, às vezes a família em conjunto, e, por vezes, vestidos de uma mesma forma, usando uma farda de um grupo musical ou de coreografias) e por estarem portando bíblias, enquanto que em nenhuma das ocasiões pude observar os filhos de santo em trânsito para os terreiros vestidos com suas indumentárias de culto.

Fiz esses percursos de carro e de ônibus. Observei diversas localidades das cidades da região metropolitana, como Guabiraba, Linha do Tiro, Beberibe, Encruzilhada, Macaxeira, Águas Compridas, Alto da Bondade, Caixa D'água, Passarinho, Dois Unidos, Centro de Moreno, Olaria, centro de Jaboatão dos Guararapes, Prazeres, Cavaleiro, Areia, Santa Luzia e San Martin. Os toques públicos nos terreiros que visitei geralmente acontecem aos domingos e os horários de início ou de término das cerimônias algumas vezes coincidiram com os horários

de início ou de término dos cultos evangélicos e das missas católicas das igrejas próximas.

Observei que os adeptos das religiões de matriz africana e indígena geralmente invisibilizam sua pertença a essas religiões durante seus traslados, minimizando a exposição do seu estigma e as consequências desta exposição, como afirma Goffman no texto transcrito acima. Ainda pude ratificar esta ideia com uma observação inicialmente involuntária, que depois foi feita de maneira sistemática e proposital. Como eu sempre procurei chegar cedo aos terreiros que ia visitar e ficava observando a chegada dos filhos de santo, percebi que eles geralmente chegavam ao terreiro a pé, o que indicava que tinham chegado até lá usando transporte público. Inclusive, algumas vezes, quando fui e voltei ao terreiro de ônibus e de metrô, fiz o trajeto acompanhado por filhos de santo que participaram dos toques nos terreiros que visitei. Usamos juntos o transporte público. Durante o trajeto e na chegada ao terreiro esses filhos de santo usavam roupas normais, estavam vestidos à paisana, às vezes de maneira bastante informal, de sandálias, shorts, bermudas e bonés, quase sempre portando mochilas. Avançando com as minhas observações, durante as cerimônias eu pude reencontrar esses mesmos filhos de santo no salão vestidos com suas indumentárias de culto. Especificamente no caso das mulheres, cujas roupas são mais volumosas, ricas em detalhes e com maior número de peças, a dificuldade de locomoção pode ser a explicação para que não façam o trajeto de suas casas até o barracão vestidas para o culto. Porém, pude verificar que, até mesmo os homens, cujos trajes são mais simples, fazem a opção por não transitarem em público com suas roupas de culto. Entrevistei Pedro Germano, um dos meus interlocutores do grupo dos acadêmicos (conforme apresentação feita no capítulo 1) sobre este tema:

Eu acho isso mesmo! Pra homem é mais fácil ir vestido com as roupas do candomblé, mas pra mulher é complicado! Elas não passariam na borboleta do busão, não sentariam, ocupariam um raio de pelo menos 1,5 metro nos coletivos. Sem contar que, vamos lá, vou confessar, tem roupa de candomblé que é mais espalhafatosa que roupa de palhaço. Um excesso na cenografia e vestuário. Isso deriva, segundo alguns autores, talvez Luiz Felipe Rios, do fato de os candomblés terem se aproximado das escolas de samba no Rio de Janeiro e delas tomarem de empréstimo estes excessos nas roupas. Quase ninguém, homens e mulheres, quer usar o branco básico. O lance é o colorido, saia com armação, estampas, coisas assim. Eu penso que esse uso de roupas extravagantes é feito com intuito de “amostramento” entre o

povo de santo e que por esse motivo eles não usam em público estas roupas. Eles se amostram entre si, mas sentem vergonha em mostrar-se para os não candomblecistas. Tem outra explicação... Essas roupas também são sagradas e talvez por esse motivo não são expostas na rua para não pegarem impurezas e cheguem nos terreiros com a indumentária suja. As roupas dizem muito sobre a pessoa no ritual. Existem essas duas dimensões que pontuei e ainda a dimensão da intolerância. (Pedro Germano, entrevista realizada em 08 de agosto de 2017).

Pedro aponta para outros motivos, além da intolerância religiosa. Ele fala da dificuldade de locomoção que as indumentárias de culto trazem, especialmente através do transporte público. Lembra que as roupas são sagradas e que a exposição na rua pode contaminá-las com impurezas mundanas, mas reconhece que os filhos de santo podem não querer se expor fora do terreiro com essas roupas por serem muito chamativas e extravagantes. O depoimento de Pedro nos ajuda a enxergar que nem tudo é intolerância religiosa.

Apesar disso, podemos observar que, ao contrário dos evangélicos e católicos que se esforçam e se sentem livres para publicizar elementos de sua fé⁹, postando versículos em redes sociais, colocando adesivos em seus automóveis, suvenires ou quadros religiosos em suas residências, os adeptos das religiões de matriz africana e indígena, de um modo geral, invisibilizam sua pertença a este sistema religioso, usando adornos, vestimentas e símbolos dessa religião apenas em ambientes fechados, conhecidos e seguros. Durante esses traslados que fiz junto com alguns membros dos terreiros, conversamos sobre o tema intolerância e eu pude perguntar o motivo da troca de roupa para voltar para casa. As respostas sempre confirmaram a hipótese da ameaça de sofrerem algum tipo de violência. E em todos os casos analisados o receio se instalou devido às experiências vividas pelos próprios informantes e/ou por relatos de experiências vividas por outros filhos de santo. Todas sempre com formatos

9 Isso nem sempre foi assim. Há poucas décadas os evangélicos eram alvo de intolerância religiosa por parte dos católicos. Eu mesmo, quando adolescente, fui alvo de chacotas e acusações por parte dos meus parentes e conhecidos católicos. Expressões como “crente do pau oco”, “atrás do Senhor, irmão!” e abordagens por parte dos colegas da escola sobre as minhas verdadeiras intenções de estar na igreja. Segundo eles: “para pegar as irmãzinhas”. Tive uma prima que se converteu numa cidade do interior de Pernambuco, sendo sua família de maioria católica. Ela faleceu precocemente e o seu velório ocorreu na igreja batista da qual fazia parte. Em função disso, alguns membros da família recusaram-se a ir ao velório para não terem que entrar em uma igreja que não fosse católica.

semelhantes às experiências compartilhadas por Raoni Silva e por André de Oxóssi.

Fazendo uma bricolagem teórica entre a *teoria da tática* de Certeau (1994) e a *teoria da invisibilidade* de Goffman (1981), é possível compreender a forma como esses informantes enfrentam a intolerância religiosa. Na *teoria da tática*, Certeau afirma que esta é um artifício utilizado por quem não detém o poder, por quem está em terreno alheio e que está em posição de vítima. Certeau defende a ideia de que a “tática é a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio” (p. 100). Para ele, a tática é o movimento “dentro do campo de visão do inimigo e no espaço por ele controlado” (p. 100). Em seu livro ele aborda a tática analisando outras relações, porém, tomei a liberdade aqui de aplicar o conceito na interpretação das relações entre adeptos de religiões minoritárias e as sociedades nas quais estão inseridos.

Goffman, por sua vez, teoriza sobre os artifícios e manobras que os estigmatizados fazem para não sofrer com a estigmatização, sendo uma delas a invisibilização do atributo que lhes estigmatiza. Assim, eles evitam o conflito com o intolerante, mantendo sua devoção invisibilizada, fugindo o quanto podem do estigma.

TÁTICA DO CONTROLE DA INFORMAÇÃO

Participei ativamente das atividades do terreiro, especialmente durante a preparação para as festas públicas. Desde a varrição do barracão que estava em reforma e conseqüentemente com muito material de construção espalhado, passando pelas saídas com o Pai Clóvis para fazer compras para a festa. Fomos (eu, Pai Clóvis e outros três rapazes do terreiro) ao mercado público e ao comércio de Moreno, de Cavaleiro, mercado de São José e em várias lojas do comércio no entorno do mercado. Compramos ervas para o preparo da jurema, tecidos, flores, frutas, bijuterias, cigarros, cachaça, vinho, perucas e diversos acessórios para vestir as mestras.

Pai Clóvis manteve durante todo trajeto que fizemos pelos diversos pontos comerciais a atitude simpática e cordial. Os vendedores das lojas o trataram com distinção, pois tratava-se de um bom cliente. Durante as compras, Pai Clóvis e nenhum dos rapazes usaram qualquer paramento ou adereço que indicasse pertencimento às religiões de matriz africana ou indígena. Pelo contrário, estavam

todos apropriadamente vestidos para o calor do final da primavera em Recife, de camiseta, bermuda, chinelos e óculos escuros. Estive ao lado deles, no meio do grupo por quase todo trajeto, ajudando a carregar as sacolas com as compras. Em alguns estabelecimentos onde Pai Clóvis já era conhecido, foi possível perceber que os vendedores sabiam que ele é um pai de santo, em outros, não ficou claro se os vendedores tinham esta informação.

Classifiquei a tática usada pelo pai Clóvis e pelos outros rapazes do terreiro que nos acompanharam como *“tática do controle de informação”*, assim como denomina Goffman (1981). O autor sugere que o indivíduo que sofre com o estigma controla a exposição da informação sobre o atributo que o estigmatiza de acordo com as pessoas com as quais se relaciona, os lugares e as circunstâncias. Ele escreve:

Sugeriu-se que a identidade social de um indivíduo divide o seu mundo de pessoas e lugares, o que o faz também a sua identidade pessoal, embora de maneira diferente. São esses quadros de referência que devem ser aplicados ao estudo da rotina diária de uma pessoa estigmatizada em particular, como quando ela vai e volta de seu trabalho, de sua casa, das compras e de lugares de diversão. Um conceito-chave aqui é o de rotina diária porque é ela que o vincula às diversas situações sociais de que ela participa. E estuda-se a rotina diária tendo-se em mente uma perspectiva especial: se o indivíduo é uma pessoa desacreditada, procuramos o ciclo quotidiano de restrições que ele enfrenta quanto à aceitação social; se ele é uma pessoa **desacreditável, buscamos as contingências com que se depara na manipulação da informação sobre sua pessoa**. Por exemplo, um indivíduo que tem uma deformação no rosto pode esperar, como foi sugerido, que pouco a pouco deixe de ser uma surpresa chocante para os seus vizinhos e que possa obter entre eles alguma aceitação; ao mesmo tempo, as indumentárias usadas para esconder parte de sua deformidade terão, na sua vizinhança, menos efeito do que em partes da cidade em que ele é desconhecido e, portanto, menos bem tratado. (GOFFMAN, 1981, p. 80, grifos meus).

Partindo do pressuposto de que Pai Clóvis e grupo têm o conhecimento sobre a intolerância religiosa existente na RMR contra os “macumbeiros” e sobre a possibilidade de sofrerem qualquer tipo de agressão ao circularem em um centro comercial movimentado portando signos que lhes identifiquem como filhos de santo, é possível dizer que a *“tática do controle da informação”* está sendo acionada quando eles manipulam as informações que os identificam como tais. Goffman (1981) segue explanando suas ideias sobre este tema:

Uma estratégia amplamente empregada pelo sujeito desacreditável é manusear os riscos, dividindo o mundo em um grande grupo ao qual ele não diz nada e um pequeno grupo ao qual ele diz tudo e sobre o qual, então ele se apoia; ele coopta para exibir sua máscara precisamente àqueles indivíduos que, em geral, constituiriam o maior perigo. No caso de relações próximas que ele já tinha na época em que adquiriu o seu estigma, pode imediatamente “pôr a relação em dia” por meio de uma calma conversa confidencial; posteriormente ele poder ser rejeitado, mas conserva a postura de alguém que se relaciona “de maneira honrada”. É interessante observar que esse tipo de manipulação de informação é recomendado amiúde por médicos, em especial quando têm que ser as primeiras pessoas a informar ao indivíduo sobre o seu estigma. Assim, os médicos que descobrem um caso de lepra podem sugerir que o novo segredo fique entre os médicos, o paciente e os familiares mais próximos, propondo, talvez, esse tipo de discricção para garantir uma continuação da cooperação do paciente. (GOFFMAN, 1981, p. 83, grifos meus).

REDE DE AJUDA MÚTUA

No dia 17 de novembro de 2017 houve uma cerimônia de jurema na casa de Pai Rodrigo denominada Corte do boi. Tratava-se de um boi que estava sendo sacrificado ao mestre de jurema Zé Pilão, uma entidade que Pai Rodrigo recebe. Quando cheguei ao terreiro, por volta das 14h, o boi, principal animal que seria sacrificado, já estava dentro do salão, deitado no chão e totalmente imobilizado, com as quatro patas amarradas com uma corda que também lhe prendia a barriga de maneira bem apertada. A cerimônia já havia começado e o pai de santo responsável pelas matanças dos animais – Pai Maurino, 48 anos, um senhor negro, de estatura mediana e cabelos brancos – já estava em transe, incorporado com o Mestre Zé do Lenço.

Além do boi, havia outros animais preparados para matança, entre eles 8 bodes e 32 galinhas, presos em uma pequena contenção improvisada com madeira e telas de nylon laranja. O mestre Zé do Lenço iniciou a cerimônia riscando símbolos gráficos no chão com um pedaço de giz chamado Pemba¹⁰. Esses desenhos e símbolos

10 A pemba é um objeto presente nos rituais africanos mais antigos conhecidos. É empregada em todos os rituais, cerimônias, festas, reuniões ou solenidades africanas. Os médiuns e as entidades espirituais que atuam no Centro de Umbanda costumam desenhar pontos riscados com um giz de calcário, conhecido como pemba.

compõem um ponto riscado¹¹ e sobre eles são colocadas velas coloridas e também assentamentos das entidades. Os ibás¹² dos orixás também vão para o salão para receber a menga¹³ no momento do corte, mas no caso dos orixás não se risca o ponto e as velas próximas são sempre brancas.

As atividades do sacrifício prosseguiram.¹⁴ Trata-se de uma atividade complexa, trabalhosa e demorada, que requer cuidado e muita atenção. O salão do Terreiro de Pai Rodrigo é um pouco menor que o salão do IAVOA. Neste espaço de seis por dez metros, aproximadamente, foram dispostos vários assentamentos da casa para receber a menga¹⁵ que seria vertida logo após a imolação. Os papéis das ekedes, dos ogãs, dos pais e mães de santo presentes, estavam bem distribuídos. Todos sabiam o que fazer e todos tinham o que fazer. Desde conter os animais para não fugirem ou se movimentarem, segurá-los durante a imolação, na sequência cortar as partes que seriam destinadas aos assentamentos (como pés e asas das galinhas, pés e orelhas dos bodes), limpar e cortar os animais imolados, fazer as destinações devidas das partes e fazer a limpeza contínua do salão. Todas as atividades do ritual são feitas em regime de mutirão. O terreiro de Pai Rodrigo recebeu a colaboração de filhos de santo de vários terreiros. Ao final da cerimônia uma grande quantidade de carnes foi separada para doação. Pai Clóvis informou que distribui as carnes em três lotes: uma parte é destinada para preparação das comidas que serão servidas ao final das celebrações que se seguem, outra parte é armazenada para o consumo dos filhos da casa e uma terceira parte do eran é doada aos filhos de santo de outros terreiros que ajudaram nas várias atividades que compõem o sacrifício. Mais uma vez aqui identificamos a rede de solidariedade

11 Ponto de riscado – São os símbolos gráficos dos quais as entidades de Umbanda se servem para determinar sua identificação, funcionando como verdadeira identidade da entidade que se manifesta, impedindo assim que algum espírito mal intencionado engane os demais componentes do templo onde se manifesta a entidade.

12 Conjunto de peças e utensílios que compõem o assentamento de um orixá ou entidade.

13 Sangue dos animais sacrificados.

14 Sobre a imolação de animais do Xangô ver: Motta, Roberto Mauro Cortês- *O xangô do Recife, sacrifício, mesa e festa*. In: Rocha Pitta, D.P, Mello, R.M.C. (orgs). *Vertentes do imaginário – Arte, Sexo, Religião*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1995; Motta, Roberto Mauro Cortês – *Edjé Balé – alguns aspectos do sacrifício do xangô pernambucano* (Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco, 1991).

15 Menga – Sangue dos animais sacrificados.

entre terreiros como estratégia de sobrevivência da população de baixa renda, assim como descrevem Roberto Motta e Parry Scott em seu artigo *Sobrevivência e fonte de renda no Recife* (1983), e a ideia do repasto comunal – divisão do sacrifício (MOTTA, 2000). A distribuição entre os vizinhos é limitada àqueles que aceitam a oferta do terreiro. Pai Clóvis diz que:

alguns vizinhos católicos aceitam, outros não e a gente respeita. Agora, os evangélicos não! Nenhum aceita. Mesmo que esteja necessitando eles não aceitam. Mas, isso é sem problema, sabe? Eles explicam o motivo de não aceitarem, conversam, mostram na Bíblia e a gente respeita.

Essa rede de apoio mútuo que se estabelece entre os terreiros é também uma tática coletiva de enfrentamento da intolerância religiosa, visto que os terreiros conseguem realizar as atividades da cerimônia contando apenas com a ajuda e a contribuição de seus adeptos. Por ocasião dessas cerimônias, os filhos de santo de outros terreiros visitam o terreiro que está em festa. Há trocas de utensílios de cozinha, empréstimos de roupas, indumentárias de culto, empréstimo do espaço das cozinhas e ogans, ekedes e alabês se revezam nas atividades. Além disso, a comunidade do terreiro e a comunidade vizinha são beneficiadas com a doação das carnes dos sacrifícios e as comidas das oferendas, além daquelas que são servidas no final das celebrações. Como teoriza Roberto Motta:

Na repartição das carnes o Xangô estabelece uma oposição entre o axé, composto do sangue, do coração e de alguns outros órgãos, e o eran, compreendendo essencialmente as carnes vermelhas. O primeiro, em princípio, é reservado aos orixás. Colocado sobre os altares – com todos os efeitos de decomposição que se pode imaginar, inclusive olfativos – depois de alguns dias é despachado, levado para fora do mundo, entregue aos orixás em algum lugar apropriado, no mato, na água ou, em certos casos, nas encruzilhadas. Já o eran é consumido pelos fiéis em ocasiões encaradas como puramente profanas. Poderíamos identificar, no funcionamento do Xangô, um sistema de troca generalizada. A, B e C compartilham o sacrifício oferecido por D. Este, com B e C, participa do oferecimento de E, o qual, com A e F, se beneficia das ofertas de B e assim por diante. Mas convém observar que esse belo modelo de reciprocidade encontra-se viciado por várias contradições. Há em primeiro lugar a alternância entre períodos de vacas gordas e de vacas magras, muitas vezes influenciada pelas oscilações da economia brasileira. Ainda mais importante, a

própria organização do Xangô cria desigualdades. Na qualidade de proprietários dos meios da produção simbólica, sacerdotes e sacerdotisas exigem e recebem um benefício que está longe de ser puramente simbólico. Eles ficam com a parte do leão (...) Além disso, os membros da hierarquia podem favorecer alguns participantes em detrimento de outros. Basta que em casa de tal ou qual babalorixá ou ialorixá haja, por ocasião das festas, menos lugares à mesa, menos pratos, menos talheres do que assistentes (...) Os fiéis, de modo geral, não contestam as decisões dos superiores, pois compreendem perfeitamente que (de modo parecido ao que ocorre na carreira universitária) uma atitude obediente e conformada pode ajudar na ascensão aos mais altos postos, enquanto queixas e protestos podem fazer com que sejam excluídos e marginalizados (MOTTA, 1998, p. 176).

Aqui, resalto a importância e o impacto da imolação de animais para as comunidades envolvidas com a dinâmica do terreiro, considerando o fornecimento de alimento para os filhos da casa, filhos de santo de terreiros visitantes e para a vizinhança. Essa prática auxilia na atenuação da intolerância religiosa, pois as comunidades no entorno do terreiro são beneficiadas pelas atividades ali desenvolvidas. Como diz Roberto Motta, "O Xangô é bom para comer" (1983). O que, no caso do IAVOA, é muito adequado e oportuno, considerando que embora o pai de santo fique com uma boa quantia dos erans, ele tem mais de 20 bocas para dar de comer. Como afirma Motta:

O útil sempre acompanha muito de perto o sagrado no Xangô. Apesar de todas as suas implicações ontológicas, o sacrifício não é somente bom para rezar ou para simbolizar. Na verdade, ele exerce funções muito práticas na vida dos fiéis e na economia da cidade do Recife. Ele possui, como se salientava acima, uma função terapêutica. Fortificando o santo, dono de sua cabeça, o homem se fortifica a si mesmo. Mas o sacrifício é também bom para comer. A religião afro-brasileira, com permissão do neologismo, é fagocêntrica. O que transparece já no vocabulário do povo-de-santo. Ao lado de obrigação, os fiéis empregam, para designar o sacrifício, o termo iorubá ebó, que quer dizer comida. (MOTTA, 1998, p. 174).

Motta considera que "o sacrifício, com toda sua crueza, já é um ato eminentemente festivo" (p. 157) porque "além do bom para comer" (o materialismo cultural que Motta critica), "o sacrifício e a festa vêm a ser também 'bons para pensar'", ratificando a ideia de que "a festa pode resultar da apreensão da identidade, mas não consiste numa

experiência primariamente intelectual, mas, sim, numa experiência primariamente emocional” (p. 172).

Assim como a distribuição de alimentos feita pelo terreiro por ocasião dos sacrifícios dos animais pode contribuir para atenuar os efeitos da intolerância religiosa, a presença do sangue nas cerimônias onde a imolação está presente pode ter o efeito contrário. Lígia Gama (2009) aponta as causas dessa repulsa causada pelo sangue nos devotos de outras religiões, especialmente as religiões cristãs. Ela argumenta que de acordo com a mitologia cristã, Jesus foi enviado ao mundo para ser o último sacrifício expiatório, como está escrito na Bíblia em João 1.29: “eis o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo”. Assim, “aqueles que contrariam as leis de Deus, lançando mão da imolação de animais, são vistos como pecadores e adoradores das forças do mal” (GAMA, 2009, p. 69). Ainda sobre esse poder de repulsa que o sangue tem sobre as pessoas, Lígia escreve: “O sangue é sujo, é feio, é fétido para os valores ocidentais, e por esta razão (...) é que não se respeita práticas sacrificiais, possessões, usos de torso, de guias” (GAMA, 2009, p. 69).

TÁTICA DA RECLUSÃO

Morar no terreiro é uma *tática de enfrentamento* do conjunto de preconceitos aos quais os meus interlocutores estão sujeitos. A maioria deles é parda ou negra e, assim como todos os outros pardos e negros no Brasil, enfrentam o racismo no seu dia a dia. Quase todos não têm emprego e pesa sobre eles também o estigma da dependência financeira. Muitos deles são homossexuais e consequentemente são vítimas da LGBTfobia. Alguns deles não têm onde morar por não terem família ou terem rompido os laços com elas, tendo sido expulsos de casa em alguns casos. E todos são devotos dos orixás e das entidades da jurema. São catimbozeiros. Temos então uma bricolagem de preconceitos e marcadores sociais pesando sobre esse grupo: pobreza, racismo, homofobia, abandono e intolerância religiosa. Além de alguns casos relacionados à dependência química, alcoolismo e sorologia positiva para HIV. Diante de tudo isso, uma tendência do grupo é a reclusão. Durante os dias que passei no terreiro não verifiquei nenhum caso de desobediência ao horário de recolhimento. Geralmente, antes das 21h as portas já estavam fechadas e todos estavam recolhidos.

Em um dia em que quebramos esta rotina, fui no meu carro até à Praça da Bandeira, uma praça central de Moreno, com três rapazes do terreiro para comprar coxinhas e tomar sorvete por volta das 21h. Quando estávamos voltando, ainda na praça, fomos abordados e revistados pela polícia. Três policiais nos renderam, pediram para que colocássemos as mãos para cima, perguntaram de onde éramos, o que estávamos fazendo ali, etc. Foi uma abordagem padrão da polícia que cessou sem maiores traumas após nós termos todos nos identificado e mostrado o saco com 30 coxinhas que estávamos levando para o terreiro. Para os policiais dissemos que estávamos levando as coxinhas para casa, omitindo o termo “terreiro”. Fizemos isso sem qualquer acerto prévio, até porque a abordagem foi uma surpresa. Quando o policial perguntou o que estávamos fazendo e para onde iríamos, dissemos simultaneamente e confirmamos que estávamos indo levar as coxinhas para casa. Goffman escreve sobre essas omissões do estigma:

A questão que se coloca não é a da manipulação da tensão gerada durante os contatos sociais e, sim, a da manipulação de informação sobre o seu defeito. **Exibi-lo ou ocultá-lo; contá-lo ou não contá-lo; revelá-lo ou escondê-lo; mentir ou não mentir; e, em cada caso, para quem, como, quando e onde.** (GOFFMAN, 1988, p. 53, grifos meus).

Essa abordagem da polícia, no meu entendimento, ratifica a estratégia que os meus interlocutores adotam de evitar sair do terreiro, especialmente à noite – a reclusão. Não estou afirmando que o nosso grupo foi abordado pela polícia por ser de terreiro, até porque acredito que os policiais não detinham esta informação e nós também não a divulgamos. Mas o fato de sermos todos negros, de estarmos vestindo roupas velhas e surradas e um de nós a travesti, pode ter informado aos policiais que precisávamos ser abordados e revistados.

Dentro desta prática de reclusão, em uma das noites em que dormi no terreiro, logo após o jantar ficamos todos no salão do barracão¹⁶ conversando sentados em colchões, cadeiras ou encostados nas paredes. Pai Clóvis decidiu fazer um teste das caixas de som que, por causa da reforma, tinham sido mudadas de lugar. Pediu que ligassem as caixas, pegou o microfone e começou a cantar loas¹⁷ da

16 Barracão – Forma como os filhos de santo se referem ao terreiro.

17 Loas – Cantos entoadas nas cerimônias de jurema, geralmente em português.

Jurema. Rapidamente, dois ogãs pegaram os ilus¹⁸ e acompanharam Pai Clóvis na sua cantoria. As loas são entoadas por um “puxador” que canta uma parte da canção que podemos chamar de estrofe e depois canta outra parte, semelhante a um coro ou estribilho que será repetido pelo grupo.

Imediatamente formou-se uma roda de pessoas sentadas no chão, em colchões e nas cadeiras, Pai Clóvis ao centro e os tambores tocando. Pai Clóvis iniciou cantando, a brincadeira ficou animada. Pai Fausto pegou outro microfone e a partir daí iniciou-se entre ele e Pai Clóvis uma batalha semelhante a uma disputa entre dois repentistas. Um cantava uma loa e outro respondia. Foi um momento de muita descontração onde todos se divertiram bastante. O grupo se dividiu em duas torcidas, a de Pai Clóvis e a de Pai Fausto, que vibravam, acompanhavam e aplaudiam cada vez que um “atacava” o outro ou se “defendia” com as loas. Esse evento reforçou o meu entendimento de que o grupo utiliza a tática de promover diversão dentro do terreiro. E isso, claro, em associação à reclusão. As letras das loas são muito variadas e estão relacionadas à história das entidades para as quais são cantadas, podem falar de matas, rios, natureza, proteção, cidades encantadas, caboclos, amor, ódio, traição, inveja, homens, mulheres, tarefas do dia a dia de lavradores, pescadores, prostitutas, malandros, escravos, etc. Enfim, podem tratar de uma infinidade de temas e encerram em suas mensagens conteúdos filosóficos, instruções para a vida, conselhos e alertas.

A batalha se estendeu noite adentro. Em determinado momento, por volta da meia noite, bateram na porta do barracão (que era sempre mantido com a grade trancada, hábito que foi reforçado após o assalto no qual Pai Clóvis foi baleado). O chamado na porta se intensificou e do lado de fora percebemos a chegada de um automóvel, com as luzes da sirene anunciando a presença de uma viatura da Polícia Militar. Todos no terreiro ficaram quietos, cessaram as conversas e o toque dos tambores; Pai Clóvis foi até a porta receber os policiais. Eram do Batalhão de Operações Especiais da PMPE (BOPE). Os policiais desceram com as mãos nas pistolas e um deles conversou com Pai Clóvis. Nós ficamos todos no fundo do barracão sentados e quietos enquanto Pai ele interagiu com os policiais.

Ao longe eu pude ouvir a conversa que era travada. O capitão que conversou com Pai Clóvis informou que eles estavam em uma operação especial na busca por um foragido da polícia. Pai Clóvis disse que

18 Ilus – Tambores usados para fazer o acompanhamento das músicas nos terreiros.

ele não estava no barracão e convidou os policiais a entrarem e procurarem. O capitão dispensou a batida no barracão, dando crédito ao testemunho de Pai Clóvis. A partir daí eles travaram uma conversa informal e até certo ponto descontraída. Pelo conteúdo da conversa que eu pude entender e que depois foi confirmado por Pai Clóvis, alguns dos policiais eram de Moreno, havia pessoas de sua família que eram da igreja Assembleia de Deus da qual o pai de santo participou por alguns anos – ou seja, ele conhecia tanto alguns dos policiais como algumas pessoas de suas famílias. Os policiais se despediram e foram embora. Pai Clóvis fechou a porta do terreiro e voltou para a batalha musical na qual estávamos entretidos. Os policiais abordaram outras residências vizinhas ao terreiro e durante a abordagem não fizeram nenhuma menção ao barulho das caixas de som. Também se detiveram a conversar com Pai Clóvis na porta do terreiro, não entraram nem fizeram nenhuma abordagem pessoal direta aos membros do grupo que estavam ali dentro.

Clóvis Figueiroa, além de sacerdote do candomblé, é uma figura pública bastante respeitada em Moreno. É filho natural da cidade, líder comunitário, já atuou como enfermeiro nos postos de saúde da prefeitura, já foi pastor evangelista da igreja Assembleia de Deus e também atua como puxador de quadrilhas juninas. Durante o período da pesquisa ele falou da possibilidade de se candidatar a vereador nas eleições de 2020. Essa posição política de Pai Clóvis tem impacto positivo na relação do terreiro com o poder público.

Uma possibilidade fundamental na vida da pessoa estigmatizada **é a colaboração que presta aos normais** no sentido de atuar como se a sua qualidade diferencial manifesta não tivesse importância nem merecesse atenção especial. (GOFFMAN, 1988, p. 53, grifos meus).

A forma como Pai Clóvis se relaciona com o poder público, as pessoas no comércio, a vizinhança do terreiro e mesmo com a liderança religiosa das igrejas católica e evangélica da cidade está alinhada com o texto transcrito acima de Goffman. O peso do estigma não é considerado. Ele atua na relação com esses grupos como se “a sua qualidade diferencial”, o fato de ser pai de santo e homossexual, “não tivesse importância nem merecesse atenção especial”. Essa é outra tática de enfrentamento da bricolagem de preconceitos à qual estão sujeitos os devotos dessas religiões: agir como se o preconceito não existisse para reduzir seus efeitos. No terreiro de Moreno isso parece estar dando certo.

UM PAI DE SANTO EVANGELISTA

O comportamento dos filhos de santo aos quais Pai Clóvis se refere não diverge do comportamento de jovens que vivem na periferia e têm impressos em si os mesmos marcadores sociais excludentes como baixa escolaridade, desemprego, histórico de ruptura com o núcleo familiar, homossexualidade, prostituição, alcoolismo e dependência química, além dos estigmas de raça (serem negros e pardos), de classe (serem pobres), e o fato de serem jovens. As interseções entre essas dimensões sociais todas agem como uma força poderosa que inclina esses indivíduos na direção da transgressão. São jovens que transgridem regras. Porém, jovens transgridem regras, mesmo os que são do candomblé. Corroborando este pensamento, eu me recordo que não foram poucas as vezes que Pai Clóvis se referiu a alguns dos filhos (e ele geralmente faz isso na presença da pessoa sobre a qual está falando) fazendo referência ao seu resgate, de como agiu para tirá-los de alguma situação desviante e limite e os trouxe para morar no terreiro, muitas vezes sendo a última e única alternativa com a qual aquele filho poderia contar. Então, qual o motivo da transgressão desses filhos causar tanta indignação e espanto a Pai Clóvis? Há, no meu entendimento, pelo menos três possibilidades de resposta. A primeira delas é que esta é uma ação que tem o objetivo de reforçar o bom comportamento do grupo para evitar que comportamentos desviantes sejam naturalizados e aumentem o estigma sobre as pessoas que fazem parte do IAVOA. Para o pai de santo em questão é fundamental que o terreiro tenha boa reputação, que a sociedade reconheça que o terreiro contribui para a recuperação e melhoria da vida das pessoas. A segunda maneira de entender seu incômodo com o comportamento desviante desses jovens é a forte influência do cristianismo sobre seus valores éticos e morais – ele os absorveu quando era evangélico e não abandonou mais tal padrão ético de comportamento. Por fim, a terceira possibilidade, é uma junção das duas primeiras com o objetivo de fortalecer o nome e a imagem de Pai Clóvis para lastrear uma futura candidatura para vereador da cidade de Moreno. A complacência com comportamentos desviantes dos seus filhos de santo poderia sujar sua reputação como sacerdote e como agente público. Qualquer uma das três possibilidades reforça o controle moral sobre pessoas já estigmatizadas, mas em contrapartida dá segurança àqueles que são alvo desse controle – abrigo, provisão, orientação, respeito e cuidado. Clóvis Figueiroa é um pai de santo tão rígido e austero com os

seus filhos quanto é amoroso e protetor. Essas qualidades justificam a última frase do seu depoimento: “De uma maneira muito educada, mas vou descer o sarrafo!”

FORTALECIDOS PELA DOR – SEPULTAMENTO DO BABALORIXÁ ERITON, PAI LELÊ

Pai Lelê (Eriton) faleceu vítima de complicações de um derrame cerebral e uma tuberculose, após um longo período de convalescência e imobilidade. Eu conheci Pai Lelê na casa de Pai Clóvis, que sempre o apresentou como o seu braço direito e de fato o era. Em todas as cerimônias que presenciei, Pai Lelê substituía o Pai Clóvis nos momentos em que precisava se ausentar da cerimônia. Todos os filhos de Pai Clóvis reverenciavam a autoridade de Pai Lelê. Após idas e vindas ao hospital, recebeu alta do e foi abrigado na casa de Pai Clóvis, onde faleceu na manhã do dia 18 de dezembro de 2018. O enterro aconteceu no cemitério de Santo Amaro e foi marcado para as 15h. O corpo foi velado em uma das capelas, a última, ao lado do muro do cemitério. A pequena capela estava lotada, muitos filhos de santo do Ilê Axé Vodun Oyá Alabá e de outros terreiros estavam presentes, inclusive do terreiro de Pai Lelê.

Era a segunda vez que eu participava da cerimônia fúnebre de um sacerdote do candomblé. A primeira vez foi o sepultamento do Babalorixá Paulo Braz em 2016. Foi fácil encontrar o local do velório, bastou seguir o toque dos tambores. Apesar de o velório ter sido marcado para as 14h, desde as 13h a movimentação era intensa na capela, onde canções em Yorubá ou as loas da Umbanda e Jurema se sucediam sem parar em meio ao pranto convulso e por vezes histérico de alguns dos presentes. Havia muita dor espalhada no ambiente. Pai Clóvis era o responsável pela cerimônia final e tinha ido em casa se recompor do dia exaustivo gasto nos trâmites do enterro. A certa altura do velório e em meio aos muitos cânticos, uma senhora do velório ao lado interrompeu a cerimônia aos gritos de protesto dizendo: *“Vocês não têm consideração pela dor do outro? Isso é um absurdo! Meu pai está morto na outra sala e vocês com esse barulho infernal.”*

Vi uma tentativa de Pai Fausto de interpelar a senhora numa tentativa de explicação, mas foi inútil pois ela foi rapidamente afastada do local pelos parentes. E os tambores continuaram rufando e os

cânticos sendo entoados na maior altura possível. Naquele grupo, naquele momento e naquela circunstância não havia timidez, receio ou esquivas, encobrimento, reclusão, negociação ou invisibilidade. A dor do luto empoderou o grupo. Estavam todos de branco, reunidos e cantando, tocando e dançando como fazem no terreiro. Os olhares curiosos, os olhares de espanto e os de repreensão, mesmo os impropérios, as injúrias, as reclamações e os poucos xingamentos que se ouviu não intimidaram o grupo. Os cânticos continuaram até a chegada de Pai Clóvis, que iniciou a cerimônia com o corte de uma das contas e a colocação entre as flores do caixão dos pedaços cortados. Em seguida, seis ogãs ladearam o caixão e ergueram-no até os ombros, ao que os filhos de santos rodantes responderam todos com um grito e automaticamente entraram em transe.

Pai Lelê era filho de Yansã. Os filhos de Yansã presentes, todos rodados, enfileiraram-se à frente do cortejo numa dança ritual fúnebre, abrindo caminho para passagem do féretro. Pai Clóvis ia na frente, logo atrás outros seis filhos e filhas de santo incorporados por Oyá e o cortejo seguia logo em seguida. Ao chegar no local do sepultamento, as ekedes tiraram o Pai Clovis do transe e iniciaram-se os preparativos para colocação do caixão na terra nua.

Pai Clóvis comandou os rituais fúnebres de preparação da sepultura onde seria colocado o caixão de Pai Lelê e o sepultamento foi realizado sob forte chuva. Inclinado sobre o caixão, faz as últimas homenagens ao filho de santo e amigo, enquanto todos os presentes se emocionam em cântico. Um detalhe marcante deste evento, que teve para mim grande simbolismo, está no seguinte fato: apesar de ser o sepultamento de um pai de santo, um sacerdote de candomblé, o símbolo sagrado impresso na tampa do caixão é a Bíblia.

Esse fato permite a elaboração de uma pergunta: e se fosse o contrário? Se o único caixão disponível ou acessível para o enterro de um padre ou de um pastor fosse um caixão que tivesse na tampa a impressão de um símbolo das religiosidades de matriz africana ou indígena? O enterro seria realizado? O uso de elementos da fé cristã nos rituais das religiões afro-indígenas brasileiras não é algo novo. O sincretismo religioso é um tema amplamente estudado na antropologia da religião desde as primeiras pesquisas no início do século passado. Arthur Ramos assim apresenta o sincretismo:

Aparentemente, o negro aceitou o catolicismo pregado pelos missionários, mas em sua incapacidade psicológica de abstração, na incompreensão, portanto, do monoteísmo, ele incorporou o catolicismo ao

seu sistema mítico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião politeísta, onde os orixás foram confundidos com os santos da nova religião que Ihe foi ensinada (RAMOS, 2001, p. 122-123).

E Roger Bastide (1971) descreve o sincretismo de forma poética:

Diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailarinos rituais cujo significado escapava aos senhores, traçava sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns (...). A música dos tambores abolia as distâncias, enchia a superfície dos oceanos, fazia reviver um momento a África e permitia, numa exaltação ao mesmo tempo frenética e regulada, a comunhão dos homens numa mesma consciência coletiva. (BASTIDE, 1971, p. 72-73)

Em entrevista, Pedro Germano explica a origem do sincretismo religioso no Brasil dizendo: “No Brasil o contato das divindades africanas (voduns, inkices e orixás) com a religião católica dos brancos contribuiu para uma miscelânea das divindades, santos e orixás. Estes passaram a ser associados aos primeiros, tanto nas suas funções como no calendário litúrgico. Num plano das correspondências teológicas, os santos católicos eram representados pelos negros como protetores individuais, eram os ‘anjos da guarda’”. A partir dessas correspondências religiosas diversas interpretações científicas surgiram para tentar explicar o fenômeno religioso. É, sem dúvidas, *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, de Nina Rodrigues, uma das obras mais lidas e citadas sobre a religião dos orixás no Brasil – originalmente publicada em artigos na Revista Brasileira nos anos de 1896 e 1897 e depois compilada em forma de livro. A obra é, até hoje, considerada um clássico, leitura indispensável para se tratar questões sobre o culto aos orixás no Brasil, sendo leitura obrigatória para pesquisadores desta área. O antropólogo Nina Rodrigues em suas visitas e conversas com negros africanos e brasileiros percebe o trânsito entre as divindades católicas e africanas e aponta para o fenômeno de “ilusão de/da catequese” dos negros inseridos na sociedade brasileira. Tal fenômeno é percebido pelo também médico legista e psiquiatra como uma aparente conversão dos negros ao catolicismo.

Segundo o autor, “os Africanos escravizados se declararam e aparentavam convertidos ao catolicismo” (RODRIGUES, 2006, p. 108).

No IAVOA, os rituais de jurema dos quais participei se iniciaram com todos rezando o pai nosso, que é a principal oração cristã. Mas além disso, nas minhas observações registrei a utilização na linguagem coloquial e rotineira do pessoal do terreiro expressões típicas dos evangélicos. Era muito comum ouvir as seguintes expressões: *Ah, meu irmão! Você está de posse de vitória! Misericórdia! Sangue de Cristo tem poder! Deus é mais! Amém! Aleluia! Glória a Deus! No nome de Jesus! Deus proverá! Deus é poderoso para fazer infinitamente mais!*

Muitos dos filhos de santo do IAVOA tiveram em suas biografias uma passagem pelas igrejas evangélicas e ainda pertencem a lares com membros evangélicos. Eu observei que, além das expressões de uso comum nas igrejas, eram frequentes as citações bíblicas ou inspiradas na Bíblia para ilustrar uma conversa, como por exemplo:

Jesus não multiplicou os pães e os peixes? E então? Deus proverá!
Eu nunca vi um justo sequer mendigar o pão (...) Deus disse: faz por ti que eu te ajudarei. A limpeza de Deus amou! Eita varão valoroso!

Essas observações reforçam o meu entendimento de que não existe uma resistência acentuada, uma rejeição, algo que possa ser classificado como intolerância religiosa do povo de santo, pelo menos não dos filhos de santo do IAVOA, em usar os objetos de culto, elementos, liturgias e símbolos (a cruz estava presente em tatuagens e pingentes) pertencentes às religiões de matriz cristã. Ousaria dizer que se não há um sincretismo como o que foi forjado na perseguição às religiões africanas durante a colonização, existe pelo menos uma influência dos elementos e objetos da fé cristã, muito particularmente no caso do IAVOA, dos elementos e objetos da fé evangélica nas expressões de fé do povo de santo.

CONCLUSÃO

As religiões de matriz indígena e africana, desde o início da colonização brasileira, foram proibidas e perseguidas pelos colonizadores. Durante o século passado essas religiões continuaram sendo perseguidas pelo Estado e intoleradas pela maioria da população. A partir da promulgação da constituição de 1988, o estado brasileiro

deflagrou um processo de reconhecimento e proteção dessas religiões através da criação de leis, órgãos governamentais e políticas públicas de combate aos crimes de ódio, racismo, racismo institucional e intolerância religiosa. Apesar dessas ações do governo, o número de registros de casos de violência contra os adeptos dessas religiões cresceu muito nos últimos cinco anos, tendo ampla divulgação nas diversas mídias. Esse fenômeno também pôde ser constatado na Região Metropolitana do Recife (RMR).

A intolerância religiosa contra os adeptos das religiões de matriz africana é uma realidade na RMR e está presente nas escolas, onde os alunos precisam esconder seu pertencimento às religiões afro-indígenas e onde sofrem *bullying* quando usam torços, contas ou queilês. É cometida pelos professores e diretores de colégios públicos e privados quando descumprem a lei e suprimem ou deturpam o ensino da história da África. Está presente tacitamente no transporte público e salta vociferante da garganta da população caso um filho de santo quebre a regra da invisibilidade através do uso de suas roupas, contas, preceitos, cobertura de cabeça, curas ou do seu discurso, caso anuncie que é um adorador da força dos ventos e tempestades, do azul da imensidão dos mares, do frescor das águas doces e do barulho das cachoeiras, da força ígnea das pedras, do poder transformador dos minérios, da vida pulsante das florestas ou da sabedoria, tranquilidade e paz.

Essa mesma intolerância se manifesta nos hospitais cujas lideranças impedem ou dificultam a realização de rituais pelos sacerdotes dessas religiões no leito dos seus filhos de santo, em outro descumprimento crasso da lei ignorado pelas autoridades. Está presente no poder público que condena sacerdotes pelo exercício das suas funções, que impõe os signos de religiões majoritárias em instituições e estabelecimentos de um estado constitucionalmente laico e que conserva ileso um agente público que ignora a responsabilidade de seu cargo e ataca e vilipendia publicamente o povo santo e seus deuses.

É uma intolerância beligerante que, instigada nos púlpitos de igrejas neopentecostais, ameaça, ataca e apedreja os adeptos, impedindo seu direito de ir e vir. Apedreja e incendeia terreiros, destrói objetos sagrados e agride sacerdotes e adoradores.

Avalio que a pergunta que guia este artigo (quais as táticas usadas pelos devotos das religiões de matriz africana e indígena que residem na RMR para enfrentar a intolerância religiosa vivenciada por eles no seu cotidiano?) foi respondida a contento. O povo de santo usa diversas táticas para enfrentar a intolerância. Táticas como

a arte do mais fraco, conforme postula Michel de Certeau (1994), destituídos de poder que estão e estigmatizados pela prática da religião dos negros e dos índios. Sob o peso do estigma, como teorizou Erving Goffman (1981), eles se tornam invisíveis, ou pelo menos se esforçam para isso. Lançam mão da invisibilidade e encobrimento de sua fé. Não declaram sua pertença a essas religiões, evitam a utilização de indumentárias de culto, torços ou contas em locais públicos. Evitam utilizar qualquer objeto que os identifique como macumbeiros. Não declaram sua fé abertamente em locais públicos, nas escolas, nos transportes coletivos e no trabalho.

Os terreiros desde muito tempo estão localizados em locais remotos e suas fachadas têm pouca ou nenhuma indicação de que ali está estabelecido um templo religioso. Mais recentemente, em função da ampliação do uso das redes sociais e dentro da proteção legal que o ambiente virtual proporciona, alguns filhos de santo, especialmente os mais jovens, têm dado maior visibilidade a sua religiosidade, usando com liberdade e alguma ousadia o espaço democrático a que se propõe a internet. Isso caracteriza outra tática de enfrentamento da intolerância usada pelo povo de santo, a de *negociação da declaração da identidade*, também apresentada por Goffman. Em alguns ambientes, para algumas pessoas, os adeptos dessas religiões permitem que sua pertença seja conhecida; noutros locais, situações e para outras pessoas, não. Eles seguem administrando sua identidade num exercício contínuo de esquivas e avanços.

O povo de santo se associa, cria redes de ajuda mútua, cooperam entre si. São autossuficientes na realização da maior parte das atividades necessárias à manutenção do terreiro e seu funcionamento: cozinham, lavam, passam, realizam imolação de animais, descartam os despojos, despacham ebós, cultivam ervas, coletam folhas, produzem e fazem manutenção em instrumentos, costuram, decoram, enfeitam, compram, vendem, negociam, prestam serviços espirituais, de cura, previsão do futuro e aconselhamento, realizam cerimônias fúnebres e enterram seus mortos. O povo de terreiro busca fortalecer sua independência em função da visão preconceituosa dos não adeptos de que tudo que é usado pelo terreiro ou vem dele é maldito, amaldiçoado, sujo, ou pertencente ao demônio.

Os adeptos do candomblé, umbanda e jurema, e especialmente aqueles que moram no terreiro, vivem uma vida de reclusão. Protegem-se dos diversos tipos de violência que podem sofrer em função de sua religião. São vítimas não apenas da intolerância religiosa por adorarem aos orixás e entidades, mas também

são vítimas da LGBTfobia, visto que o terreiro é um local de acolhimento de homossexuais que não podem ter uma experiência de fé e devoção em outras religiões – são aceitos nos terreiros ao invés de serem excluídos. Sobre os moradores do terreiro também pesa o racismo. São pretos e pardos na sua maioria e por isso são abordados com maior frequência pela polícia, seguidos em lojas de departamento pelos seguranças, olhados de forma diferente e estranha quando se afastam da periferia e, conseqüentemente, das proximidades do terreiro. Há ainda o estigma do desemprego, que associado à baixa escolaridade, diminui as oportunidades de desenvolvimento de meios para subsistência, tornando cada vez maior a dependência do terreiro. Além disso, há o risco sempre presente do envolvimento com as drogas, seja para consumo ou para o tráfico. O alcoolismo sempre à mão, com o álcool vindo ou não de terreiro. E por fim, mas não menos importante, a exclusão familiar provocada por qualquer uma dessas causas, ou pela associação delas. Separados de suas famílias por esses motivos e pela profissão de sua fé, resta a esses indivíduos reduzir o seu universo de interações sociais, minimizar seu ciclo de amizades e manterem-se reclusos no terreiro ao máximo, já que se trata de um ambiente que lhes oferece devoção, segurança, abrigo, alimentação, higiene, aceitação, esperança, fé, disciplina, afeto, amor, identidade e reconhecimento.

Apesar de pouco acessadas pelo público acompanhado neste estudo, existem leis e políticas públicas que têm o objetivo de combater a intolerância religiosa. Órgãos governamentais como o GT Racismo da PMPE e o GT Racismo do MPPE estão à disposição da população para ajudá-los na luta contra o preconceito. Organizações promotoras da tolerância como o Fórum Diálogos desempenham um papel preponderante nesta luta. Existe também uma militância aguerrida que não desiste de uma luta inglória pelos direitos do povo de santo, avançando passo a passo nas conquistas desses direitos. Ações afirmativas como as caminhadas de terreiro, a rede de mulheres de terreiro e festivais de comidas de terreiro são atividades de grande importância e impacto no enfrentamento da intolerância.

A intolerância religiosa contra os adeptos das religiões de matriz africana e indígena está presente na RMR, e apenas um longo processo educacional nas escolas que aproxime os elementos da cultura africana das crianças desde cedo pode contribuir para a desmistificação dessas religiões. Além disso, o Estado precisa avançar na elaboração de leis e garantia de suas aplicações, combatendo o racismo estrutural, o racismo institucional e a intolerância religiosa.

O Estado tem a obrigação de agir para corrigir as distorções de acesso da população negra e pobre aos bens e serviços públicos que ele mesmo gerou no passado e continuar dando apoio às ações afirmativas e promotoras da divulgação da cultura e religiosidade negras. É necessário ainda um maior protagonismo do povo de santo, que não deve ficar passivo diante deste processo, cobrando do Estado as condições para avançar no combate aos preconceitos, participando das ações afirmativas e gerando de forma criativa as condições para sobrevivência da cultura e religiosidade dos nossos ancestrais – como eles próprios fizeram no passado em condições muito mais adversas, duras e hostis do que as que vivemos nos dias atuais.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil**: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- COSTA, Pereira. Mário Eduardo Ulysses Pernambucano e a questão da “Higiene mental”. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 8, n. 1, p. 123-129, mar. 2005.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Terreiro Obá Ogunté**: parentesco, sucessão e poder. Dissertação (mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. **Um estudo comparativo sobre (in)tolerância religiosa e de como “raça”, “classe” e “religião” se entrecruzam nas falas e práticas de crianças de escolas públicas e privadas, em Recife**. Recife, mimeografado, 2007.
- CAMPOS, Roberta e REESINK, Mísia. Mudando de eixo e invertendo o mapa. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 209-227, 2011.

- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro, RODRIGUES, Michelle Gonçalves. Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 47, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100008>. Acesso em: 14 abr. 2018.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Contação de “causos” e negociação da verdade entre os Ave de Jesus, Juazeiro do Norte-CE. **Revista Etnográfica** (Lisboa), v. 13, p. 31-48, 2009.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. Teoria e método no estudo das práticas cotidianas. In: SZMRECSANYI, Maria Irene (org.) **Cotidiano, cultura popular e planejamento urbano (Anais do Encontro)**. São Paulo: FAU/USP, p. 3-19, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô Nagô Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GERMANO, Pedro. **Constituição da pessoa do ogã no xangô/candomblé do Recife: o modelo nagô do Ilê Obá Aganjú Okoloyá**. Dissertação (mestrado em antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.
- GERMANO, Pedro. A dinâmica das religiões afro-brasileiras: Embranquecimento, empretecimento e o papel da academia no jogo de identidades. **Anais do V Colóquio de História: perspectivas históricas, historiografia, pesquisa e patrimônio**. 2011.
- GUALBERTO, Márcio Alexandre M. **Mapa da intolerância religiosa 2011 – Violação ao direito de culto no Brasil**. Editoração eletrônica: Multiplike, 2011.
- LÓPEZ, Laura Cecília. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. **Revista Interface: Comunicação, Saúde, Educação**, v. 16. n. 40, p. 121-134, jan./mar. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/icse/v16n40/aop0412.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2018.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de, GOULART, Julie Barrozo. Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. **Anais do 33º Encontro Anual da ANPOCS**. Caxambu, Minas Gerais, 2009.

- MOTTA, Roberto. Ruth Landes e os Candomblés Bantus. **Revista do Arquivo Público de Recife**, Recife, v. 30, n. 32, p. 58-68, 1976.
- _____. Proteína, Pensamento e Dança: Estratégias para Novas Investigações Antropológicas sobre o Xangô do Recife. **Comunicações do PIMES**, Recife, n. 16, p. 13 - 28, 1977a.
- _____. Renda, Emprego, Nutrição e Religião. **Ciência & Trópico**, v. 5, n. 2, p. 121-53, 1977b.
- _____. **Edjé Balé**: Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco. Recife, mimeografado, 1991.
- _____. As Ciências Sociais e a Administração das Religiões Afro-Brasileiras. **Cadernos de Estudos Sociais**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, v. 27, n. 1, p. 133-148, 2001.
- _____. Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social. In: PASSOS, Mauro (org.). **Diálogos Cruzados**: Religião, História e Construção Social. Belo Horizonte: Argumentum, p. 111-131, 2010.
- OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.
- RIVIR - Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil** (2011-2015): resultados preliminares. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016. 146 p.
- RIBEIRO, René. **Cultos afrobrasileiros do Recife**: um estudo de ajustamento social. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1952.
- SALVADOR, Pallas. **Desvendando Máscaras Sociais**. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- SAÉZ, Oscar Calavia. **Esse obscuro objeto de pesquisa**. Um manual de métodos, técnicas e teses em antropologia. 1ª. Edição. Edição do autor. Ilha de Santa Catarina. 2013.
- SOUZA, Arivaldo Santos de. Racismo institucional: Para compreender o conceito. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as** (ABPN), v. 1, n. 3, p. 77-88, fev. 2011. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/275>>. Acesso em: 04 jun. 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005

_____. **O antropólogo e sua magia**. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, 323 p.



6. CONVERSÕES PENTECOSTAIS EM ÂMBITO PRISIONAL: UM RELATO DE PESQUISA

Eduardo Henrique Araújo de Gusmão

INTRODUÇÃO: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE COMPLEXIDADES PRISIONAIS E DINÂMICAS SÓCIO-RELIGIOSAS

Uma temática relevante no âmbito dos debates sobre as condições das prisões brasileiras e suas possibilidades de ressocialização diz respeito ao papel exercido por grupos desvinculados do Estado nos espaços prisionais do país. Atualmente, um tipo de atuação bastante representativa neste processo é a das instituições religiosas. Com projetos e discursos os mais distintos, grupos representantes das religiões majoritárias visitam prisões e cadeias, criando contextos nos quais responsabilidades estatais e compromissos religiosos se confrontam. É importante, inicialmente, reconhecer que a presença das religiões em presídios constitui uma das garantias dadas aos presos pela Lei nº 7.210/84 (Lei de Execuções Penais), que dispõe de maneira geral, nos seus artigos 10 e 11, o seguinte:

Art. 10. A assistência ao preso e ao internado é dever do Estado, objetivando prevenir o crime e orientar o retorno à convivência em sociedade; Parágrafo único. A assistência estende-se ao egresso; Art. 11. A assistência será: (...) VI – religiosa.

O cumprimento desta norma, no entanto, tem ocorrido em contextos marcados por inúmeros problemas. Com uma população atual de 759.518 presos, distribuídos entre pessoas monitoradas eletronicamente ou em cadeias e penitenciárias estaduais e federais, o sistema prisional sofre, há pelo menos 20 anos, uma situação que acumula problemas dos mais diversos tipos.¹ Se levarmos em consideração apenas as informações veiculadas pelos jornais das principais emissoras de TV do país, constatamos que as rebeliões e a presença das facções nos espaços prisionais constituem os dramas mais urgentes vivenciados pela população carcerária.

No que diz respeito à questão da atuação das facções criminosas, as secretarias estaduais de administração penitenciária têm considerado a possibilidade de pertencimento a uma facção um critério seletivo e classificatório básico para o envio de apenados a diferentes unidades prisionais, os quais passam a ser tratados e controlados como membros de facções que não apenas orientam comportamentos individuais, como os disciplinam no sentido da manutenção de compromissos firmados coletivamente. Estes compromissos envolvem a adesão, frequentemente compulsória, a valores, crenças e códigos rigorosos que prescrevem sistemas de lealdade e autoridade, papéis entre os membros participantes, formas de relação e resolução de conflitos instituídos à base da força e da violência exercida entre os próprios apenados no interior das prisões.

Quanto aos motins e rebeliões, percebe-se que estão diretamente relacionados às formas extremamente desumanas e arbitrárias de tratamento de presos, que se manifestam nas condições precárias e insalubres de celas e outras instalações penais, nos abusos de autoridade, na extorsão presente nas relações mantidas com os agentes de custódia, na insuficiência e nas deficiências do tratamento alimentar e de saúde dos apenados, etc. Este conjunto de elementos, somados ao ambiente de enorme insegurança e medo entre os internos, constitui um caldo de cultura para rebeliões e motins cada vez mais brutais que periodicamente chamam a atenção da sociedade. Nestes momentos, a invisibilidade do sistema e seus grupos humanos são revelados. Entretanto, como se tratam de movimentos que eclodem impulsionados por situações-limite, o desespero e o terror terminam sendo a forma através da qual a população carcerária comparece na

1 Os dados referentes à população carcerária são de responsabilidade do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) e foram divulgados no primeiro semestre de 2020. Disponível: www.mj.gov.br/depem/pt-br/sisdepem/sisdepem. Acesso em: 29 jul. 2020.

cena pública, reafirmando estereótipos de ferocidade e monstrosidade que são construídos a seu respeito.

A este cenário vinculam-se os dramas cotidianos da violência urbana brasileira, com registros de aumento de 5% nos assassinatos em 2020 (ano marcado pela pandemia da Covid-19), quando o país registrou 43.892 mortes violentas, 2.162 mortes a mais em comparação com o ano de 2019². Nesta conjuntura, outro movimento desenvolve-se em vários estados brasileiros e diz respeito ao aumento do interesse de grupos religiosos pelos espaços prisionais, agora vistos como um campo fértil às suas tarefas de evangelização. Entre estes grupos, católicos e evangélicos, as duas maiores religiões no Brasil, ganham destaque por intermédio da atuação da Pastoral Carcerária e das inúmeras igrejas evangélicas que atuam nas prisões.

Uma característica importante deste fenômeno é a de que as atuações incluem preocupações que vão além de interesses estritamente religiosos. É o caso, por exemplo, da Pastoral Carcerária quando anuncia a afirmação *“A paz é fruto da justiça”* como mote da Campanha da Fraternidade de 2009, considerando os problemas e desafios da segurança pública e do sistema de justiça criminal os principais temas a serem tratados na campanha. No caso dos evangélicos, por não haver um órgão central que estabeleça os objetivos que devem ser seguidos por todas as igrejas, cada denominação se responsabiliza pela realização de trabalhos entre os presos. Nos sites da Igreja Universal do Reino de Deus e da Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (ADHONEP) podem ser encontrados links que divulgam ações sociais e evangelizadoras realizadas por pessoas ligadas a esses grupos. Quanto aos espíritas e afro-brasileiros, embora haja registro em diversos estados brasileiros da atuação de pessoas ligadas a estas religiões, realizando cultos e projetos sociais, a sua representação nos espaços prisionais ainda é pequena.

Outra característica que guarda relevância diz respeito à identificação que a ampliação da presença de grupos religiosos nas prisões mantém com certas modificações sofridas no cenário religioso da sociedade brasileira. Atualmente, a religião mais influente nos cárceres brasileiros são as de orientação pentecostal, o que confirma as

2 “Brasil tem aumento de 5% nos assassinatos em 2020, ano marcado pela pandemia do novo coronavírus; alta é puxada pela região Nordeste”. Portal G1, 12 fev. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2021/02/12/brasil-tem-aumento-de-5percent-nos-assassinatos-em-2020-ano-marcado-pela-pandemia-do-novo-coronavirus-alta-e-puxada-pela-regiao-nordeste.ghtml>. Acesso em: 05 mar. 2021.

teses acerca do crescimento do pluralismo religioso e do declínio da hegemonia católica no quadro das principais identidades religiosas encontradas no Brasil. Nos termos de Antônio Flávio Pierucci (2004), o século XXI estaria acelerando um processo de “pós-traditionalização” religiosa, com o declínio numérico de confissões católicas, luteranas e umbandistas, e o aumento dos evangélicos pentecostais e dos “sem religião”, em um cenário típico de um “bye-bye, Brasil”.

Com o crescimento do número de igrejas pentecostais atuando em unidades penais, aumenta a quantidade de relatos de experiências individuais de conversão, sendo muitos os testemunhos de vida dados por ex-presidiários e ex-bandidos. Nos discursos de diretores e agentes penitenciários, percebe-se o conflito entre a aprovação e a desconfiança em relação aos efeitos transformadores gerados pela religião nas atitudes dos apenados. Embora “*preso convertido seja preso mais calmo*”,³ e isto gere efeitos positivos no âmbito da administração prisional, permanece a suspeita de que o discurso religioso guarde uma dissimulação. Esta desconfiança intensifica polêmicas e levanta questões: ao mitigar o sofrimento dos corpos, por intermédio de doações materiais e reconciliações espirituais, as religiões podem tornar-se braços auxiliares dos governos, assumindo agendas pacificadoras e ordenadoras no precário sistema penitenciário? As religiões podem abrir caminhos no sentido da diminuição do caráter criminógeno das prisões e de uma reinserção societária mais eficaz? As conversões ocorridas entre detentos são processos legítimos de mudança individual, ou são apenas dissimulações que buscam lidar com as obrigações da experiência do cárcere? Essas são perguntas que têm estimulado o debate em torno da relação entre religião e espaços prisionais.

A presença da religião em unidades penais constitui tema contemporâneo no âmbito das ciências sociais brasileiras. Os trabalhos, efetuados em diversos contextos geográficos e empíricos, têm discutido questões como: conversão, relações de gênero e poder, formas de sociabilidade, religião e lazer, honra, trajetórias de vida, entre outras temáticas (Scheliga, 2005; Lobo, 2005; Bicca, 2005; Rodrigues, 2005; Vargas, 2005). Estas produções têm revelado que as transformações atuais nas formas de crer e na compreensão do religioso, atravessadas pela concorrência religiosa e pela disputa por “almas”, ganham configurações particulares nos presídios brasileiros.

3 Fala de um agente penitenciário.

A importância deste debate está em possibilitar a identificação das complexidades sociológicas e antropológicas geradas pela aproximação de instituições sociais aparentemente tão independentes. No tocante à religião, a sua presença nos espaços prisionais tem demonstrado que na sociedade contemporânea ela não envolve apenas questões de foro íntimo e privado. As iniciativas religiosas na elaboração de projetos em torno de temas que envolvem responsabilidades do poder público e a crescente atuação de líderes religiosos em espaços cuja administração é de competência do Estado destacam dinâmicas de reconfiguração de crenças e criação de novos espaços para as práticas confessionais.

No que diz respeito às prisões, a ampliação da atuação de grupos religiosos nestes espaços demonstra, em termos gerais, o quanto é equivocada a percepção que concebe o sistema estatal de execução penal como uma estrutura isolada em si mesma e vinculada a propósitos restritos à relação crime e castigo. Em um sentido mais específico, é imprescindível da parte do pesquisador a elaboração de uma perspectiva capaz de entender os espaços prisionais como instituições sociais que não se esgotam em sua aparente autonomia, mas antes agregam em seu funcionamento variáveis e fatores externos, como afirma Garland em considerações importantes dirigidas aos aparatos punitivos (1993, p. 282):

Considerar a punição como uma instituição social nos permite expor a complexidade e o caráter multifacetado deste fenômeno, ao tempo em que permite situarmos outras imagens da punição em um quadro maior, igualmente facilitando a necessidade de vermos a pena como estando vinculada a redes mais amplas de ação social e significação cultural.⁴

A presença de igrejas e de grupos religiosos nos espaços prisionais constitui um dos pontos da rede de ação social que conecta as prisões à sociedade mais ampla, no sentido salientado acima pela afirmação de Garland. Em seu argumento, o aparelho punitivo estatal precisa ser compreendido como uma instituição social vinculada a certa estrutura complexa e densa de significados, uma chave analítica importante reafirmada pela discussão a seguir, na qual encontramos breves reflexões sobre experiências masculinas de conversão religiosa ao pentecostalismo evangélico acompanhadas no âmbito

4 Tradução do autor.

de uma pesquisa qualitativa com trabalho de campo realizado nos anos de 2007 e 2008 em uma unidade prisional localizada na cidade de Campina Grande, no estado da Paraíba.⁵ Nesta pesquisa, homens que cumpriam penas privativas de liberdade em regimes fechado e semi-aberto, além de líderes religiosos com atuação na referida unidade, bem como familiares de presos, compartilharam suas experiências por meio de entrevistas semi-estruturadas. Sobre as experiências de conversão, estas foram compreendidas como relacionadas a aspectos de continuidade, negociação e mudança; e em contato com conflitos e resoluções violentas examinadas por meio de dados etnográficos, interpretadas de modo a identificar os elementos que compõem certa mudança religiosa de conduta e sua transformação em *habitus*.

O CENÁRIO DE PESQUISA E A PROBLEMATIZAÇÃO DAS CATEGORIAS EM ANÁLISE: PRISÃO E RELIGIÃO

A Penitenciária Regional de Campina Grande, também conhecida como “Presídio do Serrotão”, abriga um complexo prisional que compõe o sistema de execução penal do Estado da Paraíba, região atualmente responsável pela custódia de 12.686 presos em regimes distintos, com um déficit de cerca de 7.000 vagas,⁶ conforme dados do DEPEN.

No Brasil, é a partir do final da década de 70 que os espaços prisionais adquirem relevância pública e tornam-se objeto de importantes análises acadêmicas. Nesta época, o debate inspirado pelas análises de Michel Foucault e Erving Goffman, o encarceramento de presos políticos e de grupos da classe média, bem como a afirmação dos Direitos Humanos como reivindicação nacional e internacional no final do período autoritário brasileiro e latino americano, foram alguns dos fatores que contribuíram para a entrada da questão prisional na agenda pública nacional.

Destacam-se como estudos pioneiros no campo das ciências sociais brasileiras as pesquisas de José Ricardo Ramalho (1979), Julita

5 Aqui o autor se refere a sua tese de Doutorado em Antropologia, de título *Dinâmicas prisionais e religião: uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de conversão*, defendida em 2011 na UFPE.

6 Fontes consultadas: Secretaria de Administração Penitenciária (seap.pb.gov.br) e GEOPRESÍDIOS – CNJ.

Lemgruber (1983), Edmundo Campos Coelho (1987) e Antônio Luiz Paixão (1987). A pesquisa de Ramalho, publicada em 1979 em seu livro *Mundo do Crime – a ordem pelo avesso* constitui uma das primeiras a envolver trabalho de campo no espaço interno de uma unidade penal, no caso, a Casa de Detenção de São Paulo. Contemporâneas ao seu trabalho são as pesquisas de Lemgruber, publicadas em *Cemitério dos Vivos* em 1983. Neste livro, a autora expõe sua experiência de pesquisa numa unidade de reclusão destinada a mulheres infratoras (detidas no Instituto Penal Talavera Bruce, no Rio de Janeiro) e discute questões teórico-metodológicas que envolvem a pesquisa em instituições penais. O sistema penitenciário carioca também é analisado por Coelho, que realiza trabalho de campo em unidades de reclusão masculinas no início da década de 80 e publica seus dados no livro *A Oficina do Diabo* em 1987. Quanto ao trabalho de Paixão, realizado em parceria com Edmundo Campos Coelho, suas pesquisas tratam do sistema penitenciário de Minas Gerais e são publicadas em 1987 no livro *Recuperar ou punir? Como o Estado trata o criminoso*. Em sua análise, o autor levanta questões que buscam discutir a natureza paradoxal das instituições penais, vulneráveis às tensões decorrentes do desequilíbrio entre a recuperação e a punição.

Dentre as principais contribuições, os estudos mencionados acima esclareceram os processos de superação das matrizes histórico-religiosas das leis penais estabelecidas no Brasil e a longa trajetória de constituição da concepção racional de crime/penalidade no âmbito de uma ordem legal autônoma, centralizada e administrada pelo Estado. Além disso, também foram unânimes em revelar a degradação dos ambientes prisionais e a falência dos objetivos de recuperação da pena de prisão. Quanto a este ponto, devemos lembrar as palavras de Edmundo Campos Coelho, escritas há mais de vinte anos, e ainda bastante atuais (2005, p. 32):

(...) como pode pretender a prisão ressocializar o criminoso quando ela o isola do convívio com a sociedade e o incapacita, por essa forma, para as práticas da sociabilidade? Como pode pretender reintegrá-lo ao convívio social quando é a própria prisão que o impele para a “sociedade dos cativos”, onde a prática do crime valoriza o indivíduo e o torna respeitável para a massa carcerária?

Ao longo dos últimos 30 anos, percebe-se que muitos dos problemas constatados por Coelho e seus contemporâneos continuam presentes em inúmeras unidades penais. Este fato, além de evidenciar a

crescente falta de interesse dos órgãos públicos em resolvê-los, também revela a existência de um conflito entre dois processos ocorridos no Brasil. Se por um lado é possível falar de um avanço das formas democráticas de convivência social e política, em curso desde o início da década de 1980, depois de quase vinte anos de regime militar, no entanto, certas esferas institucionais não acompanharam a dinâmica desta mudança. Ainda que o país tenha sofrido um processo de democratização, os aparatos policiais e prisionais, desde a década de 1980, têm oposto forte resistência à assimilação dos novos padrões de vida democrática, em razão das práticas de arbitrariedade e violência cultivadas durante o regime militar e que subsistiram nessas instituições apesar do término das formas autoritárias de governo.

Em um sentido teórico mais amplo, a importância destes estudos consiste em iluminar certa premissa atinente à experiência do encarceramento, esta que o revela como a punição mais definitiva a ser aplicada sobre alguém que cometeu um ato considerado criminoso. Este fato torna a prisão um símbolo do poder estatal de punir, talvez o mais eloquente deles. Outro aspecto importante a respeito desta instituição é o de que, ao reunir e encarcerar pessoas com trajetórias, em sua maioria, marcadas pela desigualdade e exclusão social, a prisão também simboliza e dramatiza os limites do Estado em integrar todos os cidadãos em seu sistema de normas. Em seu livro *A sin against the future: imprisonment in the world*, Vivien Stern explora esta dimensão ao dizer (1998, p. 114): “A prisão é o espelho que amplifica e reflete os problemas sociais não resolvidos da sociedade em que funciona.”⁷

Estas duas características tornam as prisões espaços morais cujo funcionamento prevê consequências nas trajetórias de funcionários, detentos e no âmbito da sociedade civil que sanciona seu funcionamento. É em decorrência deste papel social que os estudos sobre prisões geralmente despertam algo além do interesse abstrato. Ao mesmo tempo, as qualidades distintivas do espaço prisional – a dor, a privação, a disciplina, o convívio forçado – tornam o seu funcionamento uma marcante e interessante representação de fenômenos sociais os mais diversos. Poucos são os ambientes nos quais a relação entre indivíduo e estrutura pode ser observada com tanta clareza, onde os efeitos do poder e da submissão se manifestam de maneira tão compulsória, e onde grupos com valores e interesses os mais divergentes são obrigados a conviver. As palavras de Ben Crewe

7 Tradução do autor.

(2007, p. 123) destacam os aspectos sócio-antropológicos constitutivos dos espaços prisionais:

Poucos contextos sociais expõem de modo tão franco os termos da amizade, do conflito, da lealdade e da alienação, levantam questões tão fundamentais acerca da ordem e da estabilidade, ou tornam tão relevantes as qualidades e capacidades da humanidade.⁸

O sociólogo David Garland amplia o enfoque da discussão sobre os espaços prisionais, relacionando-a ao tema da punição. Suas colocações aprofundam o entendimento do lugar da prisão na sociedade moderna. São palavras fundamentais, que tomam a mesma direção do argumento de Crewe, exposto acima:

Superficialmente, a punição é um aparato para lidar com criminosos – uma entidade legal, discreta e circunscrita. Porém, consiste também em uma expressão do poder estatal, uma afirmação da moralidade coletiva, um veículo de expressão emocional, uma política social economicamente condicionada, a materialização física de sensibilidades correntes, e um conjunto de símbolos que ratificam um *ethos* cultural e atuam na criação de uma identidade social. Ao mesmo tempo, como um elemento de organização social, aspecto de relações sociais, e ingrediente de psicologia individual, a pena conecta os fios e percorre todas as camadas da estrutura social, ligando o geral ao particular, o centro a suas fronteiras. O que, na superfície, aparenta ser apenas uma forma de lidar com criminosos de modo a que nós possamos levar nossas vidas, é realmente uma instituição social, definidora da natureza de nossa sociedade, das relações que a compõem, e das vidas que são possíveis e desejáveis levar.⁹ (GARLAND, 1993, p. 287)

Ao conceber o fenômeno da punição como uma instituição social, no sentido já referido neste trabalho, David Garland chama a atenção para um importante aspecto, o qual define as práticas penais e caracteriza os espaços cuja função é representá-las e cumprir suas etapas. Conforme o autor, se quisermos compreender estas práticas em um sentido antropológico, precisamos considerá-las em suas dimensões pluralistas e multidimensionais (1993, p. 280), sendo preciso recorrer a um esforço semelhante à sociologia elaborada por Marcel Mauss, ou seja, capaz de identificar as qualidades de *fatos sociais totais* em instituições penais e aparatos punitivos:

8 Tradução do autor.

9 Tradução do autor.

(...) as instituições punitivas conectam-se diretamente a outros grandes domínios sociais, vinculando-se aos circuitos de poder, troca, moralidade e sensibilidade, que atuam mantendo a sociedade integrada. Neste sentido a punição possui algumas das qualidades do que Marcel Mauss descreveu como um 'fato social total'. Trata-se de uma área da vida social que, ao transbordar sobre outras áreas (...) concentra tanto uma profundidade como igualmente acumula uma riqueza simbólica, que vão além do seu funcionamento imediato.¹⁰

Há um vínculo importante na afirmação acima: é a relação entre o fenômeno punitivo, suas instituições e a cultura. Esta relação constitui um dos méritos da análise de Garland. Afastando-se de enfoques funcionalistas clássicos preocupados em mostrar o modo como a punição reforça mecanismos de controle, vinculando-se a anseios de classes sociais específicas ou gerando solidariedade, Garland prioriza o exame das aproximações entre práticas e instituições penais e os diferentes âmbitos e símbolos culturais. Em seu livro, a pena consiste em um artefato que incorpora e expressa as formas culturais da sociedade (1993, p. 193).

Cuidamos de um argumento que mantém estreita relação com os objetivos deste trabalho, sendo relevante para a compreensão da relação entre o fenômeno religioso e os espaços prisionais. Como já colocado anteriormente, no Brasil, símbolos e significados religiosos constituem uma dimensão estruturante das relações sociais construídas em espaços prisionais. Logo, seria importante reconhecer que o mesmo aspecto de mobilidade percebido por Garland em relação ao aparelho penal estatal precisa ser reconhecido no tocante à religião. Este traço constitui uma característica marcante do fenômeno religioso, imprescindível para a compreensão de suas manifestações contemporâneas. A propósito deste aspecto, relevante análise é a de Clifford Geertz (2001, p. 152), quando esta enfatiza a importância de se considerar a religião um fenômeno irreduzível aos limites da experiência individual em razão da força de seus vínculos com outras dimensões da vida social, a exemplo do "sentido", da "identidade" e do "poder", elementos igualmente constitutivos de suas dinâmicas, porém incapazes de, isoladamente, monopolizar suas manifestações.

A mensagem deixada pelo texto de Geertz é a de que a religião, no século XXI, está em constante movimento. Acerca desse dado, são inúmeras as evidências que a teoria social, produzida no Brasil e em outros países, vem reunindo nos últimos vinte anos. Em âmbito

10 Tradução do autor.

nacional, dentre as inúmeras implicações geradas por esta premissa está o reconhecimento da forte presença das religiões no espaço público. A antropologia e a sociologia procuram desenvolver perspectivas teóricas que sejam capazes de compreender os inúmeros desdobramentos deste fato. Nestas reflexões (Birman, 2003, 2004; Giumbelli, 2002, 2004, 2012) a relação entre religião e sociedade é compreendida a partir da problematização das muitas formas pelas quais comportamentos coletivos e individuais conjugam o “religioso”, o “cultural”, o “jurídico”, o “político” e o “cívico”, gerando tensões e confrontos na estruturação da vida em sociedade.

Há transversalidade, portanto, nas aproximações de dinâmicas sociais penais e religiosas. Tão importante quanto reconhecê-la é a capacidade de problematizar seus efeitos sobre trajetórias específicas, compreendidas, por exemplo, com o auxílio da chave analítica *religião e indivíduo*, aplicada em relação ao fenômeno da conversão religiosa, etnograficamente localizada em âmbito prisional e *relacionalmente* vivenciada, como mostram as considerações a seguir.

CONVERSÕES RELACIONAIS EM ÂMBITO PRISIONAL: UM BREVE RELATO DE PESQUISA

Ao decidir pesquisar o tema da religião no espaço de uma unidade penal, a atitude mais apropriada de um pesquisador é a de conceber o espaço prisional como uma sociedade de pequena escala que reúne homens condenados pela justiça a cumprirem pena privativa de liberdade em regime fechado, em um universo de relações e possibilidades de movimentação que está, em grande parte, restrito às dimensões das celas e galerias. Este fato, no entanto, contribui para que estes mesmos homens organizem e gerenciem esta pequena sociedade, com valores, normas, regras, direitos, deveres e punições. Para que esta dimensão seja compreendida e transformada em dados de pesquisa, o enfoque etnográfico é fundamental. É preciso que o pesquisador se esforce em perceber as dinâmicas sociais do espaço ao qual tem acesso e busque identificar o fluxo de significados presente nas ações e discursos que ordenam o universo pesquisado.

Na época de realização desta pesquisa, o Complexo Penitenciário do “Serrotão” abrigava duas igrejas evangélicas. Semanalmente, aos domingos, freiras, seminaristas e pessoas da comunidade, pertencen-

centes à Pastoral Carcerária de Campina Grande, além de pastores de diferentes igrejas evangélicas, visitavam as três unidades prisionais que compunham o complexo, realizando ações de evangelização e assistência social junto aos detentos e seus familiares.¹¹ A pesquisa cujos dados sustentam este trabalho foi efetuada nas duas unidades penais masculinas que integram este complexo prisional: a Penitenciária Regional de Campina Grande e a Penitenciária Padrão de Segurança Máxima de Campina Grande, também conhecidas como “Presídio do Serrotão” e “Máxima”, respectivamente.

Em sintonia com o que ocorria em nível nacional, dentre os grupos evangélicos que visitavam o complexo prisional, a maior parte consistia em igrejas pentecostais ou neopentecostais. Aos domingos, podiam ser encontrados pastores e membros da Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, entre outras.

No convívio diário entre os detentos, havia uma dinâmica sócio-religiosa colocada em movimento pelos próprios presos e que compunha o dia a dia do complexo prisional. Entre os detentos de confissão católica, por exemplo, um grupo se encarregava de duas vezes por semana realizar o Terço dos Homens. Nestes momentos, dez presos da parte superior do complexo, nas quartas e sextas, após o término dos trabalhos realizados no presídio, se reuniam no prédio da escola e celebravam esta missa.

Contudo, acerca da religiosidade católica em âmbito prisional, o que se observava é que, muito embora consistisse na maior parte das confissões, não havia uma sistematização no tocante ao comportamento de seus adeptos, diferente do que ocorria com os evangélicos. A pertença a esta religião não era entendida como uma ruptura biográfica – que caracteriza as conversões religiosas – mas como continuidade de uma religiosidade experimentada na infância e para a qual, em decorrência da situação em que se encontravam, os presos achavam por bem retomar.

Quanto aos evangélicos pentecostais, o primeiro aspecto a chamar a atenção sobre a sua presença em âmbito prisional estava relacionado a uma característica clássica, já apontada por diversos autores (Hoffnagel, 1978; Mariz, 1996; Campos, 1995; Mariano, 1999): a

11 Inaugurada no ano de 1990 e situada no quilômetro 162 da BR 230, a Penitenciária Regional de Campina Grande Jurista Raimundo Asfora compõe um complexo penitenciário que abriga duas outras unidades prisionais: a Penitenciária Padrão de Segurança Máxima de Campina Grande e o Presídio Feminino de Campina Grande.

forte ligação entre religião e vida cotidiana, demonstrada no compromisso de tornar visível a opção religiosa. De modo geral, este aspecto, na sociedade mais ampla e especificamente na vida prisional, diz respeito à distinção, através do comportamento, daqueles que se “convertem”, que procuram se diferenciar do tipo característico de detento, daquele que transita pelo mundo do crime. Neste sentido, acionam uma nova identidade corporal, definida pelo uso de roupas sóbrias, pela mudança nos modos de falar e gesticular e pelo uso diário da Bíblia.

No que refere às experiências de conversão religiosa ao pentecostalismo evangélico de indivíduos sob custódia do Estado, uma premissa teórica imprescindível na interpretação dos dados desta pesquisa consistiu em reconhecer importante característica, já apontada pelas considerações de Paul Hiebert (1978) em seus estudos sobre os movimentos evangélicos missionários. No esforço de elaborar uma definição da experiência da conversão, isto é, um conceito que pudesse identificar com clareza a verdadeira transformação, Hiebert reconheceu que verdadeiramente, na vida cotidiana, nenhuma experiência de conversão é total, completa e perfeita. Diante das complexidades, ambiguidades e diversidades que marcam a experiência humana, a conversão religiosa é muito mais um objetivo buscado do que um produto final.

O reconhecimento deste aspecto é importante para este trabalho. As experiências de conversão relatadas indicam que, embora o detento enfatize a mudança de conduta em seus discursos e práticas, não há como o pesquisador negligenciar outras dimensões igualmente próximas do ponto salientado acima por Hiebert, atinentes às contingências situacionais atuantes sobre a experiência da conversão, como mostram os seguintes depoimentos, colhidos em entrevista:

“Olha, Eduardo, aqui na prisão o cristão tem que lidar com todo mundo, o pessoal que lidera a criminalidade, dos comandos, né, e com os funcionários. Além disso, tem esturpador, ex-policial que tá aqui dentro preso, a gente tem que lidar com todo mundo. Quando eu digo que a gente tem que lidar, eu digo assim: o esturpador, por exemplo. Ele não é bem aceito. O pessoal daqui de baixo bate até matar, se puder. Agora, o cristão não pode participar disso. Ele tem que lidar com essas pessoas, seja quem for, esturpador, ex-policial, não interessa. O cristão tem que levar a Palavra do Senhor pra essas pessoas.” (Hugo, detento evangélico, cumprindo pena por homicídio. Dois anos de conversão).

“Aqui tem gente que entende e que não entende. Tem bandido grande que diz logo, quando a gente chega nele: ‘Ó o malandro, não vem não, visse? Não vem não’. Então, você que é cristão, você tem que tá preparado pra isso. E a Bíblia diz que isso acontece, que Deus e seus seguidores sofrerão atribuições” (Bruno, detento evangélico, cumprindo pena por extorsão. Um ano e meio de conversão).

“Olha, pra mim, todos eles são iguais. Não iguais, por exemplo a mim, porque eu tenho plena convicção de que me converti, certo? Mas, por eu ser convertido, eu não menosprezo as outras pessoas, eu converso e até entendo. Na minha opinião, o estuprador, o assassino, pra mim são criaturas iguais, porque pra Deus não há exceção, diferença de pessoas. Eu convivo sim com essas pessoas, mas eu tenho cuidado. Porque o cristão tem que ser prudente, cuidadoso também. Porque o estuprador, por exemplo, ele sofre muita pressão aqui dentro. Então, não é que eu não queira me aproximar dele, mas eu não tenho muita convivência, porque eu posso me prejudicar, entende?” (Pedro, detento evangélico, cumprindo pena por homicídio. Três anos de conversão).

É importante ressaltar que a dinâmica encontrada nos depoimentos acima em alguns pontos se assemelha ao que vem sendo apontado por pesquisas recentes que problematizam as experiências religiosas de ex-bandidos. A leitura, por exemplo, do trabalho de César Pinheiro Teixeira (2009, p. 93) revela o quanto a conversão de ex-traficantes constitui um processo repleto de dramas, avanços e recuos:

O momento da conversão é o ápice de um momento dramático. Ali o “bandido” reconhece o conflito entre Deus e o Diabo, reconhece a Batalha espiritual, que o ajuda a compreender a sua sujeição criminal, e “aceita Jesus”, ou seja, posiciona-se no lado do “Bem”, de Deus, no lado “santo”. Mas isto não lhe garante a permanência neste novo lado da Batalha Espiritual. Assim, a conversão não diz apenas respeito a uma cadeia de eventos que culminam em uma determinada opção, mas a algo que deve permanecer após o momento em que se “aceita” Jesus.

Nestes relatos, a presença de aspectos de negociação, decorrentes do próprio cotidiano prisional, configura a experiência da conversão ao pentecostalismo evangélico, dando ao seu desenvolvimento uma natureza processual, específica ao tipo de ambiência em cujos limites estas experiências se desenvolvem, marcada por regras e códigos os quais, por comprometerem, de modos distintos, a integridade das identidades individuais, terminam por transformar a reli-

gião em um recurso apto a ser utilizado de modo a proteger identidades. Em tais fragmentos identificamos, portanto, o exercício de certa prudência através da qual os detentos expressam um visível comedimento diante das demais maneiras de se formar posição na penitenciária.

Esta configuração torna a experiência da conversão um processo capaz de possibilitar relações sociais de outra natureza e propiciar um novo lugar neste mundo, para muitos experimentado de modo dramático, com sujeições, constrangimentos e sofrimentos. Em termos teóricos, tais circunstâncias iluminam uma importante relação antropológica, materializada no conceito de *habitus*, no sentido dado a este por Bourdieu (2007) e identificada pelo encontro de duas realidades sociais: uma primeira, de natureza individual, representada pela trajetória de alguém em contato com uma mensagem religiosa, e outra, institucional, específica ao espaço prisional, dinâmicas em relação às quais uma breve passagem pelo autor é necessária.

Nas análises de Bourdieu, o *habitus* surge como um conceito capaz de conciliar a aparente oposição entre a realidade exterior e as realidades individuais, capaz, portanto, de expressar sínteses, trocas constantes e recíprocas entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades. O *habitus* é então concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas (no social) e estruturantes (nas mentes), adquirido nas e pelas experiências práticas (em condições sociais específicas de existência), constantemente orientadas para funções e ações do agir cotidiano.

Pensar a relação entre indivíduo e sociedade com base na categoria *habitus* implica afirmar que o individual, o pessoal e o subjetivo são simultaneamente sociais e coletivamente orquestrados. O *habitus*, por ser uma subjetividade socializada (Bourdieu, 1992, p. 101), deve ser visto como um conjunto de esquemas de percepção, apropriação e ação, experimentado e posto em prática, tendo em vista que as conjunturas de um campo o estimulam. Por essa perspectiva, as ações, comportamentos, escolhas ou aspirações individuais não derivam de cálculos ou planejamentos, sendo antes produtos da relação entre um *habitus* e as pressões e estímulos de uma conjuntura. No caso em questão – um complexo penitenciário –, um interesse definidor deste espaço é a ressocialização, um dos elementos constitutivos das regras do jogo que lhe diz respeito. A conversão religiosa em curso neste ambiente se desenvolve como um processo em relação à ressocialização e, além de envolver a mudança de conduta

individual, também envolve o coletivo de presos, testemunha da conversão e ator na negociação de sua legitimidade.

O trabalho de campo efetuado demonstrou que o processo de conversão vivido por uma parcela dos detentos consistia na busca de um *habitus* evangélico, ou seja, de uma maneira de ser diferente, que precisava objetivar sua diferença em relação às outras condutas individuais encontradas no coletivo de presos. Esta diferença, por ser evidenciada em discursos e técnicas corporais (Mauss, 2003), concentrava modos de falar e agir que buscavam distanciar-se de práticas e discursos anteriores, mais atuantes na “vida do crime”.

Esta busca, embora individual, também possui uma natureza relacional cujo sentido as histórias e relatos esclarecem. O processo de mudança de conduta é vivido em um campo marcado por tensões fortes o bastante para sujeitarem o indivíduo a circunstâncias que o desestruturam, questionando a legitimidade do seu vínculo com um discurso e uma prática religiosa. Estas tensões são geradas em decorrência da própria convivência penitenciária, ao reunir homens com trajetórias e experiências distintas. Além disso, a própria família constitui um ator social cuja atuação, os relatos igualmente demonstram, é fundamental neste processo. Estes elementos dão à experiência do cumprimento de pena privativa de liberdade e à conversão religiosa uma configuração relacional que se desenvolve dentro de um contexto específico, mediante distintas relações e com significados dependentes de uma dinâmica prisional, como mostra a trajetória de Hemílio, na época preso por furto qualificado:

Eduardo: “Como é que você fez pra conseguir uma cela lá na individual?”

Hemílio: “(...) para eu conseguir o individual, foi graças a minha família. Minha mãe chegou, falou com o juiz, falou que eu era estudante, era uma pessoa nova ainda, de bom comportamento, talvez, eu era mau comportamento, eu era um verdadeiro danado, mas precisava de uma chance. Então essa chance foi dada a mim e eu fiquei na individual, como até agora estou trabalhando aqui na mesma chance, entendeu, e estou provando aquilo que é minha, minha competência, né? De ser bom preso, ser bem comportado, de agir com as coisas diante da lei, como é a lei, né?”

Eduardo: “(...) certo, agora quando você saiu, você foi para que cela? Eu quero saber como você conseguiu, você falou com algum agente?”

Hemílio: “Com o chefe do pavilhão. Primeiramente foi minha família que falou com o diretor. O diretor dá ordem ao chefe do pavilhão e o

chefe do pavilhão permitiu, eu fiquei morando lá, né? Aí, com o passar do tempo eu consegui vim para a especial e trabalhar, que é muito difícil. Eu fiz muita coisa, lutei bastante pra conseguir trabalhar aqui, e to conseguindo, né?”

Para muitos dos que vivem fora de uma prisão, este ambiente parece distante. Trata-se de outro mundo sobre o qual se tem eventualmente alguma notícia através dos telejornais ou de outros meios de comunicação. A lógica que dá sentido à sua existência o define como um mundo que representa a negação do mundo da liberdade. Na medida em que não é desejado, ele só pode ser compulsório, imposto a alguns que habitam o mundo externo, como comenta Garland (1993, p. 274):

É, em última análise, o lugar onde o desvio e o direito são colocados juntos, de modo mais visível, onde as anomalias e contradições sociais são diretamente abordadas, o dramático ponto de encontro da pureza com o perigo. As instituições penais lidam com profundas e inacessíveis questões humanas – a fragilidade das relações sociais, os limites da socialização, a persistência do mal humano e a insegurança da vida social.¹²

Na época desta pesquisa, muitos entre aqueles cumprindo pena também imaginavam a passagem por este mundo como uma experiência improvável, mas não apenas por ser um mundo distante e compulsório, mas por sentirem-se ao lado e, por vezes, acima dos que habitam o mundo externo à prisão, como nos demonstrava o informante Augusto, ex-policial, evangélico e condenado por assalto à mão armada:

“Eu nunca pensei em parar um dia na cadeia (...) Existe pessoas que, como eu, na polícia, pensam que porque estão na polícia estão livre, nunca vem parar numa cadeia, né? E quando ele se sente numa prisão, vendo a realidade, sabendo o que está passando, a família sabendo o que ele fez. Aí ele vai pesar muito na consciência.”

Se o cair na cadeia era imaginado como uma possibilidade pouco provável, ao cair, o preso se vê não só condenado como criminoso, mas também como alguém que frustrou expectativas familiares:

12 Tradução do autor.

Eduardo: “Como foi a reação de sua família quando soube que você...?”

Augusto: “(...) ficaram chocados, né? Porque, ninguém da família nunca passou este tipo de vexame, né? Então eu vejo que para a mãe ou o pai que vê um filho numa situação como essa, que se encontra aqui, é muito triste, doloroso, né? Sabe daqueles que nunca sofreram, nunca viu seu filho sofrer, nunca viu sua família sofrer. Acho que pesa muito, né? Um pai vim numa cadeia, ver um filho, se encontrar no sistema que a gente se encontra. Acho que, quando ele vai embora, sofre do mesmo jeito que a gente sofre aqui dentro.”

Aspectos tão importantes quanto os salientados em tais trajetórias, atinentes aos elementos sociais que caracterizam as dinâmicas morais, *constrangedoras*, da conjuntura prisional, são aqueles relacionados a uma importante premissa *foucaultiana* (Foucault, 2004), reafirmada pelos atores de nosso cenário de pesquisa por meio de diversas experiências que colocavam o “dizer verdadeiro sobre si como condição da salvação”. Um aspecto bastante presente no modo como as religiões pentecostais se configuram como subjetividades, como já afirmava Mafra (2002) ao ressaltar que o pentecostalismo é uma religião da palavra, sendo através desta que tal religiosidade é experimentada: nos gritos de aleluia nos cultos, pregando na igreja ou na esquina, lendo a Bíblia, cantando hinos e louvores. Uma importante perspectiva teórica é igualmente aplicada pelas considerações de Campos (2011, p. 1024) acerca do carisma pentecostal, quando afirma que “o carisma, para ter autoridade, precisa se propagar coletivamente entre os pastores, os fiéis e os seguidores”.

A conversão pentecostal prevê tal mudança de crenças e práticas. Essa conversão, marcada pelo batismo nas águas, constitui o marco que distingue uma pessoa “perdida no mundo” de “um novo ser renascido em Cristo”. Entretanto, a sustentação de uma distinção comportamental, além de reforçada no interior da comunidade pentecostal, depende da percepção e do reconhecimento alheios. É preciso situar essa questão, pois a identidade do detento evangélico, o *habitus* que lhe é específico, só é reconhecida a partir dos outros com os quais convive, ou seja, os outros detentos deverão percebê-lo e reconhecê-lo em relação às noções que possuem acerca do que significa ser um crente. Assim como confidenciou Henrique, detento evangélico na época com 34 anos, logo após participar do Batismo nas Águas, evento organizado pelos presos e lideranças atuantes na unidade prisional:

“Olha Eduardo, nós não podemos ser igual ao mundo. Pra onde a gente vai, a gente é divulgado, falado pelo que a gente é. As pessoas falam disso, de nosso falar, de nosso vestir, do tipo de vida que a gente leva. Essa diferença, essa mudança é um costume de nossa igreja, que é viver conforme as palavras de Deus exigem. E isso, depois do batismo, torna-se mais forte. Depois de ser batizado, a retidão tem que ser total. Uma vida regrada, correta. É aquela coisa: com Cristo, se você quiser fechar com Ele, o papo tem que ser reto! É que nem Tropa de Elite, tu lembra, não lembra?”

O relato acima, mesmo reconhecendo a iminência de vicissitudes relacionadas às tensões decorrentes do convívio prisional, indica um aspecto importante, útil para a compreensão do alcance das experiências de conversão religiosa em âmbito prisional: o detento evangélico não deixa de afirmar, através da fala e principalmente de maneira até certo ponto intensa, a sua posição diferente, marcada pela exteriorização de seu afastamento das coisas do mundo. Se, nos termos de Henrique, o batismo nas águas é o divisor identitário entre uma vida de pecado e uma vida de santificação, de transformação em um novo ser, posteriormente, esperam-se outras manifestações exteriores que avalizem mudanças comportamentais em termos de santidade, como forma de vestir, falar, comportar-se e afastar-se de diversas práticas mundanas.

Muito embora se perceba que nos últimos anos, fora das prisões, tenha ocorrido certa relativização enquanto a alguns preceitos evangélicos referentes aos usos e costumes de santidade, principalmente no tocante ao acesso aos meios de comunicação como televisão, rádio e internet, contudo, no interior do complexo prisional pesquisado, verificava-se o reforço da conduta puritana tradicional, vivida de forma muito rígida. Esse *modus vivendi* ascético era reforçado pela intensa relação comunitária, isto é, pelo fato de a convivência em grupo ocorrer forçosamente durante as 24 horas do dia. Neste contexto os membros do grupo não tinham como sustentar comportamentos distintivos, já que não dispunham de tal liberdade. Em tal universo, o sentimento de pertença grupal era bastante arraigado, fornecendo aos seus membros uma identificação segura, apta a gerar uma sensação de segurança e de identidade por ser rígida, disciplinada e previsível diante principalmente das inseguranças e violências do ambiente prisional.

MOTIVAÇÕES, EXPERIÊNCIAS E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, os detentos evangélicos também discorreram sobre os motivos que justificavam a chamada “mudança de vida”. Em conversas efetuadas com os presos que declararam já estar convertidos, surgiam algumas alegações referentes a este tipo de questionamento. Sem necessariamente advir de perguntas diretas sobre o “porquê” da mudança encerrada na conversão, as entrevistas indicavam sinais que apontavam para a problemática do suposto motivo deste acontecimento, elementos que suscitavam a discussão do que talvez pudesse ser pensado como o motivo das experiências de conversão. Um desses sinais relacionava-se ao gradativo abandono do vício nas drogas, identificado muitas vezes como a “razão” da entrada na vida do crime, como lembraram os detentos Renê e Maurício, respectivamente:

“Hoje é fácil pra mim falar dessas coisas, e é até bom, porque isso reforça a fé da gente e glorifica o nome de Deus. O nome Dele deve ser exaltado acima de todo o sofrimento, de toda a vida que levei. Na minha vida era assim, eu consumia muita droga. Além de assassino, fumava maconha e cheirava pó. No dia que encontrei Jesus, que tive uma experiência com Ele, não foi fácil não. Embora meus colegas crentes falassem que Jesus muda a vida da gente, não foi fácil pra mim acreditar. Eu tive que experimentar. Então eu fui abandonando o velho homem e tudo na minha vida foi se fazendo novo, Eduardo. E aí houve o processo de libertação, de mudar a vida dos vícios, que hoje eu tenho muito orgulho de falar.”

“Durante muito tempo fui escravizado pelo inimigo, através do uso de drogas, usando direto, sem dormir. E foi aqui dentro que tive um encontro com o Senhor, um encontro verdadeiro. Um encontro que me fez ter uma visão mais ampla da vida e do que é importante nela.”

Por essas atitudes, a conversão religiosa e/ou o processo de desconstrução de uma identidade anterior ligada ao crime passa a ter uma meta clara a ser cumprida e um objetivo explícito: “mudar a vida dos vícios”, “livrar-se da cocaína”, “deixar de ser escravizado através das drogas pelo inimigo”. E nesse caso, o desejo de mudar e o sentido de mudança, definidores da conversão, são sua causa e motivação.

Nesse tipo de argumentação, o envolvimento com uma determinada prática discursiva religiosa em âmbito penitenciário tende a explicar-se essencialmente pela característica “racionalizadora”,

controladora do comportamento e constitutiva dessa mesma prática, como se percebe no depoimento de Rocha, detento evangélico e líder de pavilhão no Serrotão cuja conversão ocorrera no Presídio do Roger, em João Pessoa, antes de sua transferência para Campina Grande:

“O processo de conversão foi em João Pessoa. Eu fui recapturado pela justiça, visto que eu já era, fui fugitivo da justiça, então fui levado ao presídio do Roger, e ao chegar lá, fui ao reconhecimento, como é a norma de todo o presídio. Então quando tava lá no reconhecimento, eu cheguei numa quinta-feira, passou a quinta, a sexta e o sábado, quando foi no domingo, minha mãe e meu pai foram, né, então a minha mãe quando ela me viu, ela caiu em prantos, e aquilo tocou muito o meu coração. Ali, o meu coração, hoje eu percebo, ele já começou a ser quebrado ali, então quando foi com cinco dias de reconhecimento eu saí e fui pra o coletivo 4, cela 1, e depois, parece que com 8 dias novamente, meus pais foram e aí minha mãe trouxe pra mim uma Bíblia, então eles deram alguns conselhos, mas só que estes conselhos eu já não... não... não os recebia desde da rua, então na verdade eu passei a ler esta Bíblia, e eu era viciado né, em vários tipos de droga. Então eu também gostava muito de fazer exercício, então eu comecei a ler esta Bíblia e comecei a praticar algum exercício físico, umas caminhadas, umas corridas, uns abdominais e etc. Então eu percebi que as drogas estavam me acabando. Tirando a minha resistência, eu que na época tinha 22 anos. Então eu entendi que era melhor eu parar com as drogas, principalmente o cigarro, e através do exercício físico, eu percebi isso, e através da palavra do Senhor eu senti forças pra ir renunciando aos poucos, mesmo antes de ser evangélico. Então a primeira coisa que eu renunciei foi a maconha. E aí depois né, eu passei a diminuir o uso do cigarro comum, então quando foi que eu já tava quase decidido mesmo a deixar e abandonar os vício, não o mundo do crime, os vício, aí foi aonde o Senhor me surpreendeu. Que eu comecei a ser conduzido pelo espírito do Senhor para a igreja. Pra ouvir, e quando eu ouvia os hinos eu chorava ali, né, de uma forma não percebida aos que estavam ali, mas eu chorava ali, lágrimas escorrida no rosto, então quando foi no domingo de manhã, eu estava muito constrangido, muito abatido, muito oprimido pelo lugar, eu fui convencido a dar um passo pra Jesus, a confessá-lo, a aceitá-lo em primeiro como senhor e salvador da minha vida. E foi uma decisão séria que eu tomei e graças a Deus eu tenho permanecido até hoje.”

O abandono do “vício das drogas” e simultaneamente a mudança da posição relacionada às ações criminosas antes cometidas ocorreria

através da adoção e experimentação de uma espécie de moral ascética transformadora alcançada pela conversão. Ou seja, a “libertação”, o processo de “transformação do bandido em crente”, como referidos acima, seriam entendidos como de possível concretização à custa da submissão a “leis morais” contidas no discurso evangélico/pentecostal assumido na e pela conversão. Acontecimento que ainda significaria a vitória de uma “escolha racional”, de uma escolha feita pelo indivíduo por um “estilo de vida mais regrado” e de outro uso do corpo, por meio da aquisição de uma maior responsabilidade e controle sobre “impulsos irracionais”. Em outras palavras, baseado nesses sinais que correlacionam a tentativa de livrar-se de uma “vida criminosa de vícios” à conversão, tal acontecimento implicaria uma busca, através de um determinado discurso religioso, de uma moral mais clara, regulada por “leis menos flexíveis”. Uma moral manifesta por normas explicitamente rígidas e com nítido sentido de orientação de conduta expressa pela nova doutrinação religiosa, capaz de substituir a situação de desordem antes vivida.

Por essas entrevistas, é possível afirmar que o vício, apesar de continuar presente como demarcador da “vida anterior de bandido”, não é mais o fator de motivação chave para a conversão e tampouco “a vida criminosa” se relaciona a uma total ausência de regras. Ao contrário, “a vida do crime” fora e dentro da cadeia apresenta-se como sendo de “muita responsabilidade”, constituída por “normas” definidoras de certas ocupações (como no tráfico de drogas) e “leis” para o norteio de certa “conduta moral” contrária à traição, à “caguetagem”. Essas circunstâncias geram com certeza uma situação de “cansaço”, “tensão”, cuja superação talvez possa relacionar-se exatamente à conversão religiosa. Nesse caso, o motivo deste acontecimento não estaria somente referido ao abandono de uma vida de “impulsos irracionais” e sim ao abandono da submissão a certas normas infligidas de maneira excessivamente marcante.

Na verdade, pela mesma argumentação, a atitude dos detentos conversos não se confundiria com a ação de sujeitos que procurariam sair de uma situação cabível de ser vista apenas como ausente de regras. Mas, pode ser explicada pela mudança para uma situação de regras claras – como é inegavelmente o caso da aceitação de um doutrinamento religioso –, vindo de outra situação também com regras de nítida incidência, como parece ser na “vida do crime”.

Nesse sentido, o que motivaria, portanto, a conversão desses detentos seria a possibilidade de ocupar uma posição, se não certamente de ausência de regras, de regras talvez menos incisivas e

menos sujeitas na sua vigência a atitudes violentas e desestabilizadoras. Uma posição que não implique na “responsabilidade” gerada pelas normas atuantes na anterior “vida criminosa”, nem no risco, instabilidade e permanente iminência do sofrimento de sanções violentas pelo não cumprimento dessas normas. Ou seja, que não consista numa situação em que o motim e a chacina possam apresentar-se a qualquer momento como expressões principais do estabelecimento de regras, como infelizmente ocorre em tantas prisões brasileiras.

Inúmeras são as dificuldades surgidas no decorrer de um trabalho de campo realizado em âmbito prisional. Neste, estas se fizeram presentes: reações negativas, mas previsíveis, decorrentes do fato de o pesquisador não estar apenas criando a possibilidade de alterar a rotina prisional, mobilizando diversos funcionários com a sua presença, mas também adentrando um universo peculiar, “descobrimo” as regras que o estruturam. Em certo sentido, ao chegar neste mundo, o antropólogo se vê surpreendido pelos rápidos deslocamentos de sentido sofridos por certas noções e atitudes, bem estabelecidas no mundo exterior, à exemplo das próprias implicações geradas pela condição de “homem preso”, parcialmente equivalente à de “homem morto”, em razão de vivermos em uma sociedade onde a liberdade é vista como um bem universal, logo, não poder desfrutá-la é estar morto para muitas relações pelo tempo imposto para o cumprimento da pena.

Como último ponto, colocaríamos que este trabalho defende o posicionamento de que as religiões atuantes em âmbito penitenciário geram importantes espaços de interlocução. Espaços nos quais os detentos e as pessoas que lhes dizem respeito, sejam elas familiares ou evangelizadores, passam a exercer novas posições sociais detentoras de certa autonomia, uma autonomia que excede os limites de uma liberdade estritamente religiosa.

Ao atuar em um espaço que promove, da forma como os dados indicaram, uma profunda desestruturação do homem custodiado, o discurso religioso oferece aos presos uma possibilidade de se pensarem como indivíduos atuantes. A viabilidade de um sistema explicativo que proporcione uma interpretação para o sofrimento dá sustentação ao convertido, permitindo a manutenção do vínculo com determinada igreja e proporcionando uma inserção em uma dimensão simbólica a homens que o sistema público de execução penal e, de resto, a própria sociedade, demonstram não ter competência ou interesse em reintegrar.

REFERÊNCIAS

- BICCA, A. A honra na relação entre detentos crentes e não-crentes. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 8, ano 6, p. 87-98, 2005.
- BIRMAN, P. (Org.) **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.
- BIRMAN, P.; LEITE, M.P. O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo? In: BETHELL, L. (Org.). **Brasil – Fardo do passado, promessa do futuro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. Edinburgh: Cambridge University Press, 2007.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- CAMPOS, R. B. C. **Emoção, Magia, Ética e Racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação, 200 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1995.
- _____. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 1013-1049, 2011.
- COELHO, E. C. **A oficina do diabo**. Rio de Janeiro: Record, 2005, 300 p.
- CREWE, B. The sociology of imprisonment. In: JEWKES, Y. (Ed.) **Handbook on Prisons**, Cullompton: Willan Publishing, p. 123- 151, 2007.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 500 p.
- GARLAND, D. **Punishment and modern society: a study in social theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001, 247 p.
- GIUMBELLI, E. Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos. In: ORO, A.; STEIL, C.A.; CIPRIANI, R.; GIUMBELLI, E. (Orgs.). **A Religião no Espaço Público - Atores e Objetos**. São Paulo: Terceiro Nome, p. 45-60, 2012.

- _____. **O fim da religião:** dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002, 450 p.
- _____. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 47-62, 2004.
- GUSMÃO, E. H. A. **Dinâmicas prisionais e religião:** uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de conversão. Tese, 173 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2011.
- HIEBERT, P. G. Conversion, culture and cognitive categories. **Gospel in Culture**, n. 1, p. 24-29, 1978.
- HOFFNAGEL, J. **The Believers:** Pentecostalism in a Brazilian city. Tese de Doutorado, Indiana University, 1978.
- LEMGRUBER, J. **Cemitério dos vivos:** análise sociológica de uma prisão de mulheres. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- LOBO, E. S. Católicos e Evangélicos em prisões do Rio de Janeiro. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 61, ano 24, p. 22-29, 2005.
- MAFRA, C. **Na posse da palavra** – religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, 2002.
- MARIANO, R. **Neopentecostais:** Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999, 200 p.
- MARIZ, C. Libertação e ética: Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, A. et.al. **Nem anjos nem demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, p. 204-224, 1996.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003, 450 p.
- PAIXÃO, A. L. **Recuperar ou punir? Como o Estado trata o criminoso.** São Paulo: Cortez Editora, 1987, 100p.
- PIERUCCI, A. F. “Bye bye Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.
- RAMALHO, J.R. **O mundo do crime. A ordem pelo avesso.** 1. ed. São Paulo: Centro Endelstein, 1979, 150 p.

- RODRIGUES, G. E. Transgressão, controle social e religião: um estudo antropológico sobre práticas religiosas na Penitenciária Feminina do Estado do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 8, ano 6, p. 9-20, 2005.
- SCHELIGA, E. "Sob a proteção da Bíblia"? A conversão ao pentecostalismo em unidades penais paranaenses. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 8, ano 6, p. 57-72, 2005.
- STERN, V. **A sin against the future**: imprisonment in the World. Boston: Northeastern University Press, 1998, 406 p.
- TEIXEIRA, C.P. **A construção social do "ex-bandido"**: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia), Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.
- VARGAS, L.O. Religiosidade: poder e sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 8, ano 6, p. 21-38, 2005.



7. A POMBA-GIRA NAS ENTRELINHAS DO COTIDIANO DA PRAÇA DO DIÁRIO – RECIFE-PE

Francisco Gleidson Vieira dos Santos

INTRODUÇÃO: PONTOS DE PARTIDA

O presente artigo constitui-se em um fragmento da pesquisa etnográfica realizada para a dissertação de mestrado intitulada *“A gente vive assim, mas precisa de uma luz”: As experiências religiosas das mulheres prostitutas que batalham na Praça do Diário – Recife-PE*. A etnografia teve como objetivo compreender os sentidos e significados das experiências religiosas das mulheres prostitutas fora do espaço religioso¹. É fruto de mais ou menos seis anos de pesquisa de campo,

1 No Brasil, no final do século XIX, mesmo antes de sua institucionalização como disciplina acadêmica, a antropologia trilhou seus primeiros passos tendo como foco as religiões afro-brasileiras. Por terem como uma de suas características centrais a possessão, este aspecto tornou-se central na análise dos pesquisadores. Assim, com o intuito de dar uma explicação científica, historicamente foram desenvolvidos dois modelos teóricos de explicação, quais sejam: o primeiro, já ultrapassado, entende a possessão como problema neuropsiquiátrico, acentuando o seu caráter biológico e individual. Em contraste ao primeiro, o segundo, de caráter sociologizante, acentua questões relacionadas ao poder, classe e gênero, compreendendo a possessão como um instrumento de resistência e de protesto social, conectando-a à ordem social abrangente (Goldman, 1987; Hayes, 2005). A partir desse quadro, pode-se inferir que o discurso sobre a possessão é paradigmático para a antropologia, tendo sido no Brasil, ao longo de mais de um século de pesquisas, objeto de uma ampla

parte dela desenvolvida ainda na graduação em Ciências Sociais, na cidade de Sobral, situada no interior do Ceará. Como se constitui um fragmento da dissertação, o material etnográfico aqui descrito e analisado refere-se mais objetivamente às experiências das mulheres que se prostituem na Praça do Diário², local em que por quatro meses realizei intenso e cotidiano trabalho de campo. O que, por sua vez, não impede a utilização de dados construídos no outro contexto etnográfico, no sentido das possíveis sínteses elaboradas e dos pontos de partida, bem como utilizados como elementos contrastivos. Pertinente à metodologia, foi realizada “observação participante” no referido local e entrevistas com enfoques biográficos com oito mulheres que lá se prostituíam. Estas, em meio a várias outras mulheres que circulavam pela praça, foram escolhidas em função da proximidade construída ao longo do trabalho de campo.

A prostituição, enquanto segmento estigmatizado em virtude da conduta erótica³ dos que dela fazem uso, assim como a repercussão que tais comportamentos despertam na sociedade mais ampla, geralmente associados à marginalidade, desde muito cedo aguçou a minha

literatura. Ainda se tratando da possessão, embora com enfoques distintos dos dois grandes paradigmas de análises desenvolvidos ao longo dos estudos das religiões afro-brasileiras, a partir da década de 1970 uma geração de estudiosos enfocando questões relacionadas ao poder, gênero e sexualidade contribuiu significativamente para o alargamento da compreensão da possessão (Hayes, 2005). Entretanto, ao centrar o foco das análises em tão contingente, complexo e multifacetado objeto, pouco se voltou o olhar para outras dimensões dessa religiosidade. Segundo Kelly Hayes (2005), para além do seu contexto ritual, poucos estudiosos se detiveram em como os devotos compreendem e experimentam os espíritos nas suas vidas cotidianas – valendo destacar aqui os trabalhos de Augras (2008) e Rios (1997 e 1998). A carência é ainda maior no que se refere aos não devotos e como experimentam entidades que se expandiram para além dos contextos religiosos, tornando-se, a exemplo de Iemanjá e da Pomba-gira (VIEIRA DOS SANTOS, 2005 e 2010), símbolos da cultura nacional.

- 2 A Praça da Independência, conhecida popularmente como “Praça do Diário”, adquiriu esta denominação em virtude de estar localizada confronte ao jornal mais antigo da América Latina, o Diário de Pernambuco. Sua existência data da época da administração dos holandeses e era conhecida pelo nome de Terreiro dos Coqueiros, onde funcionava um grande mercado. Ao longo dos anos foi conhecida também como “Praça Grande”, “Praça do Comércio”, “Praça da Ribeira”, “Praça da Polé”, “Praça dos Campineiros” e “Praça da União”. Somente em 05 de novembro de 1833 o logradouro recebeu o nome de Praça da Independência, o qual permanece oficialmente até os dias atuais (Vainsencher, 2009).
- 3 A respeito do estigma tendo como base a conduta erótica dos indivíduos ver Gayle Rubim (1998). A autora conceitua como “estigma erótico” um tipo de ética sexual, construída pelo discurso popular, médico e religioso que hierarquiza e valoriza as diferentes formas de se fazer sexo.

curiosidade. O fato de ter crescido em pequenas cidades do interior do Ceará, nas quais as relações entre os seus habitantes se dão de forma bem mais estreita do que nos grandes centros urbanos, onde a circulação das informações acerca das identidades e dos fatos ocorridos na vida de um indivíduo corre a “toque de caixa”, possibilitou-me, ainda que de forma indireta, entrar em contato com tal segmento.

Do ponto de vista conceitual, no que se refere ao senso comum, a expressão prostituta está intimamente relacionada à imagem de uma mulher desqualificada, sem caráter, escandalosa e permissiva – não só em virtude de negociar sexo em troca de ganho material, mas de ser e expressar o modelo de mulher sexualmente ativa. Desta forma, tal substantivo, quando adjetivado, desqualifica qualquer mulher possuidora de um comportamento sexual não condizente com os valores e os critérios que regem a moral sexual das cidades pequenas em que habitei, o que também pode ser observado em grandes cidades como Fortaleza e Recife, lugares em que também residi. É claro que nos bastidores da vida cotidiana os fatos se dão de forma muito diferente do que é “objetivado”: ocultam-se as virgindades perdidas, as gravidezes precoces, os abortos, as homossexualidades. A “puta” é sempre a filha do vizinho, a amante, a mulher pobre possuidora de um *ethos* sexual diferente das classes mais abastadas. Aqueles que possuem um comportamento afetivo-sexual desviante são muitas vezes “deportados” por suas famílias para outras localidades. Isso se configura como estratégia de concerto, controle e invisibilidade dos comportamentos desviantes, com o intuito de não macular a imagem das famílias, muitas delas tidas como tradicionais, ainda perpassadas pelos valores de uma sociedade patriarcal.

No cotidiano, podia-se observar (ainda se pode) expressões pejorativas tais como: “filho da puta” e “puta que pariu”; utilizar o nome de uma prostituta “famosa” da cidade como xingamento para com um amigo: “filho da Bené”, “filho da Maria Loco Loco”, “filho da Chica Fulepão”. Ser “filho da puta”, como bem nos revela a semântica das expressões supracitadas, embora na maioria das vezes utilizadas de forma jocosa, revela-se como o mais infortúnio dos insultos, e por muitas vezes o que começara por brincadeira findava em conflito. É interessante observar o que subjacente se expressa neste jogo infanto-juvenil: a dicotomia existente no que se refere à construção de duas figuras femininas polarizadas, quais sejam: a santa/mãe e a *femme fatale/prostituta*⁴.

4 Margareth Rago (1997), em seu estudo intitulado “Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890 – 1930”, no qual versa sobre a formação da classe operária

De modo geral, o imaginário social acerca das mulheres prostitutas está marcado por preconceitos, mistérios, curiosidades, desejos, medos e tabus. Tais sensações e percepções puderam ser por mim, de certa forma, “desconstruídas” quando no início dos anos 2000, nos primeiros anos da faculdade de Ciências Sociais, me aproximei do universo da prostituição.

Na qualidade de bolsista de iniciação científica, pesquisando os lugares e práticas da prostituição no município de Sobral-CE, tendo como recorte da pesquisa mapear e caracterizar os espaços e as práticas prostitutionais inerentes aos espaços mapeados, adentrei em cabarés, postos de gasolina, rodovias e ruas. Familiarizei-me com os atores e a dinâmica dos espaços-territórios da prostituição. Esta experiência se constituiu como premissa *sine qua non* para minha trajetória acadêmica⁵, visto ter me possibilitado perceber as mulheres prostitutas e as travestis prostitutas para além dos estereótipos criados em torno deste segmento.

O convívio com os atores nos espaços-territórios da prostituição (e fora deles), fez-me percebê-los como sujeitos possuidores de sentimentos, famílias, amigos, amores, afetos e desafetos, como qualquer

nos inícios da industrialização no Brasil e a imposição de um modelo disciplinar ao proletariado tendo como parâmetro os valores da burguesia, no capítulo em que aborda a “Colonização da mulher” nos remete à polarização entre duas figuras femininas no discurso burguês: “Identificada à religiosa ou mesmo considerada como santa, à imagem de Maria, a mãe será totalmente dessexualizada e purificada, ainda mais que, ao contrário, a mulher sensual, pecadora, e principalmente a prostituta será associada à figura do mal, do pecado e de Eva, razão da perdição do homem. Assim serão contrapostas no discurso burguês duas figuras femininas polarizadas, mas complementares: a santa assexuada mas mãe, que deu origem ao homem salvador da humanidade, que padece no paraíso do lar e esquece-se abnegadamente dos prazeres da vida mundana, e a pecadora diabólica, que atrai para as seduções infernais do submundo os jovens e maridos insatisfeitos. A primeira, toda alma e sacrifício – símbolo do bem; a segunda, exclusivamente carnal e egoísta – encarnação do mal. Ambas no entanto submissas, dependentes, porcelanas do homem, incapazes de um pensamento racional e consequentemente, de dirigirem suas próprias vidas” (1997, p. 82).

- 5 Compartilho com a ideia desenvolvida por C. Whight Mills no ensaio “Sobre o artesanato intelectual”. Neste, objetivando compartilhar de forma detalhada como procede em seu ofício, especialmente com aqueles que estão iniciando um trabalho independente na pesquisa social, nos diz que trabalho intelectual e trajetória de vida se complementam mutuamente: “aprender a usar a sua experiência de vida em seu trabalho intelectual: examiná-la e interpretá-la continuamente. Neste sentido, o artesanato é o centro de você mesmo, e você está pessoalmente envolvido em cada produto intelectual em que possa trabalhar. Dizer que você pode ‘ter experiência’ significa, por exemplo, que seu passado influencia e afeta seu presente, e que ele define sua capacidade de experiência futura” (2009, p. 22)

outro ser humano. Fato extremamente importante para que eu não delimitasse meus interesses de pesquisa “nos ritos e práticas que circundam a relação profissional e sexual⁶” (FONSECA, 1996, p. 08). À mesma época me interessava por temáticas ligadas às religiões afro-brasileiras, e ao me aproximar cada vez mais do “mundo” das prostitutas, passei a detectar uma série de elementos que me suscitaram curiosidades acerca de uma possível conexão existente entre os dois universos.

Tais elementos, em sua maioria, estavam ligados à entidade feminina do panteão umbandista, a Pomba-gira. Ao terminar uma entrevista que realizava com uma travesti dona de um cabaré situado na periferia da cidade de Sobral, uma prostituta com velas na mão discretamente pediu para que a travesti as acendesse. Curioso, aproveitei o contexto e interpelei a travesti sobre o fato. Descobri que ela era médium iniciada na umbanda e as velas seriam acesas em oferecimento à Pomba-gira para que trouxesse a namorada da prostituta de volta. Em outro cabaré, numa estante onde estavam dispostos litros de bebidas alcoólicas, carteiras de cigarros, dentre outros objetos, pude ver uma estatueta de uma Pomba-gira. Em outro canto, no chão, um pouco mais escondido, um pratinho com uma maçã cortada em quatro pedaços com mel e um bilhete; por acaso encontrei uma prostituta em um dos terreiros dos quais eu pesquisava. No momento do ritual dedicado às incorporações das Pombas-giras a prostituta cantava as músicas rituais da divindade com entusiasmo, e logo em seguida, com as mãos viradas para trás, o corpo cambaleando, entrou em transe.

A partir de então passei a guiar o olhar nesta direção e ficar atento aos indícios que corroborassem com minhas primeiras reflexões acerca de tal fenômeno social. A cada nova descoberta ou vestígio dessa conexão, certificava-me de que esta faceta da realidade era passível de ser estudada antropológicamente. Destarte, diante dos inúmeros obstáculos na época (materiais, subjetivos e epistemológicos), encarei o desafio, o que resultou na minha primeira abordagem acerca desta temática, o trabalho monográfico intitulado *A Pomba-gira no Imaginário das Prostitutas* (Vieira dos Santos, 2005).

6 Neste aspecto, Claudia Fonseca (1996) diz que a abordagem interacionista representou um avanço em relação à perspectiva vitoriana, na qual as mulheres prostitutas eram categorizadas como uma espécie à parte da sociedade, contaminadas e rotuladas. Com a perspectiva interacionista, no lugar de essências, as categorias são construídas nas tramas das relações dos indivíduos concretos. Entretanto, apesar desta perspectiva acentuar que as mulheres prostitutas têm uma vida além da prostituição, acabou-se por se tratar quase que exclusivamente sobre esta dimensão.

No referido trabalho circunscrevi o olhar, o ouvir e o escrever às narrativas de seis mulheres prostitutas – identificadas com antecedência como “devotas” ou possuidoras de uma relação com a Pomba-gira – acerca das suas representações imagéticas e dos “usos” correntes que faziam dessa entidade nos seus cotidianos. Nesta perspectiva, pude observar, seguindo os passos de Marcel Mauss (2003), que o princípio da dádiva “dar, receber, retribuir” permeava a relação das mulheres prostitutas pesquisadas com a entidade. Entretanto, essas negociações não se davam de forma tranquila, voluntária ou subentendida, existindo uma série de fatores explicitados pelas prerrogativas da Pomba-gira relacionados ao lugar que ela ocupa na hierarquia do panteão umbandista – Exu-mulher –, bem como relacionados às suas representações míticas, que regulavam esta negociação⁷. Para além, o fato de a Pomba-gira congregar sobre si duas características fundamentais, ser divina e prostituta, associada a outras dimensões pertinentes ao universo das religiões afro-brasileiras e à construção da sexualidade, fazia com que as prostitutas pesquisadas acreditassem serem filhas, afilhadas, acompanhadas e perpassadas pela entidade. Com isso, disponibilizavam um tipo de devoção para com a Pomba-gira, inclusive responsabilizando-a pelo fato de serem prostitutas, estendendo esta responsabilidade a todas as prostitutas de uma forma geral (Vieira dos Santos, 2005, 2006, 2017):

Esse meu lado de prostituta não é de mim, porque eu sou filha dela, ela me possui, não é de mim, não é com minha vontade, eu não faço isso com minha vontade, eu faço isso porque ela me acompanha, porque ela diz que eu não sou mulher de um homem, e eu não fico fixo, não dou certo com homem nenhum, não duro com homem (...) Ela que me possui, ela não me deixa ficar com ninguém, ela não me deixa ter um casamento. Eu fico, mas ela toma, entendeu? Ela toma, quer dizer, é por isso que às vezes eu quero me afastar, mas se eu me afastar é pior, toda vida que eu me afasto eu só falto morrer, falto morrer mesmo, fico desesperada querendo me suicidar, eu sinto que é ela. (Rosa, janeiro de 2005, Sobral-CE)

Não tô aqui porque eu quero, eu tô aqui por ela, eu não vou mentir. É tipo aquela história, eu quero sair, como eu fui junta duas vezes, mas ela me traz (Flor, janeiro de 2005, Sobral-CE)

Eu quero é ver alguma garota de programa não ter nada a ver com ela (...) Todas têm, todas são possuída por ela, como a minha história, eu não tô aqui porque eu quero, eu tô aqui por ela, eu não vou mentir. (Maria, dezembro de 2004, Sobral-CE).

7 Ver Vieira dos Santos, 2005, “A Pomba-gira no Imaginário das Prostitutas”.

Descrever e tentar compreender a relação estabelecida entre as duas personagens, a mítica e a social, assim como a afirmação de algumas das mulheres prostitutas de que, conscientes ou não, todas as prostitutas têm a ver com a Pomba-gira, corroborou para se pensar que a entidade permeia o imaginário da prostituição. Este trabalho se configurou como um pontapé inicial. Consciente de ter dado um primeiro passo, optei por seguir com a pesquisa em um outro contexto etnográfico, reelaborando, rediscutindo e aprofundando conceitos e questões.

A POMBA-GIRA – MAS QUEM É ESSA MULHER?

As Pombas-giras são Exus femininos do panteão umbandista que se caracterizam por seus atributos ligados à sexualidade e à prostituição: luxúria, desejos carnavais, lascívia, vida sexual desregrada, desordem e escândalos, oriundos – assim como no caso dos Exus – de suas vidas na Terra em que foram prostitutas, cortesãs, mulheres de “baixos princípios”. Diferentes de Maria Madalena, que é caracterizada na religião católica pelo arrependimento, as Pombas-Giras quando incorporadas nos médiuns fazem apologia à prostituição. Nos rituais em que “o povo da rua⁸⁹” possui papel de destaque, logo após a incorporação dos Exus masculinos, elas se transformam em protagonistas da festa, podendo ser observado um ritual que celebra a força da mulher sexualmente ativa, do poder de manipular o mundo em seus mais variados aspectos por meio de estratégias associadas ao “poder genital feminino⁹⁰”.

Para Monique Augras (1989), a Pomba-gira é pura criação brasileira, tendo surgido a partir de um processo de destituição das características sexuais de Iemanjá, sincretizada com a Imaculada Conceição, canalizadas para nossa personagem:

- 8 Este conceito é usado pelos praticantes de umbanda e está relacionado à posição que os Exus e Pombas-giras ocupam no cosmos umbandista. Birmam (1985) afirma que contrário aos valores da casa, da família – afeto, relações de parentesco – o Domínio dos Exus é a rua – marginalidade, anonimato, relações impessoais – por isso, marginal e ambíguo.
- 9 Dados coletados no terreiro de Ogum e Exu, Ilê Axé de Obaluaê, na Tenda de Ogum Marinho, no Centro de Umbanda Ogum Megê e no terreiro do Rei Tapinaré, situados na cidade de Sobral - CE, no período de minha pesquisa monográfica.

A Umbanda, parece ter promovido, em torno da figura de Iemanjá, um esvaziamento quase total do conteúdo sexual. Tal sublimação (ou repressão?) deu ensejo ao surgimento de nova entidade, pura criação brasileira, a Pomba Gira, **síntese dos aspectos mais escandalosos que pode expressar a livre expressão da sexualidade feminina, aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais** (p. 15. Grifos meus).

Com base em sua experiência, Roberto Motta (1995) nos chama a atenção para o risco em se fazer suposições sobre a origem de entidades cultuadas em religiões populares. No entanto, em consonância com Augras, no que concerne ao nome da entidade, coloca-nos que advém de Bombonjira, equivalente congo do Exu Iorubá, que por assonância transformou-se em Pomba-gira, com as associações semânticas as quais popularmente conhecemos:

Não parece haver dúvidas que o nome de Pomba Gira resulta de um processo de dissimulação, que primeiro transforma Bombonjira em Bombagira, depois, em Pomba Gira, recuperando assim palavras que possam fazer sentido em português. Pois a “gira”, palavra de origem bantu (njila/njira, “rumo, caminho” segundo Castro, 1938, p. 100) remetida ao português girar, é, como sabemos, a roda ritual da umbanda. E “pomba”, por sua vez, além de ave, designa também órgãos genitais, masculino no Nordeste e feminino no Sul. Até no nome aparecem a ambigüidade e a referência sexual. (AUGRAS, 1989, p. 25-26).

A Pomba-gira é hoje no Brasil, ao lado de Iemanjá¹⁰, uma das entidades mais populares do universo das religiões afro-brasileiras. Para além disso, diria que mesmo as pessoas não detentoras de um conhecimento mítico e ritual das religiões brasileiras de origem africana possuem algum tipo de referência sobre a entidade. Estas referências estão ligadas a analogias feitas entre as mulheres sensuais – na maioria das vezes, quando vestidas com roupas extravagantes ou que salientam seus corpos, ou possuidoras de um comportamento lascivo – e a Pomba-gira.

10 Sobre o culto a Iemanjá no Brasil ver Vallado, “Iemanjá a Grande Mãe Africana do Brasil”, 2002. Segundo o referido autor, na umbanda é prestado um culto especial à Pomba-gira. “Prostituta, é personagem antagônico à grande mãe, da qual seria, como mulher, a outra face. Na Umbanda, sobretudo nas festas públicas, dificilmente se deixa de fazer referência à Pomba-gira, quando se cultua Iemanjá.” (2002, p. 192)

A visibilidade que esta entidade conquistou no imaginário da cultura brasileira pode ser observada, além do cotidiano, em produções artísticas nacionais, como na novela *Carmem*¹¹, em que a personagem principal, uma jovem do subúrbio carioca, faz um pacto com a Pomba-gira prometendo-lhe dedicação em troca de poder de sedução sobre os homens. Na literatura e na versão cinematográfica de *O Xangô de Baker Street*, de autoria de Jô Soares, Sr. Watson, assistente do famoso detetive consagrado da literatura inglesa, Sherlock Holmes, ao visitar um terreiro é incorporado pela Pomba-gira. Assim como também citadas em músicas como *Canibaile*, composta por Guinga e Aldir Blanc, interpretada por Leila Pinheiro (“haraquiri, maracutaia, eu vou soltar a Pomba-gira nessa praia”) e *Moça Bonita*, de Jair Amorim e Evaldo Gouveia, interpretada por cantoras consagradas da música popular brasileira como Ângela Maria, Fafá de Belém e Rita Ribeiro¹².

Estas reflexões acerca da visibilidade que a Pomba-gira alcançou na cultura brasileira, assim como determinadas lacunas teóricas e empíricas suscitadas pela pesquisa da graduação, foram basilares para a problematização, construção e sistematização das questões que nortearam a investigação para a dissertação que deu origem a este artigo.

A realidade brasileira, no que diz respeito à diversidade religiosa e ao pertencimento dos adeptos, já foi pedra de toque de autores estudiosos das religiões em território nacional. Os estudos apontam para a possibilidade de se trafegar, ou ter um duplo pertencimento religioso (NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 2005; PRANDI, 1999; SEGATO, 2005). Com isto, cogitei que mesmo as prostitutas fiéis a outras religiões cristãs, por não encontrarem nestas religiões aceitação/legitimidade

11 Novela escrita por Glória Perez e que foi ao ar entre 1987 e 1988, adaptada do conto “Carmem” de Prosper Merimée, publicado pela primeira vez em 1845 na França. Motta (1995) nos revela que umas de suas maiores surpresas foi encontrar citada neste conto “uma entidade de Candomblé ou de Umbanda”, uma das mais populares Pombas-giras encontradas nos terreiros, Maria Padilha. Quisera ele, a princípio, acreditar que tal entidade fosse autenticamente fruto do imaginário brasileiro, igual a outras entidades como Zé Pelintra e Maria do Acáís, dentre tantos outros, sem “antepassados em mitologias europeias, africanas ou ameríndias”.

12 “Uma rosa cor de sangue cintila em sua mão/ um sorriso que nas sombras não diz nem sim nem não/ põe na boca a cigarrilha e mais se acende o olhar/ que conhece o bem e o mal de quem quiser amar/ De vermelho e negro, o vestido à noite, o mistério traz/ De colar de contas, brincos dourados, a promessa faz/ se é preciso ir, você pode ir/ peça o que quiser / Mas cuidado, amigo, ela é bonita, ela é mulher/ E no canto da rua zombando, zombando, zombando está/ Ela é moça bonita girando, girando, girando lá/ ô girando lá, oiê/ ô girando lá, oiá”

para as suas práticas sexuais/profissionais, requereriam, mesmo que de forma velada e/ou episódica, o auxílio, a legitimidade e a referência para a construção das suas identidades pessoais (AUGRAS, 2008; GOLDMAN, 1987; LÉPINE, 1987; SEGATO, 2005), sociais e principalmente sexuais (BIRMAN, 1995; FRY, 1982; MOTTA, 1995; RIOS, 1997, 1998, 2004; SEGATO 2005; TEIXEIRA, 1987), em elementos das religiões afro-brasileiras. Isso pois, como já demonstrado pela mesma literatura especializada, as formas não normativas de sexualidade possuem uma maior aceitação na comunidade dos terreiros.

BREVES APONTAMENTOS ACERCA DA “BATALHA” NA PRAÇA DO DIÁRIO

As mulheres prostitutas se fazem presentes cotidianamente na Praça do Diário¹³. Mesmo nos dias de domingo, em que o comércio está fechado e o fluxo de transeuntes é diminuído significativamente, ainda assim é possível encontrar alguma delas em meio a um cenário totalmente diferente do que é observado no período de segunda à sexta-feira. Nos dias da semana em que o comércio e as repartições públicas dão ritmo intenso ao centro da cidade do Recife¹⁴, as “mulheres do Diário” aportam no local por volta das nove horas da manhã.

Advém de cidades pertencentes à região metropolitana do Recife e de diferentes bairros da periferia. Uma minoria é moradora do centro da cidade, dormem nas pensões de “entrada e saída” quando o dinheiro adquirido com a batalha é suficiente para custear o pernoite no valor de doze reais (R\$12,00). As que não conseguem acumular a referida quantia em decorrência da inconstância dos seus negócios, assim como pelo fato de gastarem o dinheiro com a aquisição de outras necessidades, sejam elas lícitas ou ilícitas, dormem nas ruas, sob as marquises dos prédios nas vizinhanças da pracinha.

A quantidade de mulheres prostitutas que podem ser observadas no local varia de acordo com o período do mês. Como nos pri-

13 As informações sobre os aspectos relacionados à prostituição e à sociabilidade vividas na Praça do Diário estão circunscritas à realidade etnográfica, portanto situadas no tempo e espaço. Nesse sentido as informações aqui contidas foram obtidas durante o trabalho de campo realizado na Praça do Diário entre os anos de 2008 e 2009.

14 Para uma melhor descrição da Praça do Diário, seus aspectos físicos, personagens e dinâmicas, ver Vieira, 2010, “A gente vive assim, mas a gente precisa de uma luz: as experiências religiosas das mulheres prostitutas que batalham na Praça do Diário – Recife-PE”.

meios dias são concentradas as datas em que os trabalhadores recebem seus salários, a quantidade de mulheres aumenta. Algumas delas aportam exclusivamente nesses períodos, principalmente aquelas que já possuem clientes fixos de longa data. Nos períodos de maior fluxo pode-se observar, ao longo das horas do dia, em média 30 mulheres. A faixa etária também é variada, desde mulheres mais novas, saídas há pouco tempo da adolescência, até senhoras já possuidoras dos seus 70 anos.

Espalhadas pelos bancos da praça, elas se subdividem em grupos, estabelecendo determinados territórios. Neles, não estão apenas à espera ou à espreita dos seus clientes, partilham seus dramas familiares, fofocam acerca dos conflitos, novidades e fatos variados ocorridos no cotidiano da pracinha. Revelam seus afetos e desafetos. Contudo, a tônica preferida do grupo em que estive inserido gira em torno dos amores vividos pelas informantes: o novo amor conquistado, o caso antigo reatado e o romance acabado.

Os programas custam em média quinze reais (R\$15,00). Este valor não é fixo, está condicionado à situação econômica do cliente. Assim, quando as mulheres prostitutas percebem que ele pode pagar mais, esse valor é negociado. Da mesma forma, dependendo da situação econômica em que se encontra a prostituta, esse valor pode ser diminuído. Os programas geralmente são realizados nas pensões de “entrada e saída”, localizadas nas cercanias da pracinha. Além do programa o cliente paga o valor de seis reais (R\$ 6,00), referente à utilização do quarto, e um real (R\$1,00) se por acaso o preservativo utilizado pertencer à prostituta. Dos seis reais pagos com antecedência a/ao recepcionista da pensão, um real é devolvido para a prostituta ao término do programa.

Vale mencionar que, segundo as informantes, em decorrência do uso do crack existem algumas mulheres que realizam os programas até por cinco reais (R\$ 5,00).

A POMBA-GIRA NAS ENTRELINHAS DA PRAÇA DO DIÁRIO – RECIFE-PE

As mulheres prostitutas acentuaram e versaram livremente sobre suas experiências religiosas com as igrejas pentecostais¹⁵. Nas entre-

15 Sobre a relação de mulheres prostitutas com as religiões evangélicas, principalmente as neopentecostais, ver Vieira dos Santos (2017).

vistas em que se acreditava que a Pomba-gira surgiria espontaneamente nas suas narrativas, em nenhuma delas isso aconteceu. Entretanto, como as entrevistas estavam organizadas com enfoque biográfico, a quarta entrada me possibilitou interpelá-las acerca das religiões afro-brasileiras e da entidade em questão, vislumbrando a existência de uma possível relação subjacente aos seus discursos.

Esta estratégia metodológica se justificou tendo em vista as significações míticas que envolvem a Pomba-gira, assim como pela categoria de espíritos a qual ela pertence, os exus. Sobre “as religiões de origem africana no contexto brasileiro”, mais especificamente acerca da umbanda, Monique Augras (2008) diz que o exu, deus iorubá da transformação, da comunicação e da procriação, pelas suas características fálicas e seu comportamento de trickster, foi assimilado, fundiu-se ao diabo cristão. “Exu é representado como diabo vermelho e preto que manda numa infinidade de demônios machos e fêmeas organizados em falantes” (AUGRAS, 2008, p. 31). Dessa forma, de antemão, em decorrência de a Pomba-gira pertencer à falange marcada pelas insígnias do mal, existia uma probabilidade das mulheres prostitutas negarem qualquer tipo de relação com ela. Principalmente para alguém como eu, que mesmo presente entre elas, configurava-me como um não pertencente ao grupo.

Ainda atinente a uma possível relação subjacente aos discursos das informantes, diz respeito ao *status* ocupado pelas religiões de matriz africana na sociedade brasileira. Almeida e Montero (2006) mencionam que muitas pessoas, principalmente dos estratos mais pobres, têm outras práticas religiosas, contudo, não deixam de se identificar como católicos apostólicos romanos. Revelam este aspecto por se tratar de “uma identidade religiosa pública, muito embora, as crenças e práticas católicas ocupem um plano mais secundário na vida do fiel em relação ao candomblé, umbanda, espiritismo, entre outros” (ALMEIDA e MONTERO, 2006, p. 6).

Portanto, após as informantes versarem livremente sobre suas experiências religiosas, eu as interpelava acerca das religiões afro-brasileiras e logo em seguida abordava a figura da Pomba-gira. Suas respostas num primeiro momento negavam qualquer tipo de referência ou ligação com a entidade. Entretanto, ao dar continuidade à entrevista, mesmo temendo influenciá-las a responderem o que eu “desejava” ouvir, mostrava-me minimamente familiarizado às significações simbólicas que relacionam a Pomba-gira ao universo da prostituição.

Com efeito, algumas continuaram negando qualquer tipo de envolvimento não só com a Pomba-gira, mas aproveitaram a deixa e estenderam seus comentários às religiões afro-brasileiras de uma forma mais genérica. É interessante observar que nesse contexto de negações, em oposição, as informantes ratificam suas ligações e fé no Deus cristão. Vejamos:

Ahhh, porque eu tenho uma amiga que já frequentou essas coisas, né? E já vi dizer pra mim assim “eu vou lá no mercado São José, Ester, comprar uma bacia de barro, duas taça virge e num seu que”. “Mulé, tu vai gastar o dinheiro com isso, mulé?” (...) “Ah porque eu vou porque eu e meu macho tá separado, aí tem que comprar duas taça pra fazer um babado pra meu macho voltar pra mim”, “Mulher, tem fé em Deus, mulher, se apega com Deus que teu home volta, tu nem gasta dinheiro com taça, nem com vela, nem com cigarro e nem com cachaça”. Porque eu mesma num gasto dinheiro com essas coisa não, eu tenho fé no meu Deus que é o poderoso, ele é o grande, ele é advogado, ele é o home da mesa branca, ele é o home do paletó e da capa preta, só meu Jesus e mais ninguém, ele destrói tudo. Oxe, eu num acredito não nessas coisas não. Vejo rapariga aí dizer que vai pra casa do pai de santo, que vai pra casa da mãe de santo, que vai pagar isso, que vai tomar uns banho... Pois eu vivo na zona desde quinze ano, tô com trinta e seis e nunca tomei um banho pra ganhar dinheiro na zona, nunca tomei um banho. Nunca fui pra casa dum pai de santo dizer “abra meus caminho que tá fechado”, fechado? Eu peço é a meu Deus, rapaz. “Deus, o negócio tá difícil, meu pai, num descolei hoje, mas tu sabe porque eu num descolei, né? Quem sabe é tu porque eu num ganhei, mas me ajuda, meu Deus. Nunca deixa me faltar, meu Deus, meu comer, meu Deus, me ajuda”, e peço a Deus e Deus há de me abençoar e me dar o que eu pedir. (Ester – 12/07/2009, Recife-PE)

Eu já ouvi falar, várias pessoas fala isso, mas eu não sei conversar sobre isso não. [O que tu ouviu falar?] Fala que é uma prostituta que... Eu não escuto muito sobre isso, porque quando alguém vem falar eu já me saio. Na cadeia mesmo eu escutava várias vezes, mas eu me saía dessas coisa, aí eu não sei explicar. (...) Eu tenho medo. [Medo de que?] Não sei. Falam que essas coisa assim faz coisa muito mal, aí eu nunca, nunca me interessei, num sei de falar sobre isso não. (...) As menina fala assim “bora tomar um banho de água de sal”, umas plantinha que tem, né? Eu nunca fiz isso. Eu ganho assim mesmo, sem precisar fazer essas coisas. (...) Na pensão mesmo chega, chega na pensão a mulher diz logo “hoje é sexta (...) Maria Padilha, eu sou filha de Maria Padilha, num sei o que”. Aquela que anda toda de amarelo, como é? Oxum, “eu sou filha de Oxum, num sei que”. Eu não sou filha de nada, eu sou filha de Deus. Eu não preciso usar essas coisa

pra ganhar não. Vá ali no mercado São José, pode ver que no mercado São José tem um monte desses negocinho, né? “Bora ali, bora passar por, é um homem bem preto que tem com um cachimbo.” “Não, mulher, passa tu só, vai pra lá tu só”, num vou não, tenho medo até da estalta. (Marcia – 07/07/09, Recife-PE)

As pessoas diz que eu gosto muito de andar com joia e diz que eu tenho Pomba-gira em mim, que eu ando muito enfeitada, aí o povo só diz que eu tenho Pomba-gira. Aí eu digo, eu pego digo assim: “Não, eu não tenho isso não! Porque o que eu tenho é aquele lá de cima, o que eu tenho é aquele lá de cima”. “Mas a senhora parece, viu, que tem Pomba-gira”. Muita gente, muita gente já me falou, já me chamou pra ir pra esses canto. Gosto não, e não gosto de jeito nenhum. Eu fui criada dentro de uma igreja e eu nunca fui pra esses canto não. Uma vez Lúcia me chamou, me chamou pra ir pra uma casa aí de espírito. Ela disse “Edna, bora lá porque, pra ver se, pra ver se, amarrar um home que num sei o que”. Eu disse “Lúcia, vai tu porque eu num vou amarrar home em feitiço nenhum não, viu, que eu não gosto disso não!” (Kika – 14/05/09, Recife-PE).

Por outro lado, as demais prostitutas entrevistadas ressignificaram suas respostas e descortinaram suas experiências com a entidade:

Aliás, fui um [terreiro], lá em Feira Nova, mas eu fui só por sacanagem mesmo, somente, mas eu não gosto de frequentar, entendeu? Não gosto frequentar de jeito maneira nenhuma, não sou contra, não sou contra de jeito maneira nenhuma, mas eu não gosto de frequentar. [Por quê, Cabíria?] Não sei, num sei o porquê, mas eu não gosto. E dizes que eu tenho a mulher comigo (risos) [Que mulher?] A Pomba-gira [pronuncia o nome da entidade sorrindo]. Tenho a Pomba-gira cigana, a Sete Saias. (...) Eu tinha um caso aqui com um rapaz, aí ele [refere-se ao pai de santo] não me conhecia, aí quando abaixou o espírito [Pomba-gira], aí mandou o recado pela minha sobrinha: “diga a sua tia que aquele homem vai deixar ela, não vai ter dia nem hora”, entendeu? Aí de repente, com quinze dias que falou, isso sem me conhecer, aí o homem me deixou. (...) Fui lá, fui lá, aí ela ia baixar lá o espírito, aí ela [Pomba-gira Sete Saias] falou pra mim que: “você está lá, mas sempre eu estou ali com vocês, nada de mal vai acontecer com vocês, porque eu defendo vocês, primeiramente Deus”, até o espírito, botando Deus na frente, “primeiramente deus, segundo eu, que nada acontece com vocês, porque eu não deixo, vocês são minha”, comigo e minha sobrinha! (...) Falou que com a gente não mexeria porque a gente era dela, entendeu? E ninguém mexeria, que nada de mal conteceria com a gente, entendeu? E disse que ela sempre tá ali no meio da gente. (Cabíria – 14/04/2009, Recife-PE).

Tenho, eu acho que é a Pomba-gira cigana. Eu num baixo não, ela que baixa em mim. Todas Pomba-gira abaixa nas mulé da rua, nas madrugada que sai por aí, que faz programa. (Rosângela – 17/06/2009, Recife-PE).

Bom, foi um pai de santo que falou pra mim que eu tenho ela, ela em mim, Pomba-gira. Porque eu gosto muito de, de transar, aí ele falou pra mim que eu tenho ela em mim. Eu não sei onde ela entra em mim não, mas diz que eu tenho ela, eu tenho, mas eu não sei como explicar o resto. (...) Ela me ajuda, mas não tem nada a ver por eu tá nessa vida não. Eu que escolhi, mas num tem nada a ver, ela me ajuda mas tem nada a ver, tá? Não, nessa vida não, eu que escolho tá nessa vida. (Lígia – 14/07/09, Recife-PE).

A que eu sou, a que ela diz que eu sou, eu sou uma Pomba-gira muito calma, muito calma, muito compreensiva, muito dada. Normalmente quando eu chego em casa, posso chegar de qualquer coisa mas eu dou àquela pessoa. “Óia, tu tem isso?”, chega um pobre assim pedindo quase eu dou a feira toda (Andrea – 09/07/2009, Recife-PE).

Sim, você faz de todo jeito, invoca ele [os espíritos], invoca ele com mel, invoca ele com pitu, quando você quer vê o babado, eu mesmo quando queria vê o pai da minha menina no mei da rua, baratinado, eu pegava sete pimenta malagueta, sete com o nome dele, sete com o nome da mãe dele, sete com o nome do pai dele e sete com o nome do irmão, pra começar um barulho dentro de casa e botar ele pra fora. (...) Aí é, Machucava [a pimenta] com o nome dele, botava a cachaça, botava de baixo da porta, oxee! Quando eu via chegava ele pá, pá, pá, eu dizia “isso é Buma vei! Isso é Buma!” Ficava doidinha né? Gostando dele! Isso é Buma. “Que foi?”, “Arenguei com num sei que”, eu dizia. “Porra, foi o babado que eu fiz”. [E quais são os espíritos?] Não, a pessoa bota, convoca ela, Leonora, Pomba-gira, essas que veve na rua. [Quem?] Pomba-gira Sete Encruzilhada, tem a Pomba-gira da bruxa, tem tudo. Eu mesmo gosto mais de Leonora. [E quem é essa entidade, quem são? Quem é a Leonora?] Um espírito né? Um espírito porque assim, porque minha tia, minha tia, assim, nem é bonita e nem é feia, é normal, mas quando ela se transforma parece que sei não, parece que alguma coisa vem, tá entendendo? E eu já perguntei a minha tia, “a senhora sente o quê?”. Pra pegar esse negócio, “sente um fogo, um, um calor tomando você tão grande e um fogo assim”, e eu assim, quando eu ia pro, quando eu vou assim, pro xangô, assim que eu fico assim, olhando muito, assim que fico, eu sinto aquela quentura assim, como quer me tomar, eu saio logo de dentro. (Ana Paula – 15/07/2009, Recife-PE).

Embora os relatos acerca da Pomba-gira não tenham tido centralidade nas suas narrativas, mesmo as que negaram possuir qualquer

tipo de envolvimento possuem referências sobre ela – estando as imagens e os contextos em que foi mencionada intimamente ligados às significações simbólicas observadas nos mitos e nos ritos da entidade. Assim, poderíamos pensar que, para além de terem sido adquiridas por meio de algum tipo de aproximação das religiões afro-brasileiras, seria possível tais referências terem sido construídas ao frequentarem as igrejas neopentecostais, já que a entidade também se faz presente neste meio.

De todo modo, embora as mulheres entrevistadas tenham acentuado as suas ligações e os contatos com as religiões cristãs, como já exaustivamente mencionado, não pude desconsiderar as referências feitas pelas mulheres prostitutas aos elementos das religiões afro-brasileiras, em especial à Pomba-gira. Tudo isso observado no contexto da “observação participante”, no cotidiano da Praça do Diário. Destarte, a Pomba-gira emergiu no/do cotidiano da Praça do Diário de diferentes formas, algumas vezes fora mencionada metaforicamente. Passo a descrever agora os eventos em que foram observadas menções à entidade em questão.

Mercês, relatando o episódio em que conheceu o seu atual amor, disse-me tê-lo avistado ao longe, na extremidade oposta em que estava sentada. Quando percebeu, sua mestra a havia lançado ao lado oposto em que estava sentada, colocando-a ao lado do seu homem. Na ocasião em que almoçávamos, Jeíza, ao notar um defeito em seu telefone celular, o qual já havia sido trocado por apresentar o mesmo problema, com o dedo em riste disse: “Ah! Mas eu vou lá na loja e a Pomba-gira vai girar naquele caralho!”. Em determinada tarde, Rosângela estava com uma rosa vermelha nas mãos, ao indaga-la de quem havia ganhado, respondeu: “de ninguém, essa rosa é dela”. Perguntei insistentemente, “dela quem?”, ao que retrucou aborrecida: “É dela, menino! É dela!” e fechou a questão.

Numa manhã em que nos protegíamos da chuva sob a marquise de um dos prédios que compõem o cenário da pracinha, o Sr. Miranda, um ex-estivador habituê do local, ao avistar uma mulher vestida com uma roupa na cor amarela, referiu-se a ela como uma bela Oxum. Tendo como parâmetro o panteão afro-brasileiro, aproveitei a menção à referida divindade e perguntei quem eram as mulheres prostitutas que estavam próximas a nós. O Sr. Miranda assimilou as características físicas e alguns traços da personalidade das informantes e as relacionou aos deuses e deusas do panteão, finalizando esta relação com a Pomba-gira. A informante com a qual

a entidade foi relacionada se fez de desentendida, e mediante as minhas brincadeiras “despretensiosas”, apenas sorriu e me abraçou.

Rita, incomodada ao receber uma carta de sua namorada rompendo a relação, creditou o fato à macumba, e ao conversar com Xuxu sobre o assunto, mostrou o braço arrepiado e bateu o pé no chão, gestual pertencente à umbanda. Por sua vez, Xuxu, ao se separar do seu companheiro, recorreu a mim para que a levasse a uma casa de espíritos. Em outro momento, com um perfume de alfazema nas mãos, disse-me que ficava mais eficiente quando misturada com pozinhos vendidos no Mercado São José. Tatiane, uma senhora prostituta que só aparecia na Praça do Diário esporadicamente, pois havia conseguido um “velho”, revelou-me frequentar a Igreja Universal do Reino de Deus. De forma jocosa, narrou que sua Pomba-gira é denominada pelo pastor como a Pomba-gira embutida, pois nos rituais da referida instituição, ao ser invocada, ela não se manifesta.

Tais elementos pareceram-me extremamente relevantes, visto os contextos em que a Pomba-gira fora citada conservarem – assim como nas entrevistas – as imagens míticas observadas nas religiões afro-brasileiras. Recorrendo a Otávio Velho, esta é uma dimensão da experiência vivida que supera “o evento imediato” e se conecta a uma cultura religiosa – no caso do autor, cultura bíblica, neste caso, afro-brasileira – “num sentido forte, que vai além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e atitudes pessoais” (VELHO, 1995, p. 16).

Dessa forma, mesmo a Pomba-gira não tendo centralidade, nem surgindo espontaneamente nas narrativas das mulheres prostitutas entrevistadas, como vimos acima, a sua “presença” entre elas na Praça do Diário fez com que eu não descartasse por completo a minha hipótese.

Mesmo porque, para além dos eventos supracitados, invocada ou não pelas informantes, a Pomba-gira se faz presente nas cosmovisões e nos discursos dos segmentos religiosos observados, nas pregações de alguns obreiros que performam a palavra do Senhor nas cercanias da Praça do Diário. Portanto, embora elas possam não se sentir filhas, afillhadas, acompanhadas, perpassadas pela entidade, como as mulheres prostitutas pesquisadas por mim na cidade de Sobral (Dos Santos, 2006), a imagem mítica da entidade é operacionalizada. Seja para dar significado a determinadas ações, seja para justificar as suas práticas pecaminosas, como nos discursos dos religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Bronislaw Malinowski, na introdução ao clássico *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976), descreve o tema, os métodos utilizados na coleta do material etnográfico e o objetivo de sua pesquisa, e aponta os princípios metodológicos com os quais o antropólogo edifica sua “magia”. O autor, em resposta a sua própria indagação no que se refere a como alcançar o “verdadeiro espírito dos nativos, numa visão autêntica da vida tribal” – a magia do etnógrafo – afirma:

Como sempre, só se pode obter êxito através da aplicação sistemática e paciente de algumas regras de bom-senso, assim como de princípios científicos bem conhecidos, e não pela descoberta de algum atalho maravilhoso que conduza ao resultado desejado, sem esforços e sem problemas. Os princípios metodológicos podem ser agrupados em três unidades: em primeiro lugar, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência. (MALINOWSKI, 1976, p. 24).

Ao longo da introdução, o antropólogo expõe extensamente as três unidades. Sem desconsiderar as duas primeiras, visto terem sido basilares no tocante ao trabalho de campo, mesmo ressignificadas para os contextos desta pesquisa, desejo chamar a atenção para a terceira. Assim, ao salientar que o etnógrafo necessita de métodos eficazes na procura de fatos etnográficos, temendo a possibilidade de equívocos, Malinowski observa:

Conhecer bem a teoria científica e estar a par de suas últimas descobertas não significa estar sobrecarregado de idéias preconcebidas. Se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonado-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil. Mas quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho de campo, quando mais esteja habituado a moldar suas teorias aos fatos e a decidir quão relevantes eles são às suas teorias, tanto mais estará bem equipado para o seu trabalho de pesquisa. As idéias pré-concebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista – esses

problemas são revelados ao observador através de seus estudos teóricos. (MALINOWSKI, 1976, p. 26).

Ao ressaltar tais ideias, pondero sobretudo acerca das hipóteses com as quais se vai ao campo. Como exposto na introdução deste artigo, parti para a observação da realidade com algumas formulações construídas por meio de dados empíricos de outro contexto de pesquisa, associados a algumas fundamentações teóricas. Assim, a Pomba-gira fora erigida, com base na conceituação de “religião como sistema cultural” (Geertz, 1989), a um “símbolo sagrado”, e enquanto tal, um elemento disponibilizado pelo panorama das religiões afro-brasileiras, sintetizador de um *ethos* e uma visão de mundo¹⁶.

Para Clifford Geertz (1989, p. 67), “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”. Nesta perspectiva, a religião se constitui como um modelo do que é o mundo e para agir sobre ele. Ancorado nesta concepção de religião¹⁷, a Pomba-gira cumpriria a função de ordenação cósmica da experiência das prostitutas, tendo em vista não encontrarem no plano da experiência social, muito menos no universo mítico de outros segmentos religiosos, legitimidade para as suas ações enquanto mulheres que mercantilizam o sexo.

Assim, lancei-me ao trabalho de campo em busca de elementos que corroborassem com tais assertivas. Entretanto, como ponderado por meio das questões norteadoras para o trabalho de investigação, tal busca não inviabilizou observar o envolvimento das mulheres prostitutas pesquisadas com outros tipos de religiosidades, como

16 Clifford Geertz elege os símbolos sagrados como um dos paradigmas de sua teoria acerca da religião. Sobre eles nos diz que: “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeira, especialmente bem arrumada para acomodar tal tipo de vida” (GEERTZ, 1986, p. 66-67).

17 Para Geertz (1986, p. 67), “uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.

foi abordado em minha dissertação de mestrado. As peculiaridades do campo religioso brasileiro, em que não raro é possível observar o pertencimento de indivíduos a mais de um segmento religioso, assim como outros aspectos relacionados à secularização da sociedade, já haviam suscitado esta possibilidade.

Ademais, guiado por uma atitude fenomenológica, no sentido de estar aberto a compreender o que se mostra, com a possibilidade de rever aquilo que poderia estar instituído enquanto verdade (Coltro, 2000), o foco da observação recaiu sobre os significados atribuídos pelas próprias mulheres prostitutas às suas experiências religiosas, estivessem estas relacionadas às Pombas-giras, a outras divindades do panteão afro-brasileiro, ou mesmo a outras cosmovisões.

Ditas desta forma, antes do trabalho de campo as referidas questões até pareciam simples, ordenadas e bem resolvidas. Entretanto, ao me deparar com as encruzilhadas da realidade etnográfica, uma infinidade de caminhos possíveis a serem percorridos se apresentou. Tais encruzilhadas, reveladas pela experiência cotidiana na Praça do Diário, ressaltaram a imprecisão e inexatidão como características do real – fazendo-me compreender que os fatos etnográficos não estão ordenados tal como uma fórmula matemática em que a soma de dois números pressupõe um resultado específico e teoricamente predeterminado, muito menos dispostos em uma lógica binária de “é isto ou aquilo”. Estas ponderações acerca da realidade etnográfica me impelem a concordar com Geertz quando enfoca a etnografia como uma descrição densa:

O que o etnógrafo enfrenta de fato (...) é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o senso doméstico (...) Escrever seu diário. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não como sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de um comportamento modelado. (GEERTZ, 1989, p. 7).

Deste modo, no primeiro momento do trabalho de campo meu olhar estava marcado pela busca dos elementos que corroborassem

com minhas hipóteses – em outras palavras, a presença da Pombagira entre as mulheres prostitutas – e de fato alguns destes elementos emergiram no/do cotidiano da Praça do Diário. Entretanto, em concomitância, outros dados associados a distintos universos religiosos fizeram com que o aparentemente óbvio – na minha perspectiva – se tornasse de fato uma realidade muito mais complexa do que eu havia imaginado. O que se deu de forma ainda mais intensa no contexto das entrevistas, tendo em vista as mulheres prostitutas, como vimos, terem desvelado e dado ênfase às suas experiências religiosas conectadas ao universo dos segmentos pentecostais.

Destarte, as experiências religiosas das mulheres prostitutas relacionadas aos cultos cristãos (o que a princípio me pareceu paradoxal), ou mesmo, a múltipla relação com elementos religiosos teoricamente contraditórios, fez com que eu as compreendesse enquanto multifacetadas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. **Perspectivas**, v. 15, n. 3, 2001.
- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Meu Sinal Está no Seu Corpo**. São Paulo: EDICOM/EDUSP, 1ª ed. 1989.
- BIRMAN, Patrícia. **O Que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultura/Brasiliense, 1985.
- COLTRO, Alex. A Fenomenologia: um enfoque metodológico para além da modernidade. **Caderno de Pesquisas em Administração**, São Paulo, vol. 1, n. 11, 2000.
- FONSECA, Claudia. Família e profissão: A dupla carreira da mulher prostituta. **Revista de Estudos Feministas**, v. 4, n. 1, p. 7-34, 1996.

- FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: DE MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). **Candomblé. Desvendando identidades**: Novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- HAYES, Kelly. Fogos Cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pomba Gira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 82-101, 2005.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipelagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MILLS, C. W. **Sobre o Artesanato Intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MOTTA, Roberto Mauro Cortez. Religiões Afro-Recifenses, Ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.
- _____. O Sexo e o Candomblé: Repressão e Simbolização. In: PITTA, Danielle Perin Rocha; MELLO, Rita Maria Costa (orgs.). **Vertentes do Imaginário**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1995.
- NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- RAGO, Luzia Margareth. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar – Brasil 1890-1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- RIOS, Luis Felipe. Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no candomblé do Rio de Janeiro. In: RIOS, Luiz Felipe; UZIEL, Anna Paula; PARKER, Richad (org.). **Construção da sexualidade**: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

- RIOS, Luis Felipe. O Cabaré de Júlia Galega: uma abordagem do corpo lúcido na festa de Jurema. **Repertório Teatro & Dança**, v. 1, n. 1, p. 33-41, 1998.
- _____. **Loce Loce Metá Rê Lê!** Homossexualidade e transe(tividade) de gênero no candómble-de-nação. Dissertação de mestrado. PPGA, UFPE, Recife, 1997.
- RUBIN, Gayle S. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: NARDI, Peter M.; SCHNEIDER, Beth E. (orgs.). **Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies**. London/ New York: Routledge, 1998.
- SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005.
- SOARES, Jô. **O Xangô de Beker Street**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum: Identidades sexuais e poder no candómblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candómblé Desvendando Identidades: Novos escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Edusp 1987.
- VALLADO, Armando. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- VELHO, Otávio. **Besta-Fera: recriação do mundo**. Ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- VIEIRA DOS SANTOS, Francisco Gleidson. **A Pomba-gira no imaginário das prostitutas**. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual Vale do Acaraú, 2005.
- _____. **A gente vive assim, mas a gente precisa de uma luz: As experiências religiosas das mulheres prostitutas que batalham na Praça do Diário – Recife-PE**. Recife: Edição do autor, 2010.
- _____. **A gente vive assim, mas a gente precisa de uma luz: As experiências religiosas das mulheres prostitutas que batalham na Praça do Diário – Recife-PE**. Prêmio Naíde Teodósio de Estudos de Gênero: ano IX / Secretaria da Mulher; prefácio Abraham Benzaquen Sicsú. Recife: Secretaria Municipal da Mulher, 2017.



8. PORTA DOS FUNDOS E A DESAUTORIZAÇÃO DO SAGRADO NO ESPAÇO PÚBLICO: HUMOR E RELIGIÃO EM ANÁLISE¹

Roberta Bivar Carneiro Campos

Yvisson Martins Gonçalves de Lima Sabino

INTRODUÇÃO

Lançado no final de 2019, o especial de Natal produzido pelo grupo Porta dos Fundos inflamou os ânimos da sociedade. Tal afirmação não deve ocasionar estranhamento, afinal, os católicos são majoritários em metade do país, de acordo com o último Datafolha, enquanto os evangélicos estão crescendo cada vez mais nos números e com capacidade de tornar-se maioria absoluta em 2050, como indica a previsão do demógrafo José Eustáquio Alves na matéria publicada pela Folha de São Paulo² em janeiro de 2020. As discussões sobre humor e religião ultrapassaram os limites dos “muros acadêmicos” para estarem cada vez mais presentes na sociedade, uma vez que a religião se tornou pública (CASANOVA, 1994).

- 1 O presente ensaio é um desdobramento do Trabalho de Conclusão de Curso de Antropologia de Yvisson Martins, defendido no início do ano de 2020 na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
- 2 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/evangelicos-podem-desbancar-catolicos-no-brasil-em-pouco-mais-de-uma-decada.shtml>. Acesso em: 30 mar. 2021.

As interações nas redes sociais na referida época, como Facebook e Twitter, demonstravam isso: usuários defendendo o direito do grupo de comédia a fazer jocosidade sobre religião, e outros argumentando que com religião “não se brinca”. No dia 17 de janeiro de 2020, por exemplo, diante da situação calorosa e pelo atentado que o Porta dos Fundos sofreu na sua sede no Rio de Janeiro, a Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro (EMERJ) realizou debate para discutir sobre o tema, reunindo jornalistas, humoristas, juristas e pastores como membros participantes do evento.

O objetivo deste ensaio é analisar como a linguagem do humor estimula as discussões acerca dos temas sobre liberdade de expressão e blasfêmia, além de revelar e investigar a perspectiva de agentes seculares sobre a presença da religião na esfera pública. A pesquisa se dará por meio da revisão do humor através do Especial de Natal do Porta dos Fundos lançado em 2019 pela plataforma de *streaming* Netflix. A análise das discussões será realizada através de figuras relevantes tanto na esfera política quanto na religiosa, nos apresentando argumentos valorosos para compreendermos como o humor afetou ambos os lados. Além disso, utilizamos o mecanismo de *prints* de comentários de redes sociais para demonstrar a reação do público – por motivos éticos, “borramos” os nomes associados às contas dos usuários.

Mas afinal, o que seria então o humor?

ANTROPOLOGIA E HUMOR

Os estudos no campo do humor são abrangentes: desde pesquisas na área das ciências da natureza, na qual buscamos argumentos através da perspectiva biológica para compreensão do fenômeno, até nas ciências humanas, com investigações de como esse elemento aparece nas relações sociais e a sua amplitude nos mais diversos meios de entretenimento. A dificuldade reside em estabelecer uma definição do que é humor, visto que cada modelo teórico, ao tentar fornecer explicação contundente sobre o elemento, beira à insatisfação, gerando discordâncias entre os pesquisadores.

O termo também sugere representações que podem ser encontradas nas mais variadas formas, como ironia, paródia, sátira, sarcasmo, dentre outros. Não iremos nos estender na discussão teórica sobre o humor neste tópico, mas sim, como a antropologia trata o

assunto. A antropóloga britânica Mary Douglas contribuiu de forma significativa para os estudos da natureza social do riso e humor, e assim sendo, é através do seu aporte teórico que iremos analisar o Especial de Natal do Porta dos Fundos.

O humor não é objeto privilegiado nos estudos antropológicos, diferente das pesquisas sobre religião e parentesco, que são temas amplamente estudados desde a formação da disciplina na Era Vitoriana. No Brasil, o material ainda é mais escasso, já que a área da comunicação e história, por exemplo, se encarregaram de estudar o fenômeno através das suas lentes. No ensaio *The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception*, Mary Douglas (1968) nos faz refletir sobre a piada e suas diversas formas encontradas nas sociedades. Ao realizar uma extensa análise sobre as concepções de humor para Henri Bergson e Sigmund Freud, na qual descarta o primeiro em favor do segundo, a autora (1968, p. 365, tradução nossa) conclui que a piada “precisa de dois elementos, a justaposição de um controle contra o que é controlado, sendo essa justaposição tal que a última triunfa”³. E vai mais além: é a subversão dos valores vigentes de uma sociedade, trazendo à tona uma estrutura que se encontrava oculta como uma alternativa das normas morais que permeiam a comunidade. Por mais que o pensamento da antropóloga se aproxime dos estudos relacionados à teoria da incongruência⁴, é importante salientar que, como afirmado por Stephen Littlejohn e Karen Moss (2009), relacionar o humor com incongruência não exclui as motivações do sentimento de superioridade ao outro ou de alívio de tensões.

Pela brevidade do artigo, não iremos nos estender em uma revisão histórica da relação que o humor tem com o cristianismo. Basta ressaltarmos que era uma relação conflituosa, como Bruno Guimarães⁵ bem coloca:

Ao longo da história, o humor foi utilizado como instrumento para atacar a instituição cristã devido à forma como esta impunha verdades universalizadas. No século XXI, o humor continua a balançar as estruturas do cristianismo ao apontar lacunas entre a racionalidade

3 No original: “(...) which needs two elements, the juxtaposition of a control against that which is controlled, this juxtaposition being such that the latter triumphs.”

4 Nos estudos sobre humor, três teorias são significativas para a área: incongruência, alívio e superioridade.

5 Bruno Guimarães pesquisou o fenômeno da secularização através dos vídeos postados no Youtube pelo Porta dos Fundos em sua dissertação de mestrado em Comunicação Social, defendida na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 2016.

de uma sociedade secularizada e o discurso religioso cristão que, de certo modo, não condiz com os limites da razão e do respeito. (GUIMARÃES, 2019, p. 322).

Portanto, neste ensaio focaremos na interação entre os cristãos e os seculares. Afinal, seria uma blasfêmia ou exercício de liberdade de expressão entrelaçado com crítica social? Como a antropologia poderá nos ajudar a compreender o humor do Porta dos Fundos?

PORTA DOS FUNDOS E A SÁTIRA DO SAGRADO

Antes de adentrarmos na análise da obra audiovisual, vale um breve parêntese sobre paródia e sátira, que são categorias pertencentes ao campo dos estudos literários, mas transpassaram as barreiras da escrita e foram incorporadas na linguagem de outros gêneros, como filmes e músicas. Segundo José Freire (2004), a sátira tem como característica marcante fazer críticas sociais e ter a temporalidade situada no presente. Segundo o autor,

(...) o jogo tenso entre aparência *versus* essência é um dos elementos fulcrais de toda sátira e um de seus objetivos é, claramente, explicitar os termos em que o segundo discurso (uma essência marcada pelo descaso e violação de normas) se dispersa e é recoberto pelo primeiro (uma aparência enganosa, frequentemente de um indivíduo cumpridor de leis e normas). (FREIRE, 2004, p. 188).

O segundo especial de Natal, intitulado *A Primeira Tentação de Cristo*, apresenta elementos satíricos em sua trama. No caso, o enredo é sobre a volta de Jesus – interpretado por Gregório Duvivier – para seu lar, após passar 40 dias no deserto, sendo recebido com festa pelos seus familiares e amigos. No entanto, para surpresa dos que estavam presentes no local, Cristo trouxe um amigo que conheceu no deserto: Orlando. Através de um roteiro que nos remete à estrutura da jornada do herói – o mote do processo de autodescoberta de Jesus e superação dos seus anseios – o grupo propõe-se a apresentar uma crítica social em que os personagens apresentados reverberam numa reflexão sobre o comportamento da sociedade brasileira. Porém, a discussão que aqui propomos é de evidenciar o pensamento do secularismo que rodeia essa produção.

A figura sagrada do Jesus bíblico, que tem como características a perfeição e sabedoria, perde esses atributos na obra audiovisual, visto que Duvivier traz na sua interpretação traços de infantilidade, insegurança e imaturidade que causam dessintonia com os valores cristãos. Do mesmo modo, os personagens bíblicos não são representados como figuras de exemplos a serem seguidos e admirados, mas sim como personagens que possuem vícios e hipocrisias. Um dos grandes pontos controversos relaciona-se à temática da homossexualidade, que no primeiro especial⁶ aparecia timidamente entre os apóstolos e agora passa a ser protagonizada pela interação entre Jesus e Orlando. As piadas ao redor desse tema são por meio das insinuações de Orlando e suas frases de duplo sentido, com Jesus interrompendo o assunto no meio e deixando “no ar” como eram as relações dos dois no deserto.

Selecionamos dois momentos para analisarmos o humor contido nas cenas. A primeira é de Jesus descansando em seu quarto após tomar em excesso o chá para doença de glaucoma do seu tio, de forma que ao acordar encontra-se em uma outra realidade, perdido e confuso, com divindades de outras religiões à sua espera. As figuras são conhecidas pelo público em geral: Buda, Shiva e Jah. Contudo, uma delas, com aparência de alienígena, chama a atenção de Jesus, e ao perguntar quem seria este ser, obtém como resposta que é melhor questionar Tom Cruise. Ao realizar associação com o ator hollywoodiano, a piada fica mais clara: trata-se do representante da Cientologia, esta considerada como a religião dos artistas de Hollywood e ridicularizada pelos meios de entretenimento.

Importante salientar que nas redes sociais, o Porta dos Fundos recebeu várias críticas dos cristãos por não produzirem piadas em relação à fé islâmica, sugerindo que são perseguidos e alvos de jogossidade. No cenário brasileiro, a esquerda geralmente faz forte oposição aos interesses imperialistas americanos, se alinhando, por muitas vezes, aos países de tradição islâmica. Este alinhamento, quando acontece, provoca nas redes sociais ambivalências e contradições referentes às questões dos direitos femininos e LGBTQI+. Os conservadores cristãos, por sua vez, rebatem o posicionamento da esquerda, ressentidos da crítica tão vigilante a seus valores, no entanto, segundo eles, leniente com o Islamismo, traduzindo esse mecanismo como cristofobia. Dito isso, a cena em questão também

6 Produzido em 2018, foi o primeiro especial de natal do grupo para a plataforma Netflix, tendo como título *Se Beber Não Ceie*.

tece piada com o islamismo: Alá é mencionado na reunião das divindades por meio do trocadilho “olha lá”, e que o motivo dele não comparecer presencialmente no encontro é por ser muito tímido.

Diante do que nos é mostrado, fica evidente a noção de ruptura com o modelo monoteísta cristão, visto que a piada nos revela que além da figura sagrada de Jesus, outras também coexistem e são reverenciadas em diferentes religiões. Além disso, os figurinos dos personagens são representados de forma estereotipada: Jah tem em posse um cigarro de maconha, Buda diz frases que são consideradas confusas, como forma de burlar sua falta de sabedoria, e Shiva está todo pintado de azul. Ao longo da cena, as divindades aconselham Jesus a aceitar os planos de Deus, e que não precisava se preocupar com as pessoas e conteúdo da mensagem, visto que só precisaria pedir para alguém escrever um livro e a humanidade acreditaria em qualquer coisa. O desfecho da cena é ainda mais representativo: a ideia de Jesus ser filho e pai ao mesmo tempo é mencionado por Jah como um “bagulho muito doido”. A constatação da Santíssima Trindade ser feita por Jah evidencia que somente um indivíduo fora de si e sob o efeito de droga psicoativa, a maconha, poderia atestar veracidade para esse pensamento.

A segunda cena que trazemos para análise tem como foco a música tocada por Orlando para alegrar os participantes que estavam na festa. Esta passagem funciona como uma síntese reflexiva – segue a letra abaixo:

Deus é muito bom/ Criou o mundo em sete dias/ E um tempo depois,
afogou as suas crias/ Criou Adão e Eva, que transavam entre si/ Se
só tinha uma família, como é que estamos aqui?/ Não pensamos nos
detalhes, tem é que ter fé/ Deus é todo-poderoso, não fala lé com
cré/ Jesus Cristo, o seu filho, é sensacional, no deserto eu pude ver o
tamanho do seu p...

O trecho em questão nos revela questionamentos que permeiam o secularismo, com o pensamento cristão exposto como fora do âmbito da razão, considerando sua lógica como falha. Segundo Douglas (1968, p. 365, tradução nossa), a piada “traz uma relação de elementos díspares de tal maneira que um padrão aceito é desafiado pela aparência de outro que, de alguma forma, estava oculto no primeiro”⁷. Em outras palavras, o cristianismo é visto como estrutura

7 No original: “It brings into relation disparate elements in such a way that one accepted pattern is challenged by the appearance of another which in some way was in the first.”

dominante pelo Porta dos Fundos. Assim sendo, os religiosos são colocados como pessoas que carecem de senso crítico, fazendo parte dessa estrutura que os domina e dita regras das quais não podem escapar.

Além disso, Mary Douglas (1968, p. 372, tradução nossa) nos traz o papel do piadista⁸ como aquele que “ilumina para todos a opressão da realidade social, demonstra sua arbitrariedade ao desprezar a formalidade em geral e expressa as possibilidades criativas da situação”⁹. A estrutura oculta que o piadista tem como “dever” de revelar para sociedade seria o cristianismo, considerado pelo grupo de comédia como hipócrita, irracional e fruto da imaginação humana. Com o poder nas mãos, por mais que seja momentâneo, o piadista traz desconforto e críticas à estrutura cristã. Portanto, o pensamento atrelado ao secularismo nos vem à tona: somente uma mente considerada “iluminada” e baseada em ciência poderia trazer questionamentos pertinentes e assim romper com tal estrutura, conduzindo-nos para um aporte mais racional.

Em resposta ao mar de polêmicas e discussões, o grupo produziu para a plataforma de vídeos Youtube um esquete intitulado *Inritado*. A cena é composta pela presença de Cristo – interpretado novamente por Gregório Duvivier – em uma Igreja Católica, buscando ajuda do padre para repudiar e fazer protestos nas redes sociais em relação ao especial de Natal. A interpretação de Duvivier enfatiza ainda mais o traço de personalidade de Jesus ser alguém indefeso e infantil, chorando por ter se sentido ofendido e ser chamado de “gay” pelo grupo de comédia. O objetivo do vídeo é criticar os indivíduos que estavam sentindo indignação, alegando que deveriam direcionar esse sentimento para as causas dos refugiados da Síria, fome na África e os casos de pedofilia da Igreja Católica. A piada com as figuras sagradas é tida como algo de relevância menor diante desses eventos. Perante a isso, uma nova discussão salta aos nossos olhos: a disputa daquilo que deve ser considerado relevante, as causas humanísticas, e as consideradas irrelevantes, que seria o sentimento de indignação dos indivíduos frente às piadas relacionadas ao sagrado. Dito de outra forma, revela-se aqui a superioridade hierárquica moral de valores seculares. É interessante apresentar através do debate entre Ferry e Gauchet, comentado por Campos (2013), a perspectiva de que a

8 No original em inglês, “joker”.

9 No original: “*lightens for everyone the oppressiveness of social reality, demonstrates its arbitrariness by making light of formality in general, and expresses the creative possibilities of the situation.*”

superioridade dos valores seculares humanistas não suprime o religioso, mas instaura a religião do homem:

Uma experiência de transcendência, não sob o modo da heteronomia e da dependência, mas no horizonte da imanência, das experiências inteiramente autônomas e individuais. Estamos diante de uma moral fundada sobre princípios humanos, e não divinos, mas nem por isso menos sagrada: estamos sob o regime do Homem Deus. (CAMPOS, 2013, p. 141).

Desde a antiguidade o paralelo entre irracionalidade e emoções é estabelecido, enquanto seu antônimo, a racionalidade, é considerada como elemento privilegiado e importante para o progresso da sociedade (JAGGAR, 1998). Não podemos descartar a linguagem emocional dos grupos e como as expressam na sociedade. Ora, os símbolos transbordam emoções: a bandeira que representa um time de futebol para o torcedor não se resume em mero pedaço de pano que contém o escudo do time, mas algo que deve ser respeitado. Em relação a isso, Durkheim (2008) nos traz a ideia de efervescência coletiva: o indivíduo contagiado pela emoção compartilhada pelo grupo social a que pertence poderá realizar algum ato em prol da comunidade. No caso, o sentimento compartilhado de revolta e indignação pelos cristãos é exemplo que pode ser dado, visto que nas redes sociais compartilharam esses sentimentos através de comentários críticos, criaram abaixo-assinado e entraram com processo judicial pedindo a retirada do filme da plataforma Netflix. Os símbolos religiosos não se resumem a meras representações do sagrado. Segundo Geertz (2008), podem ser entendidos como dispositivos para orientar a ação do indivíduo, o *ethos* e visão de mundo, estando ligados às cosmologias e moralidade. A Bíblia pode ser utilizada como exemplo para elucidar isso: nas escrituras há informações que compõem a esfera do sagrado e a palavra de Deus, como também a moralidade e o modo de agir ao qual o indivíduo deverá ser submetido.

No texto, Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável?, a antropóloga Saba Mahmood (2019, p. 33) traz o conceito aristotélico de *schesis*, categorizando-o como aquilo que “captura essa relação viva por causa de suas elevadas conotações psicofisiológicas e emocionais e sua ênfase na familiaridade e intimidade como aspectos necessários da relação”. Em outras palavras, fazer humor com o *ethos* cristão e visão de mundo pode também causar impacto na relação entre sujeito e objeto. Assim como na análise de Mahmood,

em que a autora demonstra a relação de semelhança entre Maomé e seus seguidores como um exemplo a ser seguido, Jesus, para setores conservadores do cristianismo, não ficaria distante disto: imitar Cristo é um dos caminhos para a salvação, e zombar desta relação causa choque e indignação por parte de seus seguidores. Assim sendo, a pretendida sátira do filme para os valores sociais passa a ser interpretada como blasfêmia pelos cristãos.

Em vista disso, traremos as discussões provenientes dos debates que ocorreram na sociedade nessa ocasião e cujos argumentos explicitam o pensamento secularista.

DISCUSSÕES E REPERCUSSÕES ENTRE RELIGIOSOS E NÃO-RELIGIOSOS

As passagens contidas na Bíblia sobre ato de blasfêmia são claras: é um pecado que a humanidade não pode cometer e está na esfera do profano. Eis uma passagem que elucida bem isso em Mateus 12:31: “Por esse motivo eu lhes digo: Todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada”. Nos países que entrelaçam a constituição com o sagrado, Ewelina Ochab¹⁰ argumenta que as leis de blasfêmia são subjetivas e vagas, podendo ser utilizadas para a perseguição a grupos minoritários (como é o caso dos cristãos localizados nos países árabes) e que os demais países deveriam abolir tais leis em detrimento da defesa dos direitos humanos.

O pastor da Assembleia de Deus que está sempre à frente das discussões sobre entrelaçamento entre a moralidade cristã e o exercício do direito da cidadania, Silas Malafaia, é uma importante figura cristã e política na sociedade. Em vídeo postado no seu canal oficial, o pastor diz ser favorável à liberdade de expressão, contudo, argumenta que o que o Porta dos Fundos fez não está relacionado ao exercício da liberdade de expressão, mas sim a um crime relacionado ao código penal 208, o qual versa sobre o escarnecimento da religião e vilipendiar objetos religiosos.

10 A autora é advogada dos Direitos Humanos, a crítica foi tecida em um artigo de opinião publicada na Forbes em 2019. Ver em OCHAB, Ewelina. Blasphemy laws do not have a place in the 21st Century. **Forbes**, 2019. Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/ewelinaochab/2019/01/08/blasphemy-laws-do-not-have-a-place-in-the-21st-century/#6065ce63381a>>. Acesso em: 15 mar. 2021.

Em tom de denúncia, Malafaia diz que a imprensa e o Ministério Público deveriam realizar pronunciamento sobre o assunto, visto que em relação a outros temas considerados não religiosos, como os casos de homofobia, há ampla repercussão no meio jornalístico. Por fim, ressalta que a liberdade de expressão é fruto da Reforma Protestante e do paradigma judaico-cristão, e desafia em seguida os membros do Porta dos Fundos a produzirem sátira de Maomé sendo homossexual. Com uma boa oratória e utilização de linguagem simples para seu público alvo, fica claro no discurso do pastor a evocação de uma linguagem considerada como secular, em que utiliza a Constituição para evidenciar os direitos que lhe são permitidos perante a lei.

Na Constituição Brasileira, não temos lei relacionada à blasfêmia de forma específica, tanto que foi colocada como proposta de projeto pelo deputado federal Fernando Rodolfo em 2019. Na justificção do PL 1276/2019, o deputado tem como intuito apontar que o atual artigo 208 não seria suficiente, visto que certos grupos abusam da liberdade de expressão e ofendem aos religiosos. Segundo ele, para combater tal situação, o artigo deveria ter mais um tópico referente a blasfêmia e, assim, garantir a manutenção da paz social. No texto do ofício, o deputado utiliza como exemplo ataques terroristas em outros países como forma de perturbação da ordem social. A pena sugerida para tal ato seria de 4 a 6 anos de reclusão, com início em regime fechado.

Diante da situação, interpretada como censura pelos comediantes do Porta dos Fundos e por aqueles que os apoiavam, Gregório Duvivier e Fábio Porchat publicaram suas opiniões nos meios jornalísticos. Em relato n' *O Globo*, Porchat criticou as alegações de que religião não poderia ser objeto de jocosidade, visto que a "lei de Deus" e a ideia de sagrado pertencem à esfera do subjetivo. Para ele, as sátiras servem para que a sociedade "possa rir de si mesma" e que não é contra a lei fazer piada com o sagrado. Intolerância, para Porchat, seria quebrar as imagens religiosas ou invadir terreiros de religiões de matriz africana. Já Duvivier, em coluna na *Folha de SP*, utiliza a linguagem do humor para expressar seu ponto de vista – desempenhando novamente o Jesus do Especial – e apontar que os religiosos deveriam estar preocupados com outros problemas sociais que o Brasil está passando, como as pessoas desempregadas tendo que ir para a fila pagar o INSS.

No debate entre Ferry e Gauchet, Campos (2013, p. 141), ao analisar o pensamento do primeiro, diz: "Estamos diante de uma moral

fundada sobre princípios humanos, e não divinos, mas nem por isso menos sagrada: estamos sob o regime do Homem Deus". O discurso de Duvivier, como vimos, celebra o secularismo, a substituição dos valores sagrados pelos humanitários; e no jogo da relevância e irrelevância, através do humor introduz a religião do Homem.

Dito isso, analisar a categoria do secularismo através da perspectiva antropológica revela um obstáculo, pois como ciência, e, portanto, advinda de um sistema de conhecimento secular, não interroga a ideologia que a sustenta, assumindo equivocadamente a categoria do secular como um valor neutro. Como afirmado por Dullo e Quintanilha (2015, p. 175) sobre o desafio da antropologia em lidar com este objeto de estudo, trata-se "de uma ciência secular tentando analisar a secularidade". Hirschkind (2011) argumenta que o pesquisador diante de tal questão deve investigar como estas duas categorias, religioso e secular, são tensionadas nas dinâmicas de suas relações (apud DULLO; QUINTANILHA, 2015). Em outras palavras, o objetivo seria analisar a hierarquia nos jogos de poder presentes nos discursos que são proferidos em ambos os lados.

Voltando ao ensaio de Mahmood (2019), argumenta-se que o debate entre secular e religioso tem novos estímulos após o atentado de 11 de setembro de 2001 nos EUA. A sociedade secular, ressalta a autora, afasta-se da defesa das práticas muçulmanas, e assim trava uma disputa que possui dois lados: o dos denominados progressistas, que possuem uma perspectiva multiculturalista e tecem críticas à islamofobia, e aquele composto pelos que defendem que tais princípios religiosos podem colocar em risco tanto a democracia quanto o liberalismo. Os estereótipos sobre o que é ser muçulmano fazem parte do imaginário da sociedade, algo que é retratado e reforçado pelas mídias. Trazendo esse pensamento de Mahmood para nosso contexto brasileiro, os evangélicos apresentados pela mídia são comumente estampados nas capas de jornais ou sites através de imagens e ângulos que os representam com expressões de raiva ou indignação, por exemplo. Nos programas de humor, são retratados como "loucos" ou "coitados" por estarem sendo manipulados pelos pastores. O programa, apesar de usar o humor como chave para a crítica social, repete e reforça o imaginário social sobre o que é "ser evangélico", derivado, em parte, das narrativas que são construídas pela imprensa, que os enquadram como um conjunto de indivíduos que possuem as mesmas práticas e cosmovisões. Neste sentido, ao invés de trazer revelações e novo conhecimento, reforça apenas preconceitos já vastamente presentes na sociedade.

Diferentemente dos muçulmanos apresentados por Mahmood (2019), que alegavam sofrer de atos de racismo e islamofobia, os evangélicos brasileiros alegam que o humor praticado pelas mídias de entretenimento, como o Porta dos Fundos, fere a liberdade de ser religioso na sociedade. Em contexto internacional a questão se dá pela denúncia da opressão contra uma minoria que é racializada, posição correlata no Brasil a dos afro-brasileiros quando experimentam ataques à sua religião. Já entre os evangélicos brasileiros a questão é apreendida por seus representantes como um ataque à liberdade religiosa. Segue abaixo *print* de comentários sobre o trailer do especial de Natal de 2019, retirado da página pública do site Facebook, sintetizando bem a indignação com a obra audiovisual:



FIGURA 1: Comentários sobre o especial do Porta dos Fundos

Fonte: <https://www.facebook.com/netflixbrasil/posts/2795995343790574>. Acesso em: 31 mar. 2021.

Para os agentes seculares brasileiros, as igrejas evangélicas não são entendidas na chave da religião dos oprimidos, como o islamismo pode ser na Europa, mas justamente como a religião do opressor. Entendem e alertam sobre a “bancada evangélica” estar aos poucos tomando o poder e pondo em risco a democracia, da mesma forma como os liberais conservadores reagem à presença islâmica no solo americano. O receio da substituição dos valores seculares para o

regime teocrático seria como uma volta para os tempos de outrora, em que o teocentrismo guiava e fazia parte do cotidiano dos camponeses na Idade Média.

UMA AMEAÇA À ESPREITA: FUNDAMENTALISMO CRISTÃO

As discussões sobre a utilização do humor pelo Porta dos Fundos não pararam somente no campo das discussões e brigas judiciais. De acordo com noticiários como *O Globo* (vide referências finais), na madrugada da véspera de Natal de 2019 quatro homens atacaram por meio de dois coquetéis molotov a sede do grupo no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro. O ato foi tipificado como uso de explosão e tentativa de homicídio pela polícia. Fabio Porchat caracterizou o crime como caso de homofobia, (pela repercussão negativa da retratação de Jesus como homossexual na comédia), e seu colega de elenco, João Vicente, alega que o ato é uma violência contra a liberdade de expressão. Durante as investigações do ocorrido, as redes sociais entraram em discussão, visto que uns consideraram os ataques como ato terrorista feito por cristãos, enquanto outros defendiam esperar a resolução do caso para não cometer erros de interpretações.

Diante da repercussão, canais jornalísticos como *El País Brasil* e *BBC Brasil* trouxeram reportagens sobre o que seria terrorismo e a Lei de Antiterrorismo 13.260 de 2016. As antropólogas Debora Diniz e Gisele Carino redigiram artigo de opinião para o *El País* sobre o ocorrido, no qual tipificaram o ato como exemplo de terrorismo esto-cástico, fruto de uma “masculinidade ofendida” em que “os mafiosos do patriarcado estão ofendidos, amedrontados e ressentidos com as transformações históricas do país: não é o *pater* embranquecido quem apenas tem voz”.

Nos comentários, a categoria “fundamentalismo” é utilizada para se referir aos cristãos, de forma mais direcionada aos evangélicos. Segundo Jack Eller (2007, p. 275, tradução nossa), “fundamentalismo não é uma religião, nem seita ou denominação religiosa”¹¹, e tendo como referência Thomas Meyer, o antropólogo afirma que o termo identifica mais “estilo”, e que não é particular de uma única religião, podendo ser encontrado em diversas outras, como a islâmica

11 No original, “Fundamentalism is not a religion, nor is it a sect or denomination of religion”.

e budista. Seria um “estilo de civilização”¹², em que os indivíduos podem ser fundamentalistas ao expressarem suas opiniões políticas e econômicas sobre determinado assunto. Dito isso, os cristãos não são uma massa uniforme como propagado pela mídia, ao contrário, são diversos: católicos romanos e gregos, como também os evangélicos podem ser divididos entre pentecostais e neopentecostais, presbiterianos e batistas, além de muitas outras denominações espalhadas pelo globo. Cada uma delas possui dogmas que divergem entre si e que buscam entender o sagrado através de seu próprio eixo doutrinário. Para Eller, utilizar a categoria “fundamentalista” de forma analítica requer cuidado, pois ao ser manejada, é associada a algo perigoso e irracional.

BREVES APONTAMENTOS À GUIA DE CONCLUSÕES

O argumento central do ensaio foi de analisar como o humor, elemento ignorado pelos estudos acadêmicos, traz caminhos que são valiosos para examinar as controvérsias relativas à presença da religião na esfera pública. O embate desse elemento com a religião, que atravessa ao longo da nossa história, nos dá pistas de como os indivíduos lidam com o tema.

O primeiro caminho que podemos observar através da reflexão antropológica é de como o gênero da sátira, considerada inofensiva por aqueles que a fazem, nos traz revelações sobre a sociedade que nos rodeia e como carrega significados dos atores que estão envolvidos na teia de relações. Aqui, o Porta dos Fundos nos traz críticas à estrutura religiosa considerada relevante, o cristianismo, para apontar seus adeptos como hipócritas e opressores. As piadas nos trazem críticas ao sistema monoteísta, práticas cristãs e sua moralidade. *Ethos* e visão de mundo, como também os símbolos sagrados, são colocados em xeque e expostos para julgamento. Através disso, o segundo caminho foi relativo aos conflitos gerados entre cristãos e não-cristãos. Nos argumentos analisados tivemos os cristãos, que são influentes na política, com a retórica que é atribuída ao secularismo, apresentando argumentos com base jurídica na busca da solução do problema. Os humoristas, em resposta, trouxeram mais humor: publicaram vídeos e textos em jornais e revistas para argumentar em defesa da liberdade de expressão. Nas discussões entre

12 Ao utilizar este termo, Jack Eller toma Meyers novamente como referência de base.

religiosos e não-religiosos, o secularismo está presente em forma de argumento por ambos os grupos. A antropologia está despertando interesse sobre o tema recentemente, mas é inegável a dificuldade de abordagem do assunto. Assim como o humor, definir o fenômeno do secular se manifesta como um desafio, gerando debates na sociedade alicerçados numa verdadeira disputa pela significação dos termos.

Os grupos seculares não parecem acionar o humor para reafirmar uma estrutura simbólica em particular - o jogo do riso, do ridículo, do risível serve mais para deslegitimar o discurso do outro, e como Mary Douglas nos demonstra, as piadas subvertem e desafiam aquilo que é entendido como dominante. Através do aporte teórico de Saba Mahmood analisamos a relação entre os indivíduos e sua fé, como também o papel da mídia na criação da imagem do que é “ser evangélico”, tratando de forma homogeneizada sua identidade.

Como pudemos analisar, o humor é uma ferramenta poderosa que transmite mensagem e, por consequência, encanta aqueles que se alinham a seu discurso e afasta aqueles que discordam. Através desta lente, as pesquisas acerca do tema revelarão dinâmicas e discussões sobre assuntos que permeiam a nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

- BALLOUSSIER, Anna. Evangélicos podem desbancar católicos no Brasil em pouco mais de uma década. **Folha de SP**, 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/evangelicos-podem-desbancar-catolicos-no-brasil-em-pouco-mais-de-uma-decada.shtml>>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- BARIFOUSE, Rafael. O que se sabe sobre o atentado à sede do Porta dos Fundos. **BBC News Brasil**, 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50919841>>. Acesso em: 30 mar. 2021.
- BETIM, Felipe. As implicações de se qualificar o ataque ao Porta dos Fundos como ato terrorista. **El País Brasil**, 2019. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2019-12-30/as-implicacoes-de-se-qualificar-o-ataque-ao-porta-dos-fundos-como-terrorismo.html>>. Acesso em: 25 mar. 2021.

- Blasphemy laws exist in 69 countries, report finds. **National Secular Society**, 2019. Disponível em: <<https://www.secularism.org.uk/news/2019/11/blasphemy-laws-exist-in-69-countries-report-finds>>. Acesso em: 25 mar. 2021.
- CAMPOS, R. B. C. **Quando a tristeza é bela**: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus – Juazeiro do Norte/CE. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1. ed., 2013. 187p.
- CASANOVA, José. Secularization, enlightenment and modern religion. In: **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, p. 11-39, 1994.
- CAPPELLI, Paulo. 'A homofobia é nítida', diz Porchat sobre ataque à produtora Porta dos Fundos pelo Especial de Natal. **Extra**, 2019. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/rio/a-homofobia-nitida-diz-porchat-sobre-ataque-produtora-porta-dos-fundos-pelo-especial-de-natal-24158475.html>>. Acesso em: 20 mar. 2021.
- DINIZ, Debora; CARINO, Giselle. Terrorismo estocástico pela porta dos fundos. **El País Brasil**, 2019. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniaio/2019-12-29/terrorismo-estocastico-pela-porta-dos-fundos.html>>. Acesso em: 12 mar. 2021.
- DOUGLAS, Mary. The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception. **Man**, New Series, London, vol. 3, n. 3, p. 361-376, 1968.
- DULLO, Eduardo; QUINTANILHA, R. A sensibilidade secular da política brasileira. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, p. 173-198, 2015.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução: Joaquim Neto. 3. ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 2008, 535 p.
- DUVIVIER, Gregório. Desculpem meu aramaico. **Folha de SP**, 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/gregorio-duvivier/2019/12/desculpem-meu-aramaico.shtml>>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- ELLER, Jack David. Religious Fundamentalism. In: ___. **Introducing Anthropology of Religion**: Culture to the Ultimate. 1. ed. New York: Routledge, 2007.

- FOSS, Karen; LITTLEJOHN, Stephen. Humorous Communication Theory. In: **Encyclopedia of Communication Theory**, Thousand Oaks. CA: SAGE Publications, 2009.
- FREIRE, J. A. T. Um diálogo explosivo: sátira, paródia e história. **Itinerários** (UNESP), Araraquara, v. 22, p. 187-203, 2004.
- GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, p. 65-91, 2008.
- GUIMARÃES, B. M. A. **O riso bate à porta: o humor de “Porta dos Fundos” e a crítica à religiosidade cristã contemporânea**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- JAGGAR, Alison M. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. In: JAGGAR; BORDO. **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Tradução: Britta de Freitas. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.
- MAHMOOD, Saba. Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável? In: **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 36, p. 17-56, ago./dez. 2019
- Malafaia desafia Porta dos Fundos a ‘fazer vídeo com Maomé gay’. **Revista Época**, Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/malafaia-desafia-porta-dos-fundos-fazer-video-com-maome-gay-1-24164797>>. Acesso em: 03 mar. 2021.
- MORRIS, Cerullo. **Bíblia de estudo: batalha espiritual e vitória financeira**. Tradução de Maria Fernandes e Bruno Destefani. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2007, 1182 p.
- NEGRISOLI, Lucas. Deputado quer que blasfêmia dê até seis anos de prisão. **Estado de Minas**, 2019. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2019/03/11/interna_politica,1036955/deputado-quer-que-blasfemia-de-ate-seis-anos-de-prisao.shtml>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- NETFLIX. O olhar sereno de quem nunca se preocupou em pagar boleto porque nasceu filho do Dono. Especial de Natal Porta dos Fundos: A Primeira Tentação de Cristo já tá disponível. (Sátira que envolve valores caros e sagrados da fé cristã). **Facebook**, 03 de dezembro de 2019. Disponível em: <<https://www.facebook.com/netflixbrasil/posts/2795995343790574>>. Acesso em: 31 mar. 2021.

OCHAB, Ewelina. Blasphemy laws do not have a place in the 21st Century. **Forbes**, 2019. Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/ewelinaochab/2019/01/08/blasphemy-laws-do-not-have-a-place-in-the-21st-century/#6065ce63381a>>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PORCHAT, Fabio. Com religião não se brinca. **O Globo**, 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/artigo-com-religiao-nao-se-brinca-1-24164123>>. Acesso em: 07 mar. 2021.

RODAS, Sérgio. Emerj promove debate sobre liberdade de expressão, religião e limites do humor. **Conjur**, 2020. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2020-fev-15/emerd-promove-debate-liberdade-expressao-religiao>>. Acesso em: 25 jan. 2021.



9. ANTROPOLOGIA PERNAMBUCANA E A PESQUISA COM AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRA

Pedro Germano

Roberta Bivar Carneiro Campos

INTRODUÇÃO

Pode-se argumentar que a antropologia no estado de Pernambuco se desenvolveu e consolidou ao lado da expansão das religiões de matriz “afro” locais, ainda na primeira metade do século XX. O interesse por este repertório temático surge no período em que a pesquisa social era dominada por médicos que, influenciados por debates de natureza humanista, contribuíram de modo singular para o espraiamento das ideias antropológicas no referido estado. A partir disso, se consolida uma tradição de pesquisa local orientada por pressupostos do culturalismo norte-americano que compunham os quadros do jovem Instituto Joaquim Nabuco (atualmente Fundação). O gosto pela pesquisa com as religiões afro se estende até o período mais burocrático de consolidação da antropologia, com a institucionalização da Pós-Graduação em Pernambuco, o que só ocorreu na década de 1970. Atualmente, com quase um século, esta tradição vem crescendo, se diferenciando e ampliando suas análises sobre as dimensões de atuação da religião afro (ritual, simbólica, espaço público, dentre outras) em Pernambuco. A proposta de nosso artigo

é perscrutar as linhas componenciais desta história, balizando digressões com e a respeito da historiografia da antropologia nacional.

É fato, como constatou Antonio Motta (2009), que em Pernambuco existiram antropólogos bem antes da formação dos programas de pós-graduação, o que viria a ocorrer apenas tardiamente, na década de 1970. Em Recife, antes das universidades e da formação do PPGA, a antropologia era praticada por intelectuais que estavam dentro do Serviço de Higiene Mental (SHM) e depois no Instituto Joaquim Nabuco (IJN), instituição que anos mais tarde tornou-se a Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ). Estes profissionais, em sua maioria médicos e psiquiatras, como pode-se imaginar, não tinham ainda formação estrita em antropologia, contudo, introduziam conhecimentos do vasto campo das humanidades em suas pesquisas.

O gosto por teoria e, sobretudo, prática antropológica nestas instituições se deu por uma combinação da influência de Gilberto Freyre sobre um grupo de intelectuais agenciados por seu primo Ulysses Pernambucano. Mais tarde esse grupo ficou conhecido como Nova Escola de Antropologia do Recife. Anos mais tarde, a influência de Freyre recebe um reforço – teórico e institucional – com a atuação do antropólogo africanista Melville Herskovits, que contribuiu para a solidificação da pesquisa com os coletivos afro-brasileiros, a especialização profissional em nível de pós-graduação, bem como uma rotação compreensiva – teórica e empírica – do fenômeno do transe religioso, até então comumente pensado como patológico. A compreensão do transe como fenômeno normal e cultural veio se acentuar apenas depois dos debates orientados por Herskovits.

O campo empírico de atuação destes médicos-antropólogos e depois antropólogos vem a ser o universo das religiões afro brasileiras, que no domínio pernambucano recebem o nome genérico de “xangôs”, independentemente de suas variáveis constituídas mais pelo polo afro, brasileiro ou até mesmo pela variável indo. Por esse motivo pensamos a categoria religiões “indo-afro-pernambucanas”. Essa categoria analítica tem duas funções, a primeira delas seria como uma chave de interpretação sobre o trabalho da equipe do SHM, a segunda, como especialidade interpretativa nossa em relação ao trabalho da equipe do SHM . Indo-afro ou afro-indo (o complemento seria uma equalização ou síntese das diferenças) diz mais sobre presença do que sobre essência. Quando colocamos indo na frente de afro estamos falando de mais presença indo do que afro, e o contrário é verdadeiro.

Mas essa presença passa pelo que fora percebido nos trabalhos de campo da equipe do SHM: o complexo indo-afro ou afro-indo seria formado por elementos-componentes indígenas e africanos, sendo estas variáveis ajustadas e combinadas em menor e maior presença ritual e discursiva a medida em que eram mobilizados pelos praticantes da religião. A equipe do SHM (mencionada parcialmente mais adiante) percebia no campo empírico uma combinação de componentes indígenas e africanos, em maior ou em menor grau, em vários dos terreiros pesquisados, por isso a ideia comum de que em Pernambuco não existiam cultos puros, mas sim uma combinação de componentes que passava por ajustamentos sociais, i.é.; políticos e econômicos, e não menos importantes, empréstimos rituais e mitológicos.

Assim sendo, a proposta do artigo é buscar uma reflexão – a partir da apresentação da emergência da antropologia em Pernambuco – que possa ampliar os horizontes das narrativas que fixam a história da antropologia. Apostamos que dessa forma poderemos contribuir para que paisagens plurais sejam constituídas a partir de outros referentes que se prestem a fornecer uma visão mais ampla e inclusiva daquilo que se convencionou chamar antropologia brasileira. De acordo com essa *démarche*, analisaremos a emergência em constituição da antropologia em Pernambuco, destacando instituições, ideias, personagens, eventos e objetos de estudos importantes ao grupo de intelectuais que compunha esta seara. Revisitar estes itens, como concebemos, permite-nos conhecer e estabelecer uma outra relação com o passado disciplinar (Goldman, 2016), fomentando um conhecimento da antropologia por outros referentes e outras histórias.

MÉDICOS, HOSPITAIS, XANGÔS E A ARENA DA ANTROPOLOGIA EM PERNAMBUCO

Entre as décadas de 1920 e 1940 várias tendências intelectuais despontaram no cenário brasileiro, principalmente acostadas em torno de saberes médicos e da jurisprudência¹. Em Pernambuco o caso se repetia, tomando contornos distintos, porém solidários à variável nacional. A atmosfera intelectual pernambucana também recebe

1 Como consta em SCHWARCZ, Lília Moritz. “O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930”. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

influência das artes (pintores, poetas e escritores) que contavam com a ajuda de divulgação do jornal Diário de Pernambuco².

Muitos dos saberes e diálogos da época começavam a ser tangenciados e até mesmo atravessados pelas ciências sociais que começavam a emergir como um campo de saber mais autônomo. No âmbito das práticas médicas e psiquiátricas, Recife constituía um caso particular, uma vez que se distanciava do que ocorria no restante do país. No contexto mais geral do Brasil, a psiquiatria girava em torno de “discursos totalitários e autoritários” (COSTA, 2006, p. 35) presentes na Liga Brasileira de Higiene Mental, fundada em 1923, trazendo em sua prática e orientação ideias e pressupostos eugênicos.

A Liga Brasileira de Higiene Mental³, em seu projeto profilático de nação, adotava procedimentos médicos da sua orientação fundante, tais como a lobotomia, eletrochoques, camisas de força, esterilização, confinamento, dentre outros. Estes métodos tinham como intuito a cura da doença mental (decorrente ela de quaisquer casos: de nascença, da “raça” ou de uma patologia adquirida, quase sempre apresentada como uma predisposição somática, e não social).

Em 1931, ao assumir a direção do Hospital Psiquiátrico da Tamarineira no Recife, Ulysses Pernambucano, então vinculado à Liga Brasileira, promoveu uma significativa mudança nas práticas médicas ao abolir castigos e calabouço, incluindo novas terapias à base de arte e ludoterapia, com o objetivo de promover o retorno do paciente à sociedade e à família (Pereira, Campos e Emídio, 2017). Neste mesmo ano, foi idealizado e criado por ele um plano de ação mais eficaz que seria empreendido pelo então criado Serviço de Higiene Mental (SHM)⁴. Por meio do SHM, Ulysses conseguiu

2 Para maiores detalhes consultar AZEVEDO, Neroaldo Pontes de. “Modernismo e Regionalismo (os anos 20 em Pernambuco). João Pessoa: Secretaria de Educação e Cultura da Paraíba, 1984. BARROS, Souza. A década de 20 em Pernambuco: uma interpretação. 3 ed. Recife: Cepe, 2015.

3 Para maiores detalhes consultar parte da produção da Liga em: < <http://old.ppi.uem.br/gephe/index.php/arquivos-digitalizados/14-sample-data-articles/85-arquivos-brasileiros-de-higiene-mental> >. Acesso em: 04 abr. 2021.

4 O SHM surge dentro de uma proposta mais ampla direcionada por Pernambucano quando fora convidado pelo interventor Carlos de Lima para reassumir o Hospital de Doenças Nervosas e Mentais na capital de Pernambuco. Além do Hospital, coube a ele o gerenciamento do Serviço de Assistência a Psicopatas, criando no ano de 1931 a divisão de Assistência a Psicopatas, abrigando o então Serviço de Higiene Mental. Segundo Celina Ribeiro Hutzler, “Além dos serviços de rotina - estatística, divulgação, serviço social, etc. - levou a cabo vários inquéritos sociais, dentre eles estudos pioneiros sobre os cultos afro-brasileiros. Instalou uma biblioteca especializada, abriu um museu, publicou boletim informativo próprio, organizou curso de

aglutinar alguns jovens psiquiatras que começaram a se interessar pelo universo das religiões afro-brasileiras, isto é, dos xangôs⁵, entre eles destacavam-se Albino Gonçalves Fernandes, Valdemar Valente, Vicente Lima e René Ribeiro.

A Liga de Higiene Mental de Pernambuco (LHMPE), criada em 1933 pelo mesmo estudioso, era autônoma em relação à Liga Brasileira. Em sua proposta, contemplava nas práticas médicas a inclusão de alguns preceitos da antropologia do início do século XX. Certamente isso possibilitou uma compreensão da doença mental menos biologizante e mais sensível ao binômio cultura/sociedade⁶, o que possibilitou que fosse mais tarde compreendida como psiquiatria transcultural⁷. Essa tendência deve-se, em parte, à influência intelectual que Gilberto Freyre exerceu sobre a equipe da Liga de Higiene Mental pernambucana. O grupo do SHM, após a publicação de *Casa Grande & Senzala*, em 1933, pode travar um diálogo mais próximo com a antropologia, promovendo, assim, um certo reordenamento das práticas médicas de sua equipe ao incluírem como prioridade aspectos socioculturais a serem considerados no processo de tratamento dos pacientes.

Mesmo com pequenas diferenças entre ambas, o interesse de estudos tanto da Liga Brasileira quanto da Liga Pernambucana girava em torno de uma proposta profilática do indivíduo e da sociedade. O que diferencia uma da outra é o tipo de abordagem. As profilaxias giravam em torno de problemas ligados ao alcoolismo, sífilis, doenças mentais e das “religiosidades extremas”, denominadas também de “baixo espiritismo”, que incluíam os xangôs/candomblés. O “baixo espiritismo” era prática proibida pelo Estado Vargasista, sendo reprimido pela força policial nos Estados. Para que os cultos

psicologia, neuropsiquiatria infantil e higiene mental. Utilizou os métodos então disponíveis de comunicação de massa (imprensa e rádio) para levar suas mensagens às comunidades.” (HUTZLER, 1987, p. 32).

- 5 Xangô é um dos termos usados pelos adeptos e por alguns pesquisadores para designar a religião de matriz africana em Pernambuco (também Alagoas e Paraíba). Xangô seria o equivalente ao candomblé da Bahia.
- 6 “Com ênfase em nossos dias de que os problemas de saúde de uma comunidade são intimamente ligados a peculiar situação sócio-cultural [...] projetou-se uma nova perspectiva nas atividades e técnicas de prevenção, avaliação e correção dos distúrbios físicos e mentais” (RIBEIRO, 1982, p. 301). O texto da qual foi retirada a citação originalmente foi apresentado por Ribeiro na XI Reunião Brasileira de Antropologia de 1978 e encontra-se na coletânea “Antropologia da religião e outros estudos” (1982).
- 7 Como consta em René Ribeiro, 1982.

tivessem funcionamento legal era necessário que pais e mães de santo obtivessem autorização formal da Secretaria de Segurança Pública de cada Estado ou Município. Isso permitiria aos cultos e aos pais de santo diferenciar os “verdadeiros religiosos” daqueles considerados “charlatões”, praticantes de bruxaria, malefícios e enganadores da fé, etc.

No Recife, a prática profilática dos médicos partia da realização de exames clínicos e de questionários⁸ direcionados às casas de santo e aos seus membros para que pudessem investigar o conteúdo de seus rituais e da sua religião. Somente após serem investigados é que recebiam licença para funcionamento. A partir disso, o controle e permissão de funcionamento dos cultos afro-brasileiros passavam para a Secretaria de Segurança Pública e para o Serviço de Higiene Mental. Destacamos que existiam interesses recíprocos entre as ações do SHM e dos religiosos. Como sabemos, ao obterem a permissão para funcionamento, como contrapartida, os pais de santo abriam as portas de suas casas para que pesquisas fossem realizadas, constituindo aquilo que Roberto Motta chamou de “santa aliança⁹”.

Dessa aliança emergiu uma significativa produção de conhecimento socioantropológico que versava sobre temas do universo religioso afro-brasileiro. Devido ao modo regulador do Serviço de Higiene Mental, a maior parte dessa produção de conhecimento girava em torno dos aspectos internos da religião, tais como calendário festivo, rituais, toadas, hierarquia religiosa e das tradições singulares de cada terreiro, ou seja, aspectos constituintes do campo religioso. Motivados pela quantidade de dados etnográficos coletados nas casas de culto afro-brasileiros, alguns membros do SHM organizaram e participaram no Recife, em 1934, o primeiro Congresso Afro-brasileiro, projeto delineado por Ulysses Pernambucano e Gilberto Freyre. O Congresso reuniu não apenas pesquisadores do

8 Segundo René Ribeiro e Eulina Lins, “os centros espíritas para obterem licença de funcionamento submetem seus médiuns a detido exame. Feita a determinação da I. M. pela escala de Binet- Simon- Terman, e o perfil psicológico de Rossolino, são eles objeto de minucioso exame clínico feito no Serviço de Higiene Mental” (RIBEIRO, LINS, 1935, p. 73).

9 Termo analítico usado por Roberto Motta ao longo de sua vasta obra. Santa Aliança alude a um processo de aliança entre pesquisadores e afro-religiosos, processo que se inicia na Bahia com as pesquisas de Nina Rodrigues (e tem desenvolvimento com A. Ramos e E. Carneiro) e tem ressonância – de modo análogo mas não similar – nas pesquisas feitas pela equipe do SHM.

SHM, como também vários outros intelectuais renomados no campo de estudos das religiões afro-brasileiras, entre eles Arthur Ramos, Edson Carneiro e Melville Herskovits (que não pôde comparecer ao evento)¹⁰, além de representantes de movimentos sociais da causa negra¹¹ e artistas, tais como Cícero Dias, Mário de Andrade e o maestro Ernani Braga.

A proposta do congresso foi inovadora na medida em que ao lado de médicos e intelectuais participaram também os pais e mães de terreiro, possibilitando, assim, estabelecer um diálogo mais aberto entre a academia e o universo das religiões afro-brasileiras. Isso em torno de temas relacionados aos estudos das populações negras¹², primordialmente, e à contribuição do negro na formação cultural da sociedade brasileira, podendo ser assim compreendido como um desdobramento pragmático das ideias presentes em Casa Grande e Senzala. Além da influência que Freyre desde a década de 1930 vinha exercendo no grupo, não menos importante foi o papel do antropólogo Melville Herskovits¹³, quando em conferência na década de 1940 em Recife abordou o tema da possessão como cultural, e não psicopatológico (como era pensado outrora), promovendo uma reorientação argumentativa – da medicina para a antropologia – e prática – do aprisionamento para o cuidado.

Os trabalhos apresentados no Congresso Afro Brasileiro de 1934, especialmente aqueles produzidos por alguns pesquisadores do

10 Herskovits não compareceu pessoalmente, entretanto enviou duas comunicações que foram publicadas nos anais do evento. “Procedência dos negros no Novo Mundo” e “A arte do bronze no Dahomé”. In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988 (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935)

11 Para maiores detalhes, consultar SABANY, Darlene Vilanova e CARVALHO, Luiza Fabiana Neitzke de. “Barros, O Mulato: O Pintor Negro Pelotense”. Revista Seminário de História da Arte, v. 1, n. 8, 2019.

12 Pelo que consta em sua bibliografia, René Ribeiro na data do congresso ainda não tinha publicado nenhum artigo sequer, apesar de atuar como assistente de pesquisas do Serviço.

13 A influência de Herskovits não ficou restrita a esta conferência, pois seu programa de estudos – solidário ao culturalismo boasiano, já introduzido por Freyre – “estudos afroamericanos” constituía um campo interdisciplinar no qual dialogava antropologia, psicologia, geografia, dentre outros, como ocorria em Recife. Em linhas gerais, os “estudos afroamericanos” se constituíam pela realização de comparações dos padrões culturais dos negros – que vieram para as Américas na condição de escravos – nas Américas, buscando itens de sobrevivências culturais do negro no Novo Mundo. Conceitos como enculturação, sincretismo, foco cultural, assimilação, ajustamento, dentre outros, eram amplamente usados de acordo com o programa de estudos delineado por Herskovits.

SHM, quase sempre se alinhavam à proposta reguladora da instituição. As pesquisas geralmente versavam sobre os aspectos intrínsecos ao culto¹⁴, tais como vocabulário¹⁵, culinária ritual¹⁶e toadas¹⁷ – enfim, o protocolo ritual. Segundo Ribeiro e Lins, ainda no Congresso de 1934, A. G. Fernandes teria apresentado o trabalho “Entre pais de santo dos terreiros de Recife”, comunicação não publicada nos anais do evento. Também não consta nos anais do evento a comunicação de Aderbal Jurema com o título provocativo “Potencial Revolucionário do Negro”, obra publicada um ano depois sob o título “Insurreições negras no Brasil”.

A partir das pesquisas pioneiras realizadas nos cultos afro-religiosos em Pernambuco, consolidou-se uma tradição intelectual local que tem como referências principais: Albino Gonçalves Fernandes (1909-1986)¹⁸, Waldemar Valente (1908-1992)¹⁹ e René Ribeiro (1914-1990)²⁰. As produções de Valente e Ribeiro, ambos médicos de formação e antropólogos de conversão, cada um a seu modo, já indicavam um refinamento analítico em relação aos demais pesquisadores do SHM, sem deixar de lado a forte dimensão do trabalho empírico a partir da observação *in situ* nos xangôs locais. Deste modo, a orientação metodológica e teórica seguida por esses autores distanciava-se daqueles saberes estritamente médicos, aproximando-se, pouco a pouco, das explicações fornecidas pelas ciências sociais, especialmente pela antropologia. Todavia, a aproximação com a antropologia ocorreu em lateralidades e temporalidades distintas.

14 Para uma leitura geral dos xangôs da época das pesquisas do SHM, consultar CAVALCANTI, P. As Seitas Africanas no Recife. In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, p. 243-44, 1988 (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935).

15 GARCIA, Rodolpho. Vocabulário nagô. In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, pp. 21-28, 1988 (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935).

16 Nos anais do evento a publicação é atribuída a Pedro Cavalcanti, entretanto, a apresentação das receitas – e provavelmente das próprias comidas – foram feitas pelos sacerdotes Mãe Santa, Oscar Almeida e Apolinário Gomes.

17 ANDRADE, Geraldo. Toadas do Xangô do Recife. In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, p. 265-268, 1988 (Fac-símile de: Rio de Janeiro: Ariel, 1935).

18 Xangôs do Nordeste (1937), Folclore Mágico do Nordeste (1938) e Sincretismo Religioso no Brasil (1941).

19 Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro (1955).

20 The afrobrasilian cult-groups of Recife – a study in social adjustment. These (Master of Arts) Northwestern University, Evanston, Illinois.

O INSTITUTO JOAQUIM NABUCO E A PESQUISA COM AS RELIGIÕES INDO-AFRO-PERNAMBUCANAS

No fim da década de 1940, o então parlamentar Gilberto Freyre desenha um projeto que teve por finalidade a criação de um instituto de pesquisas sociais dedicado a compreender problemas sociais do trabalhador agrário brasileiro, mais especificamente nordestino. Não apenas compreender, mas também, sugerir soluções para tais problemas, eis a “finalidade precípua” (JUCÁ, 1991, p. 93) do Instituto Joaquim Nabuco (IJN), atualmente Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ).

Se é plausível considerar que o Congresso de 1934 seria a realização pragmática de Casa Grande e Senzala, o mesmo não se pode afirmar com relação ao IJN, uma vez que fora constituído por uma miríade de pesquisadores que, de um modo ou de outro, cada um a sua maneira, deixaram sua marca na instituição. Não nos cabe espaço para uma apreciação detalhada sobre a vastidão do que já foi produzido a partir do Nabuco, não teríamos espaço e fugiria à proposta de nosso artigo. O certo é que as pesquisas organizadas pelo então IJN não se restringiam ao seu projeto inicial.

O IJN teve espaço para pesquisas de diversas naturezas, locais, nacionais e internacionais, como a pesquisa da relações raciais do Projeto UNESCO (1951), a qual teve a participação de cientistas sociais de renome, tais como Thales de Azevedo, Costa Pinto, Oracy Nogueira e os estrangeiros Roger Bastide e Charles Wagley. Na área do Nordeste brasileiro a pesquisa foi coordenada pelo jovem antropólogo René Ribeiro, tendo o suporte institucional do economista Paulo Maciel e do historiador José Antônio de Melo. Como podemos vislumbrar, a composição do pessoal do Nabuco era diversificada, o que fazia refletir em suas pesquisas um modelo interdisciplinar, num pluralismo temático que tem caracterizado o trabalho da Instituição – herança cultural deixada, certamente, pelo inspirador do trabalho científico do Instituto, Gilberto Freyre, em sua maneira peculiar de fazer ciência (JUCÁ, 1991, p. 79)²¹

No que diz respeito aos trabalhos efetuados com as religiões indo-afro-pernambucanas, o jovem instituto pôde contar com a colaboração de pesquisadores que já vinham trabalhando com esta

21 Visão que contrasta com aquela apresentada por Antonio Motta quando argumenta que dentro do Nabuco inexistia um projeto antropológico bem definido, alinhado à “pesquisa e produção sistemática de conhecimentos em antropologia” (MOTTA, 2009, p. 1).

temática pelo menos desde 1935, como é o caso de René Ribeiro. Não menos importante foi o papel que desempenhou o antropólogo Waldemar Valente na pesquisa com os afro-brasileiros. As produções deste campo temático ocupavam as páginas do veículo de comunicação do próprio instituto, o Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, que teve vida ativa de 1952 até 1972, quando passou ao *status* de revista, agora sob o nome Ciência & Trópico.

No ano de 1953, o Nabuco efetuou uma organização interna disposta em seções científicas, dentre as quais existia a de Antropologia. A organização dividida em seções tomou corpo e se solidificou em estrutura departamental (diferente dos modelos de pós-graduação) a partir de 1961, tendo em sua composição o Departamento de Antropologia. Esteve à frente do Departamento de Antropologia inicialmente René Ribeiro, que concomitante à direção do departamento acumulava a função de pesquisador nos quadros do Projeto UNESCO sobre as relações raciais no Brasil. René se distancia da direção do Departamento de Antropologia do Nabuco apenas em 1957, quando ocupa cargo de professor de Etnografia no Instituto de Filosofia e de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. A partir desse ano cabe então ao antropólogo Estevão Pinto a direção do Departamento. Estevão, cujas pesquisas estavam mais próximas ao que se compreende amplamente como etnologia indígena, reorienta as pesquisas por este flanco. Após sua morte em 1968, o departamento vai para a direção de Waldemar Valente, que retoma o interesse pelas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, especialmente no Nordeste.

A linha de trabalho desenvolvida na época, pelo departamento, voltava-se, sobretudo, para o estudo da cultura negra no Brasil, enfocando temas relacionados com os cultos afro-brasileiros, particularmente sobre as religiões afro-brasileiras no Nordeste. Exemplifique-se com as primeiras pesquisas do antropólogo Waldemar Valente, *Sincretismo Religioso Afro-brasileiro* (1955) e *Influências Islâmicas nos grupos de Cultura Afro-Brasileira de Pernambuco* (1956). Nos anos sessenta, o antropólogo René Ribeiro realizou a pesquisa *Região, Crença e Atitude*, seguida de outras, do prof. Waldemar Valente, como: *Emblema de Orixás, Misticismo e Região e Panteísmo em Pernambuco* (JUCÁ, 1991, p. 102).

Como ilustramos, a pesquisa social efetuada no Nabuco com os xangôs cresceu se diversificando, estando orientada pelo princípio geral da Instituição sem deixar de carregar as marcas pessoais

de cada pesquisador: seu aporte teórico, tendência de trabalho e autonomia intelectual, indisciplinada a sua maneira. Se não houve um projeto intelectual no IJN similar àquele da pós-graduação, esta ausência não limitou a existência de uma outra forma de se fazer ciência social, tal como presente na Fundação Joaquim Nabuco de ontem e hoje.

Passemos então em revista às pesquisas dos antropólogos René Ribeiro e Waldemar Valente. Em que pese a crítica sobre a ausência de outros nomes que compunham o pluralismo das pesquisas do IJN, pontuamos que nossa análise vem margeando aqueles nomes que estiveram mais ligados às produções do campo das religiões indo-afro-pernambucanas, por esse motivo nosso recorte inclui aqueles trabalhos de maior envergadura dentro deste campo temático. A prática cotidiana nos terreiros instruiu os pesquisadores mencionados a verem a religião como uma tentativa de reajustar elementos da mitologia e dos rituais africanos à realidade local, de modo que este reajuste tivesse um significado prático no cotidiano das pessoas, sem perder os referentes psicológicos que a mitologia afro-brasileira poderia proporcionar no meio social em que estava inserida. Devido a este entendimento de reajuste, adaptação, acomodação e assimilação, os pesquisadores partiam da ideia de inexistência de cultos puros em sua essência (visão oposta àquela dos pesquisadores ligados à Escola Nina Rodrigues²²), devido – não somente – a obra do sincretismo, processo que ocorria em duas linhas de atuação: interna e externa.

Essa ausência de valoração sobre o processo de sincretismo permitiu que os pernambucanos conseguissem tomar conhecimento de uma miríade de xangôs no Recife, não apenas aqueles ligados à nação nagô, mas também a outras nações, como xambá, jeje e banto; inclusive mencionando uma “outra modalidade interessante de mistura religiosa afro-pernambucana [...] o Xangô de Caboclo” (FERNANDES, 1937, p. 127). Para além dos xangôs, também conheceram os catimbós, que nas lentes de Fernandes (1938) seria uma derivação do ecletismo do negro com os ameríndios e os movimentos panteístas, estes últimos sendo pesquisados por P. Cavalcanti (1933) e Vicente Lima (1937).

22 A diferença incide no modo como abordavam as ideias de tradição e mudança. Nina e seus seguidores não viam com bons olhos o relacionamento do candomblé com a sociedade mais ampla, por isso o sincretismo aparece como fator de degeneração, enquanto que a equipe do SHM não projetava juízos de valor sobre os cultos sincréticos (sincretismo não é bom nem ruim, é o que existe na realidade).

Por meio dessa ampliação de pesquisas empíricas, podemos conhecer novos personagens do campo afro, tais como os sacerdotes Apolinário (nagô-jeje-banto), Eustáquio Olô Bojô (grande sacerdote do culto Jeje), Severino de Oxaguiã (era xambá e depois mudou para o nagô), M. Miranda (xambá da Mangabeira, filho de santo de Artur Rosendo) e Lídia de Oxalufã (Xambá da Mangabeira). Além destes cultos e sacerdotes, é possível tomar conhecimento das influências islâmicas a partir dos trabalhos de Valente.

RENÉ RIBEIRO: “UM VERDADEIRO DOUTOR NO XANGÔ”²³

Nas décadas de 1930 e 1940 existia em René uma aproximação (profissional e pessoal) inevitável com os xangôs pernambucanos devido a assistência que prestava no SHM. Essa aproximação leva o jovem a perscrutar o modo real e sincrônico dos xangôs na sociedade local, sendo influenciado pela visão antropológica que recebia de Freyre e Herskovits.

Sua pesquisa com os xangôs difere daquela que estava sendo feita na Bahia por alguns motivos: primeiro, o campo empírico em outra cidade sendo orientado pela busca do sentido local destas religiões (e não pela busca ou correspondências africanas que existissem ou pudessem existir na religião), segundo, forte componente empírico/pesquisa de campo no cotidiano dos terreiros (o que permitiu captar aspectos sensíveis aos olhos mais apressados, tais como o jogo de búzios), terceiro, a pesquisa empírica não implicava em uma iniciação ao culto (fato muito comum dentre os pesquisadores na Bahia), quarto, ausência de carga teórica e elucubrações idealistas da religião (como presente em Bastide) construindo uma “superestrutura ideológica”, fazendo derivar disso uma leitura do xangô por ele mesmo.

Tamanha foi a influência de Herskovits sobre a obra de R. Ribeiro que o núcleo de sua dissertação se estrutura num programa de estudos herskovitsianos (genericamente conhecidos como “estudos afroamericanos”) que pretendia compreender, de modo vasto, porém detalhado, as sobrevivências dos costumes africanos no Novo

23 Termo utilizado por Pierre Verger para classificar René Ribeiro em uma passagem de “Dieux d’Afrique” (1954, p. 166) em reconhecimento ao papel que ele teve ao inseri-lo nos xangôs do Recife para que pudesse fotografar as cerimônias religiosas.

Mundo. O programa traçado por Herskovits²⁴ se estruturava na ideia de um retrato completo (levando em conta cada elemento e sua funcionalidade) da vida social dos coletivos, considerando os aspectos de aculturação: mudança cultural, assimilação e difusão (estes últimos entendidos como etapas do processo maior de aculturação). Herskovits pensava e ensinava a pensar o candomblé pelos seus próprios termos derivados de uma situação de contato, explicando desse modo que a morfologia desta religião repousa sobre uma flexibilidade e indeterminação

O principal artifício de compensação da estrutura do candomblé reside na sua flexibilidade. Não existe nenhuma regra que não tenha exceção; em todos os casos as circunstâncias alteram a situação. A tradição é básica na psicologia do candomblé: do ponto de vista da estrutura do candomblé esta é uma das vantagens da tradição africana que tem sido a principal causa de sobrevivência desta instituição complexa, apesar de pressões históricas de que ela foi objeto. (HERSKOVITS, 1954, p. 30-31).

Estas características constituem aquilo que mais tarde fica conhecido como a Lei do Candomblé de Herskovits (sutilmente percebida por Marcio Goldman²⁵), baseada na ideia de que o candomblé sobrevive por que muda, i.é.; o fundamento de sua sobrevivência reside na compensação e flexibilidade que tem para manter sua unidade funcional nas mais diversas áreas culturais. Assim sendo, os aspectos apontados por Herskovits (1954) funcionam como fios condutores na vasta obra de René Ribeiro. A saber, a organização social dos xangôs funciona como um mecanismo de ajustamento social (agenciado

24 O programa encontra-se de modo condensado nas entrelinhas da conferência “Pesquisas etnológicas na Bahia”, pronunciada em 1942 por Herskovits na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

25 “A lei de Herskovits é de uma profundidade e de uma complexidade aparentemente ainda não percebida pela maior parte dos pesquisadores das religiões de matriz africana no Brasil. Primeiro, porque coloca na própria estrutura destas religiões aquilo que todos encontramos em campo, mas que costumamos atribuir a inconsistências ou manipulações: o fato de que ‘cada caso é um caso’ ou o que poderíamos denominar de pragmatismo afro-brasileiro. Segundo, mas não menos importante, porque a sempre polêmica ‘tradição’ é pensada como parte da psicologia do candomblé, não de uma história ‘lá fora’ que poderia ou não ser verificada: a tradição é má intenção que também se encontra na ‘estrutura do candomblé’ e que, ponto crucial, é fundamental para sua resistência”. (Goldman, 2012, p. 273). Ver “Dom e a iniciação revisitado: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. Mana, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

à ajuda mútua nos aspectos econômicos) e individual (segurança psicológica e conduta moral); sendo que a comunidade religiosa labora como um propulsor de coesão social entre indivíduos religiosos e não religiosos, mas também entre os membros da religião.

Nosso interesse é na pessoa do fiel como indivíduo e membro de um grupo social bem como participante de nossa sociedade global. Nosso posicionamento é culturalista, sociológico e psicológico, interessado principalmente na dinâmica das formas sócio-culturais, os fenômenos de Retenção, de mudança e de influência sobre a personalidade dos indivíduos. (RIBEIRO, 1982, p. 25).

Ou seja, a religião funciona como modelo disposicional de/para pensamento e de/para ação dos indivíduos. Sendo que o modelo de pensamento não se constitui, como em Bastide, por um memorialismo africano, mas sim por razões locais de existência dos cultos. Segundo o próprio René

A ênfase da nossa posição teórica foi considerar esses centros de culto como berço para o desenvolvimento dos processos e mecanismos aculturativos do Negro no Novo Mundo e sua adaptação a realidade brasileira [...] Dizíamos, em conclusão, que no Recife os cultos afro-brasileiros são o testemunho mais evidente da presença e da plasticidade do negro, constituindo-se como unidade de cultos independentes [...] organizados sob a proteção de uma divindade originariamente africana (frequentemente sincretizada a um santo católico ou a entidade indígena), dirigida por um sacerdote e assistentes que contam com um núcleo de fiéis constantes [...] essas divindades [...] exercem controle sobre todas as fases da vida secular, como da vida religiosa dos seus fiéis (RIBEIRO, 1988, p. 92-93).

Em nosso ver, aí reside a originalidade da obra de Ribeiro com os xangôs: a interpretação de que estas religiões (e qualquer outra) funcionam como modelos de pensamento e para a ação existencial, sem que seja necessário operar uma reversão ou transfixação de dois mundos – o africano e o brasileiro. A leitura da obra de René nos permite entender que a crença religiosa promove mudanças nas representações dos indivíduos e que estas representações (visões de mundo que fomentam padrões e concepções gerais de existência) funcionam como modelos e disposições (*ethos*/estilo de vida) para a ação dos indivíduos. Desse modo, conseguimos visualizar na obra de René uma via de mão dupla para a compreensão da mudança

social. Não são simplesmente as instituições que mudam a conduta do indivíduo, mas estes terminam por mudar os sentidos metafísicos da existência (deuses, mitos, práticas divinatórias) das instituições de acordo com arranjos pragmáticos locais (localização, hierarquia, rituais, base econômica).

Destacamos mais uma das grandes contribuições de René: a classificação ou definição do que é o xangô, ainda atual em seus termos. Segundo ele

Constituem os XANGÔS **grupos de culto independentes entre si**, polarizados em torno da figura de um **sacerdote - adivinho**, com infra-estrutura de **dignitários e auxiliares** hierarquicamente qualificados, **fiéis ritualmente iniciados, candidatos a iniciação** e '**apreciadores**'. (1954, p. 66. Grifos nossos).

WALDEMAR VALENTE E A ETNOGRAFIA RELIGIOSA COM OS XANGÔS

Apostamos que Waldemar Valente ficou mais conhecido como o autor que se debruçou sobre o sincretismo afro-brasileiro (temática recorrente na etnografia religiosa afro-brasileira), não sem razão devido ao seu gosto pelo tema, bem como pelo alcance do balanço temático sobre o sincretismo de Sérgio Ferreti (2013). Como desconhecemos, Valente, pela força da invisibilidade da antropologia norte e nordestina, constitui um autor marginal e pouco lido, logo, pouco debatido, até mesmo desconhecido por muitos – ficando mais popular pelas interpretações de terceiros sobre sua obra, como é o caso do trabalho de S. Ferreti quando sustenta que Valente “adota, porém, a mesma visão de Arthur Ramos que nos parece automática, mecânica e pouco esclarecedora [...] embora incorrendo em preconceitos, procura ampliar a noção de sincretismo, distinguindo-a do conceito de aculturação” (FERRETI, 2013, p. 50).

Ao colocar Valente em seu contexto e olharmos para este com boa vontade, estranhamos o mecanismo e automatismo suscitados por Ferreti (inclusive não ilustrado em seu balanço de uma única página sobre a obra do autor). De saída, Waldemar pretendia compreender o sincretismo como “um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito” (VALENTE, 1976, p. 10), proposta solidária à compreensão de que a sociedade brasileira se constitui por um

“equilíbrio de antagonismo”. Um conflito que se dava pelas sucessivas tentativas de ajustes sociais – materiais e simbólicos – que os grupos em contato estabeleciam no Brasil e antes mesmo na África.

Dessa maneira, o sincretismo como entendido por Valente deveria ser compreendido como um processo de combinação no qual categorias, formas de vida e encontros de pessoas e culturas contribuem para uma possível síntese mais equilibrada. Esta possível síntese só se expressaria em termos analíticos, isso porque o autor compreendia que o sincretismo religioso não é fenômeno desligado de outros aspectos da vida social, por isso propunha investigar o

Mosaico religioso afro-pernambucano, buscando descobrir as influências de procedências [...] entre as seitas negras, umas com as outras, na própria África, e que continuou no Brasil [...] pela influência das religiões não africanas. Religiões ameríndias, catolicismo, espiritismo, protestantismo, teosofismo, esoterismo, cartomancia e quiromancia (VALENTE, 1976, p. XXII).

Para Valente, a análise do complexo social seria condição *sine qua non* para que fosse possível compreender de modo holístico os termos pelos quais a religião se configurava no presente. Para isso, nosso autor teve a preocupação em distinguir “aculturação²⁶” de “sincretismo²⁷”. O fenômeno do sincretismo passa a ser compreendido como “uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose” (VALENTE, 1976, p. 11), na qual “se podem comparar aos processos de acomodação e assimilação” (VALENTE, 1976, p. 12).

Notamos e pontuamos uma diferença substancial de Valente em relação aos autores mais próximos do que se convencionou chamar Escola Nina Rodrigues, notadamente Arthur Ramos, Édison Carneiro e mais tarde – se é que é possível localizá-lo nessa tradição – Roger Bastide. Ao contrário do que pontuou Ferreti, existem mais diferenças do que similitudes entre Ramos e Valente, e a reprodução automática sugerida em sua análise não se sustenta quando compreendemos com base na ideia de assimilação, i.é.; “uma modificação de experiência interior” (VALENTE, 1976, p. 12) em que existe de fato

26 Que seria “a soma dos fenômenos que resulta quando grupos de indivíduos de diferentes culturas e origens chegam a um contato [um tipo de fricção], contínuo e de primeira mão, com mudanças consequentes nos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos” (VALENTE, 1976, p. 10, *apud* HERSKOVITS, 1938, p. 10).

27 “Abrange no seu desenvolvimento como processo de interação cultural e na sua função de prevenir, reduzir ou anular os conflitos.” (VALENTE, 1976, p. 12).

uma crença e uma conversão derivada da junção e da aproximação das “tradições, sentimentos e atitudes de outros indivíduos e outros grupos” (VALENTE, 1976, p. 12), contrário à ideia elementar (de Nina) e reproduzida por Ramos, de que o sincretismo seria uma “ilusão de catequese”²⁸.

A pesquisa destes autores baianos vinha sendo desenvolvida por uma busca de originalidade e pureza ritual. Os autores citados comumente recorriam a comparações dos candomblés brasileiros com os cultos africanos, dando ênfase mais à manutenção e permanência do que à adaptabilidade e mudança. A ênfase afrobrasilianista de W. Valente (e aqui já ilustramos como o esquema apertado proposto por Banaggia carece de revalidação funcional) recai na ideia de uma atenção ao dinamismo da história dos próprios coletivos, não se prendendo à formalidade da estrutura social ou cognitiva. Desse modo, compreendia o sincretismo como parte constituinte da própria história da religião.

O trabalho do sincretismo das religiões negras com outras religiões iniciou-se na própria África [...] primeiramente foi o contato com o Islamismo [...] maometizam-se, em graus vários, alguns povos da África Ocidental, sob o domínio de ondas semitas [...] depois foi a obra da expansão cristã [...] nestas condições vieram para o Brasil, **ao tempo do comércio escravo, não religiões negras puras, mas religiões negras intermisturadas** (VALENTE, 1976, p. 28. Grifos nossos).

Estas religiões, já misturadas do outro lado do Atlântico, continuaram a se imiscuir com os valores materiais e simbólicos de outras religiões. Essa miríade de combinações fez com que Valente pudesse ampliar o esquema inicial traçado por A. Ramos, isso a partir de suas observações de campo com base em dados litúrgicos e hagiológicos por grupos no qual o segmento afro compreenderia, de modo

28 O próprio Valente pontua sua divergência para com N. Rodrigues e A. Ramos quando diz “[Ramos] não parece penetrar na essência íntima do fenômeno, na sua completa consumação [...] tem-se a impressão de que a obra do sincretismo foi encarada apenas no que ela tem de mais superficial, isto é, seu aspecto inicial de puro fenômeno de acomodação” (VALENTE, 1976, p. 16). Sobre N. Rodrigues, afirma o autor que o maranhense errou quando levou “em conta o fator racial, puramente somático, pela impossibilidade do negro se converter” (VALENTE, 1976, p. 21). Como percebemos, Valente não estava apenas reproduzindo o que dissera Ramos, como faz acreditar Ferreti. Estes trechos de Valente também servem para ilustrar seu distanciamento de abordagens puramente biologizantes, como de costume são apresentados os pensadores ligados a Ulysses Pernambucano.

amplo, as componenciais místicas jeje-nagô, malê e banto-mina (com uma ligeira preponderância do componente nagô). Ainda contribuem para a constituição do amplo mosaico religioso o grupo afro-tupi (“caboclo” foi substituído por “Tupi”) e o grupo cristão (englobando a mística ritual católica e *ethos* de vida protestante²⁹). Assim sendo, afro seria a categoria analítica central que na visão de Valente aglutina todas as demais influências africanas e procedências. Com esse ordenamento grupal, consegue ampliar o quadro de graus sincréticos (i.é., de possibilidades de existência da religião) proposto por Arthur Ramos de oito para quatorze possibilidades³⁰.

Além dos pontos expostos, não menos importante é a contribuição do antropólogo pernambucano para a pluralização de objetos no campo das religiões afro-brasileiras. Como sabemos, Valente não estava em busca de purezas nem ortodoxias, portanto, lança olhar sobre outras modalidades rituais distintas dos candomblés nagô, tidos como mais ortodoxos pela literatura. Assim sendo, investe numa pesquisa histórica sobre a procedência dos negros africanos trazidos para o Brasil e disso busca as influências religiosas destes em várias modalidades rituais.

Por isso sua busca por influências islâmicas nos xangôs pernambucanos – diga-se de passagem, pesquisa nunca aprofundada no referido estado pela antropologia. As marcas islâmicas, segundo Valente, eram quase apagadas em Pernambuco pela ausência de proselitismo da religião, bem como pela falta de plasticidade para

29 “Em alguns xangôs, na verdade poucos, talvez uns dois ou três, conseguimos anotar alguns sinais que refletem possível influência protestante. Manifestaram-se sob a forma de recusa à confissão auricular; de oposição ao Papa como chefe espiritual do Catolicismo [...] Certos vestígios protestantes que podem ser descobertos em alguns xangôs de Pernambuco devem resultar de influências posteriores, influências que se exerceram, provavelmente em tempo relativamente recente” (VALENTE, 1976, p. 107-108). Talvez, arriscamos dizer, os vestígios protestantes percebidos por Valente nos poucos xangôs dizem respeito ao *ethos* de vida dos fiéis, que, como pudemos presenciar, são abertamente proibidos pelos seus sacerdotes de consumirem bebidas alcoólicas, usarem de fumo e também de frequentarem festas. A alegação da proibição se dava pelo argumento de que estes atos deixavam o corpo aberto e vulnerável aos espíritos ruins.

30 De acordo com as alterações de Valente, “a seriação dos grupos sincréticos ficará assim ordenada: 1) jeje-nagô; 2) jeje-nagô-malê; 3) jeje-nagô-banto; 4) jeje-nagô-mina; 5) jeje-nagô-malê-banto; 6) jeje-nagô-malê-mina; 7) jeje-nagô-malê-banto-mina; 8) afro-tupi; 9) afro-tupi-espírita; 10) afro-tupi-espírita-católico; 11) afro-tupi-espírita-católico-protestante; 12) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico; 13) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico-esotérico; 14) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico-esotérico-quiromântico.” (VALENTE, 1976, p. 109).

adaptação da religião em outro lugar, tal como acontecia com o catolicismo e demais religiões de origem africana (Valente, 1995).

Mesmo diante da inexistência de um culto articulado, era possível encontrar marcas salpicadas do maometismo presentes nos xangôs, isso devido às afinidades eletivas entre estas religiões, tais como a persistência de sobrevivências mágicas, o uso de patuás (colares com proteção mágica, que tinham trechos com versículos do Corão) e caracterizando os negros islamizados na mesma categoria dos negros candomblecistas de “mandingueiros”.

Nos usos rituais cuidadosamente coletados durante vários anos no terreiro do babalorixá Apolinário Gomes, Valente pode identificar a presença maometana nas roupas (uso de longas túnicas brancas e do gorro branco, até hoje facilmente encontrado nos xangôs de Recife), na abstinência de bebidas alcóolicas, no costume de tirar os calçados nos templos, bem como o modo de sentarem-se de pernas cruzadas, “mulçumanamente cruzadas”. No mesmo terreiro, de nação Congo, pôde observar o uso do “alá”, tecido branco com o qual se cobre a cabeça ou se forra o chão para os fiéis deitarem e louvarem os orixás, costume que faz lembrar “perfeitamente o tapete que os árabes põem sobre o chão das mesquitas e sobre o mesmo fazem a prostração” (VALENTE, 1955, p. 24).

Mesmo diante de inúmeras evidências, o pesquisador é cauteloso em afirmar a existência de um culto organizado do tipo afro-islâmico: o que se pode afirmar com maior contundência é a presença de marcas isoladas. O que fica são pistas para estas “marcas”, bem como o interesse de Valente – vale frisar que esse interesse não se traduz como compromisso – em pesquisar formas rituais até então “marginalizadas” e “excluídas” do circuito de estudos das religiões afro, ou seja, aqueles cultos sincréticos, contribuindo para uma nova *démarche* que desnaturaliza a África e valoriza o sincrético, oxigenando o campo das religiões afro e contribuindo para desnaturalizar a visão de uma África preservada no Brasil presente nos candomblés.

O CAMPO INDO-AFRO-PERNAMBUCANO NO PPGA/UFPE: UM BALANÇO SITUADO

O programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco surgiu na década de 1970. No ato de surgimento carregava a rubrica de Antropologia Cultural, indicando

uma orientação intelectual específica. Mesmo que a orientação seja culturalista, nunca se esboçou no PPGA/UFPE um estabelecimento claro e nítido de linhagens de pensamento, sem que isso implique diretamente numa produção menos relevante e alinhada aos princípios dos demais programas de pós-graduação que se espalharam no Brasil da década de 1970 em diante. A institucionalização deu-se pelos esforços sistemáticos de Roberto Motta, antropólogo dedicado aos estudos das religiões afro-brasileiras. Motta pôde aglutinar ao programa outros pesquisadores importantes que contribuíram, de acordo com seus campos temáticos próprios, para a pluralização das linhas de pesquisa do programa (campesinato, antropologia da religião, imaginário e simbolismo, parentesco, antropologia da saúde, dentre outros temas correlatos).

Nomes como os de René Ribeiro, Russel Parry Scott, Judith Chambliss-Hoffnagel, Maria Auxiliadora Ferraz de Sá, Maria do Carmo Brayner Ferraz, Danielle Perin Rocha-Pitta e José Lavareda, dentre outros, compõem o quadro docente dos primeiros tempos do programa. Já na década de 1980, chegam novos professores, como Luiz Gonzaga de Mello, Gisélia Potengy, Maria do Carmo Brandão e Josefa Salete Cavalcanti. As décadas de 1990 e 2000 receberam novos docentes – mas também tivemos a saída de alguns – contribuindo para reorientações do projeto intelectual inicial, bem como para o pluralismo temático interno do próprio programa.

No que diz respeito ao campo de estudos das religiões afro-brasileiras, os trabalhos de Antropologia da UFPE seguiram sendo orientados por Roberto Motta, René Ribeiro e Maria do Carmo Brandão, sendo oxigenados por correlações temáticas e o apoio intelectual dos demais colaboradores, como consta em Medeiros e Campos (2007). O balanço de Medeiros e Campos cobre a produção do PPGA dos anos iniciais até o ano de 2006, compreendendo não apenas os estudos das religiões afro, mas sim toda área de estudos de religião.

Visto a abrangência deste primeiro balanço, não vamos reproduzir análises e lugares comuns a respeito das dissertações defendidas no PPGA/UFPE. Nossa análise parte do ano de 2006 e chega até 2016, período em que pudemos identificar as primeiras defesas de doutorado e a continuidade das dissertações, que cada uma a seu modo, contribuíram para um pluralismo vibrante desta tradição. Atualmente no campo das religiões afro, as produções mais recentes da última década vêm sendo orientadas primordialmente por Roberta Campos e Mísia Reesink. Também contribuíram com orientações neste campo Luiz Felipe Rios e Ana Cláudia Rodrigues.

A data da primeira defesa de tese de doutorado ocorrida no PPGA/UFPE foi em 2006. Odete Maria Vasconcelos, com formação inicial das ciências médicas, conclui o doutorado sob orientação de R. Motta com a tese intitulada *Curas através do Orúm: rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sabá Bassami*, terreiro este localizado em Recife. Destacamos nesta tese um cruzamento de temas presentes na formação anterior da autora, “doença” e “cura” com um olhar antropológico direcionado a um campo específico de pesquisa: um terreiro de xangô/candomblé. O estudo pretende refletir como são construídas as representações dos fiéis do candomblé em torno dos elementos da cura religiosa. Destaca ainda uma complementariedade no que diz respeito ao processo de cura desses fiéis, que flertam com as terapias rituais religiosas e com a biomedicina ocidental. Um ponto que chama atenção neste trabalho diz respeito ao fato de que o terreiro pesquisado tinha desaparecido devido ao falecimento da sua mãe de santo. Para dar cabo da pesquisa, Vasconcelos valeu-se da memória dos informantes, bem como da sua própria memória proveniente da sua condição de filha de santo e pesquisadora. Dessa forma, oferece uma abordagem inovadora para a época, fazendo uso de relato autobiográfico no fazer etnográfico, mas ancorada na literatura clássica de memória.

No mesmo ano de 2006 foi defendida uma dissertação orientada por M. C. Brandão com campo etnográfico no estado do Rio Grande do Norte. A autora, Rafaela Menezes Ramos, no trabalho intitulado *Construindo uma tradição: vivência religiosa e liderança no terreiro Ilê Asé Dajó Obá Ogodó – Natal/RN – Um estudo de caso*, discute como o babalorixá Melqui de xangô, líder carismático do terreiro citado acima, articula seu culto tornando-o e tornando-se respeitado no campo estudado. Menezes destaca a participação do sacerdote em esferas intra e extra religiosas, tais quais o Congresso Afro-brasileiro de Natal e a Federação de Umbanda, para entender quais os caminhos da elaboração do que ela chama de “construção de uma tradição” em torno do culto do babalorixá Melqui. Nossa autora entende que a tradição do culto estudado por ela forja-se no dia-a-dia, nas práticas corriqueiras de outrora e na junção de novas práticas mais modernas. Percebemos neste trabalho uma questão clássica estudada nos cultos afro-brasileiros: a permanência de velhos costumes e a entrada de novas práticas, o que desemboca na temática das tradições, com seus usos, desusos, invenções e permanências.

Em 2007, Luciana Gama conclui seu mestrado nesse programa sob a orientação de D. Rocha Pitta. Em sua dissertação de mestrado

intitulada *Korin orixá, korin alafjá: voz e fala nos terreiros*, a autora cruza os temas de Religião e Voz com as Teorias do Imaginário. Destacamos uma relação da formação pretérita da pesquisadora (por ser formada em Fonoaudiologia) ao debruçar suas análises sobre a “Voz” na delimitação do objeto de estudo no mestrado em antropologia. Fora do campo empírico pernambucano, Janecléia Rogério, em sua dissertação de mestrado, *“Se não há sacrifício não há religião”* (2008), orientada por Motta, descreve os rituais do xangô alagoano, ressaltando o sacrifício – imolação de animais – como sendo o rito central desse culto aos orixás no estado de Alagoas³¹.

Ainda no campo das religiões afro-brasileiras, dessa vez com campo empírico na Bahia, apontamos a tese *“Encontros, desencontros e (re)encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô Onã”* (2009), de Cecília Conceição Moreira Soares, feita sob orientação de M. C. Brandão. A tese tem por objetivo central apresentar uma reconstrução – fazendo um flerte entre Antropologia e História (formação prévia da autora) – da memória da lalorixá Cecília Bonocô Onã. Para tanto, a pesquisadora destaca os diferentes elementos religiosos constituintes da formação dessa líder e do terreiro que está à frente, dando destaque ao modelo ritualístico que aglutina diversos outros modelos rituais presentes em várias tradições afro-brasileiras. A reconstrução da memória dessa lalorixá passa por um recorte mais amplo que destaca aspectos da memória, identidade de gênero e de religião – individual e coletiva (dos terreiros) – e trânsito religioso da líder. Percebemos uma abertura feita pela autora na tentativa de captar seu objeto de estudo por diversos sentidos, salientando que as memórias da líder religiosa, assim como a de seu grupo, são construídas a partir de tensões, aproximações e distanciamentos com a sociedade mais ampla.

Ligia Gama (2009) – irmã de Luciana Gama, ambas orientadas por D. Rocha Pita e com muitas afinidades eletivas com as teorias do Imaginário – defende uma dissertação intitulada *“Kosi ejé, kosi orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé”* que busca entender o simbolismo e as representações (seus usos, desusos e estados) dos fiéis sobre o sangue nos seus cultos afro-brasileiros. Como sabemos por pesquisas anteriores, o sacrifício de animais nesses cultos é um dos pontos estudados por diversas pesquisas efetuadas dentro deste Programa (destacado por R. Motta e J. Rogério

31 Percebemos no trabalho da autora uma forte influência dos estudos de Roberto Motta sobre o sacrifício no xangô pernambucano. Aqui indicamos o trabalho “Edjé balé” (1991), do mesmo autor.

como o rito por excelência do Xangô), contudo o sangue nos cultos afros, que faz parte do sacrifício, nunca fora estudado antes como objeto *per si* na antropologia (pernambucana e brasileira).

Ao lado dessas produções destacamos outro estudo pioneiro. Trata-se da dissertação de Lucia Helena Barbosa Guerra *"Xangô Rezado Baixo. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música"* (2010), orientada por R. Campos, que talvez seja o primeiro trabalho em nível de mestrado, na antropologia, sobre o culto Xambá em terras pernambucanas³². Nossa autora discute o ressurgimento do culto Xambá em Pernambuco e o papel que a música – por intermédio do Grupo Bongar – tem na visibilidade dessa nação dentro do estado de Pernambuco, quiçá, nacionalmente. Ainda em 2010, Délio Roberto Freire, orientando de Luiz Felipe Rios, defende a dissertação *"Escultura de carne e sangue: Uma experiência estética-religiosa do sacrifício no terreiro ilê asé azeri oyá – Jaboação dos Guararapes"*, cujo objetivo é entender como o sacrifício de animais no terreiro referido pode ser canalizador de experiências estético-religiosas, destacando que essas realizam-se por intermédio das "Emoções" e "Percepções Humanas".

É de se notar que o campo de estudos afro-brasileiros diversificava-se tanto nos problemas analisados pelos pesquisadores, como nos campos de pesquisa, contemplando vários estados do Nordeste brasileiro. Exemplo disso é a dissertação de Christiane Rocha Falcão, *"Ele já nasceu feito: O lugar da criança no candomblé"* (2010), orientada por R. Campos. Nesse trabalho, um dos primeiros realizado na antropologia sobre o tema religião e criança nas religiões afro-brasileiras em nível nacional, a autora debruça-se sobre um candomblé de Sergipe. Assim constrói uma relação inovadora entre Antropologia da Religião e da Criança para entender como esse terreiro – que tem sua lógica própria de funcionamento – dialoga com a lógica ocidental no que diz respeito ao papel e as relações de poder nas quais as crianças estão inseridas, ressaltando o papel de destaque que essas crianças ocupam na liturgia do culto. O trabalho também nos possibilita entender e ampliar a própria ideia que se tem sobre "criança" ao pensar e problematizar os papéis sociais destas dentro de contextos específicos, nos levando a relativizar e ampliar nosso entendimento de criança como um todo, para muitos outros casos. No campo da Antropologia da Religião, nossa autora discute a constituição da "pessoa" – em

32 Deve-se também a R. Campos (2008) o primeiro estudo em antropologia (em forma de artigo) feito nessa casa de culto após seu ressurgimento.

particular das crianças ogãs – nos cultos afro-brasileiros, dando destaque a não possessão como fator estruturante da pessoa ogã. Dessa maneira, inova ao debruçar seu olhar para a não possessão como constituinte da pessoa nos cultos afro-brasileiros.

Saltando do campo empírico sergipano e indo ao campo alagoano, mas não propriamente com pesquisa efetuada apenas sobre os cultos afro-brasileiros, Thiago Bianchetti em sua dissertação de mestrado *“Entidades e Rituais em Trânsito Simbólico: uma análise dos exus no contexto Afro-Brasileiro e nas sessões de Descarrego da lurd”* (2011), orientada por R. Motta, relaciona o trânsito simbólico e os novos significados que são atribuídos às entidades do panteão afro – especialmente os Exus e Pombas-Gira – nas sessões de descarrego da Igreja Universal do Reino de Deus. Com pesquisa de campo realizada no Rio Grande do Norte, em 2011 Eliana Anselmo defende sua tese de doutorado, orientada por M. C. Brandão, intitulada *“Cultos domésticos, terreiros e federação: legitimidades e práticas religiosas no campo afro-brasileiro de cidades do Rio Grande do Norte”*. Nesse trabalho, a autora amplia as questões discutidas na sua dissertação de mestrado (Anselmo, 2005), procurando analisar agora as interconexões entre práticas domésticas, públicas e relações de poder e competições por aquisição de legitimidade religiosa e política no campo afro-brasileiro, especificamente no estado do Rio Grande do Norte.

Ampliando a categoria de afro-brasileiro para afro-indo-brasileiro, destacamos os estudos defendidos sobre a presença dos caboclos em terreiros e sobre o culto da Jurema. No que se refere aos caboclos, Morôni Nascimento defende em 2012 sob a orientação de R. Motta a dissertação *“O nosso axé é africano... mas o caboclo é mais bonito: Um Estudo antropológico sobre o culto do caboclo no terreiro Santa Cecília”*, cujo objetivo central é analisar o culto aos caboclos no terreiro de nação Xambá, o Centro Espírita Santa Cecília, localizado no estado de Alagoas. O autor destaca a relação do culto aos caboclos e aos orixás nesse terreiro e como a singularidade desse terreiro é construída e mantida por intermédio do culto aos caboclos. Se as produções sobre Jurema tiveram início em 1995 com a dissertação de mestrado de Clélia Moreira Pinto (ver Medeiros e Campos, 2007), mais recentemente destacamos os trabalhos de Sandro Guimarães Salles (2010) e Michelle Gonçalves Rodrigues (2014). A tese de Sandro Guimarães, *“Religião, Espaço e Transitividade: Jurema na Mata Norte de PE e litoral sul da PB”*, orientada por C. Sandroni, pretende desvelar o culto da Jurema num campo religioso (Alhandra – PB) multifacetado por outras religiões, como catolicismo e umbanda, além de disputas

entre os sacerdotes pelo monopólio da competência legítima do uso sacro da Jurema. Já o trabalho elaborado por Michelle Rodrigues, *"Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política"*, orientado por R. Campos, é mais ambicioso e contempla um diálogo desse culto, ou dos seus representantes recifenses, com a sociedade mais ampla. A tese parte da compreensão de que a Jurema, apesar de presente nos terreiros, sofreu um processo sócio-histórico de invisibilização acadêmica, social e política. A tese procura entender como a Jurema vem sendo visibilizada não apenas no âmbito religioso, mas também no campo político pelos próprios juremeiros, e como o culto ganha espaço na esfera pública, fomentando o debate sobre laicidade e Estado Laico. Destacamos aqui o pioneirismo de Rodrigues em perceber e aviltar o papel que desempenham os atores religiosos juremeiros no debate político no tocante à que-rela da secularização, democracia, cidadania e do Estado Laico.

A última dissertação sobre as religiões afro-brasileiras defendida no Programa foi a de Fernanda Meira (2014), intitulada *"Afirmação da identidade religiosa e constituição do sujeito político das mulheres de terreiro de Pernambuco"*, que tinha por objetivo entender o papel político que mulheres adeptas das religiões afro-brasileiras vêm estabelecendo através da sua organização por intermédio da Rede de Mulheres de Terreiro. O trabalho ressalta a constituição/formação dessas mulheres como sujeitos políticos atuantes na sociedade mais ampla e quais os diálogos estabelecidos com o poder público. Esse trabalho aponta para a interface dos estudos entre religião, gênero e o papel político desempenhado por adeptos das religiões que atualmente dialogam com o poder público na esfera pública.

Seguindo a tradição de pesquisas com o xangô, em 2016 Pedro Germano defende a dissertação de mestrado *"A Construção da Pessoa Ogã no Xangô de Pernambuco"*, na qual investigou o processo de constituição da pessoa do ogã nos candomblés. A pesquisa evidenciou os processos rituais e sociais que constituem a pessoa ritual, mobilizando tais processos pelas categorias de participação e reconhecimento, levando o leitor a compreender – fora da esfera ritual de iniciação – o modo pelo qual os sujeitos religiosos são constituídos.

OCCLUSÕES

Como demonstramos analiticamente, a produção de um conhecimento antropológico feito em Pernambuco se enveredou por linhas

distintas, porém complementares e solidárias em vários flancos. Se outrora tínhamos a preponderância de uma concepção culturalista, hoje, como pode-se notar, os paradigmas teóricos estritos não se sustentam mais como prática antropológica no referido estado. Isso se deve não à existência de um projeto intelectual orientado que exclui de seu horizonte determinadas concepções analíticas, mas sim de um pluralismo teórico e também metodológico que existe no atual programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

O campo empírico, como sabemos, se diversificou, e devido à forte dimensão empírica do trabalho de campo presente em nossa tradição, as análises mudaram consoantes a mudança do campo. Se uma análise profunda não foi feita, isso se deu por uma escolha em privilegiar um recorte temporal mais amplo, que pudesse ilustrar aos leitores a versatilidade de uma tradição que comporta práticas, saberes, instituições, intelectuais e não menos importante, suas ideias.

Nesse sentido, percebemos algumas (des)continuidades nos estudos efetuados. No campo das religiões afro-indo-brasileiras, por exemplo, temas conhecidos, como o sacrifício, permaneceram, contudo, houve inovação nas interfaces com outros campos etnográficos e outros objetos. Outro aspecto inovador nos estudos merece ser destacado, especialmente em M. Rodrigues (2014) e F. Meira (2014), no que diz respeito ao relacionamento das religiões e dos sujeitos políticos desses cultos com a sociedade mais ampla, além do diálogo estabelecido por eles em relação às questões políticas como igualdade de gênero, racial, laicidade e secularização.

Ainda, a análise dos rituais se fez presente, com um destaque especial ao trânsito religioso e ressignificações de entidades de uma religião para outra, como nos apontou T. Bianchetti (2011). Ressaltamos também uma ênfase em novos objetos, como a análise de C. Falcão (2010) sobre as crianças e as relações de poder internas dos cultos afro-brasileiros.

Tais exemplos corroboram o pressuposto da inovação de temas e campos empíricos – sem esquecer a interface com outras linhas de pesquisa, como a das emoções, rituais, criança, política – ao mesmo tempo em que indicam as continuidades das produções de “hoje” com as produções de “ontem”.

A tradição vibrante da antropologia das religiões afro-brasileiras feita em Pernambuco constitui uma página ainda não escrita nas grandes narrativas que fixam a história da antropologia nacional. Esperamos que nossa produção possa contribuir para uma nova

relação com o nosso passado, para que assim possamos não apenas compreender o que ocorreu ontem, mas, sobretudo, fornecer meios compreensivos para refletir sobre como estamos situados no campo disciplinar na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, MARC. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- COSTA, Jurandir Freire. **História da Psiquiatria no Brasil**. Um corte ideológico. 5ª ed. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2006.
- FERNANDES, Gonçalves. Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. In: **Bibliotheca de Divulgação Científica** (org. Arthur Ramos), Vol XIII. Rio de Janeiro, 1937.
- FERRETTI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo**. 2ª ed. São Paulo: Editora Arché, 2013.
- GOLDMAN, Marcio. Dom e a iniciação revisitado: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.
- HERSKOVITS, Melville. "Estrutura social do candomblé afro-brasileiro. **Boletim Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais**, Recife, v. 1, n. 3, 1954.
- HUTZLER, Celina Ribeiro. Ulysses Pernambucano: psiquiatria social. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 15, n. 1, p. 23-40, jan./jun. 1987.
- JUCÁ, Joselice. **Joaquim Nabuco: uma instituição de pesquisa e cultura na perspectiva do tempo**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1991.
- MEDEIROS, B.F. ; CAMPOS, R. B. C. . Breve aproximação sociológica da produção sobre religião no PPGA/UFPE. **Debates do NER**, v. 8, p. 71-82, 2007.
- MOTTA, Antonio. A Fundação Joaquim Nabuco e o legado do departamento de antropologia. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 33, n. 1, p. 26-40, 2009.

- PEREIRA, Fabiana; CAMPOS, Roberta e EMÍDIO, Janayna. Da prática Médica a Interdisciplinaridade: A contribuição de Ulysses Pernambucano de Mello Sobrinho à Antropologia dos Estudos Afro em Pernambuco. In: CAMPOS; PEREIRA; MATOS (orgs). **A nova escola de antropologia do Recife**: ideias, personagens e instituições. Recife: Editora UFPE, 2017.
- RIBEIRO, RENÉ. Xnagôs. **Boletim Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais**. Recife, v. 1, n. 3, 1954.
- _____. Cogitação em torno de uma psiquiatria transcultural. In: **Antropologia da religião e outros estudos**, 1982.
- _____. Teoria antropológica e estudos afro-brasileiros. O negro na atualidade brasileira. **Estudos de Antropologia Cultural e Social**, Lisboa, n. 15. Instituto de Investigação Científica Tropical/ Centro de Antropologia Cultural e Social, 1988.
- RIBEIRO, René, LINS, Eulina. Quatro anos de atividade do serviço de higiene mental. **Revista de Assistência a Psicopatas**, ano 5, n. 1, p. 71-77, abr./out. 1935.
- VALENTE, Waldemar. Influências islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiros de Pernambuco. **Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais**, Recife, 1955.
- _____. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. Prefácio professor Amaro Quintas. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.
- VERGER, Pierre. **Dieux d'Afrique**: culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves em Afrique et à Baía de Tour les Saints ou Brésil. Prefs. Théodore Monode e Roger Bastide. Paris: Paul Hartman, 1954.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES



Roberta Bivar Carneiro Campos (Organizadora) possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (1992), mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1995) e doutorado em Antropologia Social – University of St. Andrews (2001). Atualmente é professora Associada IV da Universidade Federal de Pernambuco, pesquisadora bolsista produtividade CNPQ, membro do Núcleo de Estudos do Cristianismo (UERJ) e do Laboratório de Contemporaneidade (LEC – UFPE), onde coordena o Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE). É ainda membro de comissões editoriais de diversas revistas, entre elas, Revista Antropológicas, *Altéra*, *Vivência*, *Interface* e da coleção *Cadernos do GREM*. Tem experiência na área de Antropologia com ênfase em emoções, atuando principalmente nos seguintes temas: secularismos, ritual e religião, técnicas corporais e emoções, corpo e moralidade, materialidade e textualidade do sagrado. Mais genericamente suas publicações e pesquisas têm por preocupação investigar como a religião (através do corpo, emoções,

textos e objetos) constitui as pessoas e suas relações sociais. Destacam-se ainda pesquisas sobre história da antropologia em Pernambuco, com especial foco no período da institucionalização da antropologia neste estado.



Eduardo Henrique Araújo de Gusmão é Professor Associado na Universidade Federal de Campina Grande – PB. Ministra disciplinas de ciências sociais junto ao curso de Psicologia da Universidade Federal de Campina Grande no Centro de Ciências Biológicas e da Saúde. Com Doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, tem experiências de pesquisa nas seguintes áreas das ciências sociais: Antropologia e Sociologia da Religião, Antropologia da Política e Antropologia Urbana. Atualmente desenvolve estudos no Grupo de Pesquisa “Cultura e Processos Psicossociais” que exploram as relações entre religião, emoções e política.



Francisco Gleidson Vieira dos Santos é Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia do departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (2019). É também mestre em Antropologia pela mesma instituição (2010). Curso especialização em Educação Comunitária e Saúde pela Escola de Saúde Pública do Ceará – ESP e graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. É membro do Núcleo de Estudos da Família, Gênero e Sexualidade (FAGES – UFPE), do Observatório de Culturas, religiosidades e emoções (OCRE – UFPE) e do grupo Epistemologia da antropologia, etnologia e política da UFMA. Tem experiência nas áreas de Antropologia, Sociologia e saúde coletiva, dedicando-se a pesquisas nas áreas de antropologia da religião, experiência religiosa, prostituição, gênero e sexualidade. Atualmente tem desenvolvido pesquisas com enfoques nos processos de subjetivação e constituição de novas éticas a partir de contextos socioculturais e experiências sexuais de homossexuais masculinos que vivem com o HIV/Aids.



Isabella Nara Costa Alves é mãe-solo, bissexual, cearense que mora em Jaboatão dos Guararapes – PE. Mestranda do Programa de Pós-graduação em Educação (UFPE/PPGEDU) e pesquisadora do Grupo de estudos e pesquisas em Educação, Raça, gênero e sexualidade Audre Lorde (GEPERGES/ UFRPE). Participa do Grupo de Pesquisa Discursos, Subjetividades e Educação (PPGEDU/UFPE) e é bolsista pela concessão de bolsas de Pós-graduação pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE).



Izabella Barbosa da Silva é graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, defendeu em 2019 a dissertação intitulada *A minha luz é Deus e o meu relógio é o meu pensamento: agência feminina, tempo e suspensão na Jurema de Mestra Paulina*, vinculada à linha de pesquisa “Religião, Sociedade e Cultura”. Pós-graduanda em Psicologia Junguiana e Doutoranda em Antropologia (UFPE), tem se dedicado à pesquisa em religiões tradicionais de terreiro, com ênfase nas entidades femininas da Jurema Sagrada. Atua principalmente nos temas: Gênero, Feminismo, Narrativas Míticas e Biográficas Femininas.



José Wellington Ribeiro nasceu em Recife, tem 54 anos, é casado e tem 3 filhos. Possui graduação em Administração pela Universidade Federal de Pernambuco (2005), licenciatura em Ciências da Religião pela UNICAP (2019) e mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2018). Atua como Administrador em grandes corporações industriais há 30 anos.



Pedro Germano tem graduação em Ciências Sociais (UFPE), mestrado pela mesma Universidade e atualmente é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Dedicou sua pesquisa de graduação e mestrado às religiões afro-brasileiras. Atualmente no doutorado perscruta a geopolítica do conhecimento analisando os casos de invisibilidade presentes nas narrativas historiográficas da antropologia brasileira. Foi

bolsista FACEPE (mestrado e doutorado) e orientando de Roberta Campos desde a graduação. Membro pesquisador do Observatório de Cultura, Religiões e Emoções (OCRE) e do Historiografia das Antropologias (HISTAS), ambos vinculados ao PPGA/UFPE.



Priscylla Karollyne Gomes Dias é Pedagoga pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Educação (UFPE/PPGEDU), onde foi bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPE/PPGEDU). Membro do Grupo de Pesquisa Discurso, Subjetividades e Educação (CE/UFPE). Bolsista pela concessão de bolsas de Pós-graduação pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).



Selma de Sousa Brito é Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Possui graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (2008) e em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER), além de mestrado em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (2012). Trabalha como professora na rede municipal de ensino da cidade de Salva-terra – PA. Tem experiência na área de Antropologia das populações afro-brasileiras e movimentos sociais, atuando principalmente nos seguintes temas: saberes tradicionais, tradições de matriz africana, religião e política.



Silas Veloso de Paula Silva é formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. É PETiano egresso do grupo PET – Encontros sociais (UFPE); mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPE/PPGEDU) e membro do Grupo de Pesquisa Discurso, Subjetividades e Educação (CE/UFPE). Atualmente é bolsista pela concessão de bolsas de Pós-graduação da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE).



Yvisson Martins Gonçalves de Lima Sabino tem bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente cursa Mestrado em Antropologia pela mesma instituição. É bolsista pela concessão de bolsas de Pós-graduação da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE) e membro do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (OCRE/UFPE).

Título Religião e esfera pública:
complexidades e cenários contemporâneos

Organização Roberta Bivar Carneiro Campos

Formato *E-book* (PDF)

Tipografia Open Sans

Desenvolvimento Editora UFPE



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife-PE
CEP: 50740-530 | Fone: (81) 2126.8397
E-mail: editora@ufpe.br | *Site:* www.editora.ufpe.br



PROGRAD
PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO