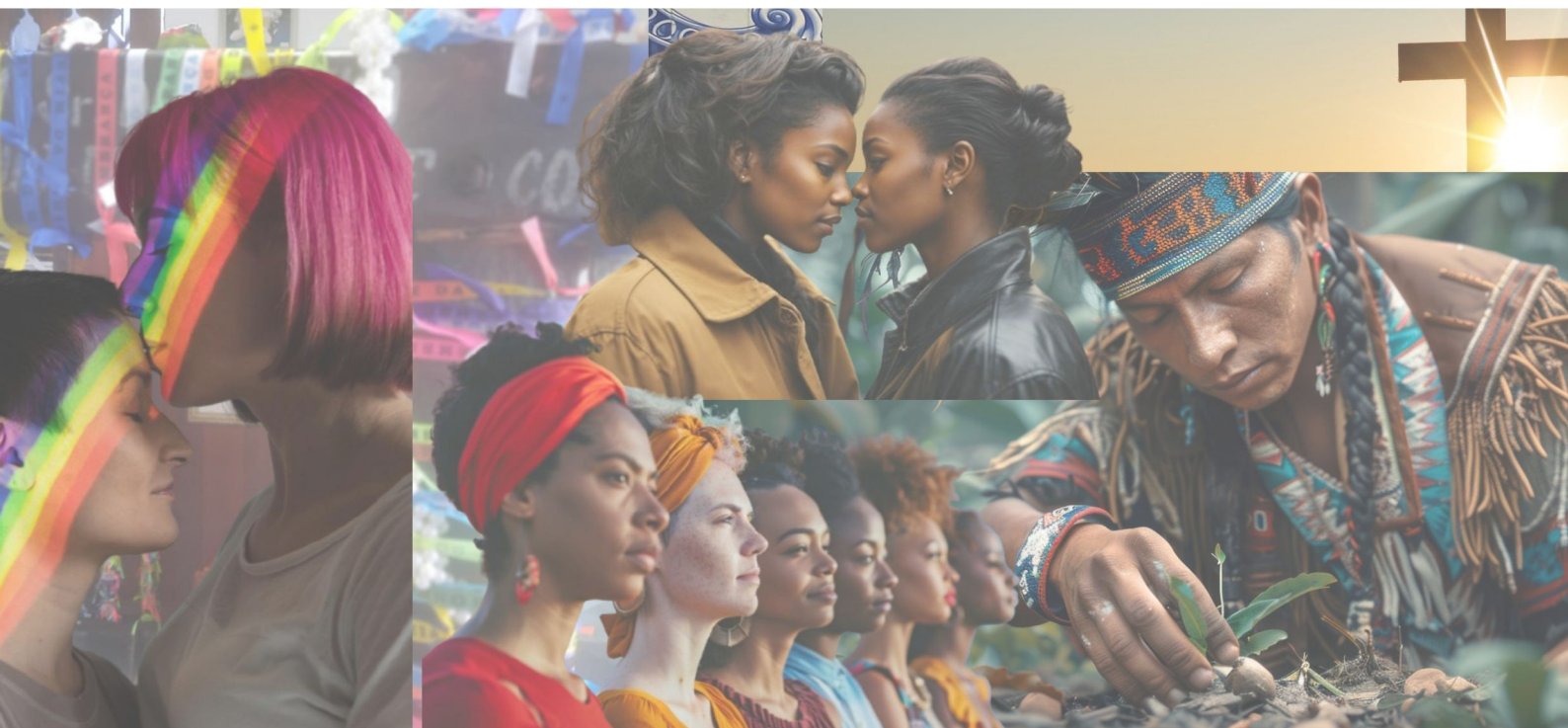




Dossiê

Religiosidades, Etnias e Movimentos Sociais no Brasil Contemporâneo





MNEMOSINE REVISTA

ISSN: 2237.3217

DOSSIÊ

Religiosidade, Etnias e Movimentos Sociais no Brasil Contemporâneo

Coordenação do dossiê

Prof. Dr. José Pereira de Sousa Junior

Prof. Dr. Diego Marinho Gois

Profa. Dra. Jéssica Kaline Veira Santos

MNEMOSINE REVISTA / Programa de Pós-Graduação em
História. Centro de Humanidades
Universidade Federal de Campina Grande. V. 15 n.2 (2024).
Campina Grande: CH / UFCG, 2022 - Semestral
ISSN 2237-3217

1. História I. Universidade Federal de Campina Grande.
Centro de Humanidades. Programa de Pós-Graduação em
História

CDD 900

Rua Aprígio Veloso, 822, Bodocongó
58.439-900 – Campina Grande – PB – Brasil
e-mail: mnemosinerevista@gmail.com

Edição de Texto:

Helder Moraes Mendes Barros

EDITOR CHEFE

Dr. Joachin de Melo Azevedo Neto (UPE/UFCG, Garanhuns – PE – Brasil)

EDITORES CHEFES ADJUNTOS

Dra. Michelly Pereira de Sousa Cordão (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

Dra. Noemia Dayana de Oliveira (Bolsista PRAPG/Capes, UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

Dr. Rodrigo Ceballos (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

EQUIPE TÉCNICA

Dr. Helder Morais Mendes Barros (Campina Grande – PB – Brasil)

Dra. Mara Karinne Lopes Veriato Barros (UFCG, Campina Grande – PB – Brasil)

COORDENAÇÃO DO DOSSIÊ

Dr. José Pereira de Sousa Junior (UPE/CMN)

Dr. Diego Marinho Gois (UFOPA)

Dra. Jéssica Kaline Vieira Santos (UEPB)

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Antônio Gomes Ferreira, Faculdade de Educação, Universidade de Coimbra, PORTUGAL

Dr. Cristian Wick, Lecturer for European and Atlantic History, University of the West Indies, TRINIDAD E TOBAGO

Dr. Dinaldo Barbosa da Silva Junior (Universidade Federal do Amapá - UNIFAP e Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)

Dr. Elizeth Payne Iglesias, Escola de História/CIHAC, Universidad de Costa Rica, COSTA RICA

Dr, Iranilson Oliveira Buriti, Universidade Federal de Campina Grande, Brasil

Dr. Jean-Frédéric Schaub, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, FRANÇA

Dr. Joanildo Albuquerque Burity, Pesquisador Sênior, Fundação Joaquim Nabuco, BRASIL

Dr. João Marcos Leitão Santos - Universidade Federal de Campina Grande

Dr. José Otávio Aguiar, Universidade Federal de Campina Grande

Dr. Martin Norberto Dreher, Professor Emérito de História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, BRASIL

Dr. Paulo Donizeti Siepierski, Professor Titular de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, BRASIL

Dra. Regina Coelli Gomes Nascimento, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Dr. Ronald P. Morgan, Professor of History, Abilene Christian University, Abilene/TX, UNITED STATES

CONSELHO CONSULTIVO

Dr. André Figueiredo Rodrigues, Universidade Estadual Paulista/Assis, São Paulo, BRASIL

Dra. Ângela Maria Vieira Domingues, Universidade Nova de Lisboa, PORTUGAL

Dr. Antônio Carlos Jucá de Sampaio, Universidade Federal do Rio de Janeiro, BRASIL

Dr. Antônio Torres Montenegro, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Dra. Brigitte Thierion, Universidade da Sorbonne, Paris 3, França

Dra. Carla Mary S. Oliveira, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Dra. Carmem Margarida Oliveira Alveal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Dr. Dinaldo Barbosa da Silva Junior (Universidade Federal do Amapá - UNIFAP e Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)

Dr. Dilton Cândido Santos Maynard, Universidade Federal de Sergipe, BRASIL

Dr. Durval Muniz de Albuquerque Junior, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, BRASIL

Dr. Edson Hely Silva, Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL

Dr. Eduardo França Paiva, Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL

Dra. Elizabeth Christina de Andrade Lima, Universidade Federal de Campina Grande, BRASIL

Dra. Iris Kantor, Universidade de São Paulo, Brasil

Dra. Juciene Ricarte Cardoso Tarairú. Universidade Federal de Campina Grande, Brasil

Dr. Juan Marchena, Universidade Pablo Olavide, Espanha

Dr. Marcos Fábio F. Montysuma, Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, BRASIL

Dra. Maria Adelina Amirim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Dra. Mary Catherine Karasch, Oakland University, Rochester/MI UNITED STATES

Dra. Patrícia Cristina Aragão, Universidade Estadual da Paraíba, BRASIL

Dr. Pedro Cardim, Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Dr. Paulo Knauss de Mendonça - UFF

Dra. Regina Celestino de Almeida, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Regina Célia Gonçalves, Universidade Federal da Paraíba, BRASIL

Dr. Valdei Lopes de Araujo, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

REALIZAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

APOIO

Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

Centro de Humanidades da UFCG

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG/PB)

Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ/PB)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

CONTATO

Programa de Pós-Graduação em História

Rua Aprígio Veloso, 822, PPGH-UFCG, 1º Andar, Sala 105, Bairro: Universitário

CEP 58 429-900 - Campina Grande/PB – BRASIL - Telefone: (83) 2101-1742

<https://revistas.editora.ufcg.edu.br/index.php/mnemosine/index>

mnemosinerevista@gmail.com

MISSÃO

A Mnemosine Revista se constitui em um espaço facultado a todos os campos disciplinares, especialidades, temporalidades e problemáticas históricas, esforço expresso a cada número, tem oferecido ao público geral e especializado a diversidade de abordagens em seus dossiês temáticos, resenhas, entrevistas e artigos livres.

SUMÁRIO

Apresentação **07**

ARTIGOS DO DOSSIÊ

“Ao Glorioso Padre Cícero E À Revolução Brasileira”: O Bispado De Wanillo Galvão Barros Na Igreja Católica Apostólica Brasileira (1971- 1985)

Fabrizia Santana da Silva Oliveira & Michelle Reis de Macedo **09 - 21**

Raimundo Nonato de Queiroz e a experiência da Teologia da Enxada: os desdobramentos do catolicismo progressista no interior pernambucano (1969 e 1984)

Adauto Guedes Neto **22 - 31**

“Nudismo” é no xangô de “Maria timbu”: Representações marginais de praticantes de religiões afro-brasileiros em Campina Grande – PB, 1967

Adriano Ferreira dos Santos & José Pereira de Sousa Júnior **32 - 44**

Moda, Religião e Resistência: As Expressões Religiosas e a Representação das Religiões de Matriz Africana na Coleção da Marca Az Marias (SPFW 2024)

Marcos Daniel da Silva Oliveira **45 - 57**

Religiosidade e Esquizoanálise: Comunhão das Lógicas de Identidades

Valdinar da Silva Oliveira Filho **58 - 67**

Movimentos de Terreiro, Biopolítica e Necropolítica: Resistências dos Povos de Terreiro em torno do Necroterritório.

Manoel Rufino David de Oliveira & Isadora Cristina Cardoso de Vasconcelos **68 – 82**

O “Horror ao Amor LGBTQ+”: A Novilingua Fascista de Pastores Neopentecostais e o Combate aos Direitos da População LGBTQ+

Antônio Manoel Elíbio Junior, Franklin Duarte Kobayashi & Eduardo de Santos Nascimento **83 – 94**

O Mar e a Bahia na Construção de Ideias sobre Feitiçaria (XVI- XVIII)

Dimas Catai Santos Junior **95 – 109**

Resistência Camponesa no “Bico do Papagaio”: na Revista “Voz do Norte” (1983-1986)

Vera Caixeta & Luciano Alves Gabarrão-Silva **110 – 123**

APRESENTAÇÃO

A religiosidade está diretamente relacionada com o exercício das atividades religiosas, englobando as suas práticas, cultos e tradições. Isso significa que a religiosidade pode ser interpretada como o estado de ser religioso, envolvendo a expressão ou a prática da crença. Como pontua Michel de Certeau (1998, p. 277), existem diferentes maneiras de crer, pois o investimento das pessoas em uma proposição e o ato de enunciá-la como verdadeira são encaradas de distintas formas. Há historicidades no crer e esse é um dos objetivos deste dossiê.

No tocante as questões étnicas, temos presenciado nas últimas décadas emergentes discussões e análises sobre a questão étnico-racial tornando-se foco de intensos debates em vários setores da sociedade e no interior das universidades através de coletivos, movimentos sociais, núcleos de estudos, projetos de pesquisa, extensão, de iniciação científica, dentre outros. Já os movimentos sociais são ações coletivas mantidas por grupos organizados da sociedade que visam lutar por alguma causa social. Em geral, o grito, as denúncias e reivindicações levantadas pelos movimentos sociais representa a voz de pessoas excluídas do processo democrático que buscam ocupar os espaços de direito na sociedade e ter seus direitos respeitados e resguardados.

Nesse sentido, o presente dossiê torna-se um espaço de discussão de pesquisas que analisam os diferentes aspectos das práticas religiosas, sem distinção, levando em consideração a devoção, fé, crença, santidade, simbologias, profano e sagrado, como também a diversidade étnica racial presente no Brasil, assim como os diversos movimentos sociais existentes e ativos dentro da sociedade brasileira, sejam eles movimento sem-terra, movimento negro, indígenas, movimento LGBTQIA+. Desse modo, torna-se de extrema relevância a propulsão destas temáticas presentes nesse dossiê.

Narrativas que nos auxiliam a pensar o Brasil em sua diversidade étnica, nas resistências, nos confrontos e nas religiosidades e suas representações. Estes artigos fazem parte de um hall de pesquisas já concluídas que levam o nosso leitor a ter contato empolgantes narrativas que desconstróem discursos historiográficos cristalizados e interagem a partir de novos personagens, diferentes espaços, novas fontes e com outros atores históricos no Brasil contemporâneo.

Composto por nove artigos, os textos que versam sobre religiosidade trazem à tona temáticas como o catolicismo de Padre Cicero na perspectiva do texto: *"Ao glorioso Padre Cícero e à revolução brasileira": O bispado de Wanillo Galvão Barros na Igreja Católica Apostólica Brasileira (1971- 1985)"*, e no texto: *"Raimundo Nonato de Queiroz e a experiência da Teologia da Enxada: os desdobramentos do catolicismo progressista no interior pernambucano (1969 e 1984)"*,

As religiões de matrizes africanas são representadas pelos textos: *"Nudismo" é no xangô de "Maria timbu": Representações marginais de praticantes de religiões afro-brasileiros em Campina Grande – PB, 1967"* e no texto *"Moda, Religião e Resistências: as expressões religiosas e a representação das religiões de matriz africana na coleção da marca AZ MARIAS (SPFW 2024)"* que discute a representações das religiões de matrizes africanas no São Paulo Fashion Week, a principal semana de moda do país.

Sobre as violências que permeiam as religiões de Matrizes Africanas temos o texto: *"Religiosidade e Esquizoanálise: comunhão das lógicas de identidades"* e para pensar as resistências que são gerenciadas em torno das violências que ameaçam a existência e a religiosidade dos povos que professam religiões de matrizes africanas, contamos com o texto: *"Movimento de terreiro, Biopolítica e Necropolítica: resistências dos povos de terreiro em torno do necroterritório."*

Contam como parte da discussão desse dossiê, as violências que atravessam a existência da população LGBTQIPN+ com o texto: *"O "horror ao amor LGBT+": A novilíngua fascista de pastores neopentecostais e o combate aos direitos da população LGBT+"*

Ainda como parte integrante do dossiê, contamos com a presença do texto: *“O Mar e a Bahia na construção de ideias sobre feitiçaria (XVI e XVIII)”* e o texto que discute a temática camponesa intitulado: *“Resistência Camponesa no “Bico do Papagaio”: na Revista “Voz do Norte” (1983-1986)”*.

Nesse sentido, esperamos que a contribuição desse dossiê possa encontrar em seus leitores espaço para discussões sobre esse país multiétnico e plural, mas que ainda reproduz variadas violências que atravessam a existência de diversos grupos. A discussão aqui levantada tem como principal objetivo dar voz aos marginalizados e excluídos e é por isso que consideramos as temáticas aqui abordadas como fundamentais ao desenvolvimento de uma sociedade plural e justa.

Boa leitura!

Organizadores:

Prof. Dr. José Pereira de Sousa Junior – Universidade de Pernambuco – UPE/CMN

Prof. Dr. Diego Marinho Gois – Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA

Profa. Dra. Jéssica Kaline Vieira Santos – Universidade Estadual da Paraíba – UEPB

“AO GLORIOSO PADRE CÍCERO E À REVOLUÇÃO BRASILEIRAⁱⁱ”: O BISPADO DE WANILLO GALVÃO BARROS NA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA BRASILEIRA (1971-1985)

AL GLORIOSO PADRE CICERÓN Y A LA REVOLUCIÓN BRASILEÑA: EL OBISPADO DE WANILLO GALVÃO BARROS EN LA IGLESIA CATÓLICA APOSTÓLICA BRASILEÑA (1971-1985)

TO THE GLORIOUS FATHER CICERO AND THE BRAZILIAN REVOLUTION: THE BISHOPRIC OF WANILLO GALVÃO BARROS IN THE BRAZILIAN CATHOLIC APOSTOLIC CHURCH (1971-1985)

OLIVEIRA, FABRIZIA SANTANA DA SILVA

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

E-mail: fabriziasantanaoliveira@gmail.com

MACEDO, MICHELLE REIS DE

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense, Professora Adjunta da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

E-mail: michellemacedohistoria@gmail.com

RESUMO

O texto apresenta uma análise sobre a atuação de Wanillo Galvão enquanto bispo da Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB) em Alagoas, entre 1971 e 1985ⁱⁱ, em conjunto com outras funções que exercia paralelamente. A análise engloba seu papel como líder de uma patrulha anticomunista, suas colunas em jornais de grande circulação, participações em programa de rádio e presidência no Partido de Representação Popular. Observa-se que a ICAB em Alagoas se afastou das propostas iniciais projetadas pelo fundador da instituição, Carlos Duarte, devido aos alinhamentos político-intelectuais de seu primeiro bispo, Dom Wanillo, em um contexto marcado pelo imaginário anticomunista. O texto destaca que a ICAB é uma instituição social heterogênea, que operou mudanças em sua configuração para assegurar seus interesses e expandir sua influência em uma sociedade em constante mutação, e que o bispado de Dom Wanillo deu a ICAB em Alagoas um direcionamento diferente da história da instituição.

PALAVRAS-CHAVE: : Igreja Católica Apostólica Brasileira, Wanillo Galvão, Alagoas.

RESUMEN

El texto presenta un análisis de la actuación de Wanillo Galvão como obispo de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB) en Alagoas, entre 1971 y 1985[1], junto con otras funciones que ejerció paralelamente. El análisis abarca su papel como líder de una patrulla anticomunista, sus columnas en importantes periódicos, participación en programas de radio y presidencia del Partido de Representación Popular. Se observa que el ICAB en Alagoas se alejó de las propuestas iniciales diseñadas por el fundador de la institución, Carlos Duarte, debido a las alineaciones político-intelectuales de su primer obispo, Dom Wanillo, en un contexto marcado por el imaginario anticomunista. El texto destaca que el ICAB es una institución social heterogénea, que ha realizado cambios en su configuración para garantizar sus intereses y ampliar su influencia en una sociedad en constante cambio, y que el obispado de Dom Wanillo dio al ICAB en Alagoas un rumbo diferente en la historia de la institución.

PALABRAS CLAVES: Iglesia Católica, Apostólica Brasileña, Wanilo Galvão, Alagoas.

ABSTRACT

The text presents an analysis of Wanillo Galvão's performance as bishop of the ICAB in Alagoas, between 1971 and 1985, together with other functions he exercised in parallel. The analysis encompasses his role as leader of an anti-communist patrol, his columns in major newspapers, appearances in a radio program, and the presidency of the Popular Representation Party. It is observed that the ICAB in Alagoas departed from the initial proposals projected by the founder of the institution, Carlos Duarte, due to the political-intellectual alignments of its first bishop, Dom Wanillo, in a context marked by the anti-communist imaginary. The text highlights that the ICAB is a heterogeneous social institution, which has operated changes in its configuration to ensure its interests and expand its influence in a society in constant mutation, and that the bishopric of Dom Wanillo gave the ICAB in Alagoas a different direction from the history of the institution.

KEYWORDS: Brazilian Catholic Apostolic Church, Wanillo Galvao, Alagoas.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo analisar o bispado de Wanillo Galvão Barros enquanto primeira liderança da Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB)ⁱⁱⁱ em Alagoas, considerando sua posição simultânea como fundador e líder da Patrulha Nacional Cristã (PNC) e presidente do Partido de Representação (PRP) no estado. As diferentes atuações políticas e intelectuais de Dom Wanillo, em suas interações mútuas, deram uma forma única à ICAB de Alagoas, diferenciando-se em certa medida das ideias defendidas por seu fundador, Dom Carlos Duarte. Por meio de seu intenso engajamento político, a instituição alagoana manteve uma postura política favorável ao governo militar e aos dogmas do Santa Sé, mesmo que isso tenha gerado discordâncias em relação a outras ICAB's no país.

De acordo com o historiador Wagner Pires Silva (2017), após a morte do fundador, a ICAB tomou um rumo distinto em relação ao período anterior, tornando-se apenas uma sombra do que Dom Carlos Duarte da Costa havia idealizado na década de 1940. O autor argumenta que a instituição persistiu principalmente como uma alternativa prática para atender demandas religiosas não contempladas pela Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), como a necessidade de casais interessados em uma segunda união no catolicismo.

No entanto, ao considerar a ICAB como uma instituição religiosa que, ao longo de processos históricos e sociais, ajustou sua própria configuração, a suposição do autor não é suficiente para explicar sua permanência e expansão. Utilizando o conceito de identidade institucional proposto por Scott Mainwaring (2004), pode-se entender a ICAB como uma instituição social heterogênea que adaptou suas práticas para proteger seus interesses e ampliar sua influência em uma sociedade em constante transformação.

Assim, examinar a trajetória político-religiosa de Dom Galvão Barros permite entender os direcionamentos adotados pela ICAB em Alagoas entre 1971 e 1985. A abordagem biográfica aqui é utilizada como uma estratégia metodológica para analisar historicamente as configurações institucionais da ICAB desde sua fundação até o episcopado de Dom Wanillo, embora não se concentre estritamente em um estudo biográfico, conferindo um caráter sociológico e político à análise. Esse esforço interpretativo foi adotado por diversas pesquisas em história política, que focaram na atuação das elites e lideranças sem se deter nas trajetórias individuais (RÉMOND, 1998; MICELI, 1986).

O USO DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO PARA PROPAGAR IDEIAS CONSERVADORAS NO BISPADO

De acordo com Oliveira (2022), a história da ICAB em Alagoas começou em 1971 com a nomeação de Wanillo Galvão Barros como seu primeiro bispo, sendo que, antes de sua conversão à ICAB, Galvão Barros era um fiel muito ativo na Igreja Católica Apostólica Romana e mantinha fortes relações com membros do clero local. A *Carta Pastoral*^{iv} que publicou por ocasião de sua sagração como bispo da ICAB, em 1971, permite conhecer sua biografia: Wanillo Galvão Barros nasceu em Maceió no dia 14 de setembro de 1927, filho de Natalício Marques da Silva Barros, um pintor, e de Maria Hortência Galvão Barros. Sua formação religiosa inicial ocorreu na Instituição Marista, onde foi noviço e irmão leigo. Embora os detalhes sobre a duração dessas experiências não sejam claros, essa trajetória destaca sua conexão com o catolicismo romano.

Para atrair fiéis para a nova instituição na cidade, Wanillo Galvão Barros buscou justificar e divulgar sua transição da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) para a Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB). Em sua explicação, justifica que a decisão foi motivada pelo "sonho de se tornar padre, impossibilitado pela questão do celibato", e pela "insatisfação com o envolvimento de membros do clero nacional com movimentos de orientação comunista, algo que ele repudiava completamente" (BARROS, 13 maio, 1969).

Em sua segunda Carta Pastoral, Dom Wanillo revelou que se juntou à ICAB em fevereiro de 1969 e foi ordenado bispo em 2 de maio de 1971. No mesmo ano, foi designado como o primeiro bispo da recém-criada Diocese da ICAB e, em 10 de outubro de 1971, tomou posse oficial como o primeiro Bispo Diocesano de Maceió.

Logo, o líder religioso passou a assinar suas colunas nos jornais como "Dom Wanillo" - isso evidencia sua vontade de ser reconhecido não apenas em âmbito religioso, mas em todos os espaços sociais que ocupava. Essa mudança reflete a importância que atribuía a sua posição episcopal e sua influência em diversos campos além da religião, incluindo a política e a mídia.



Em carta, o bispo expressou sua insatisfação ao jornalista por não tê-lo mencionado em uma coluna sobre datas comemorativas: "Quando tiver a gentileza de mencionar meu modesto nome, gostaria que o fizesse, concedendo-me o título que me cabe por natureza sacramental - JURE ET FACTO - com o qual me sinto plenamente realizado." (BARROS, 21 set. 1975).

O desejo em ser reconhecido como bispo contribuiria para que ele se tornasse uma figura ainda mais conhecida na cidade e no estado, em consonância com sua atuação enquanto professor com um ideário conservador. Considerando sua atuação em espaços educacionais, juntamente com as suas atividades na Patrulha Nacional Cristã e nos jornais, seu novo cargo religioso permitiu que ele estabelecesse redes de contato que fortaleceram sua influência na sociedade alagoana.

Simultaneamente à sua atuação como docente, fundou a Patrulha Nacional Cristã (PNC), uma organização cívico-educacional criada em 1960. Conforme a historiadora Michelle Macedo, a PNC era uma entidade conservadora voltada ao combate ao comunismo em Alagoas, promovendo uma transformação social baseada em princípios espirituais. "Muitos jovens alagoanos foram formados na PNC, segundo os preceitos do catolicismo conservador e anticomunista, moldando seus pensamentos e comportamentos" (MACEDO, 2015, p. 15).

Posteriormente, em 5 de março de 1966, o jornal *Gazeta de Alagoas* publicou uma entrevista com diferentes diretores de colégios de Maceió, que foram convidados a discorrer sobre "problemas do ensino médio", embora não fossem especificados quais seriam esses problemas. No artigo, Wanillo Galvão é apresentado como diretor-geral da Patrulha Nacional Cristã, cujo nome é diretamente ligado ao "movimento revolucionário de 31 de março, como autêntico líder da Revolução em nossa terra" (GAZETA DE ALAGOAS, 1966).

É importante destacar que o jornal era de propriedade do governador de Alagoas, Arnon de Mello, e que se tornou um dos principais meios de disseminação de críticas contra os movimentos de esquerda durante o governo de João Goulart. Conforme destacado por Castelo et al (2018), o jornal mantinha uma aliança ideológica com os movimentos conservadores de Alagoas, incluindo grupos religiosos e militares.

Dessa forma, fica evidente que a escolha de Wanillo Galvão como entrevistado ressalta a adesão aos ideais que ele promovia, tanto como colunista do jornal quanto como diretor de colégio influente, com suas atividades educacionais sendo amplamente reconhecidas pelos governantes do estado.

Percebe-se que, ao assumir o bispado da ICAB em Alagoas, Wanillo Galvão Barros já possuía uma extensa trajetória em diversos campos sociais, incluindo sua atuação como educador e sua liderança na Patrulha Nacional Cristã, uma entidade anticomunista. Com sua nomeação como bispo, sua prática religiosa refletiu de forma marcante suas convicções e orientações políticas, resultando em uma bispado com características conservadoras e tradicionalistas na região, conforme será detalhado no próximo tópico.

A ICAB SOBRE UM VIÉS POLÍTICO INTEGRALISTA

Desde a década de 1950, Wanillo Galvão esteve envolvido com o Partido de Representação Popular (PRP), através de contato pessoal com o fundador do integralismo, Plínio Salgado. Em pesquisa sobre a temática, a historiadora Fabrizia Oliveira (2022) localizou no Arquivo de Rio Claro, um documento que provavelmente represente o primeiro contato entre Barros e Salgado, uma carta^v datada 19 de julho de 1950, em que se apresentava como um grande admirador das obras de Plínio, e que durante seu noviciado na ordem Marista, sua admiração pelo líder teria se intensificado.

Naquele período, Wanillo Galvão, que estava desempregado e desejava se casar, pedia o apoio do integralista para obter uma vaga de professor por meio da influência de Plínio Salgado. Além de demonstrar interesse em ocupar a liderança no Partido de Representação Popular em Alagoas e apoio para sua candidatura a deputado estadual:

Apesar das dificuldades aqui no estado, muito tenho procurado merecer o título de substituto do amigo Dr. Oiticica, como 1º vice-presidente do D.E., fazendo ecoar pela Rua do Comércio, a voz do Sino do P.R.P. (seção de Alagoas), diariamente, às 16 horas e cooperando, em tudo que se precisa, pelo nosso maior progresso em Maceió e no Estado. Sou candidato a deputado estadual, mas só com o auxílio da poderosa virgem Maria, serei eleito, pois meu campo eleitoral não atinge mais de 300 votos (BARROS, 19 jul. 1950)



Wanillo Galvão conseguiu os três objetivos descritos em sua carta para Plínio Salgado: tornar-se diretor do Partido de Representação Popular (PRP), professor catedrático por meio de concurso público e se casar. No entanto, é importante notar que a relação entre Wanillo e Plínio Salgado transcendeu o campo político. Conforme relatado por Macedo (2015), em uma das visitas de Salgado a Maceió, Wanillo o convidou para batizar seu filho, que foi nomeado Plínio em homenagem ao padrinho.

Ademais, Wanillo Galvão foi um dos 30 membros selecionados para integrar a Câmara dos Águias Brancas, um grupo auxiliar da cúpula perrepista, que foi criado após cinco anos de atuação de centenas de Centros Culturais da Juventude (CCJ), conforme analisou Rodrigo Christofolletti (2011). Os CCJs, criados publicamente a partir de 1952, são considerados a maior organização extra-partidária criada pelo integralismo entre 1945 e 1965.

A Patrulha Nacional Cristã estava associada ao CCJ, o que possibilitou a escolha de Wanillo Galvão para fazer parte do primeiro Conselho dos 30 Águias Brancas, dado que a seleção foi realizada considerando os estados com o maior número de membros integralistas. Segundo Plínio Salgado (1958), tanto os Centros Culturais da Juventude quanto a Câmara dos Águias Brancas eram constituídos por representantes que carregavam em si "uma mistura de Quixote e Sancho... um híbrido especial". De acordo com o líder integralista, seus militantes eram "Quixotes porque sabiam que o mundo era governado por pessoas como Eles!" (SALGADO, 1958, p.5).

Em buscar de alcançar apoio do governador de Alagoas para a recém-chegada da igreja na capital, Wanillo reiterou que manteria sua posição política por meio de sua posse como presidente do Partido de Representação Popular (PRP). E em um contexto político efervescente e conservador, não encontrou resistência no âmbito governamental, assim como parecia estar confortável com os governadores do período ditatorial: "A ICAB aqui em Alagoas é muito bem-vista pelas autoridades civis e militares, [...] não nos metemos em política, exceto no combate ao comunismo" (BARROS, 29 jul, 1973).

No entanto, embora não encontrasse dificuldades no cenário político, a receptividade por parte de outros líderes católicos no estado não foi a mesma. Sua relação com o Arcebispo de Maceió, Dom Adelmo, sofreu mudanças, já que a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) não tinha planos de incluir a ICAB em seu plano ecumênico^{vi}, assinado em novembro de 1964.

Insistindo em apontar as semelhanças entre as duas igrejas, acreditava numa proximidade para obter recursos para a expansão da ICAB:

Iniciamos há quase dois anos um ardente apostolado através da Igreja Católica Apostólica Brasileira, no bairro do Poço, na Bomba, numa humilde capelinha, cujo patrono é São Francisco de Assis, a quem rendemos culto de veneração. [...] Apesar de formarmos uma Igreja independente de Roma, consideramos nos, hoje, autênticos depositários da tradicionalidade católica, aceitando todos os seus dogmas e encíclicas papais e conservando, rigorosamente, a tradicional mística e liturgia da Santa Madre Igreja. [...] viemos bater à porta do vosso coração generoso, pedindo-vos uma ajuda (material), a fim de continuarmos com a obra iniciada por cinco operários pobres da nossa paróquia que, em suas horas de folga, espontaneamente, trabalham para suspender o Templo de Deus, numa atitude heroica, cheia de abnegação e espírito de fé católica (BARROS, 12 out. 1973)

A correspondência reproduzida acima foi endereçada a Afrânio Lages, ex-governador de Alagoas pelo partido Aliança Renovadora Nacional (ARENA). Lages tinha um histórico de militância integralista, tendo cofundado o Núcleo Provincial Integralista (NPI) em 1933 junto com Plínio Salgado. Segundo o historiador Gustavo Neri (2014), a participação dos integralistas nas eleições estaduais foi um fator importante para a vitória de Lages no início de sua carreira política. Isso explicaria a intenção do pedido, não apenas por identificação de sua influência política e econômica, mas também pela proximidade ideológica entre os dois.

Wanillo Galvão era um fervoroso defensor do integralismo, e essa crença moldou toda a sua carreira, desde a fundação da PNC até sua função como bispo da ICAB. No entanto, ao assumir o cargo de episcopado, sua relação com Plínio Salgado passou a enfrentar dificuldades, como demonstrado pelas cartas que enviou, expressando que não recebia resposta desde que comunicou sua mudança para a ICAB. Insistindo pelo retorno, o bispo chegou a convidar Plínio Salgado para ser padrinho de sua Sagração Episcopal: "Estou ciente da minha posição sacerdotal. Espero que, dentro de dois ou três anos, essa situação seja resolvida" (BARROS, 10 de maio de 1970).

Para entender os possíveis motivos que levaram ao conflito, é necessário analisar a relação de Plínio Salgado com a Igreja Católica Apostólica Romana. O historiador Marcos Quadros (2011), em sua discussão sobre as diferenças entre a Ação Integralista Brasileira (AIB) e o Partido de Representação Popular (PRP), destaca que a questão do catolicismo é



uma das chaves para explicar as diferenças. Isso se deve ao fato de que a transformação ideológica de Plínio Salgado, essencial para tornar viável o PRP no âmbito ideológico, o fez renunciar às suas ambições revolucionárias (de orientação fascista) em favor da defesa da democracia cristã. Como resultado, "a aversão à liberal-democracia torna-se, na prática, menos contundente do que se verificava durante a existência da AIB, e o totalitarismo 'neo-pagão' dos fascismos é atacado com maior intensidade" (QUADROS, 2011, p.13).

É possível que Plínio Salgado tenha se sentido desapontado com a mudança religiosa de Wanillo ao optar por uma igreja que estava sob críticas contínuas desde sua criação em 1945, em contraste com a instituição que possuía a maior representação cristã no país, a Igreja Católica Apostólica Romana. Além disso, ICAB foi fundada por um bispo que havia sido excomungado e acusado de envolvimento com ideologias comunistas, como aponta Oliveira (2022).

Apesar das reservas do líder integralista, a defesa de um governo autoritário foi uma marca distintiva do episcopado de Dom Wanillo na ICAB. Em uma correspondência de 1975 com Carlo Barbieri, o bispo manifestou o desejo de estabelecer em Alagoas uma célula anticomunista da Sociedade de Estudos Políticos, Econômicos e Sociais (SEPES), uma ramificação da World Anticommunist League (WACL), também conhecida como Liga Anticomunista Mundial (LAM). Barbieri, que foi um dos fundadores da SEPES, alcançou uma carreira notável ao integrar a organização à WACL e assumir a presidência global da entidade em 1975. De acordo com o historiador Marcos Ribeiro (2021), a presença de religiosos, empresários e intelectuais associados à ditadura foi uma característica proeminente da estrutura da SEPES, e a organização manifestou apoio às ditaduras na América Latina.

No arquivo pessoal do bispo, foi localizado um recorte de jornal, com o título "O bispo e o Ministro", sugerindo vínculos entre Wanillo Barros e Carlo Barbieri. O documento também menciona um encontro entre o bispo e o então Ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, seguido por uma reunião com representantes do Concílio Nacional da ICAB. As circunstâncias desse encontro não estão claras, já que o trecho não fornece detalhes, mas é significativo que Buzaid já havia atuado como advogado para uma empresa de Barbieri e, enquanto ministro durante o governo de Emílio Garrastazu Médici (1969-1974).

É possível que a tentativa de Wanillo de associar a Patrulha Nacional Cristã à SEPES e à LAM tenha sido impulsionada pela necessidade de obter apoio financeiro, dado que a instituição enfrentava dificuldades financeiras sob seu episcopado. Em uma carta datada apenas com o ano de 1975, Wanillo afirmou não havia recebido apoio que os pedidos de auxílio financeiro feitos até então.

A escassez de recursos financeiros parece ter influenciado a mudança de endereço do Seminário da igreja, que passou a ocupar o primeiro andar da sede da PNC, considerando a junção para diminuir os custos: "ficou, assim, melhor para todos - mestres e seminaristas" (BARROS, 5 ago. 1970).

Os membros cobriam as despesas da Patrulha, incluindo contribuições dos alunos e doações de apoiadores. No entanto, resta a dúvida sobre a origem dos recursos financeiros da ICAB em Alagoas. Embora não haja documentação que comprove doações de fiéis ou de outras dioceses, é sabido que o tema do casamento de divorciados atraía adeptos e movimentava as finanças da igreja, mesmo com os desafios enfrentados.

Novamente venho dirigir-me a Vossa Senhoria para tratar do assunto do enlace matrimonial religioso que fora realizado [...] nesta cidade. Quero comunicar a Vossa Senhoria que esta secretaria já esperou demais pela prestação de contas, o que me faz, agora, encaminhar à Cúria Diocesana para tomar as providências cabíveis. Gostaria de que fosse evitado o processo de anulação do casamento [...]

(BARROS, 9 jul. 1975)

O Seminário Católico São Tomás de Aquino, que estava situado junto à sede Episcopal, possivelmente também desempenhava um papel na captação de recursos para a Igreja, já que as mensalidades pagas pelos seminaristas ajudavam a cobrir não apenas os salários dos educadores, mas também a manutenção das instalações. Walbert Rommel Galvão, o único a optar pela carreira eclesiástica, participou da fundação do Seminário, seguindo as orientações de seu pai e, posteriormente, assumiu o cargo de bispo como seu sucessor. Rommel traz informações sobre como funcionava o Seminário:

Posso dizer realmente que eu fui um dos primeiros seminaristas porque quando meu pai resolveu ficar na ICAB, eu comecei então a acompanhá-lo. Toda vez que ele ia buscar algum conhecimento ou contato a mais com a ICAB eu ia, o acompanhava, e assim eu terminei me interessando e me tornei



um seminarista, onde realmente um dos professores passou a ser o meu próprio pai. [...] E então a gente formou um grupo grande de seminaristas e eu era um desses seminaristas que teve a formação juntamente com eles e tinha outros padres mais adiantados. E a gente passou a ter aula na nossa residência, que era residência do bispo e ao mesmo tempo, era seminário. Só depois de alguns anos que a gente separou e botou o seminário afastado da residência, mas no início era tudo junto. Era esposa do bispo, filho do bispo e dos seminaristas. Começamos assim (BARROS, 2022)

Observa-se, portanto, que as diferentes funções e atividades exercidas por Wanillo Galvão se entrelaçavam e ampliavam o seu protagonismo não apenas na esfera religiosa, mas também nas dimensões políticas e intelectuais. Além disso, sua vida pessoal também estava intrinsecamente ligada à Igreja e ao Seminário, que funcionava em sua própria residência, além de agrupar espaços físicos da PNC à ICAB. É importante destacar que a dinâmica da ICAB em Alagoas, apesar de divergir das propostas do seu fundador, Dom Carlos Duarte, evidencia a capacidade da instituição de se adaptar às mudanças histórico-sociais, operando alterações na sua própria configuração visando assegurar seus interesses e expandir sua influência em meio a uma sociedade em constante transformação.

CONFLITOS ENTRE A ICAB COM A ARQUIDIOCESE LOCAL

A formação religiosa de Wanillo Galvão Barros, juntamente com sua atuação política, proporcionou um entrecruzamento de dimensões que reforçaram seu protagonismo em diversos espaços, tais como a liderança da PNC, a escrita em jornais de grande circulação e a locução de um programa na Rádio da Arquidiocese de Maceió. O Colégio Santa Cruz, fundado por Wanillo Galvão Barros, também teve um papel importante na difusão dos valores da patrulha anticomunista entre os jovens. Embora nem todos os alunos fossem patrulheiros, a escola foi utilizada como um meio de educar a juventude dentro da doutrina dessa organização e angariar adeptos. Nesse sentido, a escola se tornou uma extensão da PNC e contribuiu para o seu fortalecimento e expansão.

A pesquisa de Michelle Macedo e Jonatan Ferreira mostra que a PNC teve um crescimento exponencial e representatividade na sociedade devido à convergência entre a faceta religiosa-militarista e o cenário político em que a organização atuava. Isso foi possível devido à liderança de Wanillo Galvão Barros, que soube articular politicamente as dimensões religiosas e culturais em suas diversas atividades.

A PNC nasce, segundo seus registros, contidos no Estatuto [...] repetido nos relatos orais de seus patrulheiros, em 1ª de maio de 1939. Segundo essa narrativa, Wanillo Galvão se reunia com seus amigos no quintal de sua residência, na Rua João Severiano, n. 26. Essas reuniões, segundo relatos dos Patrulheiros Juramentados Gilson Luiz e Walbert Rommel Coêlho Galvão Barros, seriam o início da faceta da liderança de Wanillo. É importante salientar que eram apenas um grupo de garotos que estudavam e marchavam. Esse grupo se reuniu ao longo dos anos de 1939 a 1941. Passando algum tempo, a PNC tomou uma forma sólida e com dinâmica de patriotismo extremo (MACEDO; FERREIRA, 2017, p. 6).

Está claro que o currículo de Wanillo Barros, incluindo sua formação Marista e noviciado, proporcionou a ele apoio prestigioso da Arquidiocese de Maceió para a Patrulha Nacional-Cristã (PNC). Como parte de um contexto de fundação de diferentes movimentos católicos leigos, a PNC se apresentou como uma instituição que agiria como um braço da hierarquia eclesial, comandada por um fiel sem sacerdócio católico, e recebeu um posicionamento favorável da ICAR. O apoio da Arquidiocese está ligado à manutenção da influência católica sobre a população e ao combate aos "inimigos" da fé, em consonância com as orientações episcopais nacionais.

Durante o período em que Wanillo Barros fundou a Patrulha Nacional-Cristã, em 1935, também surgiu a Ação Católica (AC), liderada por Dom Sebastião Leme da Silva Cintra, cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro. Como resposta às correntes políticas de tendências socialistas e comunistas, buscava uma maior articulação das forças e atividades católicas, em conformidade com as orientações^{viii} postas pelo Papa Pio X. A AC se inspirou nas associações corporativistas do estado fascista italiano, valorizando o personalismo como base para a concepção individualista da missão cristã. Essa filosofia humanista influenciaria pensadores católicos e funcionaria como uma tentativa de encontrar respostas para os



problemas da sociedade moderna e uma presença mais satisfatória da instituição na vida dos fiéis, de acordo com a historiadora Irineia Silva (2006).

Fernando Medeiros (2007) analisou que a Ação Católica chegou à Arquidiocese de Maceió na década de 1940 por iniciativa de Dom Ranulpho e inaugurou diversas obras sociais assistencialistas no Estado. Segundo Medeiros, a Ação Católica em Alagoas se manteve restrita às escolas católicas, com membros escolhidos dentre os estratos mais distintos da sociedade local, aumentando assim a influência da Igreja sobre a sociedade. Em perspectiva comparativa, Wanillo Galvão também selecionava os patrulheiros da PNC por critérios de conduta moral e cívica. A PNC tinha um perfil militarista e seus membros eram responsáveis pela proteção ao Estado, incluindo o uso da força física, se necessário. Conforme apontado pelo historiador Jonatha Ferreira, a PNC era regida por um estatuto que regulava seus departamentos, diretorias e batalhões, e eram realizadas reuniões semanais e uma rede de liderança nomeada "Corpo de juramentados", composta por candidatos aprovados em três provas para testar fidelidade, honra e fibra moral.

Nesse contexto, no estado de Alagoas, o discurso anticomunista da Igreja foi favorecido durante o mandato do governador Luiz de Souza Cavalcante, eleito pela União Democrática Nacional (UDN). O governador apoiava as alianças com empresários da agroindústria, que buscavam exercer controle político sobre a estrutura de Alagoas, o que levou a uma "estreita articulação entre o poder central e as forças políticas de base agrária" (MEDEIROS, 2007, p. 69).

Esta administração contrapôs o governo anterior, de Muniz Falcão, que foi marcado por grandes conflitos e culminou em um processo de impeachment liderado por deputados oposicionistas ligados à indústria açucareira. Muniz era membro do Partido Social Trabalhista (PST) e apoiava os ideais de Getúlio Vargas e Leonel Brizola em relação a questões trabalhistas e agrárias, se opondo sobretudo à União Democrática Brasileira (UDN).

A eleição de Muniz representou uma ameaça ao poder das oligarquias locais, sobretudo com a proposta de um imposto sobre a produção de cana de açúcar, que culminou no fatídico encontro em 13 de setembro de 1957, data marcada para a votação do impeachment na Assembleia Legislativa de Alagoas. Costa (2013) argumentou que o plenário se transformou numa praça de guerra, em que todos os deputados compareceram armados, resultando em uma morte e oito pessoas feridas. Muniz foi o único governador a sofrer impeachment no Brasil, sendo uma aprovação arbitrária de deputados opositores que compareceram à Assembleia uma semana após o tiroteio, aprovando o processo. Embora a decisão tenha sido posteriormente revogada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) e o governador tenha voltado ao cargo, o fato não era isolado daqueles que aconteceram nas outras áreas políticas, culminando no Golpe de 1964.

Como posteriormente ocorrido, quando o presidente João Goulart aproximava-se da estratégia das esquerdas, com temas sensíveis ao empresariado e oligarquias que lideravam a economia do país, como a proposta das Reformas de Base, anunciada no comício Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Na ocasião, Jango tinha como principal ponto, entre as Reformas de Base, a questão da Reforma Agrária, reunindo cerca de duzentas mil pessoas e anunciando a desapropriação de terras improdutivas e retomada de refinarias pelo poder público. A convicção e o temor de que o Brasil poderia adotar um modelo distributivo, ou até mesmo caminhar em direção ao socialismo, levou as oligarquias e empresariado a se organizarem para pôr fim ao governo Jango (COSTA, 2013, p. 21).

Durante este período, diversos movimentos de apoio e oposição às propostas de Jango surgiram em todo o país, incluindo Maceió, onde uma manifestação a favor das reformas de base foi organizada, mas não chegou a ocorrer devido ao impedimento do governador e ao risco de graves conflitos com manifestantes opositores. Para Medeiros foi neste contexto que o discurso eclesial anticomunista apareceu de forma exacerbada nos meses que antecederam o Golpe Militar, e a "caça às bruxas" foi prontamente articulada. Na noite de terça-feira, 31 de março, o governador Luiz Cavalcante divulgou uma nota oficial sobre a posição do governo de Alagoas em relação ao Golpe e iniciou uma ação policial para prender os "líderes esquerdistas, presidentes de sindicatos subversivos e agitadores interessados em causar desordem" (MEDEIROS, 2017, p. 141).

Assim, a repressão aos apoiadores do presidente Jango foi realizada não apenas pela polícia, mas também por outros órgãos do governo e pela Igreja, em que a força dos movimentos anticomunistas se expressou em conjunto. Neste alinhamento pró-Golpe Militar, a Patrulha Nacional Cristã, liderada por Wanillo Galvão Barros obteve destaque, participando da passeata da vitória e da missa em ação de graças celebrada pelo Arcebispo e governo local pela tomada do poder:

Mas, pelo menos de uma coisa todos estão certos, de que na realidade fomos os pioneiros aqui em Alagoas, do combate cerrado ao comunismo e à corrupção e, destemidamente, drapejávamos a bandeira revolucionárias numa luta titânica e sem tréguas, talvez querendo imitar o astuto Marcílio Dias, envolvíamos no Pavilhão Nacional, procurando-a todo o custo, defendê-lo das hordas vandálicas



dos apátridas (BARROS, 27 mar. 1966).

Michelle Macedo afirma que os patrulheiros da Patrulha Nacional Cristã se sentiam orgulhosos por terem cumprido sua missão e por ter sido Alagoas o primeiro estado do Nordeste a aderir à intervenção militar, conforme acreditavam. Em diversos documentos catalogados nesta pesquisa, foram identificados artigos em que Wanillo Galvão exaltava a participação de sua Patrulha nesse período, como uma "ádua batalha" a ser lembrada.

Não há dúvida de que a Patrulha era reconhecida pela Arquidiocese e pelo governo do Estado na época, assim como a figura de Wanillo Galvão Barros, que fez de seus ideais políticos uma arma poderosa no cenário anticomunista que rondava o imaginário social. Dom Adelmo, arcebispo sucessor de Dom Ranulfo, foi um defensor explícito do Golpe, e Wanillo Galvão contava com seu apoio para atuar com os patrulheiros. "Temos conhecimento de que vários membros dessa 'esquerda católica' foram atingidos pela repressão e que, nos bastidores, leigos e religiosos eram protegidos pela ação de Dom Adelmo Machado" (MEDEIROS, 2017, p. 147).

Sendo assim, podemos inferir que Wanillo Galvão Barros, como líder da Patrulha Nacional Cristã, teve seus ideais cristãos e conservadores bem recebidos pela Arquidiocese de Maceió, pelo Governo alagoano e pelo regime militar ditatorial que se seguiu. Quando decidiu se tornar bispo em uma Igreja Católica dissidente, já era uma figura pública bem conhecida na sociedade local, tendo seu nome associado como professor católico que lutava contra os movimentos de esquerda na época. Diante disso, é válido questionar até que ponto sua fama foi associada ao novo cargo episcopal que assumiu e como ele conseguiu conciliar sua postura política com a gestão da ICAB, uma instituição recém-chegada na cidade que enfrentava a superioridade da Arquidiocese de Maceió.

Embora a relação da Arquidiocese de Maceió com a ICAB tenha sido pontuada por animosidades, não há registro da eclosão de algum confronto direto, a exemplo do ocorrido em Novo Planalto (GO)^{viii}, apontado na dissertação do historiador Adriano Rodrigues (2018). Mas foi uma iniciativa encabeçada justamente por Dom Wanillo que causou grande polêmica no país, sobretudo entre os membros da ICAR: sua proposta de canonização de um sacerdote que havia sido ameaçado de excomunhão pela Santa Sé:

A Igreja Católica Apostólica Brasileira não subestima a voz do povo e vê, no culto espontâneo ao Padre Cícero, a eleição da sua santidade. Humilde, capaz de suportar os maiores sofrimentos e humilhações. Vítima de uma intolerância em tudo nefasta, própria de um tempo que não tem mais cabimento, soube continuar sendo o varão casto, santo e beato, chegando a convergir as grandes divergências da época para ser reconhecido pelo povo que o amou como santo. A ICAB, que traz o evangelho de Cristo para o Brasil, acata e aplaude a decisão do seu povo, cuja voz é a do próprio Deus, e exalta o Padre Cícero, cuja santidade é líquida e proclamada, atualmente sendo fato consumado e irreversível. (BARROS, 1971, p. 4)

Padre Cícero Romão Batista teve uma trajetória religiosa marcada por polêmicas, iniciadas em 1889, por ocasião da difusão de um milagre. A posição da Arquidiocese, desdobrada desta investigação, foi a refutação de que os eventos ocorridos com a beata Maria de Araújo consistiam em milagres. Argumentando não deixar margens a dúvidas, Dom Joaquim iniciou um segundo inquérito, em 1892, que ratificou a conclusão do primeiro, negando a existência de qualquer milagre, e com isso, padre Cícero foi proibido de pregar, confessar, dar conselho aos fiéis e celebrar missa em Juazeiro. Pouco depois, em 1894, com base em documentos enviados pela Arquidiocese de Fortaleza, a Congregação do Santo Ofício negou a possibilidade de milagre no evento de Juazeiro. Padre Cícero ainda apelou à Santa Sé, mas foi em vão: em 1897, o Santo Ofício determinou sua saída em 10 dias de Juazeiro, sob pena de excomunhão. Padre Cícero então partiu para o interior de Pernambuco e, no ano seguinte, viajou para Roma, em nova tentativa de reverter a situação, e desta vez teve conquistas parciais: embora continuasse proibido de mencionar os "episódios de Juazeiro", obteve de Dom Joaquim a licença para voltar a celebrar, menos em Juazeiro e suas vizinhanças (RAMOS, 2014).

Tal acontecimento religioso trouxe à localidade uma movimentação popular antes desconhecida: "O mito do santo popular de origem simples e regional ganhou contornos de identidade marcantes no imaginário popular nordestino e de afirmação política no quadro nacional" (TORQUATO; PORTUGUEZ, 2020, p. 145). Assim, as romarias para Juazeiro tornaram-se intensas, enquanto Cícero Romão ficava cada vez mais conhecido como "padrinho" Cicho (TORQUATO; PORTUGUEZ, 2020, p. 151).



Padre Cícero, por sua vez, adotou uma atitude de apaziguamento frente às lideranças da Igreja. Embora não celebrasse mais missas, dava bênçãos aos peregrinos, proferindo um discurso conciliador e aos poucos sua figura tornou-se diretamente associada ao evento tido como milagroso, enquanto a da beata Maria de Araújo era deslocada para o espaço privado.

Padre Cícero faleceu em 1934, contando 90 anos. Contudo, sua popularidade manteve-se intensa através das décadas, mesmo com a Igreja Romana perdurando com certa suspeição acerca de sua atuação. Por isso, é evidente que a proposta de canonização por iniciativa da ICAB em Alagoas tornou-se uma questão conflituosa, com implicações que se expandiram para além do estado. Ao publicizar seu intento, em 1973, Dom Wanillo argumentou que tal proposta fora lançada ainda por Dom Carlos, de forma concomitante à fundação da ICAB, embora não haja documentação que comprove essa informação:

Há vários anos atrás, somente os romeiros fanáticos e teimosos atreviam venerar a memória do padre Cícero Romão Batista por estes Brasis em fora, principalmente no Nordeste. Ainda perdurava aquela incessante campanha negra contra a devoção imortalizada do milagroso e querido santo do Cariri. Foi quando a Igreja Católica Apostólica Brasileira, organizada por Dom Carlos Duarte Costa, o famoso Bispo de Maura, cuja sucessão apostólica vem do Papa Leão XIII, auscultando os interesses do povo nordestino, quis concretizar o velho sonho dessa gente boa, canonizando o Patriarca do Juazeiro. E desde o dia 20 de julho de 1969, a Igreja Brasileira, em Maceió, começou a recolher subsídios junto à massa popular para tal finalidade, podendo contar, depois, com várias adesões à santa causa, sobretudo com a Diocese de Brasília. Destarte, podemos defender desassombradamente, durante o III Concílio Nacional da ICAB, que fora realizado em julho de 1973, no Distrito Federal, a fulgente ideia de elevar Padre Cícero à honra dos nossos altares foi aceita unanimemente, após muitos estudos, pesquisas e debates acalorados dos srs. Bispos Conciliares. (BARROS, s.d.)

Como resposta à proposta lançada pela ICAB, a Arquidiocese de Maceió publicou uma circular aos fiéis (ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ, 14 ago 1975) argumentando que a canonização de Padre Cícero não seria válida, sob a justificativa de que nem mesmo a ICAB seria uma instituição legítima. Em contrapartida, Dom Wanillo, buscando legitimar o processo de canonização, alegou que padre Cícero não tinha sido reconhecido na Igreja em que atuava, mas que a ICAB atenderia o pedido dos seus devotos e romeiros.

A despeito das pressões contrárias, a canonização de Padre Cícero pela ICAB foi aprovada em 6 de julho de 1973 no III Concílio Nacional da Igreja Católica Apostólica Brasileira em Brasília, realizado sob a presidência de Dom Luís Mascollo (titular do Conselho Episcopal), sendo Dom Wanillo o relator. E Padre Cícero Romão foi canonizado como São Cícero do Juazeiro na Igreja Católica Apostólica Brasileira.

Contudo, ainda em 1973, a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), órgão colegiado da Igreja Romana no país, divulgou uma Nota do Secretariado Geral sobre esta canonização, afirmando ser pertinente esclarecer que a ICAB continuava imitando as vestes e ritos da ICAR: “As coisas não mudaram de 1948 para cá. Hoje empregam terminologia como ‘cúria diocesana’, e ‘concílio’, e falam até de ‘canonização’.” (CNBB, 1973, p. 1). O documento alegava que a ICAB não portava ideais verdadeiramente católicos, conclamando “a chamada Igreja Católica Apostólica Brasileira para que cesse atitudes incompatíveis com um mínimo de sinceridade e honestidade, como está em pauta ou como recente informação absurda de um convite para integrar a CNBB” (CNBB, 1973, p. 2).

Mas as objeções da ICAR não tiveram maior efeito no reconhecimento da santidade de Padre Cícero pela ICAB; em paralelo, até o tempo presente, a incidência de Padim Ciço na cultura religiosa do país continua notória, com surgimento de vários centros de devoção aos moldes do que ocorre em Juazeiro do Norte. O historiador Torquato (2021, p. 31) acrescenta que este padre, ainda que temporariamente afastado pela ICAR, tornou-se tão popular que desde a década de 1950, ele passou a ser paulatinamente incorporado por esta instituição. Quando, por exemplo, as autoridades de Boca da Mata (Alagoas) tornaram feriado municipal o dia 20 de julho, data de falecimento deste sacerdote, foi celebrada uma missa presidida por Dom Valério Brêda, e pelo Padre Nivaldo, da Paróquia de Santa Rita de Cássia, ambos da ICAR. Em culminância, no segundo semestre de 2022, o processo de beatificação e canonização do Padre Cícero foi aberto pela Igreja Romana. Assim, de maneiras imprevistas ou inusitadas, o diálogo ecumênico entre a ICAB e a ICAR parece estar acontecendo.



CONFLITOS ENTRE A ICAB COM A ARQUIDIOCESE LOCAL

É inegável que a atuação política de Dom Wanillo contradiz os ideais estabelecidos na fundação da ICAB por Dom Carlos. O objetivo não é destacar as divergências entre as lideranças religiosas dos dois bispos, mas sim compreender como cada um definiu sua liderança no campo político, permitindo diferentes configurações culturais político-religiosas na ICAB. Essas culturas podem ser comparadas com base nos conceitos de René Remond (2003), sem estabelecer hierarquias ou noções evolutivas.

Usando essa abordagem para analisar a liderança de Dom Wanillo na ICAB, foi possível observar que, em sua primeira Carta Pastoral de 1971, o bispo apresentou sua interpretação sobre a história da Igreja Católica, considerando os conflitos e cismas enfrentados pela instituição ao longo do tempo.

Depois dos primeiros passos do Cristianismo, cujas igrejas primitivas eram nacionais, surgiu a Igreja Romana. Dela eclodiram Cismas e Heresias. As igrejas cismáticas, que se tornaram independentes do poder eclesialístico romano, procuraram conservar o ritual dos sacramentos, a maior parte da linha dogmática do Catolicismo e sustentar, escrupulosamente, a selva imorredoura da Sucessão Apostólica que não é privilégio de nenhuma instituição religiosa, mas transmitida a quem bem intencionadamente a recebeu para fazer aquilo que a Igreja faz e para executar o que Jesus Cristo ensinou (BARROS, 1971)

O texto faz uma cronologia da história do cristianismo numa forma de enfatizar que a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) não seria a criadora e responsável pela sucessão apostólica – e este foi um dos argumentos centrais na fundação da ICAB, em 1945. Na ocasião, Dom Duarte, em *Manifesto à Nação*, considerado o documento que apresentou os fundamentos da fundação da ICAB, declarou o descontentamento com o Sumo Pontífice e sua posição: “O Papa é simplesmente o Bispo de Roma, como eu fui Bispo de Botucatu e, posteriormente, Bispo Titular de Maura e, agora, por vontade popular, sou Bispo do Rio de Janeiro” (COSTA, 1945, p. 1)

No entanto, enquanto Dom Carlos enfatizava o cisma com a Santa Sé para fundar uma igreja independente do papado, Dom Wanillo ressaltou que a ICAB em Alagoas, apesar de ser oficialmente cismática, apoiaria o Papa e “mantinha a tradição eclesialística e se opunha às teorias absurdas de reforma dos padres liberais e progressistas que minavam a autoridade de Paulo VI” (BARROS, 1969).

Mesmo ocupando um cargo apostólico criado por um agente histórico que assumia uma postura mais próxima à “esquerda” política, Dom Wanillo fez questão de destacar suas diferenças em relação a ele. Na própria carta pastoral, expressava insatisfação: “Embora não nos solidarizemos com as ideias políticas do então Bispo de Maura, o aceitamos como uma notável figura humana e, acima de tudo, como um pastor que conduziu magistralmente seu rebanho sem discriminações religiosas ou preconceitos sociais” (BARROS, 1971, p. 6). Sobre isso, Dom Wanillo teria sido criticado pelos membros do Conselho Episcopal que manifestaram desaprovação sobre a Carta pastoral, chegando a questionar se estariam de acordo com as publicações de Dom Carlos.

Dom Wanillo tentou desvincular o posicionamento político de Dom Carlos do perfil que a ICAB assumiu após o falecimento do fundador, chegando até a tentar retirar a alcunha de comunista que havia sido atribuída a Dom Carlos.

Defender o Petróleo e pregar a Reforma Agrária há trinta anos atrás não era coisa muito bem-vista. Por isso Dom Carlos, o Bispo de Maura, sofreu sérias consequências na época da Ditadura, como fora prejudicado o grande escritor Monteiro Lobato que nunca foi comunista. E, aqui, não estamos para fazer julgamento político, porque se o fizesse muita gente boa que forma o Partido da Melancia ficaria tremendo de medo nesta hora tão séria por que passamos. Melhor seria não escrever bobagem sem muita certeza do que diz. (BARROS, 14 out. 1973).

Ao apontar que a acusação de comunismo em relação a Duarte ocorreu unicamente pela sua defesa da Reforma Agrária, Dom Wanillo parece desconsiderar todas as outras alegações que contribuíram para essa imagem, embora Duarte não fosse de fato um comunista^{ix}. A forma como ele apresenta essa imagem como uma distorção causada pela ditadura de



Getúlio Vargas, que na época também conflitava com o integralismo, sugere que o período foi confuso em termos de pautas políticas. Por este motivo, ele aponta que até Monteiro Lobato teria sido rotulado erroneamente como um comunista.

Contudo, Wanillo Galvão teria afirmado que, após se tornar bispo da ICAB, iria afastar-se das questões políticas, opondo-se apenas ao comunismo (BARROS, 1971, p. 6). Já para o fundador da ICAB, Duarte, a questão religiosa estava próxima da política e era importante para o cristão buscar a restauração da Pátria: “E o Brasil, nesta campanha eleitoral, que ora se inicia, tenha presente o grande vulto da nossa Pátria Rui Barbosa, quando preconiza: Igreja Livre no estado Livre” (COSTA, 1945, p. 15). A ênfase no Estado laico desdobrava-se na afirmação da autonomia e na aceitação da recém-fundada ICAB, ao mesmo tempo em que alertava para a intromissão da Santa Sé na Igreja e na política: “Ou o Papa é Monarca ou é o Chefe de uma Religião” (COSTA, 1945, p. 16).

O bispo da ICAB de Alagoas não rompeu com a premissa da primazia do papado, visto como uma autoridade indispensável para o sucesso de uma Igreja católica:

Apesar de formarmos uma Igreja Independente de Roma, consideramo-nos, hoje, os autênticos donatários da tradicionalidade católica, aceitando todos os seus dogmas e encíclicas papais e conservando, rigorosamente, a tradicional mística e liturgia da Santa Madre Igreja. (BARROS, 1970, p. 12)

A infalibilidade pontifícia não pareceu ser um obstáculo para Dom Wanillo, que frequentemente defendeu as encíclicas papais e as decisões do papado. Ainda que o passado político do fundador da ICAB possa ter levantado preocupações, não representou um impedimento para que ele se associasse à igreja, sendo posteriormente citado como um exemplo da diversidade presente dentro da instituição icabense.

Contudo, com base na documentação analisada, não há indícios que evidenciem que Wanillo Galvão Barros tinha intenção em retornar posteriormente ao seio do clero católico romano, como fizeram alguns ex-icabenses. A ICAB era vista como uma instituição religiosa passível de atender ao seu ideário politicamente conservador. Logo, as tentativas de Dom Wanillo em estabelecer uma “política de boa vizinhança” com a Arquidiocese de Maceió podem ser compreendidas como uma iniciativa do líder de uma patrulha anticomunista, a PNC, em alinhar a ICAB em Alagoas a outras instituições que defendessem uma educação cristã e uma política favorável ao Regime Militar.

CONCLUSÃO

Nesse artigo foi abordado o percurso de Wanillo Galvão Barros, que já era conhecido no estado de Alagoas pela atuação de sua Patrulha Nacional Cristã e como professor, destacando-se seu processo de rompimento com a ICAR, publicizado por ele por meio de sua coluna “Alerta Brasil!”. Entende-se que Barros, apesar da ruptura, continuou gozando de prestígio como um agente ativo contra o comunismo, face às suas manifestações por meio da PNC e dos discursos nos jornais, a culminar em seu episcopado.

Também foram aprofundados os alinhamentos políticos do bispo em questão, considerando que suas atuações na PNC e no Partido de Representação Popular (PRP) estavam em sintonia aos ideais defendidos em sua gestão na Instituição icabense. Além de elucidar as condições em que Wanillo Galvão fundou a Patrulha, e a forma como a educação, em moldes conservadores e cristãos, era um dos pontos fulcrais dessa organização, sendo possível identificar nomes de patrulheiros que tornaram sacerdotes da ICAB, evidenciando-se a interpenetração das duas instituições (PNC e ICAB).

Por fim, foram apresentadas também as tentativas de diálogo ecumênico com a ICAR, e a forma que a ICAB em Alagoas desejava ser vista como uma instituição diferente das outras ICABs no país, pois estaria em acordo com os direcionamentos do Papado. Dom Wanillo enunciou, em vários momentos, que seu descontentamento era com os padres progressistas da ICAR, os quais representariam um enfraquecimento do tradicionalismo católico. Assim como a PNC, a Igreja recém instaurada no estado teria como missão orientar os indivíduos contra o comunismo, liberalismo e materialismo, vistos por Wanillo Galvão como ameaças estrangeiras.

Como forma de angariar devotos, Dom Wanillo iniciou uma campanha de canonização do padre Cícero Romão, um personagem de grande devoção de romeiros católicos. Em 1973 tal personagem passou a ser reconhecido como São



Cícero do Juazeiro, através do III Concílio da ICAB, no qual recebeu celebrações e procissões dos membros icabenses até atualmente. Tal iniciativa acarretou mais visibilidade a Diocese alagoana, visto que como proposto, Dom Wanillo desejava demonstrar seu empenho pelo crescimento da ICAB, tanto pelo patrimônio material quanto em relação ao número de fiéis. As hipóteses que nortearam a formulação inicial desta pesquisa foram assim sustentadas: as diversas atuações políticas e intelectuais de Wanillo Galvão entrecruzaram-se a seu protagonismo na esfera religiosa. De forma que, sua liderança, expressa em suas atividades e discursos, incidiu decididamente na dinâmica histórica da ICAB no estado alagoano, ou seja, conferiram contornos singulares à ICAB de Alagoas. Vale mencionar, em conclusão, que a ICAB, instaurada por um bispo excomungado da ICAR, graças em grande parte à sua heterogênea configuração político-religiosa enquanto instituição, manteve-se no tempo, expandindo a quantidade de dioceses espalhadas pelo país e no exterior.

REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo. Terceira época: 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CASTELO "et al". MÍDIA E PODER: UMA ANÁLISE DO CENÁRIO DA IMPRENSA ALAGOANA NO PERÍODO DO GOLPE CIVIL-MILITAR. Cadernos de graduação. Ciências Humanas e Sociais | Alagoas | v. 4 | n.3 | p. 199-212 | Maio 2018 | periodicos.set.edu.br.
- COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René. Por uma história política. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- GUISOLPHI, Anderson José. Dom Carlos Duarte Costa: redes de sociabilidade intelectual nas revistas Mensageiro de nossa senhora menina e Luta! (1940-1961). Tese (Doutorado em História). Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2021.
- LIMA, Jacinta Alves de Lima. Cícero Romão Batista: da canonização popular à canonização oficial. Trabalho de Dissertação de mestrado; Dissertação (mestrado em Ciências da religião)- Pontifícia universidade católica de Goiás, Programa, Goiânia, 2017. LUCA, Tania Regina de. Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKI, Carla B. (org). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2008, p.111-153.
- MACEDO, Michelle; FERREIRA, Jonatha da Silva. Patrulha Nacional Cristã: Anticomunismo e cristianismo em Alagoas (Década de 1950 à década de 1980). Projeto PIBIC.
- MAINWARING, Scott. Igreja católica e política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Brasiliense, 2004. MEDEIROS, Fernando Antônio Mesquita de. O homo inimicus: Igreja católica, ação social e imaginário anticomunista em Alagoas. Maceió: EdUfal, 2007. MENDÉZ, Luiz Castilho. História da Igreja Católica Apostólica Brasileira (opúsculo). Brasília: Conselho Episcopal da ICAB, 1991.
- MICELLI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Em guarda contra o perigo vermelho. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2002.
- QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. Partido de representação popular (PRP): Apenas o integralismo sob nova roupagem? In: Oficina do Historiador, Porto Alegre, EDIPUCRS, v.3, n.2, agosto-2011, pp. 78-92.
- SANCHEZ, Wagner Lopes. A trajetória de um conflito religioso. O conflito entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Católica Brasileira no início da década de setenta. In: BRANDÃO, Sylvana. História das religiões no Brasil. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco. Fontes Históricas para o Governo Eclesiástico: Dom Ranulpho Farias e o Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (1939-1955). SIMPÓSIO NORDESTE DA 2. Anais... Recife, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/15869211/Fontes_Hist%C3%B3ricas_para_o_Governo_Eclesi%C3%A1stico_Dom_Ranulpho_Farias_e_o_Arquivo_da_C%C3%B3pia_Metropolitana_de_Macei%C3%B3_1939_1955_. Acesso em 10 out. 2023.
- SILVA, Wagner Pires. Um outro catolicismo: O Bispo de Maura e a Igreja Católica Apostólica Brasileira. Revista Bilros, Fortaleza, v. 5, n. 8, p. 106-125, jan.-abr.2017. SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Org.). Por uma história política. 2ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.



TICIANELI. O golpe militar de 1º de abril de 1964 em Alagoas. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/o-golpe-militar-de-1o-abril-de-1964-em-alagoas.html> Acesso em: 15 nov. 2023.

TORQUATO; PORTUGUEZ. A FIGURA DO PADRE CÍCERO ROMÃO BATISTA: MILAGREIRO, RELIGIOSO E POLÍTICO DO SERTÃO NORDESTINO. In: PORTUGUEZ; ARAUJO; COPPE; (Orgs); A força da fé: Existência, resistência e resiliência da religiosidade popular brasileira. Editora Barlavento: Ituiutaba, 2020.

NOTAS

ⁱ A frase é citada na Carta Pastoral em 1973, quando Dom Wanillo anunciou a inauguração da igreja em Alagoas: “Dada e passada, na sede episcopal de Maceió, aos 25 de março de 1973, em homenagem à anunciação da santíssima virgem maria, ao glorioso padre Cícero e à revolução brasileira” (BARROS, 1973, p.18)

ⁱⁱ A escolha pelo recorte se justifica sendo em 1971 o ano em que Wanillo Galvão se torna Bispo e em 1985 o encerramento da Ditadura militar no Brasil. Dessa forma, será analisada sua atuação dentro do período de ditadura e a suas ações na igreja junto a esse contexto político-social.

ⁱⁱⁱ A Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB) é uma Igreja cristã, fundada em 1945 no Rio de Janeiro, pelo excomungado bispo católico brasileiro Carlos Duarte Costa. De acordo com o documento “Manifesto a nação”, a igreja católica se diferenciaria da tradicional da Santa sé pelas seguintes características: “Abol o celibato eclesiástico, por ser contra as leis da natureza. Rejeita a confissão auricular por absurda. Permite, aos sacerdotes, ter uma profissão civil ou militar. Todos os ofícios são feitos em língua vernácula.” (DUARTE, 1945, p. 11)

^{iv} BARROS, Wanillo Galvão. Carta Pastoral... 1971. Arquivo Privado de Walbert Rommel Coêlho Galvão Barros.

^v BARROS, Wanillo Galvão. Carta a Plínio Salgado, 19 jul. 1950. Arquivo Público Histórico de Rio Claro.

^{vi} ONCÍLIO VATICANO II. Decreto Unitatis Redintegratio sobre o ecumenismo. Vaticano, 21 novembro de 1964. Disponível https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em: 12 jan 2024.

^{vii} Referente a encíclica *Divini Redemptoris* (1937), que condenou o comunismo, e pressionou a Igreja a estar mais próxima dos trabalhadores.

^{viii} O primeiro templo católico nessa cidade fora erguido pela ICAB, assim reunindo fiéis católicos antes da ICAR chegar à região e construir seu próprio edifício religioso. De acordo com o autor, a competição entre as duas instituições pelo monopólio do espaço atingiu proporções ameaçadoras (RODRIGUES, 2018).

^{ix} O historiador Anderson Guisolphi analisou que em nenhum texto publicado há referência ao marxismo ou comunismo soviético, daí a queixa de Dom Carlos Costa em ter sido fichado como comunista: “ (...) de fato ele não foi comunista, embora tenha proposto temas sociais relevantes para aquele contexto.” (GUISOLPHI, 2021, p. 100)



RAIMUNDO NONATO DE QUEIROZ E A EXPERIÊNCIA DA TEOLOGIA DA ENXADA: OS DESDOBRAMENTOS DO CATOLICISMO PROGRESSISTA NO INTERIOR PERNAMBUCANO (1969 E 1984)

RAIMUNDO NONATO DE QUEIROZ Y LA EXPERIENCIA DE LA TEOLOGÍA DE LA ENXADA: LOS DESARROLLOS DEL CATOLICISMO PROGRESISTA EN EL INTERIOR DE PERNAMBUCO (1969 Y 1984)

RAIMUNDO NONATO DE QUEIROZ AND THE EXPERIENCE OF THE THEOLOGY OF THE HOE: THE DEVELOPMENTS OF PROGRESSIVE CATHOLICISM IN THE INTERIOR OF PERNAMBUCO (1969 AND 1984)

GUEDES NETO, ADAUTO

Professor Adjunto de História na Universidade de Pernambuco – UPE/Campus Petrolina

E-mail: adauto.guedes@upe.br

RESUMO

Buscamos analisar a experiência da Teologia da Enxada, a partir da vivência e atuação do seminarista de tal formação, Raimundo Nonato de Queiroz. Essa experiência se desenvolveu sob a coordenação do padre José Comblin entre anos 1969-1971 nas cidades de Tacaimbó-PE e Salgado de São Félix-PB. Temos como objetivo compreender tal processo e desdobramentos, em meio à conjuntura política de então e as transformações no meio católico ocorridas na América Latina impactada pelo Concílio Vaticano II. Para tanto, trabalharemos com fontes diversas, tais como: Jornais, panfletos, boletins informativos e uma série de documentos pessoais do Raimundo Nonato, dentre as quais, cartas. Do ponto de vista metodológico, utilizaremos a História Oral no procedimento da coleta de entrevistas, bem como análise de conteúdo da documentação que dispomos. A compreensão sobre tais questões é de grande valia para pensarmos as práticas religiosas católicas de então e a relação com as suas manifestações no presente, fato que justifica a relevância do estudo em tela.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Católica, Ditadura Militar, História do Tempo Presente.

RESUMEN

Buscamos analizar la experiencia de la Teología Hoe, a partir de la experiencia y actuación del seminarista de dicha formación, Raimundo Nonato de Queiroz. Esta experiencia se desarrolló bajo la coordinación del Padre José Comblin entre 1969-1971 en las ciudades de Tacaimbó-PE y Salgado de São Félix-PB. Nuestro objetivo es comprender este proceso y sus desarrollos, en medio de la situación política del momento y de las transformaciones en el ambiente católico ocurridas en América Latina impactadas por el Concilio Vaticano II. Para ello, trabajaremos con diversas fuentes, tales como: Periódicos, folletos, boletines y una serie de documentos personales pertenecientes a Raimundo Nonato, incluidas cartas. Desde un punto de vista metodológico, utilizaremos la Historia Oral en el procedimiento de recogida de entrevistas, así como el análisis de contenido de la documentación de que disponemos. Comprender tales cuestiones es de gran valor para pensar las prácticas religiosas católicas de la época y su relación con sus manifestaciones en el presente, hecho que justifica la relevancia del estudio en cuestión.

PALABRAS CLAVES: Iglesia Católica, Dictadura Militar, Historia del Tiempo, Presente.

ABSTRACT

We seek to analyze the experience of the Theology of the Hoe, based on the experience and performance of the seminarian of such formation, Raimundo Nonato de Queiroz. This experience developed under the coordination of Father José Comblin between 1969-1971 in the cities of Tacaimbó-PE and Salgado de São Félix-PB. Our objective is to understand this process and its developments, amidst the political situation of the time and the transformations in the Catholic environment that occurred in Latin America impacted by the Second Vatican Council. To this end, we will work with diverse sources, such as: newspapers, pamphlets, newsletters and a series of personal documents of Raimundo Nonato, among which are letters. From a methodological point of view, we will use Oral History in the procedure of collecting interviews, as well as content analysis of the documentation that we have. Understanding these issues is of great value for us to think about the Catholic religious practices of that time and the relationship with their manifestations in the present, a fact that justifies the relevance of the study in question.

KEYWORDS: Catholic Church, Military Dictatorship, History of the Present Time.

INTRODUÇÃO

Buscamos analisar a experiência da Teologia da Enxada, a partir da vivência e atuação de um dos seminaristas que viveu essa experiência, Raimundo Nonato de Queirozⁱ. O método de formação denominado Teologia da Enxada que se deu sob a coordenação do padre belga José Comblinⁱⁱ, ocorreu entre 1969-1971 nas cidades de Tacaimbó-PE e Salgado de São Félix-PB. Nosso objetivo, no entanto, é compreender tal processo e seus desdobramentos em meio à conjuntura católica e política de então, impactada sobretudo pelas transformações ocorridas na América Latina, a partir da renovação oriunda das definições do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Para tanto, trabalharemos com fontes oriundas do Serviço Nacional de Informações – SNI, disponível na plataforma digital do Arquivo Nacional e do DOPS-PE, pertencente ao acervo do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE, bem como, documentos pessoais do próprio Raimundo Nonato.

Do ponto de vista metodológico, a História Oral será utilizada na coleta de entrevistas, bem como análise de conteúdo da documentação citada. Por isso, a história oral que muitas vezes se torna um mergulho na cotidianidade é utilizada na nossa pesquisa como uma possibilidade a mais de entender o passado, mas tendo a noção também que a mesma "não é, portanto, um compartimento da história vivida, mas sim o registro de depoimentos sobre essa história vivida" (DELGADO, 2010, p. 15-16).

Essa perspectiva metodológica, não nos serve apenas para tentar preencher algumas lacunas deixadas pela impossibilidade de uma quantidade maior de registros escritos, mas também por ser um método que nos remete à oportunidade de problematizar sobre a memória do referido período através dos depoimentos dos entrevistados, muito embora ressaltamos que:

a memória, principal fonte dos depoimentos orais, é um cabedal infinito, onde múltiplas variáveis - temporais, topográficas, individuais, coletivas - dialogam entre si, muitas vezes revelando lembranças, algumas vezes, de forma explícita, outras vezes de forma velada, chegando em alguns casos a ocultá-las pela camada protetora que o próprio ser humano cria ao supor, inconscientemente, que assim está se protegendo das dores, dos traumas e das emoções que marcaram sua vida. (DELGADO, 2010, p. 16).

O que afirma acima Lucília de Almeida Neves Delgado pudemos perceber em alguns momentos em nossa pesquisa, especialmente nas entrevistas quando algumas questões que pensávamos serem descritas pelos entrevistados não eram relatadas, como uma espécie de vazio na memória que fora excluído intencionalmente ou inconscientemente. Por isso, a importância de outras fontes documentais como as que utilizamos para confrontarmos as informações adquiridas.

Obviamente que, não se trata aqui de um estudo biográfico, mas a partir da atuação de um dos seminaristas que vivenciaram a Teologia da Enxada, compreender as características e o contexto em que a mesma se desenvolveu, bem como, percebê-la na prática religiosa tendo como referencial a atuação de Raimundo Nonato de Queiroz. Ressaltamos que, toda trajetória de vida é repleta por continuidades e/ou rupturas e que não segue necessariamente uma ordem cronológica ou fio condutor linear da vida, conforme nos explica Pierre Bourdieu:

A noção sartriana de 'projeto individual' somente coloca de modo explícito nos 'já', 'desde então', 'desde pequeno' etc. das biografias comuns ou nos 'sempre' (sempre gostei de música) das histórias de vidas. Essa vida organizada como uma história transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido do ponto de partida, de início, mas também de princípio, e razão de ser, de causa primeira, até seu término, que também é um objetivo (BORDIEU, 2002, p. 184).

Ou seja, estejamos atentos ao que explica Bourdieu, por defender que nenhuma trajetória de vida tem caráter organizado na linearidade, mas que é cheia de imbricações, contextos diversos que nem sempre estão conectados com as diferentes fases da vida, e claro, por não tratarmos também de uma biografia, como já afirmamos. Sendo assim,



destacaremos o que foi a Teologia da Enxada e os desdobramentos dessa prática religiosa através da atuação de um dos seminaristas formados em tal dimensão.

O CONTEXTO DA TEOLOGIA DA ENXADA

Os fatores que contribuíram para o surgimento da Teologia da Enxada são diversos e dialoga com momentos distintos do catolicismo e sua relação com o mundo, seu envolvimento com as questões sociais, econômicas, culturais e políticas, como por exemplo as atividades desenvolvidas pelos Padres operários na França e a Ação Popular no Brasil, bem como o processo de modernização e abertura promovidos por João XXIIIⁱⁱⁱ e continuado por Paulo VI. A Igreja Católica vivenciava mudanças que ocorreram em sua maneira de lidar com as questões de seu tempo ao ponto de percebermos se acentuaram os conflitos entre conservadores e progressistas. A partir de então, percebemos parte dos católicos, especialmente os grupos mais afeitos às mudanças, aproximarem-se das camadas populares e distanciar-se da elite provocando fissuras no relacionamento entre ambos. De acordo com Scott Mainwaring:

As classes dominantes e o Estado não conseguiam aceitar a nova mensagem da Igreja que foi por eles percebida como excessivamente política no melhor dos casos, quando não subversiva. Nada demonstra esse fato com tanta clareza como os muitos casos de prisão, tortura, destruição de propriedade da Igreja e outros exemplos de repressão privada e estatal procedida contra líderes eclesiais (MAINWARING, 2004, p. 190).

O desenvolvimento de estudos da Teologia da Enxada no agreste pernambucano, especialmente na cidade de Tacaimbó entre 1969-1971, ocorreu envolta a uma efervescência de acontecimentos que influenciou a formação dos seminaristas do ITER – Instituto de Teologia do Recife, pensar uma nova perspectiva de formação a partir de um novo jeito de ser igreja.

A ideia de formação religiosa para padres numa perspectiva diferente da que comumente acontecia, ou seja, estudos pautados sobretudo na fundamentação teórica e entre as paredes do conforto do seminário, sem contato muitas vezes com o mundo externo, em detrimento de um modelo que iniciava a partir do conhecimento da realidade do outro, mergulhado em suas dificuldades cotidianas, na perspectiva dos temas geradores como vai se dar o método da Teologia da Enxada, não é uma experiência do ITER, mas surge dos próprios seminaristas e conta com o apoio do grupo de professores.

Ainda sobre o contexto de surgimento da Teologia da Enxada, outros movimentos contribuíram para a atuação progressista católica que vão desde o catolicismo de esquerda desenvolvido pela AP – Ação Popular^{iv} e passando pelo Concílio Vaticano II, anteriores ao período referido (1969-1971) e a Teologia da Libertação, que tem como um dos aspectos de seu nascimento a publicação da obra Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez em 1971^v, justamente o período em que estava se desenvolvendo o estudo coordenado por Comblin na cidade de Tacaimbó-PE. Tais acontecimentos confluíam e se imbricavam, como podemos perceber na atuação dos dominicanos contra a ditadura militar no Brasil e a nova linha de pensamento da Igreja para a América Latina presente nas decisões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín, ocorrido em 1968.

Sobre a II CELAM ocorrido em Medellín no ano de 1968, além de percebermos os ventos do Concílio Vaticano II chegando à América Latina, o mesmo foi influenciado pelo progressismo católico brasileiro, ao passo que suas decisões também o fortaleceu.

Vários movimentos progressistas surgiram atravessados com o contexto de transformação da Igreja Católica apresentado até aqui. A Ação Católica Rural, a Teologia da Libertação, as Comunidades Eclesiais de Base, e especialmente a Teologia da Enxada, objeto de análise do artigo em tela, são as pontas do iceberg de tal momento histórico em passou a Igreja na década de 1960. Todos estão relacionados de alguma forma no seguinte trecho de conclusão da II CELAM: “queremos sentir os problemas, perceber as exigências, compartilhar as angústias, descobrir os caminhos e colaborar nas soluções” (FERREIRA, 2003, p. 114). O mencionado trecho do texto de conclusão de Medellín foi encarnado como prática da atuação pastoral do padre José Comblin, que a partir de diferentes momentos de reflexão junto com seus alunos-seminaristas do ITER, resolvem experimentar uma formação inovadora, percebendo, compartilhando e solucionando. Surgia assim a Teologia da Enxada, a partir de diferentes movimentos internos e



externos ao catolicismo, movimentos que no dizer de Michael Löwy sobre o cristianismo da libertação não surgiam de cima para baixo ou de baixo para cima, mas da periferia para o centro:

[...] o processo de radicalização da cultura católica latino-americana que iria levar à formação do cristianismo da libertação não começou, de cima para baixo, dos níveis superiores da Igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência por parte da hierarquia sugeriria, e nem de baixo para cima, como argumentam certas interpretações de orientação popular e, sim, da periferia para o centro (LÖWY, 2000, p. 71).

Löwy utiliza o termo cristianismo da libertação em complementação à Teologia da Libertação por considerar que tal movimento não foi feito apenas por teólogos, e sim por cristãos, sejam eles católicos ou protestantes. Consideramos que a Teologia da Enxada foi um desses passos dados da periferia para o centro no sentido de ter contribuído para uma nova prática de atuação da Igreja Católica no agreste pernambucano, nesse caso por cristãos, mas não apenas por teólogos católicos, mas além deles, por seminaristas e leigos que se engajaram no processo de uma nova prática religiosa de forte componente social.

RAIMUNDO NONATO: UM SEMINARISTA DA TEOLOGIA DA ENXADA E A EXPERIÊNCIA DA FÉ QUE LIBERTA

O processo de transformações que a Igreja Católica viveu na década de 1960 pode ser percebido no agreste pernambucano quando da chegada dos seminaristas do ITER na cidade de Tacaimbó, onde se instalaram para desenvolver uma etapa complementar de sua formação no Seminário Maior, coordenada pelo Teólogo e professor do ITER, o padre José Comblin, e tendo como demais professores e apoiadores da experiência os padres: René Guérre e Joseph Servat (franceses), Humberto Plummen (holandês) e Eduardo Hoonaert (belga), ou seja, todos estrangeiros, pois nenhum Padre brasileiro à princípio deu apoio a ideia desse novo processo de formação.

Assim descreveu Comblin, sobre o surgimento da formação dos seminaristas do ITER entre 1969 e 1971:

No início de 1969, o Seminário Regional do Nordeste resolveu correr o risco de dar cobertura e orientação a uma experiência de tipo novo. Nove seminaristas de diversas dioceses, autorizados pelos seus respectivos bispos, projetaram viver alguns anos numa região rural. [...] Repartiram-se em dois grupos, um de quatro pessoas e outro de cinco. O primeiro instalou-se em Tacaimbó, município do Agreste pernambucano, situado a 170 km do Recife. O segundo foi viver em Salgado, município do Agreste paraibano, situado perto de Itabaiana a 80 km de João Pessoa e a 130 km do Recife. Os dois grupos constituíram um programa de vida em que a parte da manhã era reservada aos trabalhos de agricultura, a parte da tarde ao estudo e a noite aos trabalhos apostólicos (COMBLIN, 1977, p.09).

Dentre os seminaristas que foram participar da formação na Teologia da Enxada em Tacaimbó, estavam Raimundo Nonato, João Firmino, Francisco das Chagas e João Moura. Depois, com a saída de Francisco das Chagas no primeiro ano da formação, chegou para substituí-lo o seminarista Enoque Salvador.

Estes seminaristas solicitam ao bispo da diocese de Caruaru de então, dom Augusto Carvalho, a ida do padre Pedro Aguiar para assumir a paróquia na cidade de Tacaimbó e o mesmo concedeu, numa demonstração à priori de apoio às perspectivas de trabalho pastoral que seria realizado pelos seminaristas e por entender as afinidades existentes entre o padre e os seminaristas, dentre elas, a ligação com o campo, com os agricultores. O padre em questão era de origem camponesa e os seminaristas por participarem de um processo de formação voltado para a atuação de padres no campo, em áreas rurais.

Dom Augusto (Bispo da Diocese de Caruaru, da qual a cidade de Tacaimbó faz parte), muito embora sempre tenha demonstrado posições conservadoras, fora um dos bispos a apoiar a experiência da Teologia da Enxada no agreste pernambucano.



Ainda sobre a relação entre o padre Pedro Aguiar e os seminaristas da formação na Teologia da Enxada, ambos tinham a mesma formação teórica, ou seja, influenciada pelas ideias do Concílio Vaticano II, à experiência de Medellín, ou seja, à efervescência progressista que o catolicismo vivenciava naquele momento.

O trabalho realizado foi inovador e Raimundo Nonato nos explica melhor a ideia inicial da Teologia da Enxada e suas influências:

A ideia de ir para o interior do Estado, saindo da capital, era a ideia de buscar um diálogo novo com a população, sobretudo com os camponeses, com os agricultores [...]. A formação que a gente tinha em Recife, era uma formação sacerdotal influenciada positivamente pelo Concílio Vaticano II que se iniciou em 1962, e até 1969 quando fomos para Tacaimbó, houve realmente muita energia, muita vontade de mudança [...]. O Seminário Regional do Nordeste, onde estávamos estudando, a ideia era de evangelização popular, era de formar Comunidades Eclesiais de Base, no meio popular, quer urbano, quer rural (QUEIROZ, 2009).

Esta iniciativa de trabalho que relaciona as atividades pastorais às atividades do campo, em sua relação de teoria e prática, na intenção de sentir de perto as dificuldades do agricultor, o sofrimento da população, no dizer de Raimundo Nonato: “com o mesmo calor do sol, com o mesmo peso da enxada” (QUEIROZ, 2009), é entender melhor a sociedade; pensar alternativas para as dificuldades existentes e elaborar os estudos teológicos; Nascia assim, a Teologia da Enxada.

Tacaimbó foi a primeira cidade no agreste pernambucano a conhecer esta nova formação para padres. Sendo o trabalho com o homem e a mulher do campo realizado numa perspectiva de troca de experiências, os seminaristas ao mesmo tempo que discutiam e apresentavam seus conhecimento acerca do evangelho, também aprendia o trabalho com o manuseio da enxada, um dos fatores que contribuíram para o surgimento do referido trabalho pastoral, Teologia da Enxada, marca presente na ordenação dos seminaristas, conforme podemos observar na fotografia abaixo que registrou a ordenação de Frei Enoque em Tacaimbó:



Fig.1 - Ordenação de Frei Enoque em Tacaimbó no ano de 1971. Acervo do autor.

No ritual de ordenação ocorrida na Igreja Matriz de Santo Antônio em Tacaimbó, deitado de bruços, está Frei Enoque Salvador e ao seu lado direito e esquerdo uma enxada de cada lado, símbolo então dessa nova perspectiva de trabalho pastoral e uma das principais ferramentas de trabalho do agricultor e da agricultora. O momento segue todos os rituais

de ordenação estabelecidos por Roma, porém não deixa der em parte rompimento com as mesmas, ao estabelecer símbolos que não compõem as dinâmicas do rito das ordenações de maneira geral.

Do grupo que viveu a experiência de formação em Tacaimbó, além de Enoque Salvador, também se ordenaram padres: João Firmino e João Moura. Raimundo Nonato optou por não se ordenar padre, escolheu a vida de missionário, animador das comunidades de base e educador popular. Continuou em Tacaimbó, organizando e articulando a comunidade local e contribuindo para uma participação do pobre de maneira mais efetiva na vida política e sindical da cidade, além das contribuições com dinâmica religiosa de então.

RAIMUNDO NONATO E AS PERSEGUIÇÕES SOFRIDAS EM TEMPOS DE DITADURA

Como já destacamos, o contexto político do período analisado é marcado pela ditadura militar (1964-1985), e é claro que a perspectiva inovadora da Teologia da Enxada e atuação dos de tal grupo, logo encontrou em nível local a resistência dos grupos políticos conservadores que estavam alinhados através da ARENA ao poder político estadual e federal da repressão.

De tal forma os governos militares garantiam apoio aos municípios que se caracterizavam de certa forma como seus representantes nas cidades do interior brasileiro. Sobre a presença do ambiente vivido no Brasil durante a ditadura e de que forma tal ambiente gerou impactos na cidade tacaimboense, uma das pessoas que viveram de perto tal momento, comentou:

A ditadura militar manteve uma linha de informações, de deduração. Qualquer mal-entendido, a vingança era denunciar. Aí, houve quem fizesse isso, dizendo que os seminaristas tinham rádio que se comunicava com Cuba, Havana e outros países comunistas. Ouvia a BBC de Londres. Ela está em sintonia com outros sistemas políticos (AGUIAR, 2003).

Perseguições ou invenções como estas foram frequentes. Ser chamado de comunista ou subversivo era uma constante. Ou seja, a cidade estava em sintonia inclusive com os mesmos tipos de discursos e rótulos direcionados a todos que se posicionavam contra o governo ditador. Em cidades pequenas do interior, como Tacaimbó, bastava ouvir a BBC ou ter uma prática pastoral de atenção aos pobres para ter tal tratamento.

Raimundo Nonato descreveu outro tipo de situação, mas ainda se referindo às perseguições sofridas:

Fomos visitados pela Polícia Federal. Eles nunca se apresentavam como policiais federais. A gente percebia, naturalmente, mas eles não se apresentavam como Polícia Federal. Era uma verificação, porque muitos vereadores na Câmara falavam de comunistas, subversivos. Para ser subversivo não precisa muita coisa não (QUEIROZ, 2009).

A Igreja Católica em Tacaimbó depois da chegada dos seminaristas e do padre Pedro Aguiar, ambos sob a orientação teológica do Concílio Vaticano II que, mais tarde seria teorizado pela Teologia da Libertação^{vi}, assumem uma postura de contraposição à teatralização^{vii} da política local e a seus dispositivos de assujeitamento das camadas populares.

Um desses momentos se deu o mandato do Prefeito Francisco Quirino (1979-1982), eleito com o apoio do ex-prefeito Carlos Leite, que havia se destacado por obras conseguidas para a cidade devido seu bom trânsito com os ditadores militares que governavam o país. O caso se deu entre o ex-prefeito e Nonato, quando da visita do Secretário de agricultura do Estado em 1981. O mesmo visitou Tacaimbó para promover as ações do Governo Estadual (Marco Maciel), eleito indiretamente e filiado à ARENA, além de vir incentivar o agricultor à produção em prol do desenvolvimento do país.

No sentido de criticar a atuação do Governo Estadual e local por falta de políticas públicas voltadas para os agricultores, a Igreja produziu uma faixa com o seguinte dizer: *“plantar sem terra e colher com fome?”*^{viii}. Esta atitude provocou a ira de Carlos Leite que repudiou tal atitude chamando os membros da Igreja de subversivos. Dona Maria Vila, assim



chamada aqui para não tornarmos pública a sua identidade, uma das leigas do movimento católico de então, descreveu o que teria acontecido em tal ocasião:

Lembro de uma vez em que Igreja colocou uma faixa sobre o comportamento dos políticos de Tacaimbó. Não lembro o que estava escrito. Um político na época, rebatendo começou a ofender pessoas das comunidades, e a alguns se dirigia como medrosos, isto em cima de um caminhão, feito um palanque, pois ninguém sabia quem havia colocado a faixa. Nonato deixou o político terminar de falar, subiu no caminhão e rebateu as críticas. Eu lembro quando Nonato disse: eu estou tremendo, mas não é de medo (VILA, 2003).

No mesmo ano, em 1981, a Igreja registrou o acontecimento num caderno distribuído nas missas sobre a Festa de Santo Antônio, que refletia sobre a atuação da mesma em Tacaimbó:

No dia 07 de abril passado, levantando a voz em defesa da vida estragada e ameaçada dos irmãos necessitados, a comunidade cristã, a Igreja local, fez uma faixa e colocou na frente da Igreja, lembrando ao Secretário de Agricultura do Estado, a situação de fome de nosso povo. Desafiados pelos políticos em praça pública, dois membros da comunidade testemunharam, na praça, a dor e as injustiças que sofre nossa gente. Irritado com isso o Sr. Carlos Leite, chefe do grupo político no poder, acusou na mesma praça, a Igreja de Tacaimbó, de pregar a agitação, a subversão e o comunismo. Unidas ao seu vigário Padre Pedro e ao Bispo de toda Igreja de Caruaru, as comunidades dos sítios e da cidade de Tacaimbó, enviam uma carta a todo povo do município. E no sábado santo, ao meio dia, o nosso Bispo D. Augusto fala pela rádio difusora de Caruaru, afirmando publicamente que tudo o que fazemos de evangelização aqui em Tacaimbó, fazemos com o seu incentivo, seu apoio e aprovação (caderno comemorativo, 1981, p. 24-25).

O presente documento além de nos servir para destacar o acontecimento e os termos pejorativos utilizados pelos políticos da cidade para com a Igreja no sentido de atingir Raimundo Nonato, serve-nos para analisar a articulação da mesma com a comunidade, o apoio e confiança que tiveram do bispo neste episódio, diferente dos momentos de conflito sobre a Festa de Santo Antônio em outro momento.

O poder político local quando não consegue vencer com ideias a atuação política e pastoral articulada por Nonato, em Tacaimbó, tentou desestabilizar os seus membros através de atitudes que visavam atacar a conduta destas pessoas, na intenção de influenciar a população local contra as lideranças católicas e por em dúvida o caráter e a honestidade dos mesmos. Numa destas tentativas, com a intenção de atacar moralmente Nonato, um dos vereadores da cidade falsificou um pedido por escrito do mesmo, no qual solicitara do vereador um bujão de gás. A falsificação do bilhete é facilmente identificada, pois o falsificador assina Nonato Farias, porém o nome correto é: Raimundo Nonato Queiroz. Nonato respondeu ao vereador da seguinte maneira:

Sr. Sizenando, Causou-me muito espanto e repúdio a sua atitude desonesta de usar o meu nome num bilhete falso para conseguir um bujão de D. Júlia. O senhor deve saber que isso é um crime muito grave, principalmente para quem é uma autoridade. Comportamento tão desonesto e baixo, só faz estragar a sua própria pessoa e colocá-la numa situação de descrédito muito elevado. Saiba o Sr. que isso foi uma profunda ofensa a minha pessoa. Pois eu nunca lhe autorizei a fazer nada em meu nome. O Sr. me obriga a esclarecer publicamente o seu comportamento desonesto, pois do contrário eu seria cúmplice de uma traficância que aí em Riacho Fechado já se tornou pública (QUEIROZ, 1975).

O documento acima citado foi enviado ao referido vereador e distribuído entre os populares como forma de esclarecer o ocorrido.

As tentativas de desqualificar a atuação das lideranças religiosas, que se inicia com a chegada dos seminaristas na em cidade de Tacaimbó em 1969 e continua com as atividades realizadas por Nonato e o padre Pedro Aguiar nas décadas de 1970, 1980 e início da década de 1990, foram constantes. Entre os anos 1960, 1970 e início dos anos 1980, a maneira que o poder político local encontrou para colocar a população contra as atividades realizadas por Pedro Aguiar a frente



da Igreja Católica de Tacaimbó é a de associar a Igreja a grupos de vândalos contrários ao governo, isto é, subversivos, comunistas, palavras utilizadas em tom depreciativo e acusatório.

Este pensamento transformado em atitudes se confrontou com os agentes de tais práticas. Em nível nacional a partir de meados da década de 1970 a Igreja Católica posiciona-se de maneira mais direta^{ix} contra a Ditadura Militar, contrária às torturas, à falta de democracia e ajudando na resistência contra tal regime. Aliás, no momento em que os espaços democráticos do país são tolhidos pela ditadura, são as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs^x, durante este período, um espaço de resistência, mas sobretudo de articulação contra o poder militar. Em Tacaimbó, Nonato foi a principal liderança de organização das comunidades.

A articulação das comunidades no interior pernambucano, a partir da experiência citada na cidade de Tacaimbó, articulada por movimentos de leigos^{xi}, coordenados por Nonato e pelo padre Pedro Aguiar, chegou na zona rural através da Teologia da Enxada, da fundação do Sindicato de Trabalhadores Rurais em 1973, da fundação da Cooperativa Agrícola Mista dos Pequenos Agricultores de Tacaimbó Ltda – CAMPEATA, em 1983, e a construção de salões comunitários nas áreas rurais, estes últimos, que serviam para a realização de missas, festas e articulação da comunidade.

Tais realizações, destacam a importância do trabalho desenvolvido por Raimundo Nonato no Agreste pernambucano, que no início dos anos 1980 foi para outra missão, desta feita em Serra Redonda-PB, contribuir com a criação do Centro de Formação Missionária, reeditando a formação da Teologia da Enxada, mais uma vez sob a coordenação de José Comblin que, depois de ter sido expulso do Brasil pela ditadura em 1972, retornava ao Brasil no início dos anos 1980.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos a partir de Raimundo Nonato, sua liderança e prática religiosa que liberta, o entendimento sobre o progressismo católico, a partir de dois lugares - a Teologia da Enxada e o agreste pernambucano. O primeiro, trata-se do lugar da construção de uma nova formação teológica que apontava para uma nova prática pastoral; o segundo seria o lugar enquanto espaço de atuação. Preferimos optar em deixar claro o lugar social originário de nossa produção histórica, pois conforme aponta De Certeau:

Levar a sério o seu lugar não é ainda explicar a história. Mas é a condição para que alguma coisa possa ser dita sem ser nem legendária (ou edificante), nem a-tópica (sem pertinência). [...] instalando o discurso em um não-lugar, proíbe a história de falar da sociedade e da morte, quer dizer, proíbe-a de ser a história (CERTEAU, 2007, p. 77).

Pois bem, perceber a atuação de Raimundo Nonato a partir do desenvolvimento da Teologia da Enxada e como tal formação reverbrou na sua prática religiosa com forte perspectiva social, permite-nos a realização de um trabalho que tem pertinência sem necessariamente ser apologética, já que tentamos destacar as continuidades e rupturas de um lugar que sofre alterações e recebe influências do contexto sócio-político, daí porque a variação de discursos e práticas.

A Teologia da Enxada foi uma experiência realizada na busca de novos métodos de formação pastoral, rompendo com as práticas tradicionais e que resultou em conflitos internos e externos ao catolicismo, mas que sobre a mesma não temos a pretensão de cristalizar uma verdade absoluta, posto que "toda interpretação histórica depende de um sistema de referência; que este sistema permanece uma 'filosofia' implícita particular; que infiltrando-se no trabalho de análise, organizando-a à sua revelia, remete à 'subjetividade' do autor" (CERTEAU, 2007, p. 67). Porém, mesmo que nossa análise seja fruto de um olhar particular, promovemos uma análise que trouxe a oportunidade de reflexão sobre espaços pouco ou nunca antes estudados na perspectiva que propusemos analisar.

Os resultados da ação prática de um sujeito que se notabilizou pela simplicidade de viver e conviver o sofrimento e as dores dos mais pobres, já que a sua atitude de fé e crença de um Deus presente nos injustiçados, foi indispensável na organização da classe trabalhadora na cidade de Tacaimbó, tanto os trabalhadores da cidade - através de cursos para o trabalho com teares (este voltado para artesãos da cidade ou pessoas que queriam aprender a tecer) e até mesmo a construção civil, quanto os trabalhadores rurais que tiveram na prática dos mutirões a formação da solidariedade e coletividade, e a organização dos Trabalhadores Rurais.



Pudemos constatar que Raimundo Nonato e a Teologia da Enxada são frutos do seu período, de sua época, ou seja, de uma série de movimentos que confluem em sua formação. Desde os primeiros movimentos dos padres operários franceses, passando pelos movimentos de Juventude Católica, o Concílio Vaticano II e a experiência política de então, especialmente o contexto de ditaduras que impregnou na América do Sul, sobretudo no Brasil. A mesma se insere numa formação cultural político-religiosa especialmente brasileira, independentemente das influências dos movimentos franceses, pois "o que os brasileiros fizeram não foi 'aplicar' um corpo de ideias francesas, e sim usá-las como um ponto de partida para criar novas ideias, para inventar uma cultura político-religiosa" (LOWY, 2000, p. 138). Raimundo Nonato e a sua atuação, foram indispensáveis em tal processo.

REFERÊNCIAS

- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica. 2010.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Trad. Maria de Lourdes Menezes; Revisão técnica de Arno Vogel. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007.
- COMBLIN, José. **Teologia da Enxada**: uma experiência da Igreja no Nordeste. Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 1977.
- LÖWY, Michael. **A Guerra dos Deuses**: religião e política na América Latina. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 2000.
- MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo. Editora Brasiliense, 2004.
- SEMERARO, Giovanni. **A Primavera dos Anos 60**: a geração de Betinho. São Paulo. Edições Loyola, 1994.

FONTES

- Caderno comemorativo referente à Festa de Santo Antônio - Igreja Católica de Tacaimbó, 1981.
- Carta aberta. Raimundo Nonato de Queiroz, em 13 de maio de 1975.

ENTREVISTADOS

- AGUIAR, Pedro Batista de. Entrevista concedida ao autor no ano de 2003.
- QUEIROZ, Raimundo Nonato. Entrevista concedida ao autor em 07 de março de 2009, no Centro de Formação Missionária, na sede da Fundação D. José Maria Pires. Serra Redonda – PB.

NOTAS

- ⁱ Natural de Limoeiro, Raimundo Nonato de Queiroz, destaca-se como um dos mais atuantes seminaristas na cidade de Tacaimbó entre 1969 e 1982. Formado em Teologia e Filosofia, assumiu a disciplina de Cultura Religiosa na FAFICA-Caruaru entre 1977 e 1980. A partir de 1981 dedicou sua vida à formação de base, tornando-se educador popular e animador em formações de pastorais, Comunidades Eclesiais de base, no Centro de Formação Missionária de Serra Redonda-PB, no Curso ARVORE e nas Escolas Missionárias José Comblin. Publicou em 1996 o livro: Como ser eficaz em grupo pela Ed. Paulus e acumulou as funções de Conselheiro Tutelar na cidade de Serra Redonda-PB e Membro do Conselho Administrativo da Fundação Dom José Maria Pires na mesma cidade.
- ⁱⁱ Joseph Jules Comblin, é o nome do sacerdote e teólogo belga que coordenou a experiência de formação para padres denominada de Teologia da Enxada. Utilizaremos a inscrição do seu nome como ficou conhecido no Brasil, José.
- ⁱⁱⁱ "O pontificado de João XXIII (1958-1963) é a expressão mais visível das mudanças introduzidas na igreja. Durante sua curta passagem na direção da Igreja, com seus gestos surpreendentes e seus pronunciamentos inovadores, João XXIII inaugura uma grande



sensibilidade em relação aos problemas contemporâneos, ao diálogo com outras ideologias e à preocupação pastoral com a situação de miséria das populações subdesenvolvidas”. (SEMERARO, 1994. p. 35).

^{iv} “Depois de sua criação em 1961, a Ação Católica Popular (AP) representou um dos principais canais católicos para a atividade política de esquerda”. MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985). São Paulo. Editora Brasiliense, 2004. p. 85.

^v GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1986.

^{vi} A Teologia da Libertação se autodefine como um “novo modo” de fazer Teologia. Esse “novo modo” se caracteriza por uma palavra: práxis. Práxis é aqui entendida sobretudo como prática política, a saber, como ação de intervenção sobre as estruturas sociais. BOFF, Clodovis. Comunidade Eclesial, comunidade Política: Ensaio de Eclesiologia Política. Ed. Vozes, Petrópolis, 1978, p. 191.

^{vii} A esfera teatral do exercício do poder político busca conformar os governados, manter seu consentimento, ativo ou passivo; perpetuar o respeito às normas, valores e símbolos; fixar os limites do politicamente possível e tolerável. Constitui parte fundamental da hegemonia, domínio não baseado diretamente na coerção material. Thompson, E. P. (1982a, p. 8-11) a seção “O ‘Teatro do Apocalipse’”, de seu ensaio “Notas sobre o Exterminismo”.

^{viii} Documento: O Rolo do Tempo 1969 – 1989: 20 anos de caminhada das Comunidades Eclesiais de Base CEBs de Tacaimbó, p. 01.

^{ix} Ver: ALVES, Márcio Moreira. A Igreja e a Política no Brasil. São Paulo, Editora Brasiliense. 1979. p. 201.

^x “Quando o Estado reprimia os sindicatos e as associações de bairro, as CEBs tornavam-se quase as únicas organizações populares onde as pessoas se organizavam para discutir suas vidas cotidianas, seus valores e suas necessidades políticas”. MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985). São Paulo. Editora Brasiliense. 2004. p. 200.

^{xi} “Os cristãos leigos, nos diz o Vaticano II, são fiéis cristãos que, tendo sido incorporados em Cristo pelo batismo e constituídos Povo de Deus e, no modo a eles próprio, tornados participantes do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo, cumprem da sua parte, na Igreja e no Mundo, a missão própria de todo o povo cristão”. LORSCHIEDER, Aloísio Cardeal. Os Ministérios na Igreja. IN: A Esperança dos Pobres Vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo, Editora Paulus, 2003, p. 553.



“NUDISMO” É NO XANGÔ DE “MARIA TIMBU”: REPRESENTAÇÕES MARGINAIS DE PRATICANTES DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIROS EM CAMPINA GRANDE – PB, 1967

EL “NUDISMO” ESTÁ EN EL XANGÔ DE “MARIA TIMBU”: REPRESENTACIONES MARGINALES DE PRACTICANTES DE RELIGIONES AFROBRASILEÑAS EN CAMPINA GRANDE – PB, 1967

“NUDISM” IS IN THE XANGÔ OF “MARIA TIMBU”: MARGINAL REPRESENTATIONS OF PRACTITIONERS OF AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS IN CAMPINA GRANDE – PB, 1967

SANTOS, ADRIANO FERREIRA DOS

Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande

E-mail: afshistoria@yahoo.com.br

SOUSA JUNIOR, JOSÉ PEREIRA DE

Professor Adjunto de História na Universidade de Pernambuco – UPE/Campus Mata Norte

E-mail: josepereira.junior@uoel.br

RESUMO

Este artigo apresenta os resultados da pesquisa realizada durante o mestrado em História na Universidade Federal de Campina Grande – PB, entre 2018 e 2023. inicialmente focado em outra temática, a investigação foi redirecionada para a figura de “Maria Timbu”, que se destacou nas fontes evidências. Para interpretar o material coletado, utilizamos os conceitos de dois historiadores: Roger Chartier e Michel de Certeau. O conceito de representações de Chartier nos ajudou a compreender como as narrativas sobre “Maria Timbu” foram socialmente construídas, refletindo os valores da sociedade campinense nas décadas de 1960 e 1970. As reportagens policiais e os registros judiciais desenvolvidos para moldar sua imagem pública como uma figura marginal, associada a práticas consideradas maléficas devido à sua a sua pratica religiosa, que eram vistas como tabu e ainda são criminalizadas em alguns contextos. Além disso, aplicamos o conceito de tática e estratégia de Michel de Certeau para analisar as formas de resistência de “Maria Timbu” diante das estruturas de poder. Enquanto a estratégia se refere ao controle institucional e social, a tática envolve as práticas cotidianas e improvisadas que os marginalizados utilizam para resistir e se adaptar. Portanto, este trabalho não apenas narra os eventos relacionados a Maria Timbu, mas também reflete a experiência de outros sujeitos históricos que praticavam o Candomblé, a Umbanda, a jurema sagrada e outras tradições oriundas do hibridismo cultural e religioso.

PALAVRAS-CHAVE: : Maria Timbu, representações, religião afro-brasileira.

RESUMEN

Este artículo presenta los resultados de la investigación realizada durante la Maestría en Historia de la Universidad Federal de Campina Grande - PB, entre 2018 y 2023. Inicialmente centrada en otra temática, la investigación se redireccionó a la figura de “Maria Timbu”, quien se destacó en las fuentes probatorias. Para interpretar el material recopilado, utilizamos los conceptos de dos historiadores: Roger Chartier y Michel de Certeau. El concepto de representaciones de Chartier nos ayudó a comprender cómo se construyeron socialmente las narrativas sobre “Maria Timbu”, reflejando los valores de la sociedad de Campina Grande en las décadas de 1960 y 1970. Los informes policiales y los registros judiciales fueron moldeando su imagen pública como una figura marginal, asociada a prácticas consideradas nocivas debido a su práctica religiosa, que eran vistas como tabú y todavía están criminalizadas en algunos contextos. Además, aplicamos el concepto de táctica y estrategia de Michel de Certeau para analizar las formas de resistencia de “Maria Timbu” a las estructuras de poder. Mientras que la estrategia se refiere al control institucional y social, la táctica involucra las prácticas cotidianas e improvisadas que las personas marginadas utilizan para resistir y adaptarse. Por lo tanto, esta obra no sólo narra los acontecimientos relacionados con Maria Timbu, sino que también refleja la experiencia de otros sujetos históricos que practicaron el Candomblé, la Umbanda, el jurema sagrado y otras tradiciones originarias del hibridismo cultural y religioso.

PALABRAS CLAVES: Maria Timbu, rerepresentaciones, religion afrobrasileña.

ABSTRACT

This article presents the results of research carried out during the Master's degree in History at the Federal University of Campina Grande - PB, between 2018 and 2023. Initially focused on another theme, the investigation was redirected to the figure of “Maria Timbu”, who stood out in the evidentiary sources. To interpret the collected material, we used the concepts of two historians: Roger Chartier and Michel de Certeau. Chartier's concept of representations helped us understand how the narratives about “Maria Timbu” were socially constructed, reflecting the values of Campina Grande society in the 1960s and 1970s. Police reports and court records developed to shape her public image as a marginal figure, associated with practices considered harmful due to her religious practice, which were seen as taboo and are still criminalized in some contexts. In addition, we applied Michel de Certeau's concept of tactics and strategy to analyze the forms of resistance of “Maria Timbu” in the face of power structures. While strategy refers to institutional and social control, tactics involve the everyday and improvised practices that marginalized people use to resist and adapt. Therefore, this work not only narrates the events related to Maria Timbu, but also reflects the experience of other historical subjects who practiced Candomblé, Umbanda, sacred jurema and other traditions arising from cultural and religious hybridity.

KEYWORDS: Maria Timbu, representations, Afro-Brazilian religion.



INTRODUÇÃO

Em setembro de 1967, uma ocorrência policial registrada no bairro de José Pinheiro, em Campina Grande - PB, tornou-se objeto de reportagem no Diário da Borborema. Segundo a matéria, o sargento Barbosa, comissário da polícia local, transferiu à Delegacia de Costumes uma jovem de 18 anos, Maria de Nazaré Gomes da Silva, acusada de comportamento considerado indecoroso. Moradora da favela da Cachoeira, Maria de Nazaré teria dançado nua durante um ritual de “xangô” realizado na casa de uma mulher identificada inicialmente como “Maria de Rato”, conhecida na comunidade por liderar um terreiro na localidade.

A denúncia descrevia ainda que, sob efeito de álcool, Maria de Nazaré teria saído do ritual dançado em “trajes de Eva” pelas ruas do bairro, o que provocou sua detenção pela autoridade policial. O relato, é permeado por um tom de reprovação moral, enquadrava o caso como um exemplo de desvio comportamental.

Esse episódio reflete a vigilância moral e a repressão sistemática promovidas pela mídia e pelas autoridades sobre as manifestações culturais e religiosas de matriz afro-brasileira. No contexto da época, essas práticas eram constantemente associadas à desordem e à imoralidade, sendo representadas como uma ameaça à ordem pública e aos padrões sociais e morais hegemônicos.

Utilizando o conceito metodológico da Tática e Estratégia de Michael Certeau, o evento do nudismo e a dança que se sucedeu em seguida pode ser compreendido como uma tática adotada para desafiar e subverter as normas e expectativas sociais estabelecidas. Ao se expressarem nuas em um contexto religioso, elas poderiam estar reivindicando sua autonomia e agência, utilizando os espaços e práticas religiosas como formas de resistência e afirmação de identidade.

A representação midiática desse evento filtrada por meio das lentes da sociedade dominante, destaca-se os aspectos sensacionalistas e considerados escandalosos da história, reforçando estereótipos prejudiciais em relação a religiosidade afro-brasileira e a sexualidade das mulheres negras. No entanto, ao mesmo tempo, essa representação também poderia gerar formas de resistência e contra-narrativas por parte das comunidades afetadas, buscando reinterpretar e recontextualizar os eventos de acordo com suas próprias perspectivas e experiências.

Portanto, sob a ótica das representações marginais de Roger Chartier e da Tática e Estratégia de Michael Certeau, o ato de dançarem nuas em um terreiro de culto religioso afro-brasileiro seria entendido como uma forma de resistência cultural e religiosa, uma expressão de agência e autonomia em um contexto de marginalização e opressão.

O controle simbólico exercido sobre a corporeidade negra desempenhou um papel fundamental na racialização e marginalização das mulheres negras, tanto na esfera pública quanto na privada. Seus corpos eram estrategicamente marcados de acordo com os interesses do poder dominante, sendo rotulados como “desejados”, “indesejáveis” ou até “perigosos”, conforme a conveniência de quem detinha o controle social. Essa construção simbólica não apenas reforçava estereótipos, mas também legitimava a exclusão e a opressão dessas mulheres, reduzindo-as a objetos de desejo ou ameaça, ao invés de reconhecê-las como sujeitos plenos de direitos e autonomia.

No Brasil, essa lógica se manifestou em políticas de embranquecimento e na repressão a expressões culturais afro-brasileiras, como a capoeira e os cultos de matriz africana, formas de apagar a identidade e a agência dessas mulheres. Esses mecanismos não apenas negavam sua humanidade, mas também reafirmavam narrativas patriarcais e racistas que sustentavam as estruturas de poder colonial e pós-colonial, perpetuando a exclusão e o controle social sobre seus corpos e culturas.

Um ditado “popular” brasileiro sintetiza essa situação ao afirmar: “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Atribuir às mulheres amefricanas (pardas e mulatas) tais papéis é abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os “burros de carga” do sexo (dos quais as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, se constata como a superexploração socioeconômica se alia à super exploração sexual das mulheres amefricanas. (Gonzalez, 2020. pág. 135).



Uma visão eurocêntrica, que associa a nudez à imoralidade e à promiscuidade, reforça um imaginário que desumaniza as mulheres negras, reduzindo seus corpos aos estereótipos e à objetificação. Como sintetizado o ditado popular apontando por Gonzalez (2020) “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”, os papéis atribuídos às mulheres amefricanasⁱ evidenciam a interseção entre a exploração socioeconômica e a exploração sexual. Seus corpos são animalizados, vistos como instrumentos de trabalho e prazer, desprovidos de autonomia e humanidade.

O evento em que Maria de Nazaré dançou em “trajes de Eva” está diretamente ligado ao nosso projeto de pesquisa, servindo como ponto de partida para os estudos aqui desenvolvidos. É em 1967 que “Maria Timbu”ⁱⁱⁱ aparece pela primeira vez nos registros, marcando o início de uma trajetória marcada por desafios que se desdobrariam nos anos seguintes. Neste momento, concentramos nossa análise nesse período inicial, quando ocorreu o primeiro episódio que a levou a responder perante as autoridades policiais. Sua primeira menção na imprensa se deu justamente em razão desse incidente relacionado ao nudismo. Durante um ritual em seu terreiro, duas mulheres se despiram e continuaram a prática ao ar livre, dirigindo-se para a rua. O Diário da Borborema, em 14/05/1967, relatou o incidente sob o título “NUDISMO É NO XANGÔ DE 'MARIA TIMBU'”. Somente após esse evento e um subsequente conflito com outra líder religiosa, “Maria de Rato”, ambos motivados pelo incidente de nudismo e suas consequências, Maria Timbu teve seu terreiro fechado pela Federação dos Cultos Afro da Paraíba. Alegou-se que o terreiro não estava em conformidade com a legislação vigente, que regulamentava tais práticas desde 1966. Esse momento marca o início de um período desafiador na trajetória de Maria Timbu, instigando-nos a uma análise mais aprofundada de sua história.

“Maria Timbu” era conhecida na cidade como praticante de cultos afro brasileiros, era, portanto, representada nos meios de comunicação como: Xangozeira, macumbeira, catimbozeira e posteriormente “Bruxa” da Cachoeira (Cachoeira era o nome dado a favela em que a mesma residia na época), a partir da leitura e análise das fontes disponíveis objetivamos debater as representações desta mulher gerada pelos jornais da época.

Durante o período de 1967 a 1972, que é o foco temporal de nossa investigação, concentramos nossos esforços no Arquivo Judicial da Cidade. Lá, procuramos enriquecer as fontes disponíveis com um processo criminal datado de 1971 e um inquérito policial de 1972. Ambos os documentos relacionavam Maria Timbu a casos de homicídio, os quais estavam associados pelos meios de comunicação à prática de sacrifício religioso. Em 1971, a vítima foi um homem conhecido como “Nador”, enquanto em 1972, uma criança de oito anos foi a vítima. Esses casos foram amplamente discutidos na sociedade campinense ao longo de vários anos, como nossas pesquisas indicaram, por continuarem sendo temas de reportagens nos anos subsequentes.

Neste contexto, é interessante observar como foram surgindo os indícios que nos levaram até “Maria Timbu”, inicialmente de forma indireta em 13/05/1967 Ela nos é apresentada por outra mulher, identificada pelo jornal como “Maria de Rato”. A matéria jornalística que nos ajuda a vislumbrar um pouco sobre “Maria Timbu” (embora seu nome ainda não seja mencionado no texto) é intitulada “NUDISMO É NO XANGÔ DE 'MARIA DE RATO'”. O texto relata o seguinte evento:

O sargento Barbosa, Comissário da Polícia de José Pinheiro, apresentou prêsna na Delegacia de Costumes a mulher Maria de Nazaré Gomes da Silva, de 18 anos de idade. Solteira e residente na favela da Cachoeira, localizada 35aquele bairro, pelo fato de haver dançado completamente despida em um xangô ali existente... pertencente a uma macumbeira conhecida por “Maria de Rato”... Maria de Nazaré Costuma Embriagar-se e depois de tirar a roupa durante “sessão”, sai pelo meio da rua em trajes de Eva... (Diário da Borborema, 13/05/1967, p.5).

O DBOⁱⁱⁱ relata que foram duas mulheres que dançaram nuas não somente no terreiro como também na rua depois de ambas embriagarem-se com cachaça. A cobertura jornalística não se dedicou a investigar o tipo de bebida ingerida pelas duas mulheres, nem mesmo entender os contextos culturais e religiosos envolvidos na prática. Ao afirmar e enfatizar que a bebida consumida era “cachaça”, o jornal desenvolveu uma abordagem simplista e sensacionalista do caso, provavelmente com o intuito de atrair mais atenção do público e aumentar sua circulação do jornal. Como o caso foi parar na delegacia e nas páginas do jornal, a responsável pelo terreiro se dirigiu a ambos locais, delegacia e DBO para esclarecer os fatos, como resultado no dia seguinte o leitor se depara com o seguinte título na página de número 05 do jornal: NUDISMO É NO TERREIRO DE “MARIA TIMBU”, é nesta matéria que somos apresentados a nossa personagem, a descrição feita pelo texto jornalístico é uma correção relacionada a localidade e propriedade do terreiro:



Ontem a reportagem foi procurada pela doméstica Maria do Carmo da Silva proprietária do "Centro" conhecido como xangô de "Maria de Rato"...localizado na favela da Cachoeira... "Maria de Rato" nos procurou para esclarecer que as cenas de nudismo verificadas... não foram no seu xangô, mas sim no da "Maria Timbu", que fica vizinho... para comprovar suas afirmativas, "Maria de Rato" trouxe... a mulher Maria Otília da Conceição que foi uma das "filhas de terreiro" que praticaram "strep-tease"... Maria Otília confirmou a versão da xangozeira... fez questão de frizar que as cenas de nudismo... foram no "terreiro" de "Maria Timbu". (Diário da Borborema, 14/05/1967, pág.5).

Na sociedade paraibana da época, predominantemente regida por preceitos e moral cristã, a nudez provavelmente seria interpretada sob a ótica do pecado e da imoralidade. A associação entre nudez e pecado remonta à tradição cristã, especialmente à narrativa bíblica de Adão e Eva no Jardim do Éden, onde a descoberta de sua nudez é seguida pela vergonha e expulsão do paraíso. Essa adaptação da tradição cristã, longe de ser inocente, servia para fortalecer a autoridade de instituições como a Igreja, órgãos de estado e jornais, legitimando suas práticas de dominação. Uma associação negativa entre nudez e religiões afro-brasileiras, dava margem para justificar o controle e a marginalização as comunidades negras que abraçassem outra fé que não fosse a cristã.

"Provavelmente, não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a 'invenção' de tradições neste sentido. Contudo, espera-se que ela ocorra com mais frequência: quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as 'velhas' tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, justamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas. Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta." (HOBBSAWM. 1997. pag. 11, 12).

A noção de "tradição inventada" de Hobsbawm (1990) é fundamental para compreendermos instituições como o cristianismo, que, por meio do Estado, construiu e consolidou seu poder. Ao instituir padrões morais normativos, que deveriam reger as relações em sociedade, a Igreja e o Estado estabeleceram um conjunto de práticas e valores que, ao serem apresentados como tradicionais e imutáveis, legitimaram seu domínio social e político. Essa estratégia, ao criar uma sensação de continuidade histórica, permitiu que grupos ou instituições ligadas ao cristianismo marginalizasse e deslegitimasse grupos religiosos que não compartilhassem da sua cosmovisão, consolidando assim sua hegemonia religiosa e cultural.

Nesse contexto, o ato de dançar nuas poderia ter sido recebido com desconfiança e rejeição pela sociedade dominante. A ênfase dada à nudez das mulheres no evento ocorrido no terreiro de "Maria Timbu", especialmente vinculada à ingestão de cachaça, pode ter servido para reforçar estereótipos negativos sobre as religiões afro-brasileiras e suas práticas. Tal narrativa sugere uma possível tentativa de associar essas manifestações culturais e espirituais a comportamentos considerados imorais e perigosos, contribuindo para a marginalização dessas comunidades religiosas.

Portanto, o ato de dançarem nuas em um terreiro localizado na periferia da cidade de Campina Grande na Paraíba em 1967 seria invocada como algo proibido e pecaminoso pela sociedade da época, refletindo os valores e normas morais cristãos predominantes. Essa interpretação negativa da nudez, associada ao contexto religioso e cultural específico da sociedade paraibana daquele período, contribuiria para a estigmatização e marginalização das práticas religiosas afro-brasileiras e das comunidades negras em geral.

SENSACIONALISMO EM FOCO: ESTIGMAS E PRECONCEITOS NAS NARRATIVAS JORNALÍSTICAS

As narrativas jornalísticas não apenas documentam os eventos em si, mas também moldam as representações públicas desses acontecimentos. A figura de "Maria de Rato", identificada como praticante de macumba, e a descrição de suas atividades ritualísticas, tais como as "sessões" realizadas em seu xangô, revelam a maneira como as práticas religiosas afro-brasileiras eram percebidas e representadas na sociedade da época. Essas representações carregavam consigo estereótipos e preconceitos, muitas vezes reforçados pela mídia.



A introdução de "Maria Timbu" na narrativa, através da correção do local onde ocorreram as cenas de nudismo, adiciona outra camada à complexidade cultural do relato. A mudança do foco para "Maria Timbu" e seu xangô evidencia as relações de poder e territorialidade dentro das comunidades afrodescendentes da Paraíba. A disputa simbólica pelo controle da narrativa, expressa pela correção do jornal e pela intervenção de Maria do Carmo da Silva, revela as tensões internas e os conflitos de representação dentro dessas comunidades.

Ao enfatizar que as mulheres dançaram nuas após ingerirem cachaça, o editorial jornalístico possivelmente adota uma postura sensacionalista e moralista. A escolha de destacar a ingestão de álcool antes do ato de nudismo pode sugerir uma tentativa de moralizar o evento, associando-o a comportamentos considerados socialmente inaceitáveis.

Essa abordagem pode refletir uma visão preconceituosa e estereotipada sobre as práticas religiosas afro-brasileiras, como a macumba, e sobre as comunidades marginalizadas, como as que viviam nas favelas. Ao destacar o consumo de cachaça como um elemento central da narrativa, o jornal pode estar tentando reforçar estereótipos negativos sobre essas comunidades, associando-as à ideia de irresponsabilidade, descontrole e decadência moral.

Além disso, ao enfatizar o papel da cachaça no evento do nudismo, o jornal acaba desviando a atenção das questões mais profundas e complexas que envolvem o episódio, como as questões de liberdade religiosa, discriminação racial e opressão política. Essa simplificação do evento pode servir para deslegitimar as práticas religiosas afro-brasileiras e desviar o foco das reais questões de injustiça e desigualdade que permeavam a sociedade da época.

A ênfase na ingestão de cachaça pelo editorial jornalístico sugere uma abordagem simplista e tendenciosa do evento do nudismo no terreiro de macumba, que busca estigmatizar e marginalizar as comunidades envolvidas, ao mesmo tempo em que obscurece as questões mais profundas e significativas subjacentes ao evento.

Após Maria do Carmo esclarecer a cena de nudismo, a atenção do caso volta-se agora para sua vizinha da Cachoeira, "Maria Timbu". O desenrolar pode ser acompanhado no encadernado de 16/05/1967, que traz o título: "Xangô de 'Maria Timbu' fechado pela federação". Segundo Cícero Tomé, vice-presidente da federação dos cultos afros da Paraíba, em depoimento ao DBO, o terreiro de "Timbu" estava em desacordo com as normas da Lei 3.443, que entrou em vigor durante o governo de João Agripino (1966 — 1971), no início de seu mandato como governador da Paraíba. Essa lei regulamenta a prática dos cultos afros no estado.

Ainda que o culto às religiões afro-ameríndias estivesse presente na Paraíba desde o período escravista, somente na metade do século XX, essa prática foi institucionalizada na forma de uma entidade organizadora, A Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, destinada a regulamentar a prática da religião no estado a partir da Lei nº. 3.443, com o advento da lei acreditava-se em uma maior liberdade de culto e que as batidas policiais e as perseguições chegariam ao fim, mas não foi assim que ocorreu, segundo Santana (2019):

A lei nº. 3.443, de 6 de novembro de 1966, foi motivo de grande contentamento para os praticantes das religiões afro-ameríndias. No entanto, essa liberdade que tanto se festejou, mostrou-se uma forma de controle sobre os terreiros. Tal liberdade trazia dispositivos para controlar e regulamentar as realizações dos cultos. (SANTANA. 2019. Pag. 54).

A luta pela liberdade religiosa no Brasil possui um longo histórico, marcado por eventos significativos que culminaram na criação de leis tanto em âmbito nacional quanto estadual. Na Paraíba, as raízes do culto às religiões afro-ameríndias remontam ao período escravista, mas somente na década de 1960 essa prática foi oficialmente reconhecida e regulamentada pela Lei nº. 3.443, de 6 de novembro de 1966, que estabeleceu a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba. A expectativa era de que essa legislação trouxesse maior liberdade para o culto, encerrando as batidas policiais e perseguições. No entanto, conforme observado por Santana (2019), a liberdade instituída revelou-se, paradoxalmente, um mecanismo de controle sobre os terreiros.

Antes desse marco na Paraíba, em 1946, o escritor baiano Jorge Amado desempenhou um papel crucial no cenário político brasileiro ao assumir o cargo de deputado federal pelo estado de São Paulo. Nesse período, ele liderou uma batalha para aprovar a Lei de Liberdade Religiosa, abrangendo diversos segmentos religiosos, incluindo o candomblé. Essa legislação foi vital dada a discriminação e perseguições enfrentadas por grupos religiosos não católicos na época.

A Constituição de 1946 já proclamava a separação entre Estado e Igreja, mas essa separação não era



devidamente respeitada, especialmente em relação à Igreja Católica Romana. A Lei de Liberdade Religiosa reforçou essa separação, assegurando que nenhuma religião gozasse de privilégios perante o Estado. Além disso, a legislação teve com pressuposto proteger as religiões populares de origem africana, reconhecendo sua importância cultural e espiritual, conforme destacado por Jorge Amado:

As demais religiões, cristãs ou não, comiam o pão que o diabo amassou. Para as apelações protestantes, as tendas espíritas, os cultos populares de origem africana restavam a discriminação, as restrições de todo tipo, a perseguição policial... Se protestantes e espíritas passavam maus pedaços, das religiões afro-brasileiras nem falar. Desde mocinho, rapazola cursando a vida popular baiana, inclusive nas casas-de-santo, nos terreiros de candomblé, com Edison Carneiro, Artur Ramos¹¹, Aydano do Couto Ferraz¹², foi-me dado testemunhar a violência desmedida com que os poderes do Estado e da Igreja tentaram aniquilar os valores culturais provenientes de África. Buscavam exterminar tradições, costumes, línguas tribais, os deuses, eliminar por completo as crenças da gente mais pobre e mais sofrida. (AMADO, 2012. Pág. 64/65).

A aprovação da lei nacional em 1946 buscava eliminar as perseguições religiosas, permitindo a coexistência pacífica das diversas crenças. Templos religiosos não católicos, antes alvo de saques e incêndios, passaram a desfrutar de um ambiente mais tolerante e inclusivo. Se considerarmos que em 1966, na Paraíba, ainda foi necessária a criação de uma lei específica de liberdade religiosa, pode-se questionar a eficácia total da legislação nacional de 1946 nesse contexto.

A criação de uma lei estadual em 1966 na Paraíba sugere que, apesar da legislação nacional de 1946, ainda havia desafios e obstáculos para a plena garantia da liberdade religiosa, especialmente em níveis locais. Portanto, a lei nacional de 1946 representou um avanço significativo, mas não foi totalmente eficaz na eliminação de práticas discriminatórias em todos os estados brasileiros.

As batidas policiais continuaram acontecendo sob alegação dos terreiros estarem em desacordo com a ordem pública, não seguido os requisitos da lei, dentre as alegações estão principalmente o barulho promovido, dentro deles, com o som dos tambores e cânticos, assim como também o horário em que ocorriam os cultos que ocorriam noite adentro. Como já foi citado, recorria-se a uma antiga tática, para que não fossem incomodados pelas perseguições policiais e punições por parte da Federação, em várias localidades da cidade os praticantes do culto afro-brasileiros se embrenharam nas matas para não serem incomodados. Em Campina Grande, nos anos 1960, o local onde ficava a Favela da Cachoeira era um desses locais afastados, longe dos olhos e ouvidos da polícia, da elite local que se sentiam ameaçados pelos batuques e “feitiços” de “xangozeiros”.

No caso de “Maria Timbu”, o invisível por vezes se torna visível, quando ela se vê envolvida em um incidente de atentado ao pudor. Como resultado, a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba decide puni-la. Em consequência do fechamento de seu terreiro, ocorrido alguns dias depois em 20/05/1967, “Maria Timbu” novamente aparece na página 05 do DBO. Desta vez, ela é intimada por tentativa de agressão a Maria do Carmo (conhecida como Maria de Rato), a quem atribui a culpa pelo fechamento de seu terreiro. Foi necessário a intervenção de pessoas presentes no local para conter “Maria Timbu”, enquanto a vítima dirigiu-se à delegacia de costumes para registrar uma queixa contra ela. Intimada, “Maria Timbu” viu-se obrigada a comparecer perante a autoridade policial de plantão para prestar esclarecimentos.

A intervenção da federação dos cultos afros da Paraíba, que resultou no fechamento do terreiro de “Maria Timbu”, lança luz sobre as dinâmicas de regulação e controle exercidas sobre as práticas religiosas afro-brasileiras pelo Estado e suas instituições. A legislação mencionada, Lei 3.443, reflete o contexto político e social da época, marcado por uma série de regulamentações e restrições impostas às religiões de matriz africana.

Ao examinarmos esses eventos à luz do conceito de representação (Chartier), podemos entender não apenas o que aconteceu, mas também como esses eventos foram moldados, interpretados e reconfigurados pelas diferentes vozes e interesses presentes na sociedade paraibana da década de 1960. Essa abordagem nos permite ir além do simples relato dos fatos e explorar as complexas interações entre cultura, poder e identidade na construção da história.

Chama atenção o título da reportagem sobre a tentativa de agressão: “*Xangozeira volta à presença da autoridade policial*”, “Maria Timbu” é identificada pelo título da matéria como “xangozeira” um termo usado de forma pejorativa para identificar uma mulher que pratica um credo que ao que parece o jornalista não conseguiu identificar. Dando seguimento a reportagem, outra passagem requer atenção: “...a xangozeira foi novamente convidada a comparecer perante as autoridades policiais, que lhe aplicaram o devido corretivo”(Diário da Borborema, 20/05/1967. pág. 5).



As notícias sobre o caso de nudismo que resultou no fechamento do terreiro de "Maria Timbu" suscitam uma questão intrigante. Ficou exposto que a cena das duas mulheres dançando em "trajes de Eva" ocorreu no seu terreiro, não no terreiro de "Maria de Rato". O jornal não menciona que a responsável pelo terreiro foi inicialmente intimada a comparecer na delegacia de costumes. No entanto, alguns dias depois, a reportagem informa que "Xangozeira" volta à presença da autoridade policial. Esta é a primeira informação sobre ela se apresentar diante da autoridade, o que não ficou evidente nas reportagens anteriores.

Ao analisarmos o texto fornecido sob uma perspectiva histórica, podemos identificar diferentes elementos que refletem a marginalização de certos grupos e práticas sociais. A menção ao caso de nudismo que resultou no fechamento do terreiro de "Maria Timbu" revela uma série de representações marginalizadas presentes na sociedade.

Primeiramente, a prática do nudismo é retratada como algo fora das normas sociais estabelecidas. Esse tipo de comportamento é frequentemente associado a transgressões dos padrões morais e sociais predominantes, o que contribui para sua marginalização.

Além disso, a referência aos terreiros de candomblé acrescenta outra dimensão à discussão. Historicamente, as religiões de matriz africana têm sido alvo de estigmatização e discriminação no Brasil. O fato de o evento ter ocorrido em um terreiro de candomblé não apenas reforça essa estigmatização, mas também associa a prática do nudismo a uma esfera religiosa já marginalizada.

A linguagem utilizada na reportagem também desempenha um papel na marginalização dos envolvidos. A designação de "Xangozeira" para se referir à pessoa envolvida no incidente sugere uma forma de estigmatização linguística, onde a identidade da pessoa é reduzida a um estereótipo cultural ou prática específica, contribuindo para sua marginalização.

A falta de cobertura completa e precisa do evento pela mídia também é reveladora. Isso pode indicar uma forma de marginalização midiática, onde certos grupos ou práticas são ignorados, distorcidos ou estereotipados na cobertura jornalística, perpetuando assim a marginalização social.

Nesse sentido, ao analisar o texto em questão, é possível perceber como diferentes elementos convergem para criar e reforçar representações marginalizadas na sociedade, destacando a importância de se considerar o contexto histórico, cultural e social em que essas representações surgem e são interpretadas.

NA PRESENÇA DA AUTORIDADE POLICIAL: O OLHAR DO REPÓRTER FOTOGRÁFICO SOBRE MARIA TIMBU E O FECHAMENTO DE TERREIROS EM CAMPINA GRANDE.

Logo abaixo, a Figura 1 retrata "Maria Timbu" com sua cabeça envolta por um lenço, vestindo uma saia estampada e um vestido branco sem mangas, elementos que remetem às tradições das religiões afro-brasileiras ou lavadeiras. A indumentária sugere uma possível conexão com práticas religiosas, dado que muitos adeptos dessas crenças utilizam vestes similares em rituais e cerimônias. Segue a legenda que fica localizada em baixo da fotografia:

"A xangozeira "Maria Timbu" sentada no branco da delegacia de Costumes, espera que o responsável daquela Seção, investigador Antonio Paz determine as providências a serem tomadas contra a sua pessoa" (DBO, 20/05/1967, pág. 5).



Figura 1 - "Maria Timbu".



Fonte: Diário da Borborema (1967)

No entanto, é crucial notar que a qualidade da fotografia impede uma análise mais detalhada e conclusiva sobre a natureza exata da vestimenta e sua relação com tradições específicas. As religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, frequentemente incorporam elementos simbólicos e estilísticos em suas vestimentas, mas a ambiguidade presente na imagem ressalta a limitação imposta pela qualidade do registro visual.

A figura de "Maria Timbu" suscita questionamentos intrigantes sobre a possível presença de aspectos religiosos em sua vestimenta, embora a falta de clareza na imagem destaque a importância de abordagens cautelosas ao interpretar elementos culturais e religiosos em fotografias antigas.

Convidamos o leitor a refletir sobre a condição em que foi captada a fotografia (Figura 1 - Maria Timbu), primeiro é importante salientar que esta foto foi colocada bem ao lado do texto em que o jornalista nos informa que: "Voltou a presença policial" ao posicionar esta imagem ao lado do texto, estabeleceu-se uma relação entre ambas fontes, a imagem também se torna texto e passa a ser objeto de leitura e julgamento por parte dos leitores, que, a luz do olhar do Fotojornalista somado ao texto escrito, a figura da mulher exposta, produz uma representação de alguém que simplesmente age movida pela fúria, foi capaz de tentar contra a integridade física de outra pessoa, que faz parte do seu convívio, na fotografia, a postura de Maria pode induzir o leitor a várias interpretações: raiva, submissão, inquietude, reprovação da atitude do fotografo em captá-la, ou contrariedade, não só por estar mais uma vez diante da autoridade policial, mas também por ter seu centro religioso fechado pela federação dos cultos afros da Paraíba, representado em Campina Grande pela figura de Cicero Tomé, que a acusou-a de não se enquadrar nas normas exigidas segundo a federação, "Maria Timbu" talvez se viu impossibilitada de reabrir seu terreiro, pois não estaria amparada pela lei, portanto ao que parece este foi o fim do "xangô" de "Maria Timbu".

"As iniciativas repressoras foram importantes para a constituição e para a expansão das religiões afro-brasileiras" Maggie (1992) por tanto as iniciativas repressoras não apenas moldaram as condições iniciais dessas religiões, mas também desempenharam um papel paradoxal na sua expansão, tornando-as, de certa forma, mais resilientes e atraentes para uma audiência mais ampla. Isso destaca a complexidade das interações entre poder, resistência e a

formação das religiões afro-brasileiras, oferecendo uma perspectiva mais abrangente sobre a influência das dinâmicas sociais e históricas na construção dessas tradições religiosas.

Em meio às dificuldades para praticar as religiões de origem africana e afro-brasileira, diversas estratégias foram empregadas para enfrentar as táticas de controle de bases por grupos dominantes. No período colonial, o hibridismo cultural e religioso, anteriormente chamado de “sincretismo religioso”^{iv}, foi uma estratégia de sobrevivência da cultura africana. Essa prática permitiu a manutenção dos cultos aos orixás, associando determinadas características de santos católicos às divindades iorubanas, jeje, entre outras. Essa associação foi crucial para a preservação dos cultos, mas teve um custo: os deuses foram reduzidos à categoria de santos. Assim, Oxalá foi associado a Jesus Cristo, Ogum a São Jorge, Oxóssi a São Sebastião, Xangô a São Pedro ou São Jerônimo, Iansã a Santa Bárbara e Iemanjá a Nossa Senhora dos Navegantes. Outros orixás também estão presentes nesse processo, mas optamos por citar apenas esses exemplos, já que a mitologia dos orixás não é o foco central desta pesquisa.

Outro deus se faz necessário citar para exemplificar o problema gerado pelo sincretismo, Exu o deus mensageiro, responsável pela comunicação entre os outros deuses e fiéis, assim no culto a divindades nada se faz sem ele e sem que a ele seja feito ebós (oferendas) antes de qualquer outro orixá. Exu possui ambivalências onde a relação de bem ou mal não se distingue para esse deus, o bem ou mal se dá a partir do fiel que o experiencia, essa dualidade fez com que Exu fosse associado ao diabo por missionários cristãos que visitaram a parte ocidental do continente africano, munidos por uma visão maniqueísta¹⁵ de bem e mal, não conseguiam conceber nas mitologias dos orixás uma divindade que não contemplasse somente um desses adjetivos, segundo PRANDI:

Além de se ver chamado pelos nomes do diabo ocidental em suas múltiplas versões, Exu foi compelido a compartilhar com os demônios suas missões especializadas no ofício do mal, tudo, evidentemente, numa perspectiva essencialmente cristã. A maldição imposta a Exu na África por missionários e viajantes cristãos desde o século XVIII foi sendo completada no Brasil nos séculos XIX e XX. (PRANDI, 2002, pág. 54).

No século XX tempo deste nosso, não só Exu foi associado ao diabo ao “mal”, mas toda e qualquer prática que envolvesse o som de tambores, possessões por parte de: deuses, caboclos, espíritos e pretos velhos. É importante a compreensão da questão em que orixás foram associados ao mal, pois em 1972 um fato precisará desta visão cristã referente a estas divindades africanas e seus fiéis, para compreender a trama em que “Maria Timbu” estará implicada.

Além do sincretismo, outra estratégia do período colonial era a realização de cultos noturnos em locais mais distantes, longe dos olhos do senhor escravista e dos feitores, esta estratégia que se perpetuou e tornou-se parte da tradição de terreiro (debateremos esta estratégia ao debater mais adiante as batidas policiais em Campina Grande). ao migrarem para as cidades estas pessoas buscam locais mais afastados do centro da cidade, mantendo a tradição, então dirigiram-se para zona periférica das cidades, distantes do agitado centro da cidade frequentado em maior parte por uma elite branca e cristã.

A localização geográfica da Favela da Cachoeira talvez tenha favorecido o estabelecimento dos terreiros de “Maria Timbu” e “Rato”, que mesmo distante do centro e bairros nobres da cidade, viram na sua vizinhança surgir as denúncias que as implicaram diante da polícia e jornal. Vizinhos que provavelmente não comungavam com tal prática religiosa e para uma destas mulheres a consequência foi o fechamento do seu terreiro pela Federação dos Cultos Afros da Paraíba.

Ainda sobre a reportagem de 20/05/1967 nos chamou atenção as seguintes palavras: “Devido corretivo”, o que a reportagem pretende nos informar quanto a esta suposta medida? Não fica claro na matéria a que tipo de procedimento disciplinar o jornalista se refere, esta passagem leva a uma variedade de interpretações, mas nada que possa ser afirmada de forma convicta: uma punição verbal? ser fichada mais uma vez pela infração cometida? ou esse “devido corretivo” seria de fato destinado a algum tipo de castigo físico?

A falta de clareza do jornalista, seja ela intencional ou não, não deixa pistas que nos leve a alguma conclusão sobre esta questão, porém é uma passagem que não podemos deixar de expor aqui neste trabalho. Podemos afirmar que “Maria Timbu” se verá envolvida em outros eventos nas páginas dos Jornais no decorrer dos anos, e sua personalidade representada pela máquina de escrever do jornalista somada a algumas fotografias reforçará conceitos pejorativos, medieval, e resquícios do período colonial.

Em razão da cena de nudez promovida na favela pelas duas mulheres, ocorreu o fechamento do terreiro de “Maria



Timbu” e um aumento do rigor fiscal tanto da federação quanto da polícia com relação a outros terreiros. Além disso, a federação dos Cultos afros precisava dar alguma resposta a sociedade através do jornal e demonstrar que somente funcionaria na cidade os templos que estivessem enquadrados nos requisitos da lei.

Figura 2. Notícias sobre fechamentos de terreiros, publicadas em: (a) 01/06/1967, (b) 04/06/1967, (c) 08/06/1967 e (d) 15/06/1967.



Fonte: Diário da Borborema (1967)

Em algumas reportagens que se sucederam à época fica visível essa atuação mais rígida da federação, as matérias foram as seguintes: (a) “Xangôs estão desrespeitando a Lei” (01/06/1967); (b) “Tomé explica situação dos xangôs de CG” (04/06/1967); (c) “Mais um terreiro em CG” (08/06/1967). (d) “Faltosos serão fechados” (15/06/1967). As citações referentes as notícias do diário da Borborema e respectivas imagens dos jornais (Figura 2) dos referidos períodos reportados acima, são apresentadas a seguir respectivamente:

"Recebemos nos últimos dias duas denúncias de xangôs que estariam perturbando o sossego público, proporcionando cenas que deveriam ser apuradas pela delegacia de costumes..."(DBO, 01/06/1967, pág. 5).

"...Vice-presidente da Federação de Cultos Africanos do Estado da Paraíba...Cicero tomé é o representante daquela Federação em Campina Grande e sua visita à redação, prendeu-se a algumas

denúncias formuladas pela imprensa, contra o Funcionamento irregular de certos "terreiros" localizados nesta cidade" ..."(DBO, 04/06/1967, pág. 5).

"Mais um terreiro espírita de Umbanda, teve sua regularização feita na Capital do Estado, através da seção campinense da Federação de Cultos Africanos da Paraíba" ..."(DBO, 08/06/1967, pág. 5).

"A reportagem foi procurada pelo babalaórixá Cícero Tomé...a fim de esclarecer de público através da imprensa, que o prazo definitivo para a regularização de todos os "terreiros" de xangôs e Candomblés desta cidade terminará impreterivelmente no próximo dia 20"..."(DBO, 15/06/1967, pág. 5).

As reportagens publicadas no *Diário da Borborema* entre maio e junho de 1967 revelam como o Estado e suas instituições, em confluência com setores da imprensa e da sociedade, atuaram para regulamentar e controlar os terreiros de religiões afro-brasileiras em Campina Grande. Sob a justificativa de "perturbação do sossego público" e "irregularidades", a fiscalização imposta pela Federação de Cultos Africanos da Paraíba, representada por figuras como o babalaô Cícero Tomé, evidencia o dilema enfrentado pelas lideranças religiosas: conformar-se às normas legais, que frequentemente desrespeitavam os valores espirituais dessas práticas, ou resistir na clandestinidade, enfrentando constantes ameaças de repressão policial. Esse cenário reflete uma dinâmica histórica em que a legalidade serviu como instrumento de controle cultural e racial, limitando a autonomia dessas comunidades e reiterando a marginalização de suas tradições. Assim, os terreiros não apenas enfrentavam o desafio de preservar suas práticas, mas também de resistir às estruturas de poder que tentavam subjugar-los, reafirmando sua importância enquanto espaços de resistência e expressão identitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No século XX, em uma sociedade estruturada por valores cristãos e atravessada por profundas desigualdades sociais e raciais, o ato de duas mulheres dançarem nuas durante um ritual, após a ingestão de uma bebida identificada pela mídia local como sendo "cachaça", realizado em uma área marginalizada pela sociedade, acabou ultrapassando os limites do campo religioso e adquiriu um significado simbólico de resistência cultural. Embora não tivesse como objetivo declarado desafiar diretamente a ordem estabelecida, essa prática confrontou as normas sociais e religiosas vigentes, que buscavam uniformizar a diversidade cultural sob os moldes de padrões hegemônicos, eurocêtricos e cristãos.

As normas e tradições que regem o comportamento social não são naturais, mas sim construídas historicamente por instituições que visam consolidar estruturas de poder. O nudismo ritualístico, nesse contexto, emerge como uma contestação simbólica dessas imposições, reafirmando identidades e práticas marginalizadas. Além disso, revela as tensões entre os espaços de resistência cultural e os projetos de homogeneização que buscavam excluir ou subordinar expressões culturais afro-brasileiras, como a Jurema, o Candomblé e a Umbanda.

Essas manifestações religiosas, frequentemente estigmatizadas e invisibilizadas, refletem não apenas a exclusão religiosa, mas também o racismo estrutural presente na sociedade brasileira. O ato de dançar nuas em um ritual assume, então, um papel de ressignificação dos corpos e da espiritualidade negra, rompendo com os estereótipos e preconceitos que sustentavam sua marginalização. Dessa forma, o gesto se eleva como uma performance de resistência cultural e política, reafirmando a importância histórica das religiões afro-brasileiras enquanto espaços de luta por autonomia, reconhecimento e pertencimento social.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. Navegação de cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei. — 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Michel de Certeau. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. A História Cultural – entre práticas e representações, Lisboa: DIFEL, 1990.



- GONZALEZ, Lélia. 2020. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar.
- HOBBSAWM, Eric. e Ranger, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 6ª edição, 1997.
- MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Estudos Afro-Brasileiros, v. 3, n. 1, p. 133-183, 8 ago. 2022.
- SANTANA, J. R. S. **Entre o marginal e o legal**: os embates políticos em torno da Lei 3.443, de 06 de novembro de 1966. 2019. 141 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil, 2018. Disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/4440>

NOTAS

ⁱ O conceito de amefricanidade foi criado pela intelectual e ativista brasileira Lélia Gonzalez nos anos 1980. Ele se refere à experiência coletiva das mulheres negras na diáspora africana, incorporando elementos culturais, históricos e espirituais das tradições africanas e indígenas. A amefricanidade busca reconhecer e valorizar essas ancestralidades e suas contribuições para a identidade e resistência cultural.

ⁱⁱ A expressão “Maria Timbu”, encontrada na reportagem que intitula este trabalho, chamou nossa atenção. A utilização de um apelido que desumaniza um ser humano gerou questionamentos sobre as implicações dessa prática e motivou uma investigação mais aprofundada. Quem era esta mulher mencionada em tantas matérias jornalísticas ao longo de nossa pesquisa? Até o momento, encontramos mais de 20 reportagens, e somente após um ano de investigação, descobrimos o seu verdadeiro nome: Maria Luiza da Conceição. “Maria Timbu” é a forma como ela foi reduzida e desumanizada pela imprensa. Optamos por continuar nos referindo a ela como “Maria Timbu”, não com o intuito de perpetuar o preconceito que a marginalizou, mas para provocar o mesmo desconforto que sentimos ao longo da pesquisa. Essa escolha também reflete a experiência que tivemos durante a apresentação da nossa dissertação à banca de qualificação, em que revelamos o nome verdadeiro, Maria Luiza da Conceição, cerca de 30 páginas depois do primeiro capítulo, o que gerou nos avaliadores as mesmas inquietações e questionamentos, aos quais respondemos e explicamos que esse era o objetivo a ser realizado no processo da escrita... incomodar. Continuamos, portanto, em busca de novos indícios.

ⁱⁱⁱ Abreviatura para: Diário da Borborema

^{iv} O termo sincretismo religioso foi amplamente utilizado para descrever o encontro e a fusão de diferentes práticas religiosas, especialmente no contexto colonial, onde culturas africanas, indígenas e europeias se mesclaram. Contudo, na atualidade, muitos estudiosos têm criticado essa noção por sugerir uma fusão harmônica e estática. Em nenhum lugar, o conceito de hibridismo tem sido preferido, uma vez que ele ressalta a complexidade, a fluidez e as negociações de poder presentes nesse processo, evitando a ideia de uma simples fusão de elementos religiosos. O hibridismo, portanto, oferece uma abordagem mais dinâmica e dialética para entender as trocas culturais e religiosas.



MODA, RELIGIÃO E RESISTÊNCIA: AS EXPRESSÕES RELIGIOSAS E A REPRESENTAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA COLEÇÃO DA MARCA AZ MARIAS (SPFW 2024)

MODA, RELIGIÓN Y RESISTENCIA: EXPRESIONES RELIGIOSAS Y REPRESENTACIÓN DE RELIGIONES DE MATRIZ AFRICANA EN LA COLECCIÓN DE LA MARCA AZ MARIAS (SPFW 2024)

FASHION, RELIGION, AND RESISTANCE: RELIGIOUS EXPRESSIONS AND THE REPRESENTATION OF AFRICAN DIASPORIC RELIGIONS IN THE AZ MARIAS COLLECTION (SPFW 2024)

OLIVEIRA, MARCOS DANIEL DA SILVA

Mestrando em Engenharia Têxtil - UFRN

E-mail: marcosdanieoliveira@gmail.com

RESUMO

Este estudo examina a coleção da marca AZ MARIAS apresentada no SPFW 2023, que incorpora referências às religiões de matriz africana, como candomblé e umbanda. A pesquisa explora como a moda atua como uma forma de resistência cultural e ampliação da visibilidade dessas tradições afro-brasileiras. Utilizando uma abordagem qualitativa, foram identificados elementos específicos, como colares de orixás, turbantes e amarrações, além do uso de cores simbólicas, como branco, vermelho, preto, azul e amarelo. Esses componentes refletem uma profunda conexão com as práticas religiosas afro-brasileiras, desafiando estigmas e preconceitos. A seleção de materiais e estilos, como tecidos fluidos e rendas, evidencia a ligação com rituais e costumes culturais dessas religiões. Apesar das limitações enfrentadas, como a dependência de fontes secundárias e a ausência de entrevistas com os criadores da coleção, o estudo sugere que pesquisas futuras incluam perspectivas de praticantes religiosos e análises comparativas com outras coleções. Conclui-se que a coleção AZ MARIAS transcende a moda, funcionando como uma plataforma de resistência cultural e promovendo a diversidade e a valorização das religiões afro-brasileiras em um contexto marcado pela persistência da intolerância religiosa. A moda, assim, emerge como um campo de resistência e celebração das identidades historicamente marginalizadas.

PALAVRAS-CHAVE: : Moda, Religião, Resistência.

RESUMEN

Este estudio examina la colección de la marca AZ MARIAS presentada en SPFW 2023, que incorpora referencias a religiones de origen africano, como el Candomblé y la Umbanda. La investigación explora cómo la moda actúa como una forma de resistencia cultural y aumenta la visibilidad de estas tradiciones afrobrasileñas. Mediante un enfoque cualitativo se identificaron elementos específicos, como collares de orixá, turbantes y amarres, además del uso de colores simbólicos, como el blanco, rojo, negro, azul y amarillo. Estos componentes reflejan una profunda conexión con las prácticas religiosas afrobrasileñas, desafiando estigmas y prejuicios. La selección de materiales y estilos, como tejidos fluidos y encajes, resalta la conexión con los rituales y costumbres culturales de estas religiones. A pesar de las limitaciones enfrentadas, como la dependencia de fuentes secundarias y la ausencia de entrevistas con los creadores de la colección, el estudio sugiere que la investigación futura incluya perspectivas de practicantes religiosos y análisis comparativos con otras colecciones. Se concluye que la colección AZ MARIAS trasciende la moda, funcionando como plataforma de resistencia cultural y promoviendo la diversidad y valoración de las religiones afrobrasileñas en un contexto marcado por la persistencia de la intolerancia religiosa. La moda, así, emerge como un campo de resistencia y celebración de identidades históricamente marginadas.

PALABRAS CLAVES: Moda, Religión, Resistencia.

ABSTRACT

This study examines the AZ MARIAS collection presented at SPFW 2023, which incorporates references to African diasporic religions, such as Candomblé and Umbanda. The research explores how fashion acts as a form of cultural resistance and enhances the visibility of these Afro-Brazilian traditions. Using a qualitative approach, specific elements were identified, including orixá necklaces, turbans, and tie-dye techniques, along with the use of symbolic colors such as white, red, black, blue, and yellow. These components reflect a deep connection with Afro-Brazilian religious practices, challenging stigmas and prejudices. The selection of materials and styles, such as flowing fabrics and lace, highlights the link to the rituals and cultural customs of these religions. Despite limitations faced, such as reliance on secondary sources and the lack of interviews with the collection's creators, the study suggests that future research should include perspectives from religious practitioners and comparative analyses with other collections. It concludes that the AZ MARIAS collection transcends fashion, functioning as a platform for cultural resistance and promoting diversity and appreciation for Afro-Brazilian religions in a context marked by persistent religious intolerance. Fashion, thus, emerges as a field of resistance and celebration of historically marginalized identities.

KEYWORDS: Fashion, Religion, Resistance.



INTRODUÇÃO

A moda, como um sistema de significados que transcende a funcionalidade das vestimentas, atua como um meio pelo qual valores, crenças e identidades são comunicados e interpretados dentro das sociedades. Por outro lado, a religião, enquanto sistema simbólico de práticas e crenças que articula visões de mundo e experiências de vida, também se manifesta visualmente, através de símbolos, vestimentas e rituais que carregam profunda significação cultural e espiritual (MINSKY; FERREIRA, 2021).

Dentro do contexto brasileiro, as religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, desempenham um papel central na formação da identidade afro-brasileira (MINSKY; FERREIRA, 2021). Estas práticas religiosas, trazidas ao Brasil pelos povos africanos escravizados, resistiram a séculos de repressão e marginalização, constituindo-se como expressões culturais e espirituais que reafirmam a ancestralidade africana e sua contínua influência na sociedade brasileira (PEREIRA, 2022). A relevância dessas religiões transcende o campo da espiritualidade, ocupando um espaço crucial na defesa e valorização da cultura afro-brasileira, e na luta contra o racismo e a discriminação (MINSKY; FERREIRA, 2021).

No universo da moda, a coleção apresentada pela marca AZ MARIAS durante o São Paulo Fashion Week (SPFW) 2024 oferece uma instigante leitura das religiões de matriz africana. Esta coleção, que se inspira diretamente nas práticas e símbolos dessas tradições religiosas, não só destaca a beleza estética desses elementos, mas também propõe uma reflexão sobre a apropriação cultural e a representação das religiões afro-brasileiras na moda contemporânea. Ao trazer para as passarelas uma interpretação visual das religiões de matriz africana, a AZ MARIAS lança luz sobre as complexidades e riquezas dessas tradições, proporcionando um diálogo entre moda e religiosidade que questiona estereótipos e promove uma visão mais inclusiva da cultura brasileira.

O estudo da representação das religiões afro-brasileiras na moda contemporânea emerge como um campo de investigação relevante por diversas razões. Primeiramente, a moda é uma linguagem cultural que opera na interseção entre o individual e o coletivo, o pessoal e o político. Ela pode ser entendida como um reflexo das dinâmicas sociais, das relações de poder e das identidades em construção. Nesse sentido, a análise de coleções de moda que se inspiram em práticas religiosas pode revelar como essas tradições são interpretadas, apropriadas e reinterpretadas no contexto da indústria cultural, muitas vezes ocidentalizada, que a moda representa.

O presente estudo tem como objetivo central investigar como as expressões religiosas de matriz africana foram incorporadas e representadas na coleção da marca AZ MARIAS, exibida no SPFW 2023. A análise buscará mapear os símbolos, cores, materiais e estilos que fazem referência direta ou indireta às religiões de matriz africana. Este mapeamento permitirá compreender de que maneira a marca AZ MARIAS traduziu visualmente esses elementos em suas peças de vestuário. A investigação abordará como a coleção pode ser interpretada como um ato de resistência cultural, considerando a história de repressão e marginalização das religiões afro-brasileiras. O estudo refletirá sobre a capacidade da moda em contestar e reconfigurar narrativas culturais dominantes, oferecendo um espaço para a afirmação de identidades subalternas.

MODA E CULTURA

Segundo Machado (2020) e Perez (2020), a moda, enquanto fenômeno cultural, constitui-se em uma linguagem visual que dialoga com as dinâmicas sociais, políticas e identitárias de uma determinada época. Longe de ser um mero aparato estético ou funcional, a moda se manifesta como um complexo sistema de significados que transcende a simples escolha de vestimentas e acessórios, sendo, portanto, uma forma poderosa de comunicação cultural.

Dentro deste contexto, a moda pode ser compreendida como uma prática cultural que opera na interseção entre o individual e o coletivo, o local e o global, o privado e o público (SASAOKA; MOURA, 2020). Os estilos de vestimenta escolhidos por indivíduos e grupos não são neutros ou desprovidos de significado; ao contrário, eles carregam em si narrativas que remetem a histórias pessoais, coletivas e culturais (JUNIOR, 2023).



Ademais, a moda também desempenha um papel significativo na construção e na reconfiguração das identidades culturais, especialmente em contextos em que estas identidades foram historicamente marginalizadas ou silenciadas. Em sociedades marcadas por desigualdades e hierarquias culturais, a moda pode funcionar como um espaço de resistência, onde grupos subalternos afirmam suas identidades e desafiam as narrativas dominantes. Essa resistência se manifesta através da revalorização de símbolos, práticas e tradições que foram deslegitimadas pelo discurso hegemônico, mas que encontram na moda um meio de ressignificação e visibilidade (TARABOLE, 2023, p. 14-35).

No caso das culturas marginalizadas, a moda surge como um campo de disputa simbólica onde o poder de definir o que é considerado belo, aceitável ou respeitável é constantemente negociado (SANTOS, 2022).

Este processo de negociação é especialmente evidente em contextos em que as vestimentas tradicionais de certos grupos étnicos, religiosos ou culturais foram estigmatizadas ou associadas a preconceitos. A moda, ao reapropriar-se desses elementos e inseri-los no mainstream, pode contribuir para a subversão desses estigmas, promovendo uma maior aceitação e respeito pelas diversidades culturais. No entanto, é importante considerar que essa reapropriação deve ser feita com sensibilidade e respeito, evitando-se apropriações culturais que desconsiderem o significado profundo desses símbolos para as comunidades de origem (SANTOS, 2024, p. 32-83).

As religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, trazem consigo um rico repertório simbólico e estético que está profundamente enraizado nas tradições culturais africanas. Durante séculos, essas práticas religiosas foram marginalizadas e perseguidas, devido ao seu caráter não cristão e à associação com a população afrodescendente, que foi historicamente oprimida no país. No entanto, a resistência dessas comunidades permitiu que essas religiões sobrevivessem e se tornassem um pilar importante na formação da identidade afro-brasileira (MINSKY; FERREIRA, 2021; SANTOS, 2024).

Coleções de moda que se inspiram nas religiões de matriz africana não apenas valorizam a estética dessas tradições, mas também questionam os estereótipos e preconceitos que ainda cercam essas práticas. Através de desfiles, campanhas e peças de vestuário que incorporam elementos como as cores, os tecidos e os símbolos ligados a essas religiões, a moda torna-se um espaço de visibilidade e resistência, onde a cultura afro-brasileira pode ser celebrada e afirmada ((MINSKY; FERREIRA; HEMAIS, 2024; SANTOS, 2024).

A linha entre valorização cultural e apropriação cultural é tênue, e é essencial que os designers e marcas que se apropriam desses elementos o façam com um entendimento profundo do seu significado, bem como com respeito pelas comunidades que os originaram. O uso irresponsável ou superficial desses símbolos pode resultar na banalização de práticas que são sagradas e altamente significativas para aqueles que as seguem, perpetuando, assim, novas formas de violência cultural (SANTOS, 2024, p. 32-83).

MODA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

As religiões de matriz africana no Brasil, como o candomblé e a umbanda, têm suas raízes nos sistemas de crenças e práticas trazidos pelos africanos que foram escravizados e trazidos para o país a partir do século XVI (MEDRADO, 2024). Ao longo dos séculos, essas tradições religiosas se consolidaram e se adaptaram às novas condições impostas pela diáspora africana, preservando aspectos fundamentais de suas cosmovisões, ao mesmo tempo em que incorporavam elementos das culturas indígenas e europeias (CÁ JÚNIOR, 2021). O candomblé, por exemplo, mantém uma estrutura que reverencia os orixás, divindades que representam forças da natureza e ancestrais venerados, sendo uma das práticas mais reconhecidas e estabelecidas entre as comunidades afro-brasileiras (MEDRADO, 2024).

Durante a escravidão e após a abolição, essas religiões enfrentaram intensa perseguição por parte do Estado e da Igreja Católica, que as consideravam heréticas e subversivas. No entanto, essas práticas religiosas sobreviveram, graças à resistência cultural e à capacidade de adaptação das comunidades afrodescendentes. A repressão às religiões de matriz africana persistiu ao longo do século XX, quando



as práticas religiosas afro-brasileiras foram estigmatizadas e criminalizadas, sendo muitas vezes associadas a práticas de feitiçaria e magia negra, o que contribuiu para sua marginalização e para a perpetuação de preconceitos raciais (ISOLDI, 2021, p. 87-135).

Apesar dessas adversidades, as religiões afro-brasileiras desempenharam um papel essencial na formação da identidade cultural dos afrodescendentes no Brasil, servindo como um meio de preservação e afirmação de suas raízes africanas. A partir da segunda metade do século XX, especialmente com o fortalecimento dos movimentos negros e a crescente valorização da cultura afro-brasileira, as religiões de matriz africana começaram a ganhar maior reconhecimento e respeito, tanto no Brasil quanto internacionalmente. Hoje, o candomblé e a umbanda são vistos não apenas como práticas espirituais, mas também como importantes expressões culturais que contribuem para a diversidade religiosa e cultural do país (ISOLDI, 2021; MEDRADO, 2024; NERES, 2024).

As religiões de matriz africana são fundamentais na construção e na afirmação da identidade afro-brasileira. Elas preservam e perpetuam os valores, símbolos e narrativas que conectam os afrodescendentes à sua ancestralidade africana, servindo como um elo entre o passado e o presente. Através dos rituais, das músicas, das danças e das práticas de devoção, essas religiões mantêm vivos os aspectos culturais que foram trazidos da África, reconfigurando-se de acordo com as realidades sociais e culturais do Brasil (SILVA, 2023, p. 37-62).

No contexto da diáspora africana, essas práticas religiosas operam como formas de resistência cultural, que desafiam as narrativas hegemônicas que historicamente negaram a humanidade e a dignidade dos povos africanos e seus descendentes. Ao celebrar os orixás e outros seres espirituais, as religiões afro-brasileiras ressignificam a experiência da escravidão e da opressão racial, transformando a dor e a violência da história em fontes de força, sabedoria e cura espiritual. Além disso, ao valorizar a coletividade, o respeito aos ancestrais e a harmonia com a natureza, essas religiões oferecem uma cosmovisão alternativa às práticas religiosas dominantes, propondo uma forma de vida que valoriza a conexão comunitária e o respeito mútuo (ASSUNÇÃO, 2023; SILVA, 2023).

Para Camurça e Rodrigues (2022), a resistência expressa através dessas religiões não se dá apenas em nível espiritual, mas também em termos políticos e sociais. Ao reafirmar suas crenças e práticas, as comunidades afro-brasileiras desafiam o racismo e a exclusão social, reivindicando seu lugar na sociedade brasileira como portadores de uma rica herança cultural. Nesse sentido, a religiosidade de matriz africana é também uma forma de resistência identitária, que promove o orgulho e o reconhecimento das origens africanas, contrastando com as narrativas eurocêtricas que historicamente buscaram apagar ou subalternizar essas identidades.

A moda, enquanto expressão cultural, tem o poder de comunicar e transformar símbolos religiosos em ícones visuais que atingem um público vasto. A representação de práticas religiosas na moda não é um fenômeno novo; há séculos, elementos religiosos têm sido incorporados em vestimentas e acessórios, muitas vezes descontextualizados de seus significados originais e reinterpretados de acordo com as tendências e demandas do mercado. No entanto, quando se trata de religiões de matriz africana, essa representação adquire camadas adicionais de significado, devido à complexa relação histórica e cultural dessas práticas com a sociedade brasileira (COSTA, 2023, p. 3-19).

A moda pode atuar tanto como uma ferramenta de valorização cultural quanto como um veículo de estigmatização, dependendo de como os símbolos religiosos são apropriados e apresentados. Por um lado, quando designers abordam essas religiões com sensibilidade e respeito, a moda tem o potencial de elevar essas práticas, trazendo-as para a visibilidade pública e promovendo um diálogo mais amplo sobre sua importância cultural. Por outro lado, quando esses elementos são utilizados de maneira superficial ou desrespeitosa, eles correm o risco de perpetuar estereótipos e preconceitos, transformando práticas sagradas em meros produtos de consumo (COSTA, 2023; SANTOS, 2024).

Nos últimos anos, a moda tem visto um aumento no interesse por temas relacionados às religiões de matriz africana, tanto no Brasil quanto internacionalmente. Diversas coleções têm buscado inspiração nesses elementos, explorando suas cores vibrantes, símbolos e iconografias como fontes de criatividade e inovação. No entanto, essa tendência levanta questões sobre a apropriação cultural e o respeito pelos significados profundos desses símbolos para as comunidades que os originaram (COSTA, 2023, p. 3-19).



A moda possui um alcance global, e as imagens que ela promove podem ter impactos significativos na percepção pública dos símbolos religiosos. Quando utilizada de maneira responsável, a moda pode ajudar a disseminar o conhecimento sobre as religiões de matriz africana, contribuindo para a quebra de preconceitos e para a promoção da diversidade cultural. Campanhas que educam o público sobre o significado e a importância desses símbolos podem transformar a moda em um veículo de conscientização e respeito intercultural (MACAHDO, 2020; COSTA, 2023; SANTOS, 2024).

No entanto, a moda também pode perpetuar estigmas quando descontextualiza ou simplifica símbolos religiosos para adaptá-los às demandas do mercado. Ao transformar elementos sagrados em modismos efêmeros, a moda corre o risco de desvalorizar as práticas religiosas e reforçar imagens negativas associadas a essas tradições. Essa estigmatização não só afeta a percepção pública das religiões de matriz africana, mas também perpetua dinâmicas de poder desiguais, onde culturas marginalizadas são exploradas sem o devido reconhecimento ou compensação (COSTA, 2023; MEDRADO, 2024).

METODOLOGIA

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa (PAIVA; OLIVEIRA; HILLESHEIM, 2021), apropriada para a análise de fenômenos culturais complexos, como a interseção entre moda e religiosidade. A investigação qualitativa permite uma compreensão dos significados atribuídos aos elementos religiosos incorporados na coleção da marca AZ MARIAS apresentada no SPFW 2023 (FIGURA 1). Esta abordagem se fundamenta na interpretação dos símbolos e das narrativas visuais presentes nas peças de vestuário, bem como na análise dos discursos críticos que acompanham essa representação (PAIVA; OLIVEIRA; HILLESHEIM, 2021). A escolha metodológica busca captar as nuances e as sutilezas envolvidas na construção simbólica da moda como espaço de diálogo entre diferentes tradições culturais e religiosas.

Figura 1 – Coleção da marca AS MARIAS



Fonte: SPFW

A coleta de dados foi realizada por meio de uma análise documental detalhada das peças da coleção AZ MARIAS no SPFW 2023. Esse processo incluiu a observação direta das vestimentas, com especial atenção aos detalhes iconográficos e aos materiais utilizados, que remetem às práticas e aos símbolos das religiões de matriz africana.

ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A análise e discussão dos resultados serão abordadas nos seguintes tópicos: a integração de elementos das religiões de matriz africana na coleção da AZ MARIAS, a influência de símbolos e cores religiosas na construção da narrativa visual da moda, e a forma como a coleção desafia estigmas e promove a resistência cultural.

SÍMBOLOS E ELEMENTOS CULTURAIS

No contexto das tradições afro-brasileiras, as contas e colares desempenham um papel central na prática religiosa, servindo tanto como objetos de devoção quanto como marcadores de identidade cultural. Estes adornos, confeccionados com materiais variados como vidro, madeira, sementes e pedras, são elementos simbólicos e carregam significados que transcendem a estética. No candomblé e na umbanda, cada colar é associado a um orixá específico, refletindo atributos, histórias e energias que são cuidadosamente respeitados e celebrados por seus adeptos.

A presença de contas e colares na moda contemporânea, como visto na coleção da AZ MARIAS no SPFW 2023, não é uma simples apropriação estética, mas uma contextualização dessas tradições em um novo cenário. Estes acessórios, quando incorporados às peças de vestuário, trazem consigo uma narrativa ancestral que conecta o vestuário ao espiritual, ao sagrado e ao comunitário. A escolha desses elementos na moda vai além da superficialidade do design, destacando a riqueza cultural e a resistência das religiões de matriz africana.

Ao observar as contas e colares exibidos pelos modelos na passarela, é possível perceber que a coleção busca engajar-se com uma tradição viva, ainda praticada e reverenciada por milhões de brasileiros. Cada peça de joalheria sugere uma conexão com as raízes africanas, onde o simbolismo e a estética estão intrinsecamente ligados. Por exemplo, contas brancas podem estar relacionadas a Oxalá, orixá que simboliza a paz e a pureza, enquanto contas vermelhas e pretas podem remeter a Exu, uma divindade associada ao movimento, à comunicação e às encruzilhadas da vida.

Além disso, esses acessórios carregam um significado de proteção. No candomblé, por exemplo, acredita-se que as contas são imbuídas de axé, uma energia vital que pode proteger, curar e guiar aqueles que as usam. Esse aspecto de proteção transcende o uso religioso e é reapropriado na moda como um símbolo de resistência e empoderamento. Ao vestir contas e colares que remetam aos orixás, os indivíduos não estão apenas adornando seus corpos, mas também evocando a força e a proteção dessas divindades, reafirmando suas identidades e reivindicando um espaço de respeito e dignidade.

A coleção, ao incorporar esses elementos, participa de um diálogo complexo entre moda, religião e identidade. Ao invés de uma simples adoção de símbolos exóticos, há uma tentativa de respeito e valorização das culturas que esses símbolos representam. Isso pode ser visto como uma forma de resistência cultural, onde a moda se torna um veículo para a afirmação de identidades marginalizadas e para a preservação de tradições ameaçadas pelo esquecimento e pela estigmatização.

Este processo de incorporação dos colares e contas na moda também suscita questões sobre a apropriação cultural e a autenticidade. A utilização desses símbolos religiosos no contexto da alta moda pode ser interpretada de diferentes maneiras. Para alguns, pode representar uma homenagem sincera e uma forma de trazer visibilidade a culturas que historicamente têm sido subjugadas. Para outros, pode levantar preocupações sobre a descontextualização e a mercantilização de práticas sagradas.

No entanto, ao observar a forma como a AZ MARIAS apresentou sua coleção, é evidente que houve um cuidado em manter a integridade e o significado das contas e colares. A escolha de modelos negros, a atenção aos detalhes culturais e a narrativa que conecta moda e religiosidade sugerem um esforço consciente para respeitar e celebrar as tradições afro-brasileiras, ao invés de diluí-las ou banalizá-las.

Em conclusão, os colares e contas apresentados na coleção da AZ MARIAS no SPFW 2023 servem como poderosos emblemas de identidade, resistência e conexão espiritual. A sua incorporação na moda contemporânea representa uma ponte entre o passado e o presente, entre o sagrado e o cotidiano, e entre a expressão individual e a coletividade. Esses elementos não são meros acessórios, mas sim portadores de histórias, tradições e energias que continuam a influenciar e a inspirar novas gerações. Dessa forma, a moda se afirma como um campo de disputa simbólica, onde as narrativas



de resistência e empoderamento são tecidas junto com o tecido das roupas, oferecendo um espaço para a visibilidade e o reconhecimento das culturas afro-brasileiras em um mundo globalizado.

Os turbantes e as amarrações de tecido, observados na coleção da AZ MARIAS apresentada no SPFW 2023, carregam consigo uma rica carga simbólica, especialmente quando associados às tradições afro-brasileiras. Estes elementos de vestuário, mais do que simples adornos, são profundamente enraizados nas práticas culturais e religiosas de matriz africana, desempenhando um papel essencial na proteção espiritual e na afirmação da identidade étnica.

No contexto das religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, o uso de turbantes é carregado de significados espirituais. Eles são considerados símbolos de respeito, reverência e conexão com o divino. Para os praticantes, os turbantes não servem apenas como proteção física para a cabeça, mas também como uma barreira espiritual, uma espécie de escudo contra energias negativas e influências externas. Ao cobrir a cabeça, um dos pontos mais sensíveis do corpo segundo essas tradições, o praticante está protegendo sua espiritualidade e reforçando seu compromisso com os orixás e guias espirituais.

Ademais, o uso de turbantes e amarrações está intimamente ligado à afirmação da identidade étnica e à resistência cultural. Durante o período colonial e até tempos mais recentes, a imposição de padrões de beleza eurocêntricos e a tentativa de apagar as culturas de origem africana fizeram com que muitos aspectos das tradições afro-brasileiras fossem marginalizados ou estigmatizados. No entanto, o uso contínuo de turbantes por parte das mulheres negras, tanto nas práticas religiosas quanto no cotidiano, serviu como uma forma de resistência silenciosa, preservando e afirmando suas raízes africanas.

Na coleção, a incorporação de turbantes e amarrações de tecido pode ser vista como um tributo a essa história de resiliência e como um reconhecimento da importância desses símbolos na cultura afro-brasileira. Ao adornar as cabeças das modelos com turbantes, a marca não apenas faz uma referência estética, mas engaja-se em uma narrativa de valorização e empoderamento. Estes turbantes funcionam como um elo entre a ancestralidade e a contemporaneidade, trazendo para a passarela um símbolo que é, ao mesmo tempo, uma peça de moda e um emblema cultural carregado de significados.

A escolha dos tecidos e das formas de amarração na coleção também merece destaque. A variedade de cores e padrões pode estar ligada aos diferentes orixás e suas associações simbólicas. Por exemplo, um turbante branco pode ser uma alusão a Oxalá, enquanto tecidos em tons de vermelho e preto poderiam remeter a Exu. A forma como os tecidos são amarrados também carrega significados: as amarrações podem variar de acordo com a tradição religiosa, a função ritualística ou mesmo a ocasião, refletindo uma rica diversidade dentro das práticas culturais afro-brasileiras.

Além de sua função espiritual e cultural, os turbantes na moda contemporânea têm ganhado novos significados. Eles são apropriados como símbolos de identidade e orgulho afrodescendente, sendo frequentemente utilizados em movimentos de afirmação negra e empoderamento feminino. O turbante, nesse contexto, se torna uma ferramenta de expressão pessoal, um meio pelo qual as pessoas reivindicam sua herança cultural e contestam as normas de beleza impostas pela sociedade.

A coleção da AZ MARIAS, ao trazer turbantes para a passarela, atua como um veículo para a discussão dessas questões, utilizando a moda como plataforma para dar visibilidade a símbolos que representam a resistência e a continuidade das tradições afro-brasileiras. Ao fazê-lo, a marca contribui para um diálogo sobre a importância de respeitar e celebrar a diversidade cultural, ao mesmo tempo em que promove a inclusão de narrativas e estéticas que historicamente foram marginalizadas.

Em suma, os turbantes e as amarrações de tecido na coleção AZ MARIAS no SPFW 2023 representam mais do que uma escolha estilística. Eles são carregados de significados que remetem à proteção espiritual, à resistência cultural e à afirmação da identidade étnica. A sua presença na moda contemporânea serve como um testemunho do poder da moda como um espaço de expressão cultural e como um campo de resistência, onde histórias e identidades podem ser reafirmadas e celebradas. Dessa forma, a coleção não só honra as tradições afro-brasileiras, mas também oferece uma reflexão sobre a moda como um meio de articulação e preservação cultural em um mundo cada vez mais globalizado e diversificado.

A presença de símbolos de poder na coleção da AZ MARIAS, como observado em um dos modelos que carrega um objeto em mãos, destaca um dos aspectos mais profundos das religiões de matriz africana: a simbologia ritualística. Esses objetos, que podem ser vistos como extensões do poder espiritual, estão profundamente enraizados nas práticas religiosas e carregam significados que transcendem a estética, conectando o portador a uma tradição de séculos de devoção e resistência.



Nas religiões afro-brasileiras como o candomblé e a umbanda, os símbolos utilizados em cerimônias são instrumentos através dos quais os praticantes se conectam aos orixás, entidades espirituais que governam a natureza e a vida humana. Esses símbolos não são meramente decorativos; eles são carregados de significados específicos e são empregados para canalizar energias, invocar a proteção, a força, ou a sabedoria dos orixás. Em muitos rituais, esses objetos desempenham um papel essencial na comunicação entre o mundo material e o espiritual, atuando como pontes que facilitam o fluxo de energia e a presença divina.

No contexto da coleção apresentada no SPFW 2023, a incorporação de um símbolo de poder reflete uma intenção clara de evocar a espiritualidade e a autoridade que tais objetos representam. A escolha de incluir este elemento na passarela não é trivial; ela aponta para um reconhecimento e uma valorização da cultura afro-brasileira, explorando a maneira como esses símbolos são percebidos e reinterpretados no mundo contemporâneo. Além disso, ao trazer para a moda elementos rituais, a coleção questiona e expande os limites tradicionais do que pode ser considerado moda, introduzindo uma narrativa que mistura o sagrado com o profano, o espiritual com o estético.

A associação entre moda e símbolos religiosos é um terreno delicado, especialmente quando se trata de religiões que historicamente foram marginalizadas ou mal compreendidas pela sociedade dominante. No entanto, quando feito com respeito e conhecimento, como parece ser o caso na coleção da AZ MARIAS, esse tipo de representação pode servir como uma forma de resistência cultural, desafiando as normas estabelecidas e promovendo um entendimento mais profundo das tradições religiosas afro-brasileiras. O objeto carregado pela modelo pode ser visto como um símbolo de autoridade espiritual, um lembrete da presença contínua dessas tradições em um mundo que muitas vezes busca apagá-las ou relegá-las à periferia.

O uso de símbolos de poder na moda também pode ser interpretado como uma afirmação da identidade afro-brasileira, uma maneira de reivindicar a herança cultural e espiritual de uma comunidade que, apesar de séculos de opressão, continua a sustentar suas práticas e crenças. A inclusão desses elementos na passarela é uma declaração visual poderosa, que desafia a invisibilidade imposta e coloca as religiões de matriz africana no centro das atenções, exigindo reconhecimento e respeito.

Em última análise, o objeto carregado pela modelo na coleção AZ MARIAS não é apenas um acessório. Ele é uma extensão de uma tradição rica e complexa, uma tradição que continua a influenciar e a moldar as identidades afro-brasileiras. Ao incorporá-lo na moda, a coleção celebra essa herança, ao mesmo tempo em que convida o público a refletir sobre as profundas conexões entre espiritualidade, cultura e expressão pessoal. Essa representação vai além da superfície, tocando em questões de poder, resistência e identidade, que são centrais para a experiência afro-brasileira e para as religiões de matriz africana.

Assim, a coleção não só oferece uma estética visualmente impactante, mas também um discurso profundo sobre a importância dos símbolos religiosos como ferramentas de resistência e sobrevivência cultural. Ao trazer esses elementos para o palco global da moda, a marca AZ MARIAS contribui para um diálogo mais amplo sobre a diversidade cultural e a necessidade de preservar e honrar as tradições que formam a base da identidade afro-brasileira. Em um mundo onde as culturas são constantemente negociadas e reinterpretadas, a presença desses símbolos na moda contemporânea reafirma a importância de se manter conectado às raízes espirituais e culturais, enquanto se navega pelas complexidades da modernidade.

CORES E SUAS SIGNIFICAÇÕES

A análise das cores utilizadas na coleção da marca AZ MARIAS, apresentada no SPFW 2023, evidencia uma profunda conexão com as religiões de matriz africana, refletindo a riqueza simbólica que essas cores carregam dentro do contexto religioso afro-brasileiro. O uso de determinadas tonalidades na moda transcende a estética, incorporando significados que estão intrinsecamente ligados à espiritualidade e à identidade cultural, especialmente quando essas cores são associadas aos orixás, entidades que desempenham papéis centrais no candomblé e na umbanda.

O branco, que aparece com destaque em várias peças da coleção, é mais do que uma escolha visual; ele representa um elo com a espiritualidade e a pureza. Dentro dos rituais de candomblé e umbanda, essa cor é frequentemente usada em celebrações e oferendas dedicadas a Oxalá, o orixá que simboliza a criação, a paz e a serenidade. A escolha do branco em uma coleção de moda que se inspira nas religiões afro-brasileiras carrega consigo uma mensagem de respeito e reverência. Além de seu uso simbólico, o branco também estabelece uma conexão direta com a prática religiosa, onde



ele é essencial para os rituais de purificação e para a invocação do divino. O impacto visual dessa cor na passarela também remete à universalidade do sagrado, sugerindo uma busca por harmonia e equilíbrio, valores que são centrais nas práticas religiosas.

As cores vermelha e preta, que são notoriamente associadas a Exu e Ogum, orixás conhecidos por sua força e poder, introduzem uma narrativa de proteção e vitalidade. No contexto religioso, Exu é o mensageiro entre os mundos material e espiritual, enquanto Ogum é o guerreiro, o orixá da luta e da tecnologia. Quando essas cores aparecem na moda, elas trazem consigo uma aura de energia e movimento, refletindo a dualidade entre o perigo e a proteção, a destruição e a criação. Na coleção AZ MARIAS, essas tonalidades não apenas adicionam contraste visual, mas também evocam a presença desses orixás, criando uma ponte entre o espectador e as poderosas forças espirituais que eles representam. O uso do vermelho e preto também pode ser interpretado como uma declaração de resistência, onde as cores vibrantes e fortes desafiam as normatividades e reafirmam a presença de uma identidade afro-brasileira que resiste ao apagamento e à marginalização.

O azul e o amarelo, que são frequentemente ligados a Iemanjá e Oxum, respectivamente, adicionam camadas de significado relacionadas à feminilidade, à maternidade e à riqueza espiritual. Iemanjá, conhecida como a mãe dos orixás, é associada ao mar e à criação, e o azul é sua cor predominante. Ele carrega a serenidade das águas e a profundidade do oceano, simbolizando tanto a força quanto o acolhimento. Já o amarelo, cor que remete a Oxum, orixá das águas doces, da fertilidade e do amor, introduz elementos de beleza, riqueza e sensualidade. Na passarela, essas cores não são apenas visuais; elas evocam narrativas que ressoam com a experiência feminina, o poder da criação e a abundância. O uso dessas cores em peças de vestuário reforça a conexão entre a moda e o sagrado, mostrando como as vestimentas podem ser uma extensão da devoção e da espiritualidade.

Portanto, a análise das cores na coleção da AZ MARIAS revela uma sofisticada camada de significado que vai além da moda tradicional. Cada cor escolhida, seja o branco, o vermelho, o preto, o azul ou o amarelo, é carregada de um simbolismo que ressoa profundamente com as tradições das religiões de matriz africana. Essas escolhas cromáticas não são acidentais, mas sim cuidadosamente pensadas para evocar uma resposta emocional e espiritual, tanto nos participantes dos rituais quanto no público da moda. O impacto dessas cores na coleção transcende o visual, criando uma narrativa que se entrelaça com a espiritualidade e a identidade afro-brasileira.

Assim, a coleção não só celebra a estética, mas também traz à tona a importância das tradições religiosas africanas na formação da cultura brasileira contemporânea. Ao incorporar essas cores e os significados a elas associados, a AZ MARIAS convida o público a uma reflexão sobre a riqueza cultural e espiritual que essas tradições oferecem. A moda, portanto, torna-se um veículo para a expressão de uma identidade que é ao mesmo tempo resistente e celebratória, reafirmando o valor de uma herança cultural que continua a influenciar e a moldar o Brasil contemporâneo. Através dessa lente, a coleção apresentada no SPFW 2023 torna-se uma poderosa manifestação de como a moda pode ser utilizada para manter vivas as tradições, ao mesmo tempo em que as insere no contexto moderno, reimaginando o sagrado em um novo espaço de expressão cultural.

MATERIAIS E ESTILOS

A análise dos materiais e estilos empregados na coleção da marca AZ MARIAS, exibida durante o SPFW 2023, revela uma escolha estética que vai além da simples criação visual, refletindo uma profunda interseção entre moda, espiritualidade e identidade cultural. A seleção de tecidos, cortes e ornamentos usados nas peças da coleção demonstra uma tentativa deliberada de dialogar com as práticas religiosas e culturais afro-brasileiras, trazendo à tona elementos que ressoam com as tradições das religiões de matriz africana.

A utilização de tecidos fluidos e naturais na coleção é particularmente significativa. Esses materiais, além de proporcionarem uma sensação de leveza e movimento, estabelecem uma conexão direta com a natureza, que é um dos alicerces das religiões afro-brasileiras. O uso de tecidos que esvoaçam e se ajustam de maneira natural ao corpo pode ser visto como uma representação da liberdade espiritual e da harmonia com os elementos naturais – aspectos fundamentais nos rituais dessas tradições religiosas. Em muitas culturas afro-brasileiras, a natureza é vista não apenas como um ambiente físico, mas como um espaço sagrado habitado por espíritos e divindades, e a escolha de tecidos que evocam essa conexão pode ser interpretada como uma extensão dessa espiritualidade na moda. Assim, a fluidez e a naturalidade dos tecidos refletem uma busca por sintonia com o meio ambiente e uma representação estética que valoriza a simplicidade e a pureza, características centrais em muitas práticas espirituais.



Rendas e transparências, presentes em várias peças da coleção, evocam as vestimentas usadas em celebrações religiosas, particularmente as roupas tradicionais das baianas de candomblé. As rendas, com suas texturas delicadas e detalhes intrincados, carregam um simbolismo profundo nas festas e rituais, sendo frequentemente associadas à beleza, à proteção e à espiritualidade. Essas roupas não são apenas adornos estéticos; elas têm uma função ritualística e são celebradas por sua capacidade de conectar os praticantes com os orixás e com o divino. A inclusão de rendas e elementos transparentes na coleção AZ MARIAS pode ser vista como uma homenagem a essas práticas culturais, trazendo à tona a importância da preservação dessas tradições em um contexto contemporâneo. Além disso, as transparências podem sugerir uma revelação sutil da identidade e da espiritualidade, permitindo que o corpo se torne um veículo de expressão do sagrado, ao mesmo tempo em que mantém um senso de mistério e reverência.

A escolha por modelagens soltas e confortáveis também merece destaque, pois reflete uma consideração prática e cultural na criação das peças. Em muitas cerimônias religiosas afro-brasileiras, a liberdade de movimento é essencial, especialmente nas danças e rituais que fazem parte dessas tradições. As roupas que permitem essa mobilidade não só facilitam a participação nos rituais, mas também simbolizam a liberdade espiritual e a expressão individual dentro do coletivo. A modelagem ampla e confortável, portanto, não é apenas uma escolha estética; ela ressoa com a necessidade de unir o funcional ao espiritual, criando um espaço onde o corpo pode se mover livremente em comunhão com o ritmo e a música, elementos centrais nas celebrações afro-brasileiras. Essa abordagem também sugere uma preocupação em respeitar e preservar as tradições culturais, ao mesmo tempo em que se adapta às exigências contemporâneas da moda.

Portanto, a análise dos materiais e estilos adotados na coleção AZ MARIAS revela uma interseção significativa entre moda e espiritualidade, onde cada escolha de tecido, corte e ornamento é imbuída de significados que vão além da estética. A coleção não só celebra a beleza e a funcionalidade das vestimentas inspiradas nas religiões afro-brasileiras, mas também propõe uma reflexão sobre como a moda pode ser um meio de preservar e reimaginar tradições culturais em um mundo em constante mudança. Dessa forma, a coleção AZ MARIAS no SPFW 2023 torna-se um exemplo poderoso de como a moda pode ser usada como uma plataforma para o diálogo cultural, onde a tradição e a modernidade se encontram em harmonia, criando um espaço para a expressão de identidades que resistem e florescem, mesmo diante das adversidades.

MODA COMO RESISTÊNCIA

A coleção da marca AZ MARIAS, apresentada no SPFW 2023, oferece uma importante reflexão sobre a moda como um espaço de resistência cultural, especialmente no contexto das religiões afro-brasileiras. Através da incorporação de elementos simbólicos dessas tradições, a coleção não apenas explora a riqueza estética dessas culturas, mas também se posiciona como um ato de resistência frente às contínuas marginalizações que essas religiões enfrentam na sociedade brasileira.

Historicamente, as religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, foram objeto de estigmatização e perseguição, tanto por parte das autoridades quanto da população em geral. Essas práticas religiosas, que desempenham um papel central na identidade afro-brasileira, foram muitas vezes associadas a conceitos pejorativos e, em muitos casos, criminalizadas. Nesse contexto, a moda se torna um poderoso veículo para desafiar esses estigmas e promover a resiliência cultural. A coleção AZ MARIAS, ao integrar elementos visuais e simbólicos dessas religiões, torna-se um manifesto visual contra a intolerância religiosa, reafirmando o valor e a beleza dessas tradições.

Os colares e contas de orixás, por exemplo, além de sua função decorativa, carregam significados profundos ligados à devoção e à identidade religiosa. Ao serem incorporados nas peças da coleção, esses elementos não só ressaltam a estética das religiões afro-brasileiras, mas também reivindicam a legitimidade dessas práticas em um espaço culturalmente relevante como a moda. A presença desses símbolos em um evento de grande visibilidade como o SPFW contribui para o reconhecimento e o respeito dessas tradições, reafirmando a importância da diversidade religiosa no Brasil.

A escolha das cores na coleção também é significativa no contexto da resistência cultural. O uso do branco, vermelho, preto, azul e amarelo não se limita à estética, mas está profundamente enraizado nos significados religiosos associados aos orixás. Ao trazer essas cores para as passarelas, a coleção desafia a homogeneização cultural frequentemente promovida pela indústria da moda, propondo em seu lugar uma paleta cromática que dialoga diretamente com as raízes afro-brasileiras. Esse ato de resistência cromática não só promove a visibilidade das religiões de matriz africana, mas também convida o público a reconhecer e respeitar a profundidade cultural dessas tradições.



Além dos elementos visuais, a própria estrutura das peças – com tecidos fluidos, modelagens soltas e a utilização de rendas e transparências – remete às vestimentas tradicionais usadas em cerimônias religiosas afro-brasileiras. A decisão de integrar esses estilos na coleção pode ser vista como uma forma de resistência contra a tendência dominante da moda de descontextualizar elementos culturais em prol de uma estética universal. Ao contrário, a coleção AZ MARIAS mantém uma conexão explícita com suas inspirações culturais, promovendo a autenticidade e a preservação dessas tradições em um cenário globalizado.

O impacto da coleção na promoção da visibilidade e do respeito às religiões de matriz africana é inegável. Ao trazer essas referências para um dos eventos de moda mais importantes do Brasil, a AZ MARIAS não só celebra essas culturas, mas também contribui para a desmistificação e a valorização das religiões afro-brasileiras. Esse tipo de visibilidade é crucial para combater a intolerância religiosa e promover uma maior compreensão e aceitação da diversidade cultural e espiritual no Brasil.

Portanto, a coleção AZ MARIAS no SPFW 2023 deve ser vista como um ato de resistência cultural, onde a moda é usada como uma ferramenta para preservar, celebrar e promover as religiões afro-brasileiras. Ao integrar símbolos, cores e estilos ligados a essas tradições, a coleção não só reflete a riqueza estética dessas culturas, mas também se posiciona firmemente contra as forças de marginalização e estigmatização que essas religiões ainda enfrentam. Dessa forma, a moda torna-se um campo de luta simbólica, onde a resistência cultural se manifesta de forma palpável e visível, reafirmando a importância da diversidade e da inclusão em todos os aspectos da vida social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da coleção apresentada pela marca AZ MARIAS no SPFW 2023, inspirada nas religiões de matriz africana, evidenciou a moda como um potente veículo de resistência cultural e de visibilidade para as tradições afro-brasileiras. A incorporação de símbolos religiosos, como colares de orixás, turbantes e amarrações, além da utilização de cores simbólicas como o branco, vermelho, preto, azul e amarelo, demonstrou uma profunda conexão com as práticas religiosas do candomblé e da umbanda. Esses elementos, combinados com a escolha por materiais que remetem às vestimentas tradicionais, reafirmaram o compromisso da coleção com a preservação e promoção dessas culturas em um cenário globalizado. A coleção não apenas trouxe à tona a riqueza estética das religiões afro-brasileiras, mas também se posicionou contra as contínuas marginalizações e estigmatizações que essas tradições enfrentam, contribuindo para a desmistificação e valorização delas.

Apesar dos achados relevantes, a pesquisa enfrentou algumas limitações que podem ter impactado os resultados. Uma dessas limitações foi a análise baseada predominantemente em fontes secundárias, como críticas e materiais promocionais, o que restringiu a possibilidade de uma interpretação mais aprofundada e diversificada das intenções da marca. Além disso, a análise iconográfica dos elementos religiosos foi limitada pela subjetividade inerente à interpretação de símbolos, que pode variar conforme o contexto cultural e pessoal dos observadores. A ausência de entrevistas diretas com os criadores da coleção também limitou a compreensão mais detalhada sobre as motivações e intenções por trás das escolhas estilísticas. Outra limitação importante é o foco restrito a uma única coleção, o que pode não refletir a totalidade da presença e da representação das religiões de matriz africana na moda contemporânea.

A representação das religiões de matriz africana na moda, conforme observado na coleção da marca AZ MARIAS, desempenha um papel significativo na resistência cultural e na promoção da diversidade religiosa no Brasil. Ao trazer para as passarelas símbolos, cores e estilos profundamente enraizados nas tradições afro-brasileiras, a moda se afirma como um espaço de celebração e reivindicação das identidades marginalizadas. Essa visibilidade é essencial para a luta contra a intolerância religiosa e para a construção de uma sociedade mais inclusiva e respeitosa das diferenças culturais e espirituais. A coleção AZ MARIAS, portanto, não é apenas uma manifestação estética, mas também um ato político e cultural, que desafia as narrativas dominantes e reafirma o valor das religiões afro-brasileiras como patrimônio cultural imaterial. Em um momento em que as expressões culturais estão cada vez mais sujeitas à apropriação e à homogeneização, a moda surge como um campo de resistência, onde as tradições são preservadas, celebradas e ressignificadas para novas gerações.



REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes de. Ao sul do Atlântico negro: interpelações decoloniais/afrodiaspóricas ao campo das relações internacionais. Fi, 2023.
- CAMURÇA, Marcelo; RODRIGUES, Ozaías. O debate acerca das noções de “intolerância religiosa” e “racismo religioso” para a compreensão da violência contra as religiões afro-brasileiras. Revista OQ: Dossiê Racismo Religioso, Cuidado e Comunidades Negras Tradicionais, v. 5, p. 6-30, 2022.
- CÁ JÚNIOR, Domingos Mula. A islamização na África ocidental: o caso dos mandingas e fulas na Guiné-Bissau (Séculos XVIII-XIX). 2021.
- COSTA, Maria João Rocha da. Moda, Conservadorismo e Religião: Vestuário e expressão como fronteira entre o individual e o coletivo. 2023. Tese de Doutorado.
- JUNIOR, Ramiro Lopes Bicca. Retratos no tempo: possibilidades de ensino de História a partir do acervo da Pinacoteca Ruben Berta. 2023.
- HEMAIS, Marcus Wilcox. Um estudo crítico em marketing, com o uso da semiótica, para a compreensão da branquitude em ambientes digitais. 2024. Tese de Doutorado. PUC-Rio.
- ISOLDI, Isabel Araujo. Territorialidades amefricanas e estados nacionais no Brasil e Colômbia. 2021. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- MACHADO, Adriana Silva. MODA AFRO-BRASILEIRA, DIALOGISMO E IDENTIDADES NEGRAS: O DISCURSO E A ESTÉTICA DE ANGELA BRITO. 2020. Tese de Doutorado. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca.
- MEDRADO, Jader Sousa. O ESPÍRITO SANTO DE TODOS OS SANTOS: A INFLUÊNCIA DAS RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS NA FORMAÇÃO CULTURAL CAPIXABA EM UMA ANÁLISE CONTRA A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. Revista Foco (Interdisciplinary Studies Journal), v. 17, n. 7, 2024.
- MINSKY, Tania Maria Sanches; FERREIRA, Pablo Rodrigo. Religiões, Cultura e Identidade. Editora Intersaberes, 2021.
- NERES, Felipe dos Santos. Corpos em diáspora: processos de despossessão no território negro do Bixiga. 2024. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- PAIVA, Adriana Borges; OLIVEIRA, Guilherme Saramago; HILLESHEIM, Mara Cristina Piolla. Análise de conteúdo: uma técnica de pesquisa qualitativa. Revista Prisma, v. 2, n. 1, p. 16-33, 2021.
- PEREIRA, Miguel de Souza et al. Conflito territorial: o aspecto produtivo como indicador do acesso a terra no Quilombo do Indaiá (MG). 2022.
- PEREZ, Clotilde. Há limites para o consumo?. Estação das Letras e Cores Editora, 2020.
- SANTOS, Maria do Carmo Paulino dos. Moda afro-brasileira é design de resistência da luta negra no Brasil. 2022.
- SANTOS, Fernanda de Andrade. A arte como processo de mediação cultural. 2024.
- SASAKA, Silvia; MOURA, Monica. O ARTESANATO E SUA RELAÇÃO COM O DESIGN E A MODA NA CONTEMPORANEIDADE: UM ESTUDO DE CASO NO INTERIOR PAULISTA THE CRAFTWORK IN ITS RELATIONSHIP WITH DESIGN AND FASHION IN CONTEMPORANEITY: A CASE STUDY IN SÃO PAULO COUNTRYSIDE. Disponível em: https://www.educacaografica.inf.br/wp-content/uploads/2020/06/29_O-ARTESANATO-E-SUA-RELA%C3%87%C3%83O.pdf
- SILVA, Thiago Daniel da et al. A construção da memória e da identidade cultural na comunidade quilombola do terreiro Nação Xambá em Olinda, Pernambuco, Brasil. 2023.
- TARABOLE, Ianá Marcelle da Silva. O Modelo negro: trajetórias do momento pós-colonial na história da arte. 2023.



RELIGIOSIDADE E ESQUIZOANÁLISE: COMUNHÃO DAS LÓGICAS DE IDENTIDADES

RELIGIOSIDAD Y ESQUIZOANÁLISIS: COMUNIÓN DE LAS LÓGICAS DE IDENTIDADES.

RELIGIOSITY AND SCHIZOANALYSIS: COMMUNION OF THE LOGICS OF IDENTITIES

OLIVEIRA FILHO, VALDINAR DA SILVA

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Professor Adjunto de História na Universidade Estadual do Piauí – UESPI

E-mail: valdinarfilho@cchl.uespi.br

RESUMO

Este artigo/ensaio faz parte de um retorno intelectual/autoral de publicar em forma de ensaios, pesquisas que realizo faz alguns anos, mas que também faz alguns anos que havia deixado de lado, deixado de publicar intelectualmente o ou os resultados preliminares dessas pesquisas que envolvem diversos campos dos saberes que vão desde a Literatura, a História, a Filosofia, a Psicanálise, a Linguística, a Física e tantas outras que me interessavam e tinham e têm relações inter e transversais que, aparecem entrelaçadas em movimentos ziguezagueantes aqui neste ensaio. O tema a qual dedicarei atenção nas linhas e parágrafos no percurso que como leitor (a) terão traz um “zoom” na Religiosidade e na Esquizoanálise como subjetividades/subjetivações institucionalizadas dentro e fora dos muros universitários, e, principalmente, a tese principal deste ensaio: ambas são lógicas de identidades que não só se assemelham como também uma serve de alimento para a outra, saciando-se ambas desse banquete que toda lógica de identidade põe nas mesas das casas e das apostas da busca pela diminuição insistente e recorrente das dispersões coletivas (falar para todos é falar para ninguém!). As customizações individualizadas são teleologias, que são contagiantes tal qual as convicções pessoais e institucionalizadas que cada vez mais promovem e anseiam ser a ponta das gôndolas dos supermercados das humanidades. Neste ensaio me sirvo de bricolagens na confecção do mesmo e a fonte principal, muitas vezes aqui (estou dando poderes ao privilegiar uma única fonte ou privilegiando uma mais do que outras), faz parte das minhas estratégias e táticas de alcance do artigo/ensaio que busca leitoras (as) e sentidos que se tornaram especialistas mais em ver e ouvir do que ler! Ou seja, vídeos do You tube, mas aqui ler é o “you tube” em bricolagem/transcrição.

PALAVRAS-CHAVE: : Religiosidade, Esquizoanálise, Lógicas de Identidades.

RESUMEN

Este artículo/ensayo es parte de un regreso intelectual/autoral a publicar, en forma de ensayos, investigaciones que vengo realizando desde hace algunos años, pero que también había dejado de lado, dejado de publicar intelectualmente los resultados preliminares o resultados de estos. investigaciones que involucran diferentes campos del conocimiento que van desde la Literatura, la Historia, la Filosofía, el Psicoanálisis, la Lingüística, la Física y muchos otros que me interesaron y tuvieron y tienen relaciones inter y transversales que aparecerán entrelazadas en movimientos zigzagueantes aquí en este ensayo. El tema al que dedicaré atención en las líneas y párrafos del camino que recorrerás como lector trae un “zoom” sobre Religiosidad y Esquizoanálisis como subjetividades/subjetivizaciones institucionalizadas dentro y fuera de los muros universitarios, y, principalmente, sobre la tesis principal. de este ensayo: ambas son lógicas de identidades que no sólo se parecen sino que sirven de alimento al otro, saciando ambas de este banquete que toda lógica de identidad pone en las mesas de los hogares y en las apuestas de la búsqueda del insistente y la reducción recurrente de las dispersiones colectivas (¡hablar con todos es hablar con nadie!), sino de las personalizaciones individualizadas, que son contagiosas al igual que las convicciones personales e institucionalizadas que promueven y aspiran cada vez más a ser lo más alto de los lineales en los supermercados de humanidades.

PALABRAS CLAVES: Religiosidad, Esquizoanálisis, Lógicas de Identidades.

ABSTRACT

This article/essay is part of an intellectual/authorial return to publishing in the form of essays, research that I have been carrying out for some years, but which I had also left aside for some years, stopped publishing intellectually the preliminary results of this research that involve various fields of knowledge ranging from Literature, History, Philosophy, Psychoanalysis, Linguistics, Physics and many others that interested me and had and have inter and transversal relationships that appear intertwined in zigzagging movements here in this essay. The theme to which I will dedicate my attention in the lines and paragraphs of the journey that you, as a reader, will have, brings a “zoom” in on Religiosity and Schizoanalysis as institutionalized

subjectivities/subjectivations inside and outside the university walls, and, mainly, the main thesis of this essay: both are logics of identities that not only resemble each other but also serve as food for each other, both satiating themselves with this banquet that every logic of identity puts on the tables of homes and bets on the search for the insistent and recurrent reduction of collective dispersions (speaking to everyone is speaking to no one!). Individualized customizations are teleologies, which are contagious just like the personal and institutionalized convictions that increasingly promote and yearn to be the top of the aisles of the supermarkets of the humanities. In this essay, I use DIY techniques to create it, and the main source, often here (I am empowering by privileging a single source or privileging one more than others), is part of my strategies and tactics to reach the article/essay that seeks readers and senses that have become experts in seeing and hearing rather than reading! In other words, YouTube videos, but here reading is the “You Tube” in DIY/transcription.

KEYWORDS: Religiosity, Schizoanalysis, Logics of Identities.



INTRODUÇÃO

Há uma corda bamba customizada! Em cima dela tem um e ou uns que, de cada lado dessa corda bamba tem uma mão que ampara quem estar não querendo cair: de um lado a Religiosidade e do outro a Esquizoanálise. Quem ou quê segura as pontas dessa corda bamba esticada, escancarada, exposta? As subjetividades institucionalizadas e customizadas. Se são gêmeas univitelinas não garanto, mas são do mesmo útero!

Deleuze e Guattari ainda que, ambos, pouco tenham se ocupado com o tema da religião no desenvolvimento de seu pensamento, sua compreensão da constituição da vida e suas possibilidades, bem como as revoltas de sua teoria contra os essencialismos, abrem-se a um diálogo com os estudos de religião.

A Religiosidade (aqui crenças culturais de várias matrizes) e também a Esquizoanálise são duas máquinas deformativas (tese primeira) da humanidade sublunar que funcionam como instituições de hiper-territorialização de sujeitos e de instrumentalização dessa hiper-territorialização de sujeitos nas universidades brasileiras (tese segunda). Em outras palavras, a Religiosidade e Esquizoanálise são, ao mesmo tempo, filhas dos sintomas e sofrimentos institucionalistas dos desejos de se encontrar lugares fixos no mundo para além do sublunar, de encontrar presenças em que se encontraria ao fim (das temporalidades e espacialidades históricas de ambas) harmonias que as histórias na História no sublunar não dão. Os opostos se atraem (ou nos distraem)? Ambas, são lógicas de identidades (tese terceira)!

Religiosidade e Esquizoanálise são duas agências trabalhando a comunhão das lógicas de identidades (tese quarta). A ideia deste ensaio não é, exatamente, novidade quando se pensa uma crítica às instituições, às subjetividades institucionalizadas. Então, o que há de original neste ensaio? É a comunhão, a aproximação, a possibilidade de se pautar “Religiosidade” e “Esquizoanálise” como sendo ramificações não de um rizoma, mas de uma mesma árvore! Ou seja, são hierárquicas e dominadoras (tese principal). Dito de outra forma: são promotoras fora das universidades das plantações das árvores das crenças – teleologias - que, quando dentro das universidades estiverem, serão as sementes institucionalizadas das subjetividades que os cursos de Histórias têm que saber acolher e trabalhar o currículo, a grade do semear e regar “padres, pastores e políticos”.

Não se formam mais historiadores (as) como antigamente. Será? Para onde foram os aprendizes da História? Ou, a pergunta correta seria: onde estão os historiadores? Na sala de aula do curso de História ou nas igrejas, templos e palanques? E qual o problema se por esses lugares estiverem?

Por tradição acadêmica dos séculos XX e XXI, a Esquizoanálise encontrou seu espaço a partir dos seus combates em relação à Psicanálise. Fora dessa cena, pensar a esquizoanálise em comunhão com as religiosidades, devo confessar, que desconheço tal sustentação teórico e metodológica tal qual apresento e sustentarei neste ensaio.

DESENVOLVENDO: buscando “zoom”

Há maneiras em que a convicção é inabalável em que não há espaço para dúvidas sobre a fé. Há maneiras em que se você se permitir além daquilo que está dito e raramente é só o que está dito, em geral, vem a mediação do pastor, a mediação da sua comunidade, a mediação da história, a mediação do seu percurso biográfico, a mediação do teu tipo de escolaridade ou da sua ascendência histórica. É difícil a gente imaginar alguém lendo um texto sem essas mediações.

É possível imaginar um mundo sem a existência de Deus? - Pergunta Karnal!

É possível haver uma sociedade organizada sobre valores, sobre éticas, sobre moral se não houver algo como uma força acima de todas que coordene tudo isso? Existe - insiste Karnal - sentido na nossa existência?

Essas são perguntas que os religiosos vêm fazendo há muitos séculos. Essas perguntas que animam a vida de muitas pessoas. É mais do que carnal!

Gosto da palavra “crer”, pois quando alguém diz “sei” não sabe, mas crê! A palavra religião parece fácil. Aparentemente o “eu” ou o “outro” sabem exatamente o que ambos estão falando quando, por exemplo, perguntam qual a sua religião você responderia: eu sou cristão católico ou se é cristão evangélico ou ainda se é judeu ou islâmico. Tem-se ainda uma fé pessoal, mas não frequenta nenhuma instituição ou também responde que se é ateu ou agnóstico.



Jacques Derrida (1930-2004), disse que o termo religião é, provavelmente, o mais claro e o mais obscuro de todos os conceitos humanos, por quê?

A palavra “religião” vem do verbo “religar” do latim religare é também verdade, mas Benveniste (1902-1976), essa etimologia, essa busca de uma origem do conceito através de “religar” é uma invenção cristã. Não é de fato a origem já que em Cícero (106 a.C. - 43 a. C.), já que em Agostinho (354 d.C. - 430 d.C.) encontramos o sentido de reler, de visitar e não apenas religar. É como se fosse: do sentido da história para os sentidos da história na História!

Então, quando o “eu” ou o “outro” fala em religião especificamente, ambos devem fazer referência a um contexto cristão que inventou essa palavra inexistente fora desse contexto religioso. Aqui o “criador” é o contexto histórico? - e usado em diversos sentidos em que para muitos especialistas o “eu” ou o “outro” não podem falar em religião indígena. Para muitos especialistas não se poderia falar de religião do Hinduísmo porque todos esses conceitos pertencem a um campo muito específico que diz respeito ao Ocidente, que diz respeito ao Cristianismo, particularmente, a Idade Média e a Idade Moderna.

Fé é um campo pessoal. Fé é um elemento subjetivo, é um sentimento interior, é uma convicção “minha” (tua, deles, nossa!), é algo absolutamente “meu” (tua, deles, nossa!). religião é coletiva e ela pressupõe a junção de muitos tipos de fé, de muitas pessoas que se agrupam em grandes unidades. Religiões menores ou maiores, mas não apenas a fé subjetiva de cada um e sim também, a grande questão que é a Religião.

Então, convicção pessoal é um campo customizado, é um campo interno (personalizado, adaptado, adequado, de acordo com as necessidades), muito difícil de ser demonstrado. É aquela pessoa que diz com sentimento de total veracidade para o seu mundo “eu sinto dentro de mim que existe um Deus. Eu sinto dentro de mim que existem forças superiores a mim e, em geral, eu sinto que essas forças me protegem, que essas forças dão destino e que há uma vida após a morte”. Tá aí um grande, um grande recorte para a ideia de fé.

Agora quando eu frequento uma sinagoga, quando eu frequento uma mesquita ou uma igreja ou ainda quando eu participo de um rito, quando eu entro, por exemplo, num campo de um sacramento católico, quando faço uma cerimônia judaica ou islâmica a minha fé se torna mais externa, mais social e, nesse caso, ela se torna de fato uma Religião.

É tão contemporâneo, principalmente, no século XXI, que as religiões sejam sentidas muito subjetivamente, ou seja, customização da fé ou customização das religiões. Em outras palavras, cada um pega do campo religioso e, às vezes, misturando diversas tradições aquilo que mais agrada ao seu universo ou mais diz respeito a sua convicção. Hoje é comum que a ideia de autoridade tenha diminuído bastante e a customização se torna então uma regra, algo que a pessoa cria sua própria maneira de ver, viver e trabalhar a questão religiosa (aqui já podemos ver, identificar que esse esforço de “customização” não está distante da proposta da Esquizoanálise)..

Essa vai ser uma “viagem” longa, pois de fato esse é um debate aberto e contemporâneo.

Deleuze e Guattari são interlocutores de primeiro nível, de primeira ordem para a Psicanálise, particularmente, para a extração da Psicanálise Lacaniana. E a Psicanálise é importante e decisiva para essa proposta deleuziana e guattariana em relação à Esquizoanálise. Por exemplo, Deleuze em “Diferença e Repetição”, que com esse entendimento de “Repetição” Freud só pode pensar o mundo da vida a partir de uma matriz mecanicista, de uma matriz de causalidade e dualista. Entre a mente e o corpo existiria uma espécie de abismo e essa seria a matriz dos diferentes desdobramentos que seria a matriz de um certo biologismo freudiano que não faz jus, ao que para Deleuze, é uma noção de vida própria muito importante e compatível com um certo vitalismo. Ou seja, de que a vida é talvez uma substância anterior ou com propriedades inerentes, uma substância que não deve ser reduzida a um corpo de um lado e uma mente do outro (aqui é uma referência à questão cartesiana do problema, mas também na minha opinião é mais um elo de ligação entre a proposta da Religiosidade e a Esquizoanálise como comunhão teleológicas das lógicas de identidades) - há leitores/leitoras que ao lerem este ensaio temerem estar lendo algo que é contra a palavra de Deus?

A metáfora de Deleuze-Guattari de que as experiências e a vida, assim como os discursos são rizomáticos, que se espalham e vivem em constantes segmentações não arborescentes, com estruturas meramente lineares e monocausais (Rizoma, ideia pescada na Botânica), apresenta os rizomas como que, essencialmente, sem possibilidades de se saber onde começa e onde termina. No entanto, mais uma vez minha posição opinativa, toda proposta rizomática destacada na Esquizoanálise traz em si uma proposta teleológica e se assim é, tem que ser também uma lógica de identidade.

Esquizoanálise (mais uma caixa de ferramentas que pode ajudar na compreensão de processos psíquico-social-histórico-políticos que um conjunto de conceitos, com o fito de agenciar críticas a práticas cotidianas de pesquisa e buscar saberes subterrâneos), capitalismo e esquizofrenia, psicanálise como redução da sexualidade a um sujo segredinho familiar,



rizoma, máquinas desejantes, corpos sem órgãos são conceitos – a filosofia “cria” conceitos – que encontramos nos textos de Deleuze, alguns na primeira fase de seus textos, ainda sozinho, e, na última fase de sua produção intelectual, sempre em companhia de Guattari. Ok, mas todo esse esforço acima de Deleuze/Guattari de criação sem origem, sem teleologias, sem escancaramento de alguma lógica de identidade produz cenas, atos e sessões que também, vamos nomear assim, são customizações intelectuais como constatamos nas customizações em relação a fé nas múltiplas crenças.

O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. A história não é a experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história (DELEUZE, 2010, p. 214). Escapa à História? Pode até ser (digamos assim!), mas facilmente ganham as salas de aulas, as calçadas das casas, as línguas das bocas e, historicamente, viram núcleos de poderes (folgueiras de vaidades que alimentas se tornam folgueiras de rivalidades intelectuais).

Um agenciamento em sua multiplicidade (a religiosidade não?) trabalha forçosamente, ao mesmo tempo, sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais (independentemente da retomada que pode ser feita dele num corpus teórico ou científico). Não se tem mais uma tripartição entre um campo de realidade, o mundo, um campo de representação, o livro, e um campo de subjetividade (DELEUZE-GUATTARI, 2009, p. 34). Os agenciamentos pressupõem a dinâmica e os fluxos; a cientificidade e a ideologia exigem, se não observados criticamente, a obediência e a repetição.

Ora, a fé, as convicções “proféticas” (a Física não explica ela própria!), por mais que os protocolos, os regramentos, as exigências do saber científico obriga, sejamos honestos, têm paralelos com a Religiosidade ainda que se pressuponha que as retas paralelas se encontram no infinito.

Não impedir (deixar a “associação livre fluir”), não impedir no sentido de não alterar o processo; de querer assim demiúrgicamente conduzir as coisas para um lado e para o outro), e, quando acontecer alguma coisa isso prova que a coisa acontece (parece uma coisa chamada o “real” - o real que acontece independente de automatismos). Você leitor/leitora tem fé, crer, principalmente, quando você diz “sei”. Não sabe, mas, na verdade, crer.

Não se excita melhor o Inconsciente no divã (a escuta em território; a escuta na experiência; romper essa clausura. esse muro que é o consultório – aproveita-se também para ir além das paredes dos templos ou das páginas da Escritura para se ganhar a rua e as salas de aulas). O Inconsciente compromete quem se aproxima, ele suga, ele produz relação de identificação, produz relação de projeção, ele produz relação de transferência, também produz relação de discurso, de linguagens, de desejos, ele produz relação de forças. As coisas importantes não acontecem quando nós esperamos (ideia de que há um descompasso, um desencontro). Há diferenças entre transferências entre significantes e transferências a-significantes (a transferência jamais é toda significativa, há uma diferença entre a vertente do objeto e a vertente do significante).

Não há nada adquirido (seria o oposto do adquirido dado?). É uma premissa indicativa do “Eterno Retorno”? Seria uma crítica do educacionismo em Psicologia, em Psicoterapia? - de que no fundo, ambas, são uma aquisição de coisas novas que estão assim nos faltando e que daí a gente precisa dominar esse saber para mudar a nossa vida; a Etologia a serviço da esquizoanálise – da religiosidade não?). O Princípio é, obrigatoriamente, um suspeito a priori (não acredite em princípios).

A Esquizoanálise começa, num primeiro momento, com uma crítica a Saussure (1857-1913) e seu dualismo (língua fala, significante, significado), num segundo momento e seguindo adiante, a Esquizoanálise vai para a crítica do Levi-Strauss (1908-2009) - o fundamento levi-straussiano da psicanálise lacaniana está sob suspeita. Vai para o dualismo Significante/Significado em Lacan e também ao dualismo foucaultiano entre “arqueologia” e “genealogia”. Então, esquizoanalíticos: não mais Saussure então quem? Chomsky? Sério?

A Esquizoanálise se alimenta de não ser uma Clínica da Representação (em paralelo a uma crítica da Filosofia da Representação, ao Platonismo. Descartes, Kant e Hegel)? - em outras palavras, será que a Esquizoanálise, desde sua emergência também não se propõe a substituição da Ontologia da Representação pela Ontologia do Sentido?

Esquizoanálise recusa os universais para alimentar os fluxos? Essa ideia e fundamentação de “fluxos” também não é uma ideia de retorno a Empíria? Um retorno ao empirismo transcendental como se define a base filosófica da Esquizoanálise. Um problemão, pois Vontade de Poder e Supremacia dos Particulares numa contemporaneidade em que se você colocar os particulares versus os particulares o que você vai ter? O Capitalismo e a Religiosidade jantando todos os particulares, os fluxos e as multiplicidades; E vontade de poder numa situação assimétrica será que isso não sanciona os poderes instituídos?



PALCOS DAS CORTINAS TELEOLÓGICAS E IDENTITÁRIAS: LÓGICAS MAIS QUE ORDINÁRIAS.

As doutrinas cristãs (não só elas!), seriam delírios da massa desamparada? Para o crente fundamentalista, que crê na suficiência das Escrituras, estas são a base de toda nossa fé e prática e que formam o conjunto de preceitos, normas e princípios que regem nossas vidas. É isso mesmo? Lâmpada para os meus pés é a tua Palavra, e luz para o meu caminho (Salmos 119:105). Temos, então, Teologia e Psicanálise, mas também podemos mudar a chave e incluir as religiões afro-brasileira e suas experiências de transe, e, as religiões espíritas e a mediunidade. Quer dizer, temos tantos outros pontos de encontro, portas de entrada/saída que já foram palco, palanque e altar nas cenas das páginas em branco de artigos, ensaios, teses e falas.

O que é que é o Sistema de Crenças? O que é que é o sistema de crenças dos docentes e discentes dos cursos de História das universidades brasileiras? Ainda cremos na História?

É como a Medicina! Acredita-se, tem-se fé, há credibilidade de que se cura pessoas, cuida das pessoas e a crença delas é importante porque é importante para elas! Portanto, temos aqui um ponto de vista que assim parecido com o que os antropólogos usam para entrar numa outra cultura: aqui vale o ponto de vista desse outro. É na moeda neurótica que a gente conversa, é na língua dele que a gente se esforça para posicionar e reposicionar as questões.

Mas, mesmo assim, a partir desse exemplo da Medicina a gente vai encontrar oposições, por exemplo, àqueles que não admitem por uma leitura textual e literal das Escrituras, a transfusão de sangue! Nesse caso isso seria ofensivo e também seria uma zona de atrito com os procedimentos médicos que às vezes podem salvar uma vida contra as crenças religiosas que por vezes podem afetar ou pôr em perigo uma vida.

Então, crenças religiosas, têm o poder de pôr em perigo uma vida? Nossa! Como ensaísta aqui corro um enorme risco de perder leitores/leitoras das salas de aulas da História (dos editores da revista também?), sustentando uma questão que apresenta a possibilidade de se pensar sobre as crenças religiosas e as ameaças das mesmas como potência promotora de criar perigos à vida sublunar.

Mas a gente pode até dizer assim: até mesmo o próprio conceito de vida e a força e importância que ele tem para nós, é para nós! Têm culturas que, enfim, a vida não é um valor assim tão importante. Têm épocas que a vida não é um valor tão discutível. Então, aquela pessoa pode dizer assim: a verdadeira vida em Cristo começa depois e daí prefiro que meu filho não faça transfusão, não faça esse procedimento médico porque eu vou está assim salvando ele.

Várias experiências retratadas como mágicas, místicas, religiosas elas se assemelham muito a sintomas! Por exemplo, sintomas alucinatórios, vozes.....

Como distinguir? Que discussão seria essa? Tem uma voz falando comigo que me transmite as "leis" ou pode ser uma alucinação, pois sabemos que há determinadas crenças que assumem um perfil delirante, por exemplo, crenças anti vacina (Covid) que tem um perfil delirante. Crenças contrárias aos procedimentos de proteção à vida que tem uma dimensão delirante. Mas vamos então juntar as duas coisas.

Essas duas lógicas permeariam qualquer possibilidade de se compor com a vida. Os esquizoanalistas acreditam que qualquer modo de se viver é válido e o limite será dado por cada pessoa à própria vida, como se cada indivíduo fosse sua medida de normalidade. Ou seja, um corpo pode tudo aquilo que ele consiga suportar.

Em uma linguagem mais simples: talvez tudo possa ser feito, mas talvez algumas coisas não devam ser feitas. Uma pessoa pode adotar a forma de vida que desejar, desde que arque com as consequências, que serão tão mais pesadas quanto mais diferente for essa forma de vida comparando-se com tudo o que já está posto no mundo, porque as pessoas não toleram a diferença, e a maioria só reproduz modelos prontos e inibe a criação de novos.

Usaremos novamente o recurso do exemplo: se uma pessoa deseja confeccionar as próprias roupas, a seu gosto, usando seu ato criador, em vez de consumir as vestimentas da moda, provavelmente essa pessoa será discriminada das mais variadas formas, sutis ou não, e acabará sendo excluída de organizações e grupos de pessoas dominadas pela subjetividade maquínica (essas agências desesperadas por identidade, identidades)..

A Esquizoanálise rejeita a reprodução de modelos de como se relacionar com a vida, valoriza o ato criador, abole rótulos, classificações e verdades absolutas, e acredita que a vida só pode ser julgada pela própria vida (o que a Esquizoanálise nomeia de "a própria vida", já traz em si, a finitude teleológica que cabe. Logo, há um uma agência turística de que a viagem tem um fim facilmente identificado desde o começo). Pautada como é pela Filosofia, a perspectiva esquizoanalítica acredita, como Nietzsche, que antes de tomarmos uma decisão devemos nos perguntar: "Com essa



atitude, qual o tipo de vida que eu estarei produzindo: uma vida mais vibrante ou uma vida mais pobre?”

Metafísica pura para não dizer “Razão Pura”.

A visão esquizoanalítica de elucidação dos fatos de subjetivação não tem a intenção de se apresentar como a única detentora da verdade (nem de convencimento?), pois, para Guattari (1986), todas as abordagens, sejam dialéticas, estruturalistas ou de qualquer outra forma, são válidas, mas apenas se seus princípios de inteligibilidade não tiverem a pretensão de ser universais. “Princípio de inteligibilidade” não arrasta mais adjetivos, mais nomeações para tomar posse e se apresentar, também, como “donos dos saberes”?

Os dois planos de formação subjetiva que constituirão o si, ou seja, a subjetividade normalizadora (que formaria, através de um regime de estratificação, um corpo disciplinar e maquínico) e a subjetividade singularizadora (que criaria, através de um regime de criação um corpo pleno) seriam resultados daquilo que Guattari (1986) chama de vozes/vias.

“Vozes/vias”, ainda que singularizadoras, é uma exclusividade da Esquizoanálise?

As vozes/vias seriam produto do entrelaçamento dos equipamentos coletivos de subjetivação e forneceriam a base dos processos subjetivos das sociedades ocidentais contemporâneas. Elas nomeariam e determinariam um certo sentido da existência, favoreceriam a enunciação ou, de forma mais clara, produziriam uma captura de novos modos de se compor com a vida. Seriam elas:

- 1) as vozes/vias de poder, circunscrevendo de fora os conjuntos humanos;
- 2) as vozes/vias de saber, aliciadas às pragmáticas técnicas, científicas e econômicas;
- 3) as vozes/vias de auto-referência, desenvolvendo uma subjetividade processual.

Estas seriam as mais singulares e que mais ancorariam as processualidades humanas.

Essas vozes/vias nem sempre foram assim e não serão assim para sempre, mas nos dias atuais elas podem ajudar a entender porque vivemos a copiar modelos de vida já postos, porque o capital (essa economia inflacionada presentes na Religiosidade e na Esquizoanálise), atua como modo de reterritorialização das atividades humanas, porque a aparente liberdade de pensamento propiciada pelo capitalismo esconde um domínio da subjetividade inconsciente e porque a modelização liderada pela televisão regula e manipula o gosto coletivo.

O transe é um estado alterado de consciência (só há lugar para pensar o “transe/alterado” apenas se sair numa ressonância magnética de altíssima definição?), que pode ser atingido por meio de hipnose (do próprio espelho do quarto não?), substâncias psicoativas ou escuta de músicas com batidas repetitivas (então, o metrômetro é alçado a um patamar que não só os músicos se servem?). Durante o transe, podem ocorrer diversos eventos neurofisiológicos, como anestesia, amnésia, alucinações e hipernésia (o poder da Neurociência e da ressonância e do metrômetro são poderes inquestionáveis? Fibromialgia sai em algum exame ou o diagnóstico é rapidamente alcançado?)..

A RELIGIOSIDADE E A ESQUIZONÁLISE É UM TRABALHO SOBRE O MORTO SUBLUNAR

O Outro se torna o Outro no mometo em que ele se enuncia como tal?

Se, historicamente, um fato histórico é impossível de ser resgatado, diferentemente para a Religiosidade e a Esquizoanálise os “resgates” são possíveis! A religião e os excluídos na contemporaneidade podem ser analisados pela epistemologia do transe, do êxtase e da possessão. A relação entre a fé e a força abstrata que molda a consciência da população enclausurada pode ser investigada.

Deleuze diz: O fato moderno é que já não acreditamos nesse mundo. Nem mesmo nos acontecimento que nos acontecem – amor e morte – como se nos dissessem respeito apenas pela metade (será que, por analogias, se poderia dizer também assim: verdade verdadeira e verdade mentirosa?). É o vínculo do homem com o mundo que se rompeu (a EQM - experiência quase morte ou a vida após a morte sentem laços não apartados). Por isso, é o vínculo que deve se tornar objeto de crença, ele é o impossível que só pode ser restituído pela crença. Crença neste mundo aqui, não em outro mundo.

Ora, se constroem mundos aqui a partir de outros mundos tão empíricos quanto áqueles que querem



exclusividade/essência sublunar. Perguntem as religiosidades ou a Esquizoanálise! A religiosidade e a esquizoanálise, assim como a ciência, as perguntas que propoem não precisam tanto assim de respostas, mas de tempo.

O homem está no mundo como numa situação ótica e sonora pura. Vê, sente e não sabe mais como agir. Torna-se vidente. A Crença substitui a ação, diz Deleuze: somente a crença no mundo pode religar o homem com o que ele vê e ouve. Restituir-nos a crença no mundo, eis o poder do cinema e do pensamento moderno. Cristãos e ateus em nossa universal esquizofrenia, precisamos de razões para crer nesse mundo. Há tanats razões tantas quantas um operário faz diante de um livro de História!

Acreditar no mundo é criar mundos. A crença é um princípio de conversão e transmutação. O impossível é restituído por uma crença.

O PROBLEMA DA IDENTIDADE: O CHÃO DO RIZOMA NÃO É O MESMO DA ÁRVORE?

Um dos conflitos fundacionais do pensamento de Deleuze é o que se dá em torno da identidade, antigo problema de todas as filosofias em torno do Ser. $A = A$, logo A diferente de B, impossível compatibilidade, identidades demarcadas, culturas com tipologias que exigem fronteiras rígidas, escolas que se digladiam (como se a História, a Religiosidade, a Esquizoanálise ou qualquer outro saber fosse “Harmonia Pura”), em torno de purismos doutrinários, religiões em nome de verdades inquestionáveis.

Eus sempre prontos a trabalhar com a ideia de irredutibilidade ou com mudanças a partir da crença em uma essência preestabelecida por algum princípio. Para Deleuze, no conceito de identidade no pensamento ocidental, incluindo a história da filosofia, a psicanálise, as teorias da arte etc., há uma obsessão em torno de um conceito de Eus e identidades fortes esquecendo-se que é em torno de multiplicidades e de certas despersonalizações que conseguimos fortalecer nosso mundo de ações.

Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização (eu diria customização!), quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem (DELEUZE, 2010, p. 15).

Unidade, multiplicidade; tradição e criação; dobras e linguagem; representação e estranhamento são pares que estão em textos de Deleuze, mas sem cair simplesmente em novas formas de binarismos, antes colocados em permanente tensão, conflito. A árvore impõe o ser; o rizoma fala das ligações entre. Entre as coisas não designa uma correlação localizável (o chão do Rizoma não é o mesmo da Árvore?), que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início sem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio.” (DELEUZE- GUATTARI, 2009, p. 37).

Suely Rolnik enxerga relação de lógica de identidade: é possível estabelecer uma relação entre o que Deleuze e Guattari chamam esquizoanálise e alguns aspectos de sua interpretação do rizoma, e a esfera da subjetividade e das referências identitárias da cultura brasileira no Movimento Antropofágico.

Rizoma Conceito basilar daquilo que Deleuze e Guattari entendem por sistema aberto. Um sistema é aberto quando os conceitos são relacionados a circunstâncias, e não mais a essências (DELEUZE, 2010, p. 46).

Agenciamento, processo de se colocar em diálogo com a multiplicidade em própria condição do existir. É importante, por exemplo, perguntar-se como um livro funciona, não tanto o que ele significa. Falamos exclusivamente disto: multiplicidade, linhas, estratos e segmentariedades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso (DELEUZE-GUATTARI, 2009, p. 12).

O rizoma antecede a própria raiz, rejeita a multiplicidade “arborescente”. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade) (DELEUZE-GUATTARI, 2009, p.16).

O que Deleuze-Guattari defendem é que a multiplicidade “arborescente” é uma tentativa ainda de estabelecer códigos identitários rígidos e controladores. E não defendo o Rizomático e sim, o ponho em lógica!



Boa parte dos estudos da religião a que temos acesso é baseada em uma lógica arborescente, raiz, tronco, galhos, origem, verdade original, fundamento, base, doutrina original etc. Pois bem, minha hipótese é que essa fixação no modelo árvore ocasionou, muitas vezes, a incapacidade de a teoria lidar com a identidade rizomática da vida religiosa. No rizoma, a religião espalha-se em diferentes direções, não guarda rigidamente septos nem tradições, mas está permanentemente a dialogar e interagir com as diferentes esferas, circunstâncias e banalidades do cotidiano.

CONCLUSÃO

Dá muito trabalho pensar o pensamento. Ainda que eu goste de fazê-lo, na minha opinião não preciso dar o sangue, gostar já me basta!

O que quero dizer nessa parte que nomeiam de “conclusão” que devo empregar para este ensaio?

Entender nem sempre é aceitar! Faz um bom tempo em que deixei de ser um Homo Academicus. Não me identificando mais tanto com esse universo em redução dos intelectuais restritos às discussões acadêmicas (os muros ou revistas universitárias não deveriam ter esse poder gigante de único locus de produção da Verade).

Como é possível acreditar pela metade ou acreditar em coisas contraditórias?

As crianças acreditam ao mesmo tempo que Papai Noel lhes traz brinquedos pela chaminé e que esses brinquedos são colocados lá pelos seus pais! Acreditar quer dizer tantas coisas...

Há uma boa razão para um historiador antigo tão raramente nos permita saber se distingue fontes primárias e informações secundárias: um historiador antigo não cita suas fontes ou faz isso raramente, irregularmente ou nunca pelas mesmas razões que nos levam a citá-las. Ora, se procurarmos o que este silêncio implica e se seguirmos o fio das consequências, todo o tecido aparecerá: veremos que, em comum com aquela que nós conhecemos a história só tinha o nome.

Um historiador antigo não coloca “notas de rodapé”. Quer faça pesquisas originais ou trabalhe de segunda mão, ele quer que se acredite em sua palavra. O “manto da academia” só é para ou surge para muitos, geralmente e atualmente, quando o que produzem debaixo de “manto da academia” nada ou muito pouco de originalidade de etams, de problemas, de pesquisas, de métodos e, para mim infelizmente, constato e é sinônimo (o manto acadêmico), de local exclusivo das folgueiras das vaidades que são também as folgueiras das rivalidades (intelectuais e pessoais: não se ataca mais os argumentos, massacra-se o argumentador, “mata-se” o mensageiro!).

Se um historiador moderno desse para ler, à comunidade científica, fatos ou lendas nos quais ele mesmo pouco acredita, atentaria contra a probidade da ciência. Os historiadores antigos têm, senão uma ideia diferente da probidade, pelo menos leitores diferentes, que não são profissionais e que formam um público tão heterogêneo quanto o de um jornal.

Os historiadores modernos propõem uma interpretação dos fatos e fornecem aos seus leitores os meios de verificar a informação e de formular para eles uma outra interpretação. Os historiadores antigos, por sua vez, verificam por sua conta e não deixam essa preocupação a seu leitor: tal é o seu ofício. Distinguiam muito bem, apesar de tudo o que se diz, a fonte primária (testemunho visual ou na sua falta, a tradição) e as fontes de segunda mão, mas guardavam para si esses detalhes. Pois seu leitor não era ele mesmo historiador, não mais do que os leitores de jornais são jornalistas: uns e outros confiam no profissional.

Revisitar as pesquisas e voltar a publicar intelectualmente é uma exaustão, principalmente, quando tem que ser escritor e editor do texto (é um saco!). Como também exigir de si uma performance operacional e gerenciamento de resultados que devem, obrigatoriamente, citar, apresentar as referências e tantos outros protocolos intelectuais que, honestamente, o que se tem encontrado nas publicações acadêmicas é a presença mais de editores do que de escritores de texto. Estes últimos estão ficando cada vez mais raros, enquanto os editores estão cada vez mais caros!

Enfim, o que encontraram (pela forma que quis colocar e ou pela presença ou ausência) em termos de formatação, citações. Notas de rodapé e referências não os agrardará, mas entendo que não é uma condição impeditiva e punitiva para que este ensaio possa ser publicado. O que espero, além da possibilidade de ver este ensaio publicado, é que quem o lê e, através da leitura e da própria sensibilidade que não é só intelectual, mas também humana, procure, tenha a curiosidade o trabalho de buscar, tal eu fiz, quais fontes bebidas foram para este ensaio pedir passagem a Revista Mnemosine! Sejam curiosos e esforçados, sejam bereanos!



REFERÊNCIAS

- BENTES, Ivana. Transe, crença e povo. In: **Grupo de Pesquisa Semióticas e Culturas da Comunicação - GPESC**. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/gpesc/?p=130>. Acesso em 20/10/2024.
- BAND, Jornal da. Como as religiões lidam com a figura do Diabo. In: **Band Jornalismo**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HnDDzJ2Fb_o&list=LL&index=4&t=3s&pp=gAQBiAQB. Acesso em 05/10/2024.
- CASSIANO, Marcela; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a Esquizoanálise. In: **Psicologia & Sociedade**. Recife-PE, vol.25, nº 02, ago. de 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/dgLDtXKSqS85RSQSJpRrZP/>. Acesso em 13/09/2024.
- COSTA, Márcio. Produção social e desejante. In: **Canal da imanência**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ImLDfhR-Nkw&list=PLMKLNcuJSFq6KDgXFYfjkkP8ACc9jNr0F>. Acesso em: 02/07/2024.
- DUNKER, Cristian. Contribuições de Deleuze e Guattari na psicanálise? In: **Falando nisso**, nº 142. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O3Aqwe6TAjg&pp=ygUVZHVua2VylGVzcXVpem9hbmFsaXNI>. Acesso em 11/08/2024.
- _____. Nietzsche e psicanálise. In: **Falando nisso**, nº 206. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5zey0aOXWc&t=222s&pp=ygUVZHVua2VylGVzcXVpem9hbmFsaXNI>. Acesso em 15/08/2024.
- _____. Qual é o papel da culpa na religião?. In: **Falando nisso**, nº 395. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XiTMVuZelnc&list=LL&index=11&t=623s&pp=gAQBiAQB>. Acesso em 30/08/2024.
- _____. E a Esquizoanálise?. In: **Falando nisso**, nº 192. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LJP5P77XJuE&t=840s&pp=ygUOZXNxdWI6b2FuYWxpc2U%3D>. Acesso em 02/07/2024.
- FUGANTI, Luiz. **O inconsciente maquínico**. In: <https://www.escolanomade.org/2022/11/09/o-inconsciente-maquinico/>. Acesso em 15/10/2024.
- _____. **O que é Esquizoanálise?** In: <https://www.youtube.com/watch?v=iJeMOSK0wLM&list=LL&index=10&pp=gAQBiAQB>. Acesso em 10/10/2024.
- _____. **50 anos de O Anti-Édipo**: uma máquina de demolição do sujeito. In: <https://www.youtube.com/watch?v=C2lCcal1UMY&list=PLW8QWgN9uwpvpoHEpOmGTvZjMjEBE3bSM>. Acesso em 12/12/2024.
- _____. **Curso de introdução à Esquizoanálise**. In: <https://www.youtube.com/watch?v=U5TPKLEv6zo&list=PL4gR2sJP8g-wZ6Db2J5-0Y2DmKb6PIIGI>. Acesso em 10/09/2024.
- GUATTARI, Félix. Entrevista sobre o *Anti-Édipo* (1987). In: **Clinicand**: psicanálise e esquizoanálise. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j5FKlImInH0&pp=ygUPZHVua2VylGd1YXRhcnJp>. Acesso em 02/08/2024.
- GLEISER, Marcelo; ALVES, Rubem. Deus e a vida após a morte. In: **Território Conhecimento**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EgbUh99NWFo&list=LL&index=14&t=200s&pp=gAQBiAQB>. Acesso em 15/07/2024.
- HUR, Domenico. **Esquizoanálise**: introdução, histórico e instituições. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q5fISg7mRmM&list=PLxPPdzHo6mSJfRQTV0j-wylbXIDx9tEK>. Acesso em 11/07/2024.



KARNAL, Leandro. Religião: em busca de sentido. In: **Prazer, Karnal** (Série Religião nº 01). <https://www.youtube.com/watch?v=CztqsoWZOQU&list=LL&index=3&t=390s&pp=gAQBiAQB>. Acesso em 20/06/2024.

LUCAS, Kleber. A demonização das religiões africanas. In: **Cortes do Flow**, nº 304. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qXT0pu3ccw0&list=LL&index=5&t=219s&pp=gAQBiAQB>. Acesso em 08/07/2024.

LAURO, Rafael; TRINDADE, Rafael. **Esquizoanálise:** capitalismo e esquizofrenia. In: <https://razaoinadequada.com/filosofos/deleuze/esquizoanalise/#:~:text=A%20esquizoan%C3%A1lise%20se%20regula%20por,encontra%20afastado%20do%20que%20pode>. Acesso em 12/09/2024.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Como o tempo influencia a vida humana?. In: **Casa do saber**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D5NPWfA5LT4&list=LL&index=7&t=824s&pp=gAQBiAQB>. Acesso em 02/07/2024.

PERES, Rodrigo Sanches; BORSONELLO, Elizabete Cristina; PERES, Wilian Siqueira. A Esquizoanálise e a produção da subjetividade: considerações práticas e teóricas. In: **Psicologia em Estudo**. Maringá-PR, vol. 05, nº 01, mar. de 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/LTkCQWWnYQH5ChXMjgGBX7D/>. Acesso em 12/09/2024.

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e Antropofagia. In: **Núcleo de Estudos da Subjetividade: Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP**. Disponível em: <https://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf>. Acesso em 29/08/2024.

SANTOS, Anderson dos. **O inconsciente maquínico e a revolução molecular:** por Félix Guattari. In: <https://clinicand.com.br/o-inconsciente-maquinico-e-a-revolucao-molecular/>. Acesso em 10/09/2024.

SIMÕES, Alexandre. **Paranoia e esquizofrenia.** In: <https://www.youtube.com/watch?v=MRvRVP2x9W4&list=LL&index=1&t=2s&pp=gAQBiAQB>. Acesso em 25/06/2024.

ULPIANO, Cláudio. Deleuze e Guatarri (Esquizoanálise) X Freud e Lacan (Psicanálise). In: **Clinicand: psicanálise e esquizoanálise.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NNMjVHU7Gog&pp=ygUVZHVua2VyIGVzcXVpem9hbmFsaXNl>. Acesso em 08/08/2024.



MOVIMENTOS DE TERREIRO, BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA: RESISTÊNCIAS DOS POVOS DE TERREIRO EM TORNO DO NECROTERRITÓRIO

MOVIMIENTOS TERREIROS, BIOPOLÍTICA Y NECROPOLÍTICA: RESISTENCIA DE LOS PUEBLOS TERREIROS EN TORNO AL NECROTERRITORIO

TERREIRO MOVEMENTS, BIOPOLITICS AND NECROPOLITICS: RESISTANCES OF TERREIRO PEOPLE AROUND THE NECROTERRITORY

OLIVEIRA, MANOEL RUFINO DAVID DE

Doutor em Direitos Humanos – PPGD/UFPA, Mestre em Direitos Humanos – PPGD/UFPA, Especialista em Teorias de gênero e Feminismos – IFCH/UFPA, Professor universitário - ESMAC e da FAAM

E-mail: manoelrufinoadv@gmail.com

VASCONCELOS, ISADORA CRISTINA CARDOSO DE

Graduação em Direito – UAM, Mestrado em Direito -UFPA, Especialista em Direito Constitucional Aplicado pela Faculdade Legale, Doutoranda em Direito - UFPA e Advogada

E-mail: professoraisadoravasconcelos@gmail.com

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar como os povos e comunidades de terreiro, especialmente quando organizados em movimentos de terreiro, são subjugados por tecnologias de biopolítica e necropolítica, com base nas teorias de Michel Foucault e Achille Mbembe. Para isso, inicialmente, discute-se o conceito de povos e comunidades de terreiro e o surgimento dos movimentos de terreiro no Brasil. Em seguida, são abordadas as tecnologias de biopolítica e necropolítica que impactam essas comunidades. Por fim, é analisado o conceito de "necroterritório" enquanto uma tecnologia necropolítica que promove a morte dos povos de terreiro, com ênfase nas práticas de territorialização e desterritorialização. A pesquisa, de caráter exploratório e com abordagem dedutiva, utilizou métodos de revisão bibliográfica — com base em autores como Michel Foucault, Achille Mbembe e Rogério Haesbaert — e revisão documental, por meio de relatórios institucionais sobre os povos de terreiro. Ao final, conclui-se que os movimentos e as comunidades de terreiro, em determinados momentos, são expostos à morte por tecnologias biopolíticas, enquanto, em outros, suas mortes são produzidas por tecnologias necropolíticas. Nesse cenário, o terreiro emerge como um necroterritório, marcado por dinâmicas de territorialização e desterritorialização, mas também como um espaço de reterritorialização.

PALAVRAS-CHAVE: Povos de terreiro, Biopolítica, Necropolítica, Necroterritório.

RESUMEN

Este estudio busca analizar cómo los pueblos y comunidades del terreiro, especialmente cuando se articulan bajo movimientos terreiros, son sometidos a tecnologías de biopolítica y necropolítica, basadas en la teoría de Michel Foucault y Achille Mbembe. Para tal efecto, en primer lugar se discutió el concepto de pueblos y comunidades terreiras y el desarrollo de los movimientos terreiros en Brasil. A continuación, se abordaron las tecnologías de la biopolítica y la necropolítica que permean a los pueblos del terreiro. Finalmente, se analizó el necroterritorio como una tecnología necropolítica de producción de muerte por parte de los pueblos del terreiro, basada principalmente en prácticas de territorialización y desterritorialización. Para este trabajo se adoptó una investigación exploratoria, con método deductivo, y se utilizaron las herramientas de investigación de revisión bibliográfica, basada en autores como Michel Foucault, Achille Mbembe y Rogério Haesbaert, y revisión documental, basada en informes institucionales sobre los pueblos terreiros. Al final, se concluye que los movimientos terreiros, así como las personas de las comunidades terreiros, están en un momento determinado expuestos a la muerte por tecnologías biopolíticas, en otros momentos sus muertes son producidas por tecnologías necropolíticas. En este contexto, el terreiro aparece como un necroterritorio marcado por dinámicas de territorialización y desterritorialización, pero también es un espacio de reterritorialización.

PALABRAS CLAVES: Pueblo de terreiro, Biopolítico, Necropolítica, Necroterritorio.

ABSTRACT

This study aims to analyze how terreiro people and communities especially when articulated under terreiro social movements, are subjected to technologies of biopolitics and necropolitics, based on the theory of Michel Foucault and Achille Mbembe. First, we discuss the concept of terreiro people and communities and the development of terreiro social movements in Brazil. Next, we address the technologies of biopolitics and necropolitics that subject the peoples of terreiro. Finally, we analyze the necroterritory as a necropolitical technology of production of death of the peoples of terreiro, mainly through practices of territorialization and deterritorialization. We adopted an exploratory research method, with a deductive method, and used the research tools of bibliographic review, based on authors such as Michel Foucault, Achille Mbembe and Rogério Haesbaert, and documentary review, based on institutional reports on terreiro peoples. In the end, we conclude that terreiro movements, as well as people from terreiro communities, are at certain times exposed to death by biopolitical technologies, and at other times their deaths are produced by necropolitical technologies. In this context, the terreiro is a necroterritory marked by dynamics of territorialization and deterritorialization, but it is also a space of reterritorialization.

KEYWORDS: Terreiro people, Biopolitics, Necropolitics, Necroterritory.



INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, houve um aumento significativo nos crimes de racismo religioso contra pessoas de religião de matriz africana, como comprova o documento “Panorama geral do contexto de racismo religioso no Brasil” (2023), publicado pelos institutos Criola, Ilê Axé Omwojuaro e Ilê Axé Omi Ogun Iwaju, apoiados pela International Institute On Race, Equality and Human Right. Os ataques e a depredação dos terreiros, as agressões e assassinatos de líderes religiosos, a dificuldade de reconhecimento jurídico dos terreiros como templos religiosos e a retirada da guarda dos filhos de mães que professam religiões de matriz africana não são fenômenos isolados ou desconectados entre si. Ao contrário, fazem parte de um projeto de necrobiopoder que vem sendo implementado desde o período colonial no Brasil.

No contexto brasileiro, observa-se que, desde o período colonial, o genocídio da população não branca tem sido uma estratégia do governo necropolítico para garantir a sobrevivência da população branca. De maneira semelhante, desde o Brasil Colônia, diversas legislações foram implementadas com o objetivo de eliminar as práticas religiosas de matriz africana, em nome da legitimação das práticas religiosas cristãs. Esse fenômeno é o que Achille Mbembe denominou “necropolítica”, um conjunto de técnicas voltadas para o “fazer viver, fazer morrer”. O filósofo camaronês argumenta que o necropoder persiste nas sociedades contemporâneas, especialmente nos países que viveram a experiência colonial, onde a raça foi utilizada como um mecanismo para produzir a morte de determinadas populações, permitindo que outras pudessem sobreviver.

Da mesma forma, a abolição da escravidão não trouxe igualdade para os negros, pois não houve qualquer esforço para integrá-los à nova sociedade brasileira, sendo relegados à marginalidade. Hoje em dia, essas dinâmicas de exclusão continuam a se perpetuar, como evidenciado pelo fato de crimes de racismo e intolerância religiosa frequentemente não serem devidamente registrados ou investigados, ou pela ausência de reconhecimento legal dos terreiros como templos religiosos. Essa dinâmica de “fazer viver, deixar morrer” é o conjunto de estratégias políticas que Michel Foucault chamou de “biopolítica”, voltadas para a produção da vida de determinadas populações, enquanto outras são abandonadas à morte, principalmente dentro do paradigma do Racismo de Estado.

Atualmente, essas dinâmicas de morte e apagamento persistem no contexto dos terreiros, que se configuram como necroterritórios, onde as mortes em massa ocorrem sob um estado de exceção permanente. Processos como territorialização e desterritorialização têm sido, desde o período colonial, usados como tecnologias necropolíticas para a produção de morte dos povos negros e a produção de vida dos povos brancos. Nesse sentido, estudar o território dos terreiros de religiões de matriz africana é extremamente relevante, pois trata-se de um espaço que, apesar de carregado de histórias e memórias, raramente é reconhecido como tal. Além disso, configura-se como um lugar historicamente associado à população excluída social e economicamente, especialmente a população negra.

Diante da problemática das tecnologias biopolíticas e necropolíticas que afetam os povos de terreiro, assim como os movimentos de terreiro que lutam pela defesa de seus territórios, busca-se responder à seguinte questão: **Quais são as tecnologias de biopolítica e necropolítica que assujeitam os movimentos sociais de povos de terreiro?**

Para responder a essa questão, apontou-se como objetivo geral investigar de que forma os povos e comunidades de terreiro, em especial articulados em movimentos de terreiro, são assujeitados por tecnologias de biopolítica e necropolítica, ainda, como objetivos específicos:

- Abordar o desenvolvimento dos movimentos de terreiro, em articulação com o movimento negro brasileiro;
- Analisar as tecnologias de biopolítica e necropolítica que atravessam os povos de terreiro, sob um paradigma de necrobiopoder;
- Investigar o necroterritório enquanto tecnologia necropolítica de produção de morte dos povos de terreiro;

Para compreender os efeitos da necrobiopolítica no Brasil sobre os povos de terreiro, é fundamental adotar uma abordagem interdisciplinar, que envolva as Ciências Sociais, a Geografia e a Antropologia, a partir de uma revisão bibliográfica que permita contextualizar o conceito de necropolítica de Achille Mbembe dentro dos estudos geográficos sobre território e dos estudos dos povos de terreiro. Assim, o presente trabalho visa desenvolver uma reflexão que considere não apenas a categoria de necropolítica proposta por Achille Mbembe, mas também as contribuições teóricas de Michel Foucault sobre biopolítica, em diálogo com os estudos territoriais de Rogério Haesbaert.



POVOS E COMUNIDADES DE TERREIRO: ARTICULAÇÕES ENTRE O MOVIMENTO DE TERREIROS COM O MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO

O termo “povos e comunidades de terreiro” é uma expressão genérica e refere-se a grupos sociais diversos, ligados a práticas religiosas de cultos identificados na agenda pública como de matriz africana, como explica Aureanice de Mello Corrêa (2006). Esse termo engloba as famílias praticantes das religiões afro-brasileiras, geralmente unidas em torno de um pai e/ou mãe de santo, e que compartilham o espaço do terreiro, o qual, mais do que um espaço religioso, é também um lugar de reprodução de valores ancestrais africanos. Segundo Corrêa (2006), os povos de terreiro constituem uma comunidade tradicional, cuja organização gira em torno do arranjo espacial do terreiro e do significado atribuído pelo grupo ao território sagrado, que é construído a partir de uma imaginação geográfica materializada no espaço geo-ancestral. Esse termo também pode ser analisado à luz das normas infraconstitucionais brasileiras, como exemplificado pelo Decreto nº 15.671, de 19 de novembro de 2014, do Estado da Bahia, que estabelece que os povos de terreiro são:

grupos ligados aos espaços de culto de religiões afro-brasileiras, segundo critérios de auto atribuição, que utilizam espaços comuns para a manutenção das tradições de matriz africana, respeito aos ancestrais e forças da natureza, e mediante relações pautadas pelo conceito de família ampliada, também denominados de povos de terreiros, povos de religião de matriz africana, povos de terreiros de religiões de matriz africana, comunidades tradicionais de terreiros, povos de santo ou comunidades de religiões afro-brasileiras

Há um amplo debate sobre o termo “matriz africana”, uma vez que muitas das tradições religiosas a ele associadas não se reconhecem nessa definição, preferindo expressões como matriz afro-brasileira ou matriz afro-indígena (Sena e Souza, 2020), matriz afro-indo-brasileiras (Campos e Neri, 2020) e matriz afro-cubana (Àlvarez, 2021). Em diferentes contextos, também são utilizadas nomenclaturas como povo de axé, povo de santo e religiões espiritualistas (Castanha, 2019). No entanto, para o presente estudo, adotar-se-á o termo *povos e comunidades de terreiro* (muitas vezes abreviado ao longo do texto como povos de terreiro), por ser uma das expressões mais comuns e representativas no universo dos movimentos sociais, na academia e no meio jurídico, além de estar amplamente presente no léxico dos povos e comunidades tradicionais.

Os povos de terreiro são herdeiros de saberes e crenças fundamentados em religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. O Candomblé, segundo João Claudomiro Carmo (1987, p. 10), é “a designação geral do culto aos orixás das nações ketu, nagô, angola e jeje, culto esse baseado nas energias presentes nos minerais, vegetais e animais”. Como a formação do Candomblé brasileiro resultou da diáspora africana, com a chegada de dois grandes grupos — Bantos e Sudaneses — ao Brasil, falar sobre Candomblé implica, antes de tudo, reconhecer uma imensa diversidade. Trata-se de falar em Candomblés, no plural, uma vez que cada terreiro adota um modelo de culto próprio. Assim, existem terreiros de Candomblé Nagô (ou Queto), de Candomblé Jeje, de Candomblé Jeje-Nagô e de Candomblé Angola.

A Umbanda, por sua vez, é entendida como “um fenômeno religioso genuinamente brasileiro”, caracterizado pelo culto à ancestralidade dos povos indígenas, africanos e de diversas outras culturas ao redor do mundo, como os ciganos, além de outras dimensões espirituais, com forte vínculo com a magia, como explica Flávia Pinto (2014, p. 31). Para além dessas, existe uma vasta gama de povos e comunidades de terreiro, representados por tradições religiosas como o Tambor de Mina, o Egungun, o Batuque, o Culto de Ifá, a Quimbanda, a Quiumbanda, o Omolokô, a Jurema Sagrada, a Jurema de Terreiro, o Terecô, a Pajelança, o Catimbó, o Umbandaime, o Xambá, a Cabula, o Xangô, o Babaçuê, o Toré, a Encantaria, a Santeria, o Palo Monte, o Vodú, entre outras, com prevalências regionais diversas.

O termo “terreiro” é utilizado de forma ampla para designar os espaços onde os povos de tradições afro-brasileiras preservam e vivenciam seus rituais e crenças. Trata-se de um ambiente sagrado de culto, que, ao longo da história, também serviu como moradia para essas comunidades. Contudo, com o avanço da modernidade, o conceito de terreiro passou a adotar diferentes formas e significados. Embora essas comunidades ainda mantenham uma relação profunda com o “solo” de seus terreiros, elas desenvolvem uma visão de territorialidade mais abrangente, que inclui a interação com elementos naturais como rios, mares, florestas, pedreiras e a natureza em sua totalidade. Os terreiros são espaços de sobreposição de territórios, que expressam concepções de identidade, corporeidade e territorialidade divergentes das noções hegemônicas da modernidade ocidental, criando formas singulares de resistência (Anjos, 2006).



Atualmente, os povos de terreiro se mobilizam em torno de movimentos sociais, frequentemente denominados "movimentos de terreiro" por diversos autores (Ahualli & Abreu, 2019, p. 24). Nestes movimentos, os povos de terreiro se organizam e desenvolvem ações políticas voltadas à construção e à proteção da identidade do povo negro, ao reconhecimento e à promoção da ancestralidade africana, frequentemente negada pela sociedade brasileira. Além disso, esses movimentos combatem a desigualdade social e enfrentam o preconceito e a intolerância contra as práticas ancestrais, lutando pela sobrevivência de suas heranças culturais. Para tanto, são necessárias políticas públicas que considerem as singularidades próprias desses povos, como o desaparecimento de terreiros, que resulta no enfraquecimento da história e da memória de seu povo.

Como argumentam Hobsbawm (1995) e Gohn (1997), a luta pela liberdade religiosa, voltada à proteção dos modos de vida tradicionais dos povos de terreiro, está intimamente conectada às pautas do movimento negro, embora apresente suas particularidades, pois é necessário distinguir a "negritude" da "africanidade" (Serejo, 2017). Isso ocorre porque o Candomblé se expandiu e passou a ser reconhecido como uma "religião universal" (Prandi, 2007), associada à noção de "africanidade", incentivando seus praticantes a se conectar com uma ancestralidade africana. Dado que a memória da diáspora é o vínculo central para os povos de terreiro, estes não estão necessariamente ligados a uma origem familiar ou racial específica. Assim, um indivíduo branco iniciado em um terreiro nagô pode reivindicar uma ancestralidade iorubá.

A década de 1970 foi crucial para a evolução do movimento negro brasileiro, marcando o surgimento do discurso ambientalista que criticava a lógica do desenvolvimentismo promovido pela Ditadura Militar no Brasil (Júnior, 2009). Nesse mesmo período, os anos 1970 também foram decisivos para a reestruturação do movimento negro, que passou a desafiar a noção de "democracia racial". No início do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), que posteriormente se transformaria no Movimento Negro Unificado (MNU), a discriminação racial emergiu como "a categoria central na nova gramática política desse movimento, em contraste com os ciclos de mobilização anteriores, que tinham o preconceito de cor como seu eixo argumentativo" (Rios, 2012, p. 44).

Essa mudança no cenário político brasileiro indicava não apenas uma nova abordagem simbólica dos movimentos negros, mas também a perspectiva de transformações reais na sociedade a partir de sua atuação. Na década de 1970, conforme Serejo (2017), o movimento negro estava fortemente influenciado pelos movimentos de esquerda, pelo novo sindicalismo e pelo movimento estudantil. Dessa forma, a luta antirracista interagiu com diversas tendências políticas e sociais, muitas das quais adotaram a pauta negra. Contudo, como destaca Rios (2012), apesar dessa intensa circulação, o principal desafio desse ativismo era manter sua autonomia em relação às demais organizações da sociedade civil.

Na mesma época, houve uma reação por parte de intelectuais associados aos terreiros contra a classificação do Candomblé como folclore. Eles defendiam que o Candomblé fosse reconhecido como uma religião legítima e permanente. A transposição dos símbolos do Candomblé para blocos carnavalescos era vista como uma ofensa ao sentido religioso defendido pelas lideranças de terreiro, o que levou à criação da Confederação de Cultos Afro-Brasileiros na Bahia, em 1974 (Serejo, 2017). Nesse contexto, surgiu uma segunda divisão dentro do movimento social negro, particularmente relevante para este estudo: o movimento voltado para a territorialização do povo de terreiro ou "povo de santo" (Serejo, 2017). A racialização do discurso, que não incluía o Candomblé como uma religião engajada na luta antirracista, como aponta Sales Júnior (2009), contrastava com o que ocorreu nas décadas de 1980 e 1990, quando as lideranças das entidades negras começaram a destacar e a tornar público o discurso sobre a construção de uma identidade negra e sua politização, abrangendo também o universo afro-religioso.

A articulação entre o movimento negro brasileiro e as religiões de matriz africana ocorreu porque o Candomblé passou a ser associado ao discurso político como um símbolo histórico de resistência cultural e preservação das tradições da diáspora africana, embora não fosse uma estratégia de ação ou um sujeito político autônomo (Serejo, 2017). Segundo Sales Júnior (2009, p. 120), "as religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estavam distantes de uma ação política concreta". Sales (2009) resume o tema ao afirmar que

os movimentos sociais negros incorporaram em suas narrativas políticas as comunidades religiosas de matriz africana como parte relevante das lutas históricas de emancipação negro-africana no Brasil, um mito de origem que define uma ancestralidade difusa. A identidade afro-popular" ou "negro africana" implica a equivalência entre as diversas identidades sociais, políticas ou religiosas, do campo afro-brasileiros e nesse caso o inimigo global passa a ser muito menos evidente (Sales Júnior, 2009, p. 129)



Contudo, havia certo ceticismo em relação à articulação entre o movimento social negro e as religiões de matriz africana, especialmente devido à "secularização presente em setores ligados aos movimentos e partidos de esquerda, que viam na religião, em geral, aparelhos ideológicos produtores da alienação política" (Sales Júnior, 2009, p. 120). Além disso, havia a crítica de que "o Candomblé era acusado de estar atrelado ao catolicismo e ao sincretismo, sendo composto por uma quantidade significativa de brancos" (Sales Júnior, 2009, p. 120).

Nos anos 1980, a agenda política dos movimentos negros avançou com uma série de demandas, entre as quais se destacaram o estabelecimento de conexões com tradições de origem africana e outras tradições afrodescendentes da diáspora, a construção da identidade da pessoa negra como afrodescendente e a denúncia e o enfrentamento da discriminação étnico-racial (Sales Júnior, 2009). Com a aproximação da democracia, o movimento negro se diversificou, dando origem a novas organizações e coletivos, como os Grupos de União e Consciência Negra (GRUCONs), as Pastorais Negras, associadas à Igreja Católica, e a Fundação Palmares (Serejo, 2017), vinculada ao Ministério da Cultura, um órgão federal dedicado à promoção e preservação dos valores culturais, sociais e econômicos resultantes da influência negra na formação da sociedade brasileira (Sales Júnior, 2009, p. 122).

Atualmente, o paralelo entre o movimento negro e os movimentos de terreiro, entendidos como formas de "movimentos negros" (Sales Júnior, 2009; Gilroy, 2012), é crucial para evidenciar que a luta contra o racismo e a intolerância religiosa, consolidada na Constituição de 1988 e na Lei de Racismo (Lei nº 7.716/89), continua a ser central. As previsões constantes nesses documentos legais¹ foram, por muito tempo, um aspecto fundamental na agenda dos movimentos negros no Brasil, tornando-se marcos significativos de visibilização e publicização do racismo e das lutas por sua erradicação (Sales Júnior, 2009). Nesse contexto, a agenda dos "movimentos negros" é composta por duas estratégias distintas: de um lado, a valorização das religiões afro-brasileiras como patrimônio histórico e cultural da diáspora, integrada às políticas de reparação e promoção da igualdade racial; de outro, a luta contra a intolerância religiosa, vista como uma forma de discriminação étnico-racial (Sales Júnior, 2009).

MOVIMENTOS DE TERREIRO E SEUS ATRAVESSAMENTOS PELA NECROBIOPOLÍTICA

Após abordar quem são os povos de terreiro de matriz africana e a articulação dos movimentos de terreiro com o movimento negro brasileiro, esta seção busca compreender como os povos de terreiro, e, por conseguinte, os movimentos de terreiro, são atravessados pelas relações de necrobiopolítica (Bento, 2018). A discussão será desenvolvida a partir dos aportes conceituais de biopolítica e política de Michel Foucault, assim como de necropoder e necropolítica de Achille Mbembe, com o objetivo de analisar questões como a produção de vida e de morte dos povos de terreiro, além do racismo como tecnologia política.

No campo das Ciências Sociais, os estudos foucaultianos e pós-foucaultianos surgem como um núcleo central de referências bibliográficas para analisar a maneira pela qual os indivíduos são assujeitados pelas relações de poder. Em particular, o conceito de biopolítica de Michel Foucault é frequentemente utilizado para descrever as técnicas de governo que visam "fazer viver" ou "deixar morrer" uma determinada população. Trata-se, portanto, não mais de um poder disciplinar, que considera o indivíduo como corpo individual, controlando-o de maneira negativa e/ou repressiva, mas de um poder regulamentador que se dirige à população, regulando-a de maneira positiva e/ou produtiva, por meio da gestão dos processos biológicos do homem enquanto espécie (Foucault, 2005, p. 294).

Em sua obra *A vontade de saber* e no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (2005, p. 286) argumenta que, a partir do século XVIII, houve uma mudança nas estratégias de poder, passando do poder soberano, baseado no "fazer morrer, deixar viver" de seus súditos, para a biopolítica, que visa "fazer viver, deixar morrer" uma população, por meio de práticas e mecanismos regulatórios e de controle social. O filósofo utiliza a expressão-chave 'fazer viver, deixar morrer' para resumir a lógica ambivalente da biopolítica, que busca gerenciar e regular a vida, promovendo a saúde, implementando medidas de segurança sanitária, intervindo em questões de natalidade e saúde pública, entre outras práticas. No entanto, essa lógica também pode engendrar práticas de controle, exclusão e violência que relegam determinados grupos à morte.

Foucault propõe ainda que esse poder de matar, seja no sentido de "fazer morrer" do poder soberano, seja no sentido de "deixar morrer" da biopolítica, é exercido a partir do racismo. Em uma sociedade de normalização, o racismo se torna indispensável como condição para tirar a vida de alguém, ou seja, para exercer o direito de matar (Foucault, 2005, p. 306). Para Foucault (2005, p. 304), o racismo é o mecanismo fundamental do poder, estabelecendo uma divisão entre



o que deve viver e o que deve morrer, criando uma hierarquia dentro da população, que coloca uns grupos em relação aos outros.

Mais recentemente, inspirado no referido curso de Michel Foucault, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) introduziu o conceito de necropolíticaⁱⁱ para se referir ao modo como o poder soberano opera por meio da gestão e instrumentalização da morte de pessoas racializadas, especialmente em contextos marcados pela experiência do colonialismo e do pós-colonialismo. Essas políticas de distribuição desigual da morte a determinados grupos, realizadas principalmente pelo Estado, são descritas pelo autor por meio da expressão “fazer viver, fazer morrer”. Assim, é necessário entender que a governamentalidade não se refere exclusivamente ao cuidado da vida, pois, em determinadas situações, para que a vida de certas populações seja produzida, é igualmente necessário produzir a morte de outras populações.

O conceito de necropolítica foi formulado para se referir aos regimes de distribuição desigual da morte, resultantes das políticas assassinas do Estado, que utiliza seu discurso de poder para criar zonas de morte. Nesses espaços, o Estado deixa de estabelecer limites claros e, ao contrário, define locais ou momentos em que a morte de determinados indivíduos ou grupos se torna aceitável. Como se pode observar no seguinte trecho, Mbembe entende a necropolítica como a maneira pela qual são estruturadas condições para a destruição social e física de certos grupos:

propos a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos” (Mbembe, 2018, p. 71)

Em suas obras, Mbembe (2011, p. 10; 2014, p. 71; 2017, p. 151; 2018, p. 128) coloca a questão racial como central no debate sobre o necropoder, entendendo o racismo como a tecnologia que possibilita o exercício da política de morte. O racismo, nesse contexto, desempenha uma função reguladora e distributiva, tornando viável a função assassina do Estado. Ao propor o conceito de necropolítica, Achille Mbembe se refere à institucionalização de um projeto colonial que cria sujeitos racializados, designados como inimigos a serem eliminados. O autor aborda o genocídio negro perpetuado por meio de políticas, práticas e estruturas que negam a vida e a dignidade das pessoas negras, subjugando-as a condições de morte social, econômica e física (Mbembe, 2018, p. 130)

É importante destacar os esforços das pesquisas de Fátima Lima (2018) e Berenice Bento (2018), que introduzem as terminologias “bionecropolítica” e “necrobiopoder”, respectivamente. Esses alargamentos conceituais do conceito de Achille Mbembe oferecem uma leitura do contexto brasileiro e latino-americano que leva em conta tanto nosso passado colonial quanto nossa realidade pós-colonial. No caso específico do Brasil, um país com um histórico colonial e escravocrata, as dinâmicas de “fazer viver” e “fazer morrer” não são motes excludentes, pois se realizam concomitantemente em relação a grupos específicos. Por isso, é fundamental superar o paradigma biopolítico que “faz viver, deixa morrer”, e integrar também a reflexão sobre o paradigma necropolítico que “faz viver, faz morrer”.

Os conceitos de biopolítica, de Michel Foucault, e de necropolítica, de Achille Mbembe, oferecem uma base teórica essencial para entender as práticas de regulação da vida e produção de morte direcionadas aos povos de terreiro no Brasil. A articulação dessas categorias revela como as políticas estatais e institucionais operam sobre corpos racializados, controlando e gerenciando a vida, enquanto simultaneamente produzem a morte das populações de matriz africana. Dessa forma, é possível evidenciar como a discriminação racial contra as religiões de matriz africana está profundamente enraizada na formação do Estado nacional, sendo perpetuada por mecanismos jurídicos e políticos que persistem, mesmo sob a vigência do Estado Democrático de Direito, após 1988

No contexto colonial, o racismo se configura como o verdadeiro direito soberano de erradicar os povos negros e as religiões de matriz africana, em nome de um ethos civilizatório eurocêntrico e etnocêntrico. Mesmo na contemporaneidade, com a vigência de uma Constituição Plural e o advento de uma legislação antirracista, essa dinâmica persiste, evidenciando a resistência contínua do Estado e das instituições na luta contra a desigualdade racial e a marginalização dessas tradições religiosas. Nesse cenário, as formas de violência contra os povos e comunidades de terreiro tornam-se naturalizadas por estratégias alterocidas, que forjaram uma “razão negra” ou uma “consciência ocidental do negro”, criando narrativas cujo objetivo era “transformar o negro em sujeito de raça e exterioridade selvagem”, passível de desqualificação moral e instrumentalização prática” (Mbembe, 2014)



É importante também considerar que, no contexto da biopolítica, o 'deixar morrer' pode ocorrer de forma indireta, como, por exemplo, ao expor certas populações ao risco de morte, multiplicar esse risco ou, simplesmente, por meio da morte política — como a expulsão ou rejeição (Foucault, 2005, p. 306). Um exemplo disso é a dificuldade na regularização fundiária dos territórios dos povos de terreiro, que muitas vezes não são reconhecidos como territórios sagrados, ficando, portanto, desprotegidos pelo ordenamento jurídico brasileiro. Isso coloca os povos de terreiro em constante ameaça de desterritorialização, frequentemente promovida pelo próprio poder público" (Heim, 2018, p. 247)

Essa mesma lógica se aplica à negação do direito de imunidade tributária aos templos de religiões de matriz africana (Duarte, Nascimento e Queiroz, 2018, p. 233). No discurso dos juristas, é comum haver um profundo silêncio em relação aos povos de religião de matriz africana, retratando um Brasil no qual o catolicismo ou o neopentecostalismo são apresentados como as únicas realidades possíveis. Esse silêncio resulta na restrição do direito à isenção de impostos apenas aos templos que se adequam às práticas religiosas hegemônicas e eurocêntricas. Justamente as religiões que mais necessitam de proteção em termos de direitos são apagadas, silenciadas e excluídas do discurso jurídico.

Outro indício das dinâmicas do “deixar morrer” em relação aos povos de terreiro diz respeito à subnotificação dos casos de racismo e intolerância religiosa, devido aos entraves burocráticos ou à leniência das autoridades públicas. Em pesquisa realizada pelos institutos Renafro e Ilê Omolu Oxum (2022, p. 13), 48,23% dos terreiros relataram ter sofrido de 1 a 5 episódios de racismo religioso nos últimos dois anos; 4% sofreram de 6 a 10 ataques; e outros 4% relataram mais de 10 ataques, a maioria deles realizados por fanáticos religiosos. Quando perguntado às lideranças de matriz africana se teriam a quem recorrer caso fossem vítimas de racismo religioso, 35,30% respondeu que não teriam a quem recorrer..

No contexto da necropolítica, o “fazer morrer” dos povos de terreiro pode ser observado desde a instauração do projeto colonial no Brasil, onde a escravidão foi um elemento central para tentar erradicar as práticas religiosas de matriz africana e promover as religiões hegemônicas, principalmente o catolicismo (Serejo, 2017). Era imperativo eliminar as práticas religiosas que fugiam do que era considerado oficial, além de erradicar as provenientes do “Outro”, aquele que a Europa não reconhecia como humano — ou seja, o negro, o incivilizado, o bárbaro e o primitivo. Desde a formação do Estado brasileiro, existiu um aparato legal destinado ao “controle das camadas negras empobrecidas da população, em benefício dos interesses das elites latifundiárias brancas e dos governantes” (Silva Júnior, 2009, p. 137), ou seja, produzir a vida de alguns a partir da morte de outros.

Além das políticas escravocratas, é possível também identificar as dinâmicas do “fazer morrer” dos povos de terreiro nos dispositivos legais que buscavam eliminar as “falsas promessas de cura”, ou seja, as “práticas mágico-religiosas-curativas” associadas aos cultos de matriz africana. Essa “batalha médico-policial-jurídica contra diversos agentes terapêuticos populares e suas práticas de cura” (Schritzmeyer, 2004, p. 76) envolveu diversas tecnologias biopolíticas direcionadas ao povo negro e aos povos de terreiro, resultando na criminalização do curandeirismo no Código Penal de 1940, ainda em vigor, como crime contra a saúde pública. Até os dias de hoje, essas tecnologias necropolíticas de eliminação dos povos de terreiro persistem, visto que a perseguição e os crimes contra religiões de matriz africana continuam, mesmo com a garantia da liberdade religiosa pela Constituição Federal.

Nos últimos dez anos, o Brasil tem assistido ao recrudescimento de uma violência desmedida contra as religiões afro-brasileiras, o que configura uma grave violação dos direitos humanos. De acordo com pesquisa realizada pelos institutos Renafro e Ilê Omolu Oxum (2022, p. 11), esses episódios têm se tornado cada vez mais frequentes nas cidades de todo o país, com os meios de comunicação noticiando casos de violação dos direitos dos povos de terreiros, como ataques diretos aos templos, invasões, destruição de patrimônio e profanação de objetos sagrados. Diferentemente do que ocorria no passado, o Estado não é mais o principal agente repressor das comunidades tradicionais de terreiros. No entanto, os ataques violentos contra essas religiões não apenas continuam, mas se intensificaram, envolvendo novos atores e métodos, como ações orquestradas por facções criminosas em conluio com segmentos de igrejas evangélicas, que têm se tornado as formas mais agressivas de perseguição religiosa.

Não é à toa que Abdias Nascimento utilizou a expressão “genocídio negro”. O termo “genocídio” pode parecer chocante à primeira vista, mas, quando contextualizado, descreve de forma precisa as condições impostas aos negros desde o processo de abolição da escravatura. Segundo o autor, ao usar o termo “genocídio” para se referir ao extermínio e à exclusão física, estrutural e simbólica, ele está fazendo um protesto, pois, em sua visão, “a abolição não pôs fim ao processo de genocídio, mas o agravou” (Nascimento, 1978, p. 21). Após a abolição, os negros foram relegados à sociedade de classes como se não pertencessem à ordem legal, sendo expostos a um extermínio moral e cultural que resultou em sequelas econômicas e demográficas profundas (Fernandes, 1978, p. 21).

Diante disso, é evidente que os movimentos de terreiro desempenham um papel crucial na resistência às dinâmicas do bionecropoder. Foucault caracteriza as práticas de contestação dos movimentos sociais como batalhas contra o governo



da individualização, pois a liberdade é um elemento central no exercício do poder. O poder, para Foucault, só se exerce sobre sujeitos livres, entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que possuem um campo de possibilidades diante de si, no qual diversas condutas, reações e modos de comportamento podem se manifestar. Assim, quanto mais intenso o processo de individualização e maior o controle e regulação sobre o corpo, mais se intensificam os movimentos sociais em resposta (Foucault, 1994, p. 662). Nesse sentido, podemos compreender como os movimentos de terreiro se proliferaram no contexto da disciplina dos corpos individuais, imposta por dispositivos de anatomopolítica, assim como da regulação de populações, imposta pelo biopoder.

NECROTERRITÓRIO, DINÂMICAS DE RESISTÊNCIA E A LUTA PELO TERREIRO

Por fim, após analisar como os movimentos de terreiros são atravessados pelas relações de necropoder, é essencial discutir o território de terreiro como necroterritório. A partir dessa reflexão, busca-se compreender como o território do terreiro se configura como um elemento central na atuação dos movimentos dos povos de terreiro, inserindo seus integrantes em determinadas tecnologias específicas de necropolítica, como as práticas de territorialização e desterritorialização. Essa discussão será desenvolvida a partir dos aportes conceituais de necropoder e necropolítica de Achille Mbembe, em diálogo com os pensamentos do geógrafo Rogério Haesbaert e da antropóloga Daniela Calvo

O território ocupa um lugar central na vida dos povos de terreiro, sendo fundamental para sua subsistência. É nesse espaço sagrado que se estabelece a conexão desses povos com a ancestralidade, com a memória e com sua história, criando uma relação íntima com a terra e o território, que se configuram como um espaço político do sagrado, da economia, da educação, da cultura e da vida. Os escravizados ressignificaram as experiências das terras africanas, e os Espaços de Terreiro passaram a constituir pequenas células da diáspora africana em terras brasileiras (Silva e Pereira, 2020, p. 226)

Os terreiros de religião de matriz africana constituem um território sagrado onde humanos e não humanos se reúnem para seus agenciamentos cosmopolíticos, e nele se preserva a memória ancestral, mantendo vivos e transmitindo costumes, tradições, valores, mitos, línguas, ritmos, cantigas e formas de vida de matriz africana (Calvo, 2019, p. 254). Daniela Calvo (2019, p. 269) complementa que esses terreiros são o principal centro de concentração e emanção de força sagrada, além de desempenharem um papel crucial na preservação da cultura e da memória ancestral africana. São, ainda, o espaço central de reterritorialização da memória dos afrodescendentes, onde valores, conhecimentos, práticas e formas de vida são transmitidos e mantidos vivos, impactando também a vida fora do terreiro

Além de ser um território sagrado, o terreiro também faz parte de uma topografia política, sendo permeado por diversas relações de poder. Para Daniela Calvo (2019, p. 254), o terreiro se apresenta como um espaço de resistência às violências da escravidão, às tentativas de aculturação e assimilação dos afrodescendentes, e às novas formas de perseguição, dominação e discriminação. Para que as agências que permeiam as territorialidades dos povos de terreiro sejam compreendidas em sua complexidade, é necessário evidenciar as subjetividades e relações de poder, muitas vezes marginalizadas e ignoradas pelos discursos hegemônicos, tal como se manifestam no território dos terreiros. Nesse contexto de estudo dos terreiros de religião de matriz africana, destaca-se a relevância do território, não apenas como uma categoria de análise, mas também como uma categoria prática e normativa:

A relevância em distinguirmos o conceito de território enquanto categoria de análise, categoria da prática e, também, categoria normativa. Essas formas de ler o território precisam, em certas situações, ser mais claramente distinguidas, sob pena de confundirmos (algo que é feito com relativa frequência) a utilização do termo nas práticas do senso comum, cotidianas (categoria da prática), como instrumento intelectual em nossas pesquisas (categoria de análise) e como ferramenta para a ação política, em especial o planejamento (categoria normativa). Entretanto, também não podemos cair no extremo oposto, ignorando que elas estão, frequentemente, em franco diálogo e ampla interseção (Haesbaert, 2016, p. 29-30)

Como argumenta Rogério Haesbaert, o estudo do território, enquanto categoria analítica, deve partir de uma análise atenta ao modelo de produção hegemônico no qual o território é construído, aos diferentes sujeitos envolvidos nos conflitos territoriais e às técnicas políticas empregadas. Para uma compreensão adequada do conceito de território, é fundamental considerar que esse espaço é atravessado por diversas relações de poder, ou seja, um conjunto de tecnologias políticas, que envolvem tanto técnicas para medir terras, no sentido político-econômico, quanto para



controlar o terreno, no sentido político-estratégico (Elden, 2013, pp. 322-323). Nesse sentido, Rogério Haesbaert (2011, p. 93) define o território de forma relacional, como uma mediação espacial do poder, resultante da interação diferenciada entre suas múltiplas dimensões.

Compreender o território como uma tecnologia política também implica reconhecê-lo como um 'necroterritório', ou seja, um espaço que pode servir aos interesses do necropoder, uma vez que certas tecnologias de produção de morte e de vida estão relacionadas a ele. Em diversos escritos, geógrafos brasileiros como Marcos Mondardo (2019a, 2019b, 2020, 2021) têm utilizado as obras de Achille Mbembe para defender a existência de “necroterritórios”, territórios nos quais tecnologias necropolíticas de “territorialização” e “desterritorialização” determinam quais povos terão suas mortes produzidas para garantir a vida de outros.

Por exemplo, Rogério Haesbaert (2011, p. 97) argumenta que o território é um produto resultante de diferentes processos de “territorialização”, ou seja, agenciamentos pelos quais um determinado indivíduo ou grupo social atribui significado ao espaço físico ou virtual de convivência. Nesse contexto, a territorialização confere significado aos territórios de terreiro, a partir de uma lógica de inferiorização, que coloca esses povos em uma “zona de não-ser”, como proposto por Sueli Carneiro (2005). Dado que a interação dessas populações com seus territórios não se ajusta aos valores judaico-cristãos e está vinculada a práticas de povos racializados, esses territórios são considerados “não territórios”.

Ao pensar a territorialização como uma estratégia da necropolítica brasileira, percebe-se que diversos territórios de terreiro foram, simultaneamente e progressivamente, territorializados como não-territórios. Ou seja, passaram a ser considerados espaços que não deveriam ser reconhecidos como templos religiosos, mas como territórios de inimigos, demônios, que precisam ser dizimados, eliminados e expurgados. Considerando que o território pode ser entendido como um conjunto de tecnologias (necro)políticas, e que a territorialização é uma estratégia para assegurar essas políticas de produção de morte e vida, o terror e o anti-terror surgem como técnicas necropolíticas. Essas técnicas visam criar a ideia de que a integridade do Estado-nação cristão está sendo ameaçada por esses 'inimigos do Estado' e que, por isso, é necessária a instituição de um Estado de Exceção

Ao passarem por processos de territorialização, espaços físicos, como os terreiros, são segregados, categorizados e segmentados como territórios específicos, para então serem dotados de um significado particular que legitima a produção de morte de seus ocupantes tradicionais. Nesse contexto, ao comparar as populações originárias de terreiro à figura do “demônio”, tais discursos aproximam esses indivíduos da figura agambeniana do *homo sacer*, colocando-os em uma zona indistinta de dupla exclusão, tanto no campo religioso quanto no jurídico. Nessa zona, não estão simplesmente excluídos da lei, mas abandonados por ela, tornando-os permanentemente expostos à violência e à possibilidade de morte, sem que haja qualquer sanção ao autor do homicídio (Agamben, 2007, p. 90-91).

Por serem territorializados como espaços marginais que abrigam corpos marginalizados, os terreiros geralmente são construídos e administrados afastados dos centros urbanos, uma vez que ainda são vistos como algo incômodo à sociedade. Ao contrário das igrejas cristãs e dos templos evangélicos, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana, os terreiros de candomblé são marginalizados, refletindo o lugar social da religião na sociedade. Assim, os processos históricos de chegada, existência e permanência de determinadas religiões no território brasileiro influenciam até os dias atuais a configuração dos espaços pertencentes a diferentes grupos religiosos, com as religiões cristãs gozando de grande visibilidade nas áreas urbanas, enquanto as religiões de matriz afro-brasileira permanecem ocultas ou são caracterizadas de forma discreta nas cidades (Nascimento & Costa, 2019).

A territorialização cria, simultaneamente, um território de interesse econômico e um território de inimigos, sobre os quais incidem as máquinas de guerra e o terror, que operam a desterritorialização — um segundo conjunto de estratégias necropolíticas responsáveis pela regulação da distribuição da morte entre esses povos “desterritorializados”. Segundo Rogério Haesbaert (2011, p. 127), a desterritorialização pode significar a diminuição ou o enfraquecimento das fronteiras, aumentando a fluidez e a mobilidade das pessoas. Trata-se da desvinculação dos indivíduos de seu território, seja pela presença ou ausência de “uma base física minimamente estável para a sobrevivência do grupo, acesso a direitos fundamentais de cidadania no território nacional, identidade sociocultural com espaços específicos e referenciais simbólicos” (Haesbaert, 2011).

Inspirado nos escritos de Deleuze e Guattari, Achille Mbembe (2018, p. 140) denomina “máquinas de guerra” aquelas tecnologias necropolíticas polimorfos e difusas responsáveis pela desterritorialização, que podem se manifestar na forma de estruturas estatais, para-estatais, exércitos ou até mesmo empresas mercantis. No contexto brasileiro, essas “máquinas de guerra” podem incluir o mercado neoliberal, as empresas transnacionais e o próprio Estado brasileiro. Especificamente, no contexto dos povos de terreiro, essas máquinas de guerra podem ser representadas por grupos de



ódio e intolerância que depredam os terreiros e atacam seus representantes, ou até mesmo por instituições religiosas que deslegitimam constantemente as religiões de matriz africana e incitam ataques a esses espaços.

É por essa razão que, em necroterritórios, a desterritorialização se insere em um conjunto de estratégias necropolíticas que regulam a distribuição da morte entre os povos “desterritorializados”. Para Rogério Haesbaert (2011, p. 367), o pano de fundo da desterritorialização é o neoliberalismo, que prega o “fim das fronteiras” e o “fim do Estado”, permitindo a livre atuação das forças do mercado. Nesse contexto, o que desterritorializa é precisamente a ausência ou o afastamento do Estado brasileiro diante do poder do capital do agronegócio. Por exemplo, são os grandes templos ou igrejas evangélicas alinhadas aos interesses do capital que estão “desterritorializados”, pois têm a liberdade de escolher a territorialidade que mais lhes convém. Isso resulta na desterritorialização dos povos tradicionais de terreiro, com o agravamento da desigualdade social, da exclusão pela concentração de renda e da ausência de políticas efetivas de redistribuição.

Nesse contexto de desterritorialização operada pelas máquinas de guerra que atuam pelas forças do mercado, o terreiro se torna um espaço de disputa de relações de poder, apresentando resistência à lógica neoliberal. Flor do Nascimento (2016) destaca como as tradições e o modo de vida nos terreiros vinculados às religiões afro-brasileiras resistem para manter e reconstruir um conjunto de espiritualidades herdadas dos povos africanos, com a contribuição de elementos indígenas. O autor também aponta como a compreensão de 'mercado' nos terreiros de candomblé — constituída por experiências de relações comunitárias cuidadosas e solidárias, e não como um espaço de acumulação, que frequentemente envolve expropriação e exploração — se distingue, ao mesmo tempo em que resiste, das ideias competitivas dos mercados capitalistas.

É importante ressaltar que o movimento de desterritorialização dos territórios de terreiros não elimina sua complementaridade, que é a reterritorialização. Como afirmam Guattari e Ronilk (2010, p. 388), 'a reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante'. Segundo a geógrafa Aureanice Corrêa (2019, p. 16), por meio da ação geossimbólica de criação de uma paisagem, alimentada pela imaginação geográfica inspirada na África perdida, os grupos religiosos de matriz africana podem elaborar uma paisagem conivente, semiografando o território do terreiro de Candomblé. Isso estabelece um arranjo espacial que se torna um padrão e uma tradição, uma territorialidade para os demais territórios-terreiros que se constituirão.

Nesse contexto, defende-se o terreiro como um espaço de potência, um território de criação e, principalmente, de resistência. Nas palavras de Daniela Calvo (2019, p. 269), o terreiro é o principal espaço de reterritorialização da memória dos povos afrodescendentes, onde são transmitidos e mantidos vivos valores, conhecimentos, práticas e formas de viver, que influenciam também a vida fora do terreiro. É nesse espaço que, por meio do rito, estabelece-se uma conexão com o passado e com a África-mãe, invocando os ancestrais para que comam e dançam junto aos humanos. Através do mito, são lembradas antigas gestas e comunicados ensinamentos de vida.

Sem a regularização dos territórios tradicionais de terreiro e seu devido reconhecimento como templos religiosos, os povos de terreiro permanecem vulneráveis à morte, sobrevivendo e resistindo em microespaços informais. Os povos de religião de matriz africana lutam, assim, pela sobrevivência, continuando suas reivindicações em contextos de conflitos, confrontos, racismo e intolerância religiosa. Nesse sentido, as retomadas dos territórios tradicionais podem ser consideradas alternativas descoloniais para superar as desigualdades, como afirma Ramón Grosfoguel (2008), e um caminho para a construção de uma biopolítica afirmativa, segundo Roberto Esposito (2017). Em suma, os territórios de retomada podem ser vistos como políticas de vida, em oposição às políticas de morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez concluída a presente pesquisa, é possível agora responder à questão central, ou seja, identificar as dinâmicas de biopolítica e necropolítica que afetam os movimentos sociais dos povos de terreiro. Esses povos, em diversos momentos, são expostos à morte por meio de tecnologias biopolíticas que se manifestam, entre outras formas, na marginalização social da população negra e das religiões de matriz africana, na ausência de regularização fundiária dos terreiros e na impunidade diante dos crimes de racismo religioso contra essas comunidades. Além disso, os povos de terreiro no Brasil são constantemente atravessados por tecnologias necropolíticas, que se expressam de várias maneiras, como o genocídio dessas populações, o epistemicídio de seus saberes tradicionais, a criminalização das religiões de matriz africana e os ataques aos líderes religiosos e membros dos movimentos sociais de terreiro.



Verificou-se também que os territórios de terreiro podem ser considerados necroterritórios, nos quais incidem dinâmicas necropolíticas de territorialização e desterritorialização, que, em última instância, legitimam a produção de morte dos povos de terreiro para assegurar a "vida" de outras populações. A territorialização atua como uma estratégia que categoriza esses territórios e suas populações, garantindo a implementação de políticas que regulam a produção de vidas e mortes. Nesse contexto, são empregadas dinâmicas de terror e anti-terror como técnicas para justificar a violência contra os habitantes desses territórios. Já a desterritorialização enfraquece as fronteiras desses espaços e compromete a sobrevivência dos povos de terreiro, que se veem forçados a abandonar suas terras devido a processos de expropriação, impulsionados por máquinas de guerra operando sob a lógica neoliberal, que privilegia os interesses do capital em detrimento dos direitos dos povos tradicionais.

Apesar das intensas dinâmicas de opressão e exclusão que permeiam a vida dos povos de terreiro, é essencial destacar que o território de terreiro vai muito além de um espaço físico. Ele representa, antes de tudo, um território de potência, criação, resistência e ancestralidade. Cada terreiro carrega consigo um campo simbólico e cultural vasto, que é continuamente construído e reafirmado por práticas espirituais, saberes tradicionais e rituais profundamente enraizados nas histórias e experiências dos povos africanos e seus descendentes. Esses espaços são locais onde a vida e a morte se entrelaçam de maneira única, e onde a memória dos ancestrais se perpetua por meio da preservação e transmissão de conhecimentos, ofícios e cosmovisões que atravessam gerações. Nesse cenário, os movimentos de terreiro desempenham um papel crucial na recomposição e fortalecimento desse território, posicionando-se como protagonistas de uma resistência que se opõe ao processo de desterritorialização.

É precisamente nesse contexto de desterritorialização dos povos de terreiro que os movimentos de terreiro se tornam essenciais. Eles não se limitam a defender o território físico, mas também trabalham para a recomposição das conexões espirituais, sociais e culturais que os habitantes de terreiro mantêm com seus espaços. As lideranças e as comunidades de terreiro assumem o papel de guardiãs da memória ancestral, utilizando a força da coletividade e da espiritualidade como formas de resistência e resiliência. Ao mesmo tempo, buscam criar redes de solidariedade, estabelecer alianças políticas e promover espaços de diálogo interreligioso, com o objetivo de combater a marginalização e assegurar a preservação dos direitos territoriais e culturais. Esses movimentos também desempenham um papel fundamental na afirmação e valorização de suas práticas espirituais, desafiando as narrativas hegemônicas que buscam reduzir suas religiões a estigmas negativos.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: poder soberano e vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ÁLVAREZ, Luiz Meza. **Religiões afro-cubanas na Colômbia**. Abordagens e explorações possíveis. Revista Religare, v.18, n.1, 2021, p.107-136.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006
- BENTO, Berenice. **Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação?**. Cadernos pagu, volume 53, 2018.
- CALVO, Daniela. **O terreiro de candomblé como espaço de construção do sagrado e de materialização da memória ancestral**. Revista Rever, v. 19, n. 2, 2019.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. NERI, Raoni. **Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, pp. 133-155, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.
- CARMO, João Claudomiro. **O que é Candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. **Agenciamentos territoriais: as semiografias/territorialidades da prática cultural/religiosa afro-brasileira**. Revista Geografia, v. 44, n. 1, 2019.
- CORRÊA, Aureanice de Mello. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.



- CASTANHA, Taísa Domiciano. **Povo de terreiro, povo de axé ou comunidades tradicionais de matriz africana: identidade afro-religiosa na esfera pública.** Revista Argumentos, v. 16, n.1, 2019.
- DUARTE, Evandro Piza. NASCIMENTO, Guilherme Martins. QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **O silêncio dos juristas: imunidade tributária sobre templos de religiões de matriz africana à luz da constituição de 1988.** In: HEIM, Bruno Barbosa. ARAÚJO, Maurício Azevedo de. HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro (Orgs.). Direito dos povos de terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.
- ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- ELDEN, Stuart. **The birth of territory.** Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade.** Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder.** In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995.
- FOUCAULT, Michel. **Loucura, uma questão de poder.** In: FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos. Volume 4. 1994.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.
- GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós- coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, março, 2008.
- GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos.** São Paulo: Ed. Loyola, 1997.
- GUATTARI Félix. RONILK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo.** Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- HAESBAERT, Rogério. **Armadiilhas do território.** In: BORZACCHIELLO DA SILVA, J.; SILVA, C. N.M.; DANTAS, E. W. C. (Org.). Território: modo de pensar e usar. Fortaleza: EdUFC, 2016.
- HAESBAERT, Rogério. **Da desterritorialização à multiterritorialidade.** Boletim Gaúcho de Geografia, v. 29, p. 11-24, 2003.
- HAESBAERT, Rogério. **E Foucault continua provocando os geógrafos.** GEOgraphia. v. 10, n. 19, p. 154-159, 2008.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- HAESBAERT, Rogério. **Viver no limite.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- HAESBAERT, Rogério. **Regional-global: dilemas de la región y de la regionalización en la geografía contemporánea.** Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2019.
- HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina.** Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021.
- HEIM, Bruno Barbosa. **Dificuldades e limites da regularização fundiária de territórios dos povos de terreiro.** In: HEIM, Bruno Barbosa. ARAÚJO, Maurício Azevedo de. HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro Orgs.). Direito dos povos de terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.
- HOBWSBAWM, Eric. **Era dos Extremos.** O breve século XX. 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- INSTITUTO CRIOLA. COMUNIDADE ILÊ AXÉ OMIOJUARÔ. COMUNIDADE ILÊ AXÉ OMI OGUN SIWAJU. **Panorama geral do contexto de racismo religioso no Brasil.** Rio de Janeiro: Instituto Criola, 2023.
- LEMKE, Thomas. **Biopolitics: an advanced introduction.** New York: New York University Press, 2011.
- LIMA, Fátima. **Bionecropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe.** Revista Arquivos Brasileiros de Psicologia, Número 70, 2018.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.



- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: Editora n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Portugal: Editora Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Portugal: Editora Antígona, 2014
- MBEMBE, Achille. **A universalidade em Frantz Fanon**. In: FANON, Frantz. Oeuvres. Paris: Editora La Découverte, 2011.
- MONDARDO, Marcos Leandro. **Descolonizando territórios indígenas: as retomadas Guarani Kaiowá - Mato Grosso do Sul/Brasil**. Revista Campo-território: revista de geografia agrária, v. 16, n. 42, 2021, p. 248-266.
- MONDARDO, Marcos Leandro. **O movimento Guarani e Kaiowá pela reapropriação social da natureza e as retomadas de tekoha**. Revista Nera, v. 23, n. 52, 2020, p. 133-150.
- MONDARDO, Marcos Leandro. **O governo bio/necropolítico do agronegócio e os impactos dos agrotóxicos sobre os territórios de vida Guarani e Kaiowá**. Revista Ambientes, v. 1, n. 2, p. 2019a, p. 155-187.
- MONDARDO, Marcos Leandro. **Territórios de povos e comunidades tradicionais: estado de exceção, governo bio/necropolítico e retomadas de tekoha**. Revista Periódico Horizontes, v. 37, p. 2019b.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado**. Das Questões, 4, 1, 2016, 28-39.
- NASCIMENTO, Taiane Flores. COSTA, Benhur Pinós. **O terreiro de religiões de matriz africana como espaço marginal e possível à vivência de pessoas travestis**. Caderno Prudentino de Geografia, 3, 41, 2019, p. 25-36.
- PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia**. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIBANPOCS, São Paulo, nº 63, 2007, p. 7-30.
- PINTO, Flávia. **Umbanda Religião Brasileira: guia para leigos e iniciantes**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- RENAFRO. COMUNIDADE ILÊ OMOLU OXUM. **Respeite o meu terreiro: pesquisa sobre o racismo religioso contra os povos tradicionais de matriz africana**. Rio de Janeiro: RENA FRO, 2022.
- RIOS, Flávia. **O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010)**. Revista Lua Nova, nº 85, São Paulo, 2012, p. 41-79.
- SALES JUNIOR, Ronaldo L. **Práticas de ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública**. Caos - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, nº 14, 2009, p. 119- 133.
- SILVA, Ioná Pereira. PEREIRA, Letícia. **Povos de terreiro, direitos, políticas públicas e seus reflexos nas relações sociais**. Revista da ABPN • v. 11, n. 28 • mar – mai 2019, p.223-241.
- SEREJO, Jorge Alberto Mendes. **Direito dos povos e comunidades tradicionais de terreiro: reflexões sobre a discriminação racial às religiões de matriz africana em São Luís do Maranhão**. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito, Universidade Federal do Maranhão. 2017.
- SENA, Nayara Fernanda Santos de. SOUZA, Tainã Moema Espíndola de. **As novas perspectivas nas artes visuais: religiões afro-brasileiras e afro-indígenas e suas representações no Recife e região metropolitana**. Revista do corpo discente de Ciências Sociais da UFRPE, v. 1, n. 2, 2020.
- SILVA JUNIOR, Hédio. **Intolerância religiosa e direitos humanos**. In: SANTOS, Ivanir dos; FILHO, Astrogildo Esteves (Orgs.). Intolerância religiosa x democracia. Rio de Janeiro: Editora CEAP, 2009.
- SILVA JUNIOR, Hédio. **Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org.). Intolerância religiosa: impactos no neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. 1 ed. São Paulo: Editora Edusp, 2015. p. 303-323.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)**. São Paulo: Editora IBCCRIM, 2004.



NOTAS

ⁱ A mobilização do movimento negro pelo reconhecimento da importância do combate e erradicação do racismo e da intolerância religiosa levou o Estado brasileiro, por meio da Constituição de 1988, a adotar princípios voltados para a dignidade da pessoa humana (art. 1º, III), a proibição de discriminações odiosas (art. 3º, IV), a prevalência dos direitos humanos e a autodeterminação dos povos, além de repudiar o racismo nas relações internacionais (art. 4º, II, III e VIII). A Carta Magna de 1988 também condenou explicitamente o racismo (art. 5º, XLII), criando um mandamento de criminalização que estabelece que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”. A regulamentação do crime de racismo foi realizada no ano seguinte, com a Lei nº 7.716 de 1989, que não só tipifica crimes de preconceito e discriminação em razão da raça, cor da pele e etnia (racismo), mas também em função da religião (intolerância religiosa).

ⁱⁱ É importante considerar que Achille Mbembe diferencia os conceitos de necropoder e necropolítica, não os utilizando como sinônimos. O necropoder seria a articulação e condensação do poder disciplinar, da biopolítica e da necropolítica, razão pela qual a necropolítica é entendida como parte do necropoder. O necropoder se distingue por englobar um conjunto de tecnologias políticas que operam para estabelecer a gestão e o controle das populações e dos indivíduos. Esses mecanismos, embora diversos e, por vezes, aparentemente contraditórios, convergem e atuam de maneira combinada. Nesse sentido, a necropolítica se refere, de forma específica, à submissão da vida ao poder da morte, configurando-se como uma política de morte. Ela não é a política de “fazer viver, deixar morrer” da biopolítica, nem a política de “fazer morrer, deixar viver” do poder soberano, mas sim uma política de “fazer viver, fazer morrer”.



O “HORROR AO AMOR LGBT+”: A NOVILINGUA FASCISTA DE PASTORES NEOPENTECOSTAIS E O COMBATE AOS DIREITOS DA POPULAÇÃO LGBT+

EL “HORROR AL AMOR LGBT+”: LA NEOLENGUA FASCISTA DE LOS PASTORES NEOPENTECOSTALES Y LA LUCHA CONTRA LOS DERECHOS DE LA POBLACIÓN LGBT+

THE “HORROR TO LGBT+ LOVE”: THE FASCIST NEWSPEAK OF NEO-PENTECOSTAL PASTORS AND THE FIGHT AGAINST THE RIGHTS OF THE LGBT+ POPULATION

ELIBIO JÚNIOR, ANTÔNIO MANOEL

Doutor em História – UNICAMP

E-mail: tonyelibio@hotmail.com

KOBAYASHI, FRANKLIN DUARTE

Mestre em Direitos Humanos – UFPB

E-mail: franklinkobayashi@gmail.com

NASCIMENTO, LEONARDO DE SANTOS

Doutor em Design – UFPE

E-mail: datrinta@gmail.com

RESUMO

Esse artigo tem como objetivo analisar a emergência dos discursos utilizados pelos pastores neopentecostais Marco Feliciano e Silas Malafaia contra a população LGBT+. Utilizaremos como estratégia de análise o conceito de novilingua fascista para compreender como as representações produzidas sobre a população LGBT+ desempenharam um papel de normalização da violência e desumanização destes grupos vulneráveis. Com tais técnicas discursivas, a novilingua fascista produziu um estado de irrealidade em que as teorias da conspiração e as notícias falsas, como o “kit gay” ou “banheiro unisex” tomaram o lugar do debate público ameaçando as vidas dessa comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos, População LGBT+, fascismo, pastores neopentecostais.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar el surgimiento de discursos utilizados por los pastores neopentecostales Marco Feliciano y Silas Malafaia contra la población LGBT+. Utilizaremos el concepto de neolengua fascista como estrategia de análisis para comprender cómo las representaciones producidas sobre la población LGBT+ jugaron un papel en la normalización de la violencia y la deshumanización de estos grupos vulnerables. Con tales técnicas discursivas, la neolengua fascista produjo un estado de irrealidad en el que las teorías de conspiración y las noticias falsas, como el “kit gay” o el “baño unisex” tomaron el lugar del debate público, amenazando las vidas de esta comunidad.

PALABRAS CLAVES: Derechos Humanos, población LGBT+, fascismo, pastores neopentecostales

ABSTRACT

This article aims to analyze the emergence of discourses used by neo-Pentecostal pastors Marco Feliciano and Silas Malafaia against the LGBT+ population. We will use the concept of fascist newspeak as an analysis strategy to understand how the representations produced about the LGBT+ population played a role in normalizing violence and dehumanizing these vulnerable groups. With such discursive techniques, fascist newspeak produced a state of unreality in which conspiracy theories and fake news, such as the “gay kit” or “unisex bathroom”, took the place of public debate, threatening the lives of this community.

KEYWORDS: Human Rights, LGBT+ population, fascism, neo-Pentecostal pastors.

Esse artigo tem como objetivo analisar a emergência dos discursos utilizados pelos pastores neopentecontais Marco Feliciano e Silas Malafaia contra a população LGBT+. Utilizaremos como estratégia de análise o conceito de novilíngua fascista para compreender como as representações produzidas sobre a população LGBT+ desempenharam um papel de normalização da violência e desumanização destes grupos vulneráveis. Com tais técnicas discursivas, a novilíngua fascista produziu um estado de irreabilidade em que as teorias da conspiração e as notícias falsas, como o “kit gay” ou “banheiro unisex”, tomaram o lugar do debate público ameaçando as vidas dessa comunidade. É importante sinalizar que não tomaremos as igrejas evangélicas como algo uniforme, mas como um enorme mosaico de arranjos teológicos diversos, uma vez que entre as denominações também encontramos igrejas inclusivistas/progressistas ou afirmativas quanto a população LGBT+.

Tal como Francisco Carlos Teixeira da Silva (2019) examina a emergência de um socioleto utilizado por grupos sociais e políticos da ultradireita brasileira, nossas análises se debruçarão sobre o socioleto ou “novilíngua”ⁱ utilizada pelos pastores neo-pentecostais Silas Malafaia e Marco Feliciano. Faz-se imperativo observar que a “novilíngua” utilizada pelos referidos pastores está em conformidade como o socioleto utilizado pelo bolsonarismo, do qual eles fazem parte. Desse modo, as análises de Silva (2019) acabam por aplicar-se também à análise do socioleto utilizado pelos pastores midiáticos visto que ele se confunde com a “novilíngua” bolsonarista dada a sua comunhão e proximidade. Também nos aproximamos do conceito formulado por Richard Miskolci que afirma que “por meio do mecanismo de resistência do controle da transformação societária conhecido como “pânico moral” aqueles que emergem a partir do medo social com relação as mudanças especialmente as percebidas como repentinas e, talvez por isso mesmo, ameaçadoras”. Neste aspecto, os pastores midiáticos utilizaram essa estratégia para mobilizar um “pânico moral” em torno da pretensa ameaça do casamento gay ante a sobrevivência da instituição em seu papel como mantenedor de toda uma ordem social (MISKOLCI, 2007, p.101). Importante ressaltar, que em 5 de maio de 2011 o Supremo Tribunal Federal equiparou as uniões estáveis homoafetivas as uniões heterossexuais. Em seguida a partir da Resolução n. 175/2013 do Conselho Nacional de Justiça pessoas do mesmo sexo puderam converter sua união estável a casamento, que gerou o termo casamento igualitário. Em 2018 a decisão do STF no Recurso Extraordinário n. 846102 estabeleceu a possibilidade de adoção por casais homoafetivos. Já em 2018 reconheceu o direito das pessoas trans a identidade de gênero. Em 2019, considerou a discriminação e a violência lgbtfóbicas como sendo uma forma de racismo. Por fim, em 2020, o STF reconheceu como discriminatória restrição a doação de sangue por homossexuais e também revogou leis municipais que proibiam abordagem por questões de gênero no âmbito do ensino escolar.

Ainda que o socioleto utilizado pelos pastores midiáticos diferisse da “novilíngua” bolsonarista quanto aos termos e conteúdos proferidos, podemos encontrar um ponto de intercessão entre as duas práticas discursivas no que diz respeito ao modo grosseiro e estigmatizante com que se referem aos seus opositores, ou “inimigos”, no caso do discurso dos religiosos, sem que demonstrem nenhuma preocupação em fazê-los publicamente, muitas vezes em rede nacional. Ao discorrer sobre o socioleto bolsonarista e à sua reverência pública ao torturador Carlos Alberto Brilhante Ustra, Silva (2019) afirma:

A interpretação básica de tais proposições pela mídia, e pela elite política, que não acarretou quaisquer injunções penais contra os autores, remetem para excessos de retórica e para idiosincrasias pessoais, muitas vezes escorrendo para o campo do humor macabro, como se a linguagem (em especial a linguagem totalitária com sua carga explosiva de violência) não tivesse nenhum impacto sobre seus seguidores ou que a linguagem não fosse parte do mundo real. (SILVA, 2019, p. 310).

A negação da existência da LGBTfobia por parte dos pastores, assim como toda a carga depreciativa e estigmatizante presentes em suas declarações quando se referem aos temas que dizem respeito ao universo LGBT nos remetem ao que Silva (2019) chama de “carga explosiva de violência”. Ao negar a LGBTfobia tanto em seus discursos quanto em suas ações políticas, assim como também ao desconsiderar o modo depreciativo e grosseiro com que se referem em público às pessoas LGBT e aos seus direitos, as declarações dos pastores assemelham-se ao modo como a “novilíngua” bolsonarista apresenta-se socialmente: “como se a linguagem não tivesse nenhum impacto sobre seus seguidores ou que a linguagem não fosse parte do mundo real” Silva (2019, p. 310), conforme já trazido anteriormente. Este fato é o que justifica a nossa afirmativa de que o socioleto dos pastores midiáticos aproxima-se do socioleto bolsonarista, no que diz respeito ao modo como ele é publicamente proferido, devendo somar-se a isto os termos compartilhados por ambos, tais como: família tradicional, kit-gay, ditadura gay, privilégios (gay), esquerdopatas, ideologia de gênero, dentre



outras referências depreciativas impregnadas de violência, cabendo incluir neste *hall* de expressões do socioleto utilizado pelos pastores, o lema político “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Silva (2019) recorre à Kershaw (2008) para discorrer sobre a atuação das oratórias de Hitler e Mussolini a influenciar a administração da política e as massas:

Na verdade, conforme a análise que Ian Kershaw faz para a atuação oratória de Adolf Hitler, secundada pela análise de Christian Ingrao para a ação autônoma da elite dos SS, as declarações e os “incentivos” discursivos de Hitler tinham um forte impacto sobre os quadros do NSDAP e da Administração do Terceiro Reich, da mesma forma que os incentivos de Mussolini, do tipo “Io tiro dritto” (“Vamos em frente!”) ou “Chi si ferma è perduto” (“Quem para está perdido”) produziam uma “eletrificação” das milícias de Camice Nere nas incursões sobre os “inimigos do Estado”. (SILVA, 2019, p. 310).

Foge ao objetivo deste artigo investigar os impactos eleitorais das declarações dos pastores SM e MF na política nacional no que diz respeito ao quanto de adesão os referidos religiosos arrebatarem com o seu discurso. No entanto, sabemos que segundo Mariano (2014, p. 91), a Igreja Assembleia de Deus, à qual ambos religiosos estão vinculados é, ao lado da Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Pentecostal com maior sucesso eleitoral na política brasileira. O pastor MF foi eleito em 2018 para Deputado Federal pelo Estado de São Paulo pelo PODEMOS, ocupando a décima posição entre os candidatos mais bem votados no estado, tendo recebido votos de um total de 239.784 eleitores daquele estado. Reeito pela segunda vez consecutiva, MF atualmente exerce o seu terceiro mandato como Deputado Federal pelo Estado de São Paulo. SM, por sua vez, apesar de nunca ter ocupado cargo político, não só ajuda a eleger candidatos durante as campanhas eleitorais como é tido como um influenciador direto do presidente da República Jair Bolsonaro. Segundo o portal de notícias *online*, *Estado de Minas*ⁱⁱ, dentre inúmeros outros disponíveis na *web*, o Senador Flávio Bolsonaro (Republicanos – RJ), filho do presidente, citou o pastor como alguém que dá conselhos ao presidente quase que diariamente:

Presidente da República, Jair Bolsonaro (sem partido) tem contato quase diário com o Silas Malafaia e é influenciado pelo pastor. A questão foi colocada pelo senador Flávio Bolsonaro (Republicanos-RJ), que também é filho do chefe do governo federal, durante a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da COVID, no Senado Federal, nesta quinta-feira (20/5) [...] “Agora, se querem ouvir alguém que dá conselho ao presidente da República, vou dar o nome: chama o pastor Silas Malafaia aqui. Esse fala quase diariamente com o presidente e influencia o presidente. Chama ele aqui, vê se ele não influenciou alguma coisa”, afirmou Flávio. (ESTADO DE MINAS, 2021, online).

Ademais, ao considerarmos o papel de sucesso que o discurso envolvendo as pautas defendidas pelos pastores desempenhou na última eleição presidencial de 2018, é possível afirmar que as suas declarações encontram respaldo e eco entre os eleitores que levaram o atual chefe do executivo brasileiro ao poder, ou, ao menos, parte deste eleitorado. Trazemos, portanto, o foco da discussão para a observação do que Silva (2019, p. 311) fala sobre o papel do socioleto nas políticas fascistas: “A fala não é neutra e o “socioleto fascista” – essa forma específica de fala fascista - desempenha uma clara função mobilizadora e normalizadora sobre a massa disponível para a fascistização.” Ao identificarmos a emergência de uma “novilíngua” tanto no bolsonarismo quanto nas declarações dos pastores SM e MF, faz-se necessário apontar a função e o papel que o seu uso desempenha, tal como trazido por Silva (2019): uma função mobilizadora e normalizadora.

Silva (2019) discorre sobre a normalização dos socioletos trazendo como pano de fundo da discussão os regimes autoritários de Mussolini e Hitler e estabelecendo uma analogia com a política bolsonarista. Tal como o supramencionado autor, também utilizamos nesta pesquisa, o recurso da analogia em nossas análises, ou seja, realizamos algumas incursões sobre a política bolsonarista em analogia com as declarações e o fazer político dos pastores SM e MF. Apesar de tratarmos aqui, especificamente, das estratégias das políticas fascistas, autorizamo-nos a utilizar o exemplo que Silva (2019) traz sobre o nazismo de Hitler acerca da normalização do socioleto, uma vez que ambos os regimes fascista e nazista tratam-se de políticas autoritárias, podendo ser dito que a observação deste ponto de interseção entre as duas políticas é de nosso interesse uma vez que investigamos a sua possível proximidade com a política bolsonarista, a qual é apoiada e difundida pelos pastores SM e MF. Segundo Silva (2019):



O regime assume, desde cedo, um rápido processo de radicalização [...] normalizando o socioleto brutal e insultuoso, como no caso do jornal “Der Stürmer” – especialmente voltado para a sexualidade e o baixo corporal. Neste sentido, a camarilha nazista sentia-se autorizada a aprofundar a dança macabra de seu líder, não só repetindo as fórmulas brutais de racismo, homofobia e misoginia, como ainda aprofundando-as e, como no caso das SS – com as SA e a Wehrmacht –, disputando sua melhor prática. (SILVA, 2019, p. 311).

A normalização do socioleto “brutal e insultuoso” em torno da “sexualidade e o baixo corporal”, conforme apontado por Silva (2019) nos remete diretamente à política bolsonarista e às tensões do discurso dos pastores SM e MF em torno dos temas da sexualidade, resumidamente a saber: o combate aos estudos de gênero e à posituação e manutenção de leis em prol dos Direitos Humanos LGBT+. Retomamos, no entanto, o foco para a observação dos efeitos da linguagem, ou seja, da utilização do socioleto, conforme trazido pelo autor: o sentimento das massas de autorização, repetição e aprofundamento de práticas racistas, homofóbicas e misóginas e a sua consequente normalização.

Silva (2019), no entanto, ao discorrer sobre o processo de normalização do socioleto fascista, se utiliza também de outros contextos políticos além do fascismo de Mussolini e do nazismo de Hitler. O autor enfatiza em sua discussão o uso do socioleto na política contemporânea:

A luta do PSL contra a emancipação feminina, contra a Lei Maria da Penha e os Direitos do Coletivo LGBT+ é a mesma luta do Vox conta a “Lei de Violência de Gênero” e os Direitos do Coletivo LGBT+ na Espanha. Essa linguagem comum, esse idioma circular fascista, decorre das condições comuns da sociedade repressiva existente. A fúria fascista contra mulheres, negros, grupos regionais – Nordestinos no Brasil, Meridionali na Itália, Catalães e Vasco na Espanha – e LGBT+ não é uma “cortina de fumaça” ou uma idiosincrasia. Trata-se, claramente, de ódio dirigido em razão do risco de fragmentação do domínio histórico e psicológico da violência machista, em especial contra a mulher e o povo LGBT+. (SILVA, 2019, p. 331).

No discurso dos pastores, a tensão constante em torno da perda da hegemonia patriarcal, fundamentada com argumentos religiosos apoiados na Bíblia, justificam o combate à homossexualidade e às pautas LGBT+, assim como também contra os estudos de gênero e as pautas feministas. Consequentemente, justifica também, o socioleto em torno da oposição às pautas não-cis-heteronormativas e feministas condensadas nos termos já anteriormente apresentados: ideologia de gênero, ditadura gay, kit gay, etc. Podemos afirmar com base na função do socioleto apresentada por Silva (2019) que o socioleto dos pastores funciona de modo a mobilizar as massas no processo de normalização do machismo e LGBTfobia ao consideramos o conteúdo condensado e implícito na “novilíngua” utilizada. Segundo o autor:

As palavras têm peso e desempenham um papel no processo de fascistização. O socioleto fascista, a linguagem totalitária, exerceu um papel fundamental para normalizar a violência e naturalizar o desumano, em especial o cotidiano da tortura. (SILVA, 2019, p. 331).

Conforme já afirmado anteriormente, o discurso dos pastores SM e MF, impregnados pelo uso de sua “novilíngua” gira em torno do tema central da luta em favor do que chamam de “família tradicional”, ou seja, a favor da manutenção de um “modelo de patriarcado autoritário” conforme discorre Silva (2019) como sendo este movimento de manutenção deste modelo, o centro da ação política do fascismo:

A mulher e a família, tal qual existiam no “modelo patriarcal autoritário”, tornam-se o centro da ação política dos fascismos – longe de ser uma questão lateral, ou uma “cortina de fumaça”, como imagina o reducionismo economicista, é o fulcro da ação fascista. Restaurar a dominação sobre a mulher – vista como uma entidade única e abstrata, a posse dos filhos, cuja a educação deve ser controlada, seja via a educação doméstica, seja via o controle e espionagem da escola e a extinção das formas alternativas de família – em especial as famílias homoafetivas (algo que ameaça duramente o modelo patriarcal de dominação) – é um objetivo político central. (SILVA, 2019, p. 328).

Assim como a dominação sobre a mulher e a luta dita “a favor da família” não podem ser reduzidas à uma “cortina de fumaça” sem relevância, dentro dos contextos políticos, conforme trazido por Silva (2019), o uso do socioleto, que



condensa em suas palavras e expressões uma forte carga de violência, apresenta-se como uma prática que vai muito além de uma “cortina de fumaça” sem implicações políticas, pois assim como as tensões em torno da manutenção do patriarcado, o socioleto, aparece como parte importante e fundamental do processo de fascistização. Tal afirmação está em conformidade com Klemperer (2009) quando discorre sobre como o uso da linguagem durante o Terceiro Reich desempenhou um papel central para a consolidação do regime nazista e a sua dominação na Alemanha. Segundo Klemperer (2009, p. 58), “o nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconscientemente e mecanicamente”.

Ao lançarmos um olhar sobre o discurso dos pastores SM e MF, como parte de um processo de avanço das pautas reacionárias e de poder político das igrejas neopentecostais que no Brasil, tem se fortalecido desde os anos 80, e mais especificamente, as declarações dos referidos religiosos, aqui apresentadas, observamos um percurso de quase uma década de publicações que se acumulam nas redes sociais e na *web* de modo geral, num movimento de repetição de ideias em torno da defesa da “família tradicional” e rechaço dos estudos de gênero e pautas LGBT+. Podemos afirmar que temos como parte do desenrolar de tal processo, a emergência e a normalização do socioleto do grupo religioso em expansão, cujos pastores SM e MF são os representantes mais populares, e consequentemente, todo um imaginário e significados por trás do socioleto utilizado conforme tabela que apresentaremos mais adiante.

Segundo Baczko (1985):

O imaginário social torna-se inteligível e comunicável através da produção dos “discursos” nos quais e pelos quais se efectua a reunião das representações colectivas numa linguagem. Os signos investidos pelo imaginário correspondem a outros tantos símbolos. E assim que os imaginários sociais assentam num simbolismo que é, simultaneamente, obra e instrumento [cf. Castoriadis 1975; Malrieu 1967]. (BACZKO, 1985, p. 311).

Sendo assim, ao aplicarmos o que Baczko (1985) nos revela sobre o imaginário social, torna-se compreensível o fato de que os termos difundidos pelos pastores e pelo movimento conservador, tais como signos que compõem uma novilingua, comunicam toda uma lógica e uma simbologia por trás das palavras que, ao mesmo tempo que é evocada, reforça a sua construção e permite a criação de simbolismos outros, como “obra e instrumento” do imaginário, simultaneamente. Acerca da construção dos significados, podemos estabelecer uma ponte como o que Klemperer (2009) afirma sobre emprego dos termos:

Se, por longo tempo, alguém emprega o termo “fanático” no lugar de “heroico e virtuoso”, ele acaba acreditando que um fanático é mesmo um herói virtuoso, e que sem fanatismo não é possível ser herói. As palavras fanático e fanatismo não foram criadas pelo Terceiro Reich, mas ele lhes adulterou o sentido; em um só dia elas eram empregadas mais do que em qualquer outra época. (KLEMPERER, 2009, p. 59).

A repetição ao longo do tempo apresentada por Klemperer (2009) como parte do processo de construção do significado por trás das palavras e expressões proferidas está em conformidade com o que Silva (2009) traz sobre a função do socioleto de normalização das ideias no contexto de fascistização das massas. Em outras palavras, a repetição ao longo do tempo normaliza os significados e ideias por trás das expressões e palavras que compõem o socioleto. Uma vez considerado tal fato, observamos a normalização das seguintes palavras e expressões e consequentemente das ideias nelas condensadas, identificadas nas declarações dos pastores:

TABELA 1 – Termos utilizados no discurso dos pastores SM e MF que fazem referência aos Direitos Humanos LGBT e, consequentemente, às pessoas que compõem a comunidade LGBT.

Substantivos (Palavras a serem ressignificadas no socioleto)	Termos utilizados pelos pastores (Palavras e expressões que compõem o socioleto/novilingua emergente)	Ideias e significados por trás do(s) termo(s)
Direitos Humanos LGBT; Pautas LGBT	Privilégios (gay) Ditadura gay	Destruição da família; Perda da hegemonia patriarcal legitimada por Deus; Perda da liberdade religiosa; Ativismo de



		Satanás; Risco de condenação judicial e prisão; Agenda gay; Decadência, imoralidade, imundície, etc; Busca por verbas do governo.
Estudos de Gênero	Ideologia de Gênero	Destruição da família; Perda da hegemonia patriarcal legitimada por Deus; Decadência, imoralidade, imundície, etc.
Material de combate à homofobia	Kit gay	Destruição da família; Erotização de crianças e adolescentes; Decadência, imoralidade, imundície, etc.
Movimento LGBT; Pessoas LGBT;	Ditadura gay Joguinho (gay) Inimigos	Destruição da família; Destruidores de “qualquer pessoa que se levante contra eles”; “Mamar verbas do governo, de estatais”; Pessoas que tem na cabeça o engendramento de Satanás; Ativismo de Satanás; Agentes do mal; Inimigos;
		Satanás; Decadência, imoralidade, imundície, etc.
União civil homossexual; Não-cis- heterossexualidade	Casamento gay	Destruição da família; Extinção da raça humana; Podridão dos sentimentos dos homoafetivos Penetração do ânus; Antinatural Resto (à margem, inferior às uniões cis-heteronormativas) Perda da hegemonia patriarcal legitimada por Deus; Perda dos “direitos da Igreja”; Decadência, imoralidade, imundície, etc.
Criminalização da LGBTfobia	Lei da mordça Ditadura gay	Destruição da família; Perda da hegemonia patriarcal legitimada por Deus; Perda da liberdade religiosa; Risco de condenação judicial e prisão; Decadência, imoralidade, imundície, etc.
Esquerda/Campos políticos- ideológicos divergentes da extrema direita	Marxismo Comunismo Esquerdopata (esquerdopatia)	Destruição da família; Contaminação; Disseminação do Marxismo Ateísmo; Lixo moral; Decadência, imoralidade, imundície, etc.

Silva (2019) apud Buggio (1999) discorre sobre a linguagem do fascismo:

Alberto Burgio, um antropólogo italiano, ao estudar o fascismo, numa chave explicativa anti-historicista, buscou entender o fenômeno através do que denominou de “continuum discorsivo”, ou seja, a existência de uma linguagem comum do fascismo capaz de articular, via um brutal reducionismo, cultura, sistemas de relações sociais, formas de vida e comportamentos num só sintagma, normalmente de forma pejorativa e negativizado (Burgio 1999, 22). (SILVA, 2019 apud BUGGIO, 1999, p. 45).

Quando nos debruçamos sobre o discurso dos pastores SM e MF, podemos constatar no uso das palavras e expressões empregadas, conforme apresentado na tabela 1, o que Silva (2019) apud Buggio (1999) apresenta como uma linguagem reducionista de forma pejorativa e negativizada. Linguagem, a qual, nos referimos aqui, como socioleto ou novilingua. Faz-se imperativo observar, no entanto, que o uso do socioleto nas declarações dos pastores SM e MF e a consequente normalização das ideias por trás de seus termos e expressões, dá-se de forma concomitante e reiterada ao longo dos anos com a negação da LGBTfobia por parte dos religiosos, tanto em seus discursos, quanto em suas ações e incursões na política. Compreendemos que tal fato merece uma atenção especial no sentido de que ele representa a normalização da própria LGBTfobia, que por sua vez, implica na normalização de uma série de violações à dignidade da pessoa



humana, no caso, indivíduos LGBT+, violações essas, de caráter simbólico e físico, o que inclui, não raro, a subtração do direito à própria vida e da isonomia de direitos perante os cidadãos cis-heterossexuais, o que compromete incisivamente a cidadania LGBT+ e o direito à igualdade preconizada na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e por extensão, nos demais documentos oficiais da ONU relacionados aos Direitos Humanos, os quais o Brasil é país signatário. Tal fato, nos impele a ressaltar que mesmo após a criminalização da LGBTfobia e a conquista de outros direitos referentes à pauta LGBT+, tal como a união estável, conforme já apresentado, o efetivo respeito à dignidade das pessoas LGBT+ ainda tem um longo caminho a ser percorrido. A positivação de direitos referentes à comunidade LGBT+, verificada nos últimos anos, apesar de fundamental e imprescindível, é apenas o início da viabilização ao cumprimento do respeito à dignidade das pessoas que a compõem.

Retomando a discussão em torno dos termos identificados na tabela 1, ao considerarmos o teor dos significados por trás do socioleto utilizado, é possível afirmar que a normalização de suas ideias, corresponde à normalização da LGBTfobia, negada pelos pastores. Podemos assim, compreender o uso do socioleto, no que diz respeito à normalização de suas ideias, como uma estratégia de normalização da LGBTfobia e, portanto, como estratégia de combate e negação dos Direitos Humanos LGBT+, dentro de um processo de fascistização das massas. Retomando o que Silva (2019) fala sobre a importância do uso da linguagem nos processos de fascistização, podemos tornar ainda mais precisa a compreensão do que significa o perigo da normalização das ideias que fazem parte do socioleto fascista, ao observarmos o que o autor discorre ao recorrer a Faye (1972):

Coube a Jean Pierre Faye, na sua obra “Langages Totalitaire”, como veremos, a construção do *modus operandi* pelo qual a linguagem assume, por esta via de redução da ansiedade, o papel central de construção inicial do fascismo, normalizando as ações extremistas e preparando, assim, o caminho para a ação política fascista (Faye 1972, 5). Nesse sentido, a linguagem fascista, longe de ser uma “cortina de fumaça”, exerce um importante papel de normatização do anormal, do brutal, para tornar possível o mundo fascista. (SILVA 2019 apud FAYE, 1972, p. 46).

Klemperer (2009), ao passo que aponta a cisão do nazismo de Hitler com o cristianismo da época, descreve a linguagem utilizada pelo regime como uma “linguagem do Evangelho”. Segundo o autor:

As múltiplas frases e expressões da LTI que se referem ao transcendente formam uma rede homogênea lançada sobre a fantasia do ouvinte, atraindo-o para o campo da fé. [...] Não se pode ignorar que certa nostalgia da fé e certa disposição religiosa também desempenharam um papel importante junto a alguns dos iniciadores da doutrina. Nem sempre é possível ponderar se os artífices iniciais da rede são culpados ou inocentes. Mas o efeito de seu impacto parece-me certo. O nazismo foi aceito como evangelho por milhões de pessoas porque ele usou a linguagem do Evangelho. (KLEMPERER, 2009, p. 194).

Ao afirmar que “O nazismo foi aceito como evangelho por milhões de pessoas porque ele usou a linguagem do Evangelho” Klemperer (2009, p. 195) refere-se ao apelo que o discurso nazista fazia para a crença em um mundo “higienizado”, composto e dominado unicamente pela raça ariana, supostamente superior às demais e à uma alusão ao heroísmo e à glória de um novo mundo a ser conquistado e alcançado pelo regime nazista. O autor refere-se também ao imaginário cristão ativado pela linguagem utilizada:

Todos os meios de comunicação tinham anunciado: “Cerimônia das 13 às 14 horas. Na décima terceira hora Hitler comparecerá para encontrar os trabalhadores.” Qualquer um compreende esse modelo: é a linguagem do Evangelho. O Senhor, o Salvador vem para os pobres e para os que perderam o rumo. A esperteza aparece até mesmo ao se fixar a hora — treze horas, não: décima terceira hora! Soa como muito tarde, mas ele realizará o milagre; para ele não existe tarde demais. “Bandeira de sangue na convenção do partido” — é a mesma linguagem. Dessa vez, porém, o acanhamento da cerimônia religiosa fica para trás, despe-se a velha roupagem. O imaginário cristão é transposto para o presente. Adolf Hitler, o salvador, aparece para os trabalhadores na Siemensstadt [cidade de Siemens]. (KLEMPERER, 2009, p. 90).

Quando Klemperer (2009) chama a atenção para o caráter da linguagem do Terceiro Reich de atrair os seus ouvintes para o campo da fé, tal fato parece dialogar com a linguagem dos pastores midiáticos que se fundamenta nos apelos à



fé dos seus fiéis, mais especificamente a fé na implantação do que chamam de “Reino de Deus na Terra”, cujo projeto choca-se frontalmente com os Direitos Humanos LGBT+, conforme já tratado anteriormente. Neste contexto os fiéis são conduzidos a acreditar que a sua fidelidade e obediência a Deus e a um conjunto de regras e leis por ele estabelecidas, os conduzirá a um mundo de abundância material, no caso da teologia da prosperidade, e a um ideal de vitória cujo objetivo torna-se a meta principal de suas vidas. Ao analisarmos as declarações e linguagem dos pastores midiáticos, quer o enfoque seja dado ou não aos Direitos Humanos LGBT+, o caráter de apelo à fé nos seus discursos não pode ser ignorado uma vez que desempenha um papel fundamental no processo de persuasão da audiência, valendo ressaltar que os pastores falam em nome de Deus, autoridade máxima e detentor da verdade absoluta para os seus fiéis. Ainda sobre a fé e a linguagem do Terceiro Reich, Klemperer (2009) discorre: “É evidente que a LTI, nos momentos culminantes, é uma linguagem de fé, já que visa ao fanatismo”. (KLEMPERER, 2009, p. 183). De acordo com o autor, quando discorre a respeito dos sentimentos despertados no povo alemão pela linguagem do Terceiro Reich:

É dos sentimentos que emana sua fantasia e sua devoção religiosa, capacitando-os a divinizar a natureza, “aproximando-os da terra”: fazendo-os desprezar o intelecto. O sentimento os conduz ao infinito, e assim se estrutura a tendência fundamentalmente romântica do caráter germânico. O sentimento os torna conquistadores, lhes confere a “convicção alemã de que sua vocação é dominar o mundo”. (KLEMPERER, 2009, p. 394).

A implantação do que chamam de “Reino de Deus na Terra” por meio da galgada de poder político, ou ainda a “Jesuscrazia” preconizada no banner da época da posse do pastor MF como presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias do Congresso Nacional em 2013, Amorim (2017), parece dialogar com o “sentimento de dominação do mundo” trazido por Klemperer (2009). Associe-se a isso, o desprezo pelo intelecto, apresentado pelo autor como um dos efeitos dos sentimentos estimulados por meio dos apelos a fé preconizados pela linguagem utilizada. Tal fato nos remete ainda à Stanley (2018) no que diz respeito ao “anti-intelectualismo” como uma das estratégias de funcionamento das políticas fascistas, já discutidas anteriormente. Em outras palavras, o apelo a fé das massas e ao desprezo pelo intelecto apontado por Klemperer (2009) está em conformidade com a estratégia do fascismo de “anti-intelectualismo” apresentada por Stanley (2018).

No contexto da propaganda em “defesa da família”, os Direitos Humanos LGBT+, tal como políticas públicas voltadas àquela comunidade, são referenciados pelos pastores como uma tentativa de destruir a família. Por conseguinte, seriam destruidores da família todos os apoiadores daqueles direitos. Sendo assim, a propaganda mais uma vez funciona como estratégia para a diferenciação e divisão do “nós”, “defensores da família” e do “eles”, “destruidores da família”.

Sobre a questão da “destruição da família” temos uma observação: em uma fala proferida em outubro de 2019, uma ativista LGBT+, referindo-se às acusações de que o movimento político e as pessoas LGBT+ “querem destruir a família”, afirmou: “ah, porque vocês querem destruir a família... Sim, queremos...”ⁱⁱⁱ. Esta fala, sugerindo que o movimento LGBT+ quer verdadeiramente destruir a família repercutiu no meio religioso, no entanto, sabendo-se que para os pastores midiáticos e o senso comum, a família consiste exclusivamente na união entre um homem e uma mulher e os filhos gerados desta união, o fato é que não é objetivo do movimento LGBT+ opor-se a este direito de união e procriação e, portanto, não é objetivo do movimento destruir a família tal como declarado pela militante. O que ocorre é que tanto o movimento LGBT+, quanto o feminismo, baseando-se nos estudos de gênero, problematizam e questionam os papéis socialmente pré-estabelecidos para os homens e mulheres, tanto no casamento, quanto na sociedade como um todo, e é aí onde os religiosos se fundamentam para afirmar que “querem destruir a família”, justamente porque o modelo de família defendido por eles, inclui a adoção de papéis de gênero pré-estabelecidos. No entanto, é importante deixar clara a inexistência de um movimento, quer seja feminista, LGBT+, ou LGBTQIA+, ao menos no Brasil, que tenha por objetivo opor-se ao direito de um homem cis unir-se a uma mulher cis e gerar ou adotar filhos e, portanto, opor-se à existência da família, tal como é compreendida a sua composição pelo discurso conservador. E mesmo que se diga, que os movimentos LGBT+ e feminista busquem “destruir a família patriarcal”, ainda assim, tal feito não corresponde à “destruição da família”, como alardeia o movimento conservador. É preciso ter sempre claro que a mensagem transmitida às massas pelo termo “família”, centraliza-se na ideia de um homem, unido a uma mulher com vistas à procriação. As subjetividades que implicam esta união, tais como a submissão feminina ao homem e a cis-heterossexualidade compulsória, é uma questão que deve ser tratada à parte, de modo que críticas ao que se entende por “família”, não necessariamente implica em sua destruição. Aderir ao discurso de que os movimentos LGBT+ e feminista querem de fato “destruir a família”, nos remete aos relatos de Klemperer (2009) quando trata da adesão ao vocabulário nazista por parte dos judeus. Ao reportar um diálogo em que rebate o uso de tal vocabulário, o qual descreve como “submissão à linguagem do vencedor”, o autor discorre:



Você não percebe que está usando a linguagem dos nossos arquiinimigos... e assim está sendo vencida, traíndo a sua própria germanidade? Se não você, que é tão instruída, que zela pela Alemanha eterna, imaculada, quem poderá entender e evitar a linguagem do vencedor? (KLEMPERER, 2009, p. 295).

Ainda a respeito da importância da observação da relação entre a linguagem e os processos de fascistização, Silva (2019) apregoa:

Assim, essa “linguagem”, por seu caráter profundo, revela/oculta um inconsciente, é em si mesma uma psicologia social e, portanto, um espaço de luta, de disputa e debate, que não pode ser abandonado como supérfluo ou “delírio enlouquecido” do fascista. [...] Os termos da “linguagem totalitária”, a novilingua, compõem-se de daqueles “lugares”, os topoi, e sintagmas, já acima descritos: o medo à emancipação feminina; o horror ao amor LGBTQ+; as construções alucinantes como a mamadeira peniana; as ideias conspirativas como o complô do marxismo cultural, do globalismo e do ecologismo conspirativo, etc... todos voltados pretensamente para a destruição do “reino do homem comum”, o hetero branco conservador e a decisão da defesa violenta de uma utopia regressiva. (SILVA, 2019, p. 63).

Ao tratar do “lugar” dos termos totalitários, observamos que Silva (2019) apresenta características daquela linguagem que nos remetem à algumas das estratégias de funcionamento das políticas fascistas descritas por Stanley (2018) de modo que torna-se possível estabelecer uma relação entre as estratégias apresentadas por Stanley (2018) e o “lugar” da linguagem mencionado por Silva (2019) de modo que pode ser dito que o “medo à emancipação feminina”, o “horror ao amor LGBTQ+” e as “construções alucinantes como a mamadeira peniana” dizem respeito a estratégia da “ansiedade sexual”; as “construções alucinantes como a mamadeira peniana” também relacionam-se com a estratégia chamada de “irrealidade”, diretamente relacionada às populares “fake news”. Também referindo-se à estratégia “irrealidade” temos “as ideias conspirativas como o complô do marxismo cultural, do globalismo e do ecologismo conspirativo” e por último a estratégia apresentada por Stanley (2019) como “vitimismo” que corresponderia à alegada “destruição do “reino do homem comum”, o hetero branco conservador”.

Uma vez que temos o uso da linguagem como condição fundamental para os processos de fascistização das massas conforme já discutido anteriormente, consequentemente, as estratégias de funcionamento das políticas fascistas não poderiam estar dissociadas do uso da língua, no caso, a “linguagem totalitária”, ou como aqui chamamos, “socioleto” e ainda “novilíngua”. Deste modo, podemos afirmar que a linguagem de fascistização e os seu processo de normalização dos significados, no caso específico desta pesquisa, a “novilíngua” utilizada pelos pastores midiáticos SM e MF relaciona-se com as estratégias de funcionamento das políticas fascistas no sentido de viabilizar a eficácia de tais estratégias no processo de mobilização das massas e galgada de poder político.

Por fim, apresentaremos a seguir, termos do socioleto utilizados pelos pastores SM e MF, identificados em suas declarações aqui apresentadas e que estão relacionados não ao “outro”, aos “inimigos”, mas a “eles”, o grupo social dos pastores.

TABELA 2 – Termos utilizados no discurso dos pastores SM e MF que se referem ao seu grupo social.

Termos utilizados pelos pastores (Palavras e expressões que compõem o socioleto/novilíngua emergente)	Ideias e significados por trás do(s) termo(s)
Defesa da família (tradicional)	Implantação do “Reino de Deus na Terra”; Dever dos cristãos e pessoas de bem; Obediência a Deus.
Família tradicional	Família composta exclusivamente por “homem, mulher e sua prole” (único formado familiar possível de receber o status de família); Única sexualidade legítima e aprovada por Deus; Sexualidade sadia; Família virtuosa e livre da imoralidade e imundície dos sentimentos dos homoafetivos; Família onde a não-cis-heterossexualidade não tem lugar.
Reino de Deus na Terra	A implantação do “Reino” é objetivo do “povo de Deus” na Terra; Sociedade livre do pecado, o que inclui a extinção da não-



	cis-heterossexualidade e consequentemente pessoas LGBT; Hegemonia patriarcal; Tempo de glórias e vitórias.
--	--

Diferentemente do observado quando os termos se referem aos “inimigos”, ao referir-se ao seu grupo social, os termos empregados pelos pastores não demonstram desempenhar a função de negativizar os indivíduos aos quais eles fazem referência, não tendo uma conotação negativa quando considerados sob o ponto de vista da moralidade do cristianismo hegemônico, em vigência no Brasil. Podemos constatar, que a quantidade de termos apresentados na tabela 1, que refere-se aos Direitos Humanos LGBT+ e as pessoas LGBT+, de forma pejorativa e negativizada, é bem superior ao número de termos que aparecem na tabela 2, que faz referências positivas ao grupo social dos pastores, isentando-os de termos de teor pejorativo. Esta disparidade confirma o que Silva (2019) apud Buggio (1999) fala sobre a linguagem totalitária: “uma linguagem comum do fascismo capaz de articular, via um brutal reducionismo, cultura, sistemas de relações sociais, formas de vida e comportamentos num só sintagma, normalmente de forma pejorativa e negativizado”, (SILVA, 2019 apud BUGGIO, 1999, p. 45). Obviamente, o número de palavras do socioleto que se refere ao grupo social dos pastores é bem maior do que o identificado aqui. Quando afirmamos que a quantidade de termos da novilingua é maior quando se refere aos “inimigos”, isto se confirma quando se considera a perspectiva de construção da “imagem do inimigo”, no combate aos Direitos Humanos LGBT+ e pautas feministas, justamente pela necessidade em caracterizá-los negativamente, segundo identificado nesta pesquisa. O universo de termos utilizados pelos religiosos não está, de modo algum, restrito ao que foi aqui verificado. Quanto ao slogan bolsonarista “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” como parte do socioleto utilizado pelos pastores, optamos por não incluí-lo em nenhuma das tabelas apresentadas pois entendemos que ele condensa um misto de significados, ora de negatização e higienização em relação aos opositores políticos e ora de encorajamento e glória para os que empunham a sua bandeira.

Figura 1 – “Banner veiculado em ocasião da posse de Marco Feliciano na Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados; nele há a convocação aos fiéis para transformar o Brasil em uma “Jesuscracia”. (AMORIM, 2017, p. 68).



Fonte: (AMORIM, 2017).

Com a tutela do PSC – Partido Social Cristão, ao qual o pastor MF era filiado na época de sua posse como presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara em 2013 e ainda com o apoio da Assembleia de Deus, Igreja aos quais os pastores SM e MF são vinculados, o banner veicula mensagens que explicitamente ferem a Constituição Brasileira, a laicidade do Estado e o seu caráter democrático, ao sugerir a convocação à uma Assembleia Constituinte e



incentivar a criação de uma “Constituição Cristã”, conclamando a sua audiência a “transformar o Brasil em uma Jesuscracia”. Tal fato nos remete à implantação do “Reino de Deus na Terra” preconizado pelos pastores e a Klemperer (2009) quando discorre a respeito da linguagem do Terceiro Reich e sua relação com a fé das massas já discutida anteriormente. A afirmação no banner de que a “Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara de Deputados é agora de Deus”, pressupõe dizer que antes, a Comissão era a “encarnação do mal” ou a ele pertencia, em mais uma demonstração de como os que se sentem representados pelo banner, se colocam diante de seus adversários políticos: defensores do bem, detentores de verdades absolutas e universais, contra os agentes do mal, “pessoas que tem na mente o engendramento de Satanás”. Ao considerar o plano político de implantação do “Reino de Deus na Terra”, a imagem ao fundo, de uma mulher entre girassóis, sugere o início de um novo tempo, com vistas a um futuro que nos remete ao referido reino, um novo horizonte de prosperidade e bonança, livre dos males causados pelos LGBTs, feministas e por todo e qualquer cidadão, instituição ou grupo organizado, considerados inimigos por não estarem alinhados ao que acreditam ser verdades divinas irrefutáveis. O chamado para que os eleitores votem “apenas em candidatos cristãos”, ou “ungidos”, termo popular entre os religiosos, pressupõe que apenas os cristãos devem ser eleitos. Ainda merece destaque a mensagem “Não esqueça que Deus vigia o teu voto”. Na impossibilidade de interferir diretamente no direito ao voto secreto, ao saber que alguns eleitores podem confirmar seus votos na urna em desacordo com as suas orientações, apelam para a imagem da “vigilância divina sobre o voto”, como uma maneira indireta de interferir no direito ao voto secreto, em mais uma estratégia de manipulação dos fiéis para que atendam às suas orientações políticas e preceitos religiosos.

Ademais, o banner, diverso em conteúdo, pode ser tido como um inequívoco exemplo do que os processos de normalização da linguagem fascista e o combate aos Direitos Humanos, o que inclui obviamente os Direitos Humanos LGBT+, é capaz de produzir. Paradoxo e ironia tamanha é referir-se à uma Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados no Congresso Nacional.

CONSIDERANDO....

Ao analisarmos os discursos dos pastores SM e MF como estratégias das políticas fascistas, constatamos que elas funcionam na tentativa de ocultar a LGBTfobia e os questionamentos e avanços trazidos pelos estudos de gênero presentes no feminismo e no movimento em prol dos Direitos Humanos LGBT+. Tal fato ocorre no contexto do combate ao que chamam de “ideologia de gênero” e luta em “defesa da família”. Este combate e luta estão presentes e são reforçados por todas as estratégias observadas, funcionando também como uma defesa da perpetuação de uma estrutura e hierarquia patriarcal, machista, misógina e LGBTfóbica.

Obviamente, as liberdades de expressão e religiosa devem ser garantidas. Entretanto, elas não podem ser utilizadas como premissas para a subtração de direitos de outros vulnerabilizados e o impedimento para a positivação de leis que buscam viabilizar a garantia dos Direitos Humanos LGBT+ e a igualdade de gênero, uma vez que, do contrário, isto implica em negar o acesso das pessoas LGBT+ à sua cidadania e igualdade perante as demais, além de manter as mulheres submetidas à uma estrutura machista e misógina. As liberdades de expressão e religiosa não conferem aos seus beneficiários o direito de promover o ataque à dignidade humana e o impedimento e subtração dos direitos de outrem, tal como a proteção da comunidade LGBT+ contra crimes LGBTfóbicos, a proteção das mulheres contra as violências misóginas e machistas, dentre outras.

REFERÊNCIAS

- BACZKO, Bronislaw. **A Imaginação Social**. In: Leach, Edmund et Alii. Anthropos- Homem. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- BIROLI, Flávia; MACHADO, Maria das Dores Campos; VAGGIONE, Juan Marco. **GÊNERO, NEOCONSERVADORISMO E DEMOCRACIA: Disputas e Retrocessos na América Latina**. BOITEMPO, 1 ed. São Paulo, 2020. Ebook Kindle.
- BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus Editora, 1990.
- BURGIO, Alberto. **“Per la Storia del Razzismo: Italiano”**. En **Nel Nome della Razza**. Bolonha: Il Mulino, 1999.



FAYE, Jean Pierre. **Langages Totalitaires**. Paris: Hermann, 1972.

KERSHAW, Ian. **Hitler**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KLEMPERER, Victor. **LTI: A Linguagem do Terceiro Reich**. Tradução: Miriam Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

MISKOLCI, Richard. Pânicos Morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. Cadernos Pagu, janeiro a junho de 2007.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira. **Corpo e Negacionismo: a Novilingua do Fascismo na Nova República, Brasil 2013/2019**. Revista de História, Juiz de Fora, v.25, n. 2, p.307-332, 2019.

. **O Discurso de Ódio: análise comparada das linguagens dos extremismos**. Revista Nuestramérica, [S.l.], v. 7, n. 13, p. 45-64, ene. 2019. Disponível em: <<http://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/165/293>>. Acesso em 10 mai. 2021.

NOTAS

ⁱ De acordo com a linguística, socioleto trata-se de um “conjunto de usos de uma língua distintivos de um determinado grupo social dentro de uma comunidade de falantes; variedade social, aceção, palavra ou expressão que pertence a essa variante”. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/socioleto>. Acesso em 30 abr. 2021

ⁱⁱ Disponível em <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2021/05/20/interna_politica,1268531/flavio-diz-que-pastor-silas-malafaia-influencia-o-presidente-bolsonaro.shtml>. Acesso em 10 jun. 2021.

ⁱⁱⁱ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A_HFxALrTS8>. 27''08. Acesso em 04 de jul. 2020



O MAR E A BAHIA NA CONSTRUÇÃO DE IDEIAS SOBRE FEITIÇARIA (XVI- XVIII)

EL MAR Y BAHÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDEAS SOBRE LA BRUJERÍA (XVI-XVIII)

THE SEA AND BAHIA IN THE CONSTRUCTION OF IDEAS ABOUT WITCHCRAFT (XVI-XVIII)

SANTOS JUNIOR, DIMAS CATAI

Doutorando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor efetivo do Instituto Federal Baiano (IFBA)
E-mail: dimascatai@yahoo.com.br

RESUMO

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a mão-de-obra escravizada africana crescia em volume e importância para a economia das grandes praças americanas. O tráfico e os tumbeiros geravam verdadeiras fortunas – e tragédias – e a concentração de homens e mulheres de cor livres e libertos alcançava números impressionantes. A sociedade construída nos trópicos, que tentava espelhar o modelo do Antigo Regime lusitano, empregava elementos de hierarquização social com base na distinção dos indivíduos e do reforço de um ideal de “qualidade”. Aos marginalizados – cristãos-novos, africanos, marranos, indígenas etc –, era lançada uma série de suspeições e máculas como forma de reforçar os instrumentos de distinção. Se a antiga condição gentia, posição jurídica e os defeitos mecânicos atravessavam boa parte dos povos tradicionais e africanos, a suspeita com relação a desvios na fé e emprego de feitiços era mais um dos elementos que buscava marginalizar esses grupos. Desta maneira, mesmo que a Inquisição servisse como filtro capaz de separar aquilo que ela julgava ou não como delito de feitiçaria, o grande guarda-chuva conceitual que o termo se tornou foi capaz de abrigar uma série de práticas que pareciam estranhas ao Tribunal, mas que foram enquadradas como feitiço pelos observadores locais e denunciadores de primeira e segunda ordem – os que viam ou ouviam dizer e os que remetiam as denúncias ao Santo Ofício. O mesmo atlântico que serviu como palco de transformação e alargamento do conceito de feitiçaria empregava-o na construção e reforço das hierarquias das sociedades construídas no mundo colonial.

PALAVRAS-CHAVE: : Feitiçaria; Inquisição; Bahia; Mar.

RESUMEN

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, el trabajo esclavo africano creció en volumen e importancia para la economía de las principales ciudades estadounidenses. La trata de esclavos y los barcos negreros generaron verdaderas fortunas –y tragedias– y la concentración de hombres y mujeres de color libres y liberados alcanzó cifras impresionantes. La sociedad construida en los trópicos, que intentó reflejar el modelo del Antiguo Régimen portugués, empleó elementos de jerarquía social basados en la distinción de los individuos y en el refuerzo de un ideal de “calidad”. Los marginados –cristianos nuevos, africanos, marranos, indígenas, etc.– fueron sometidos a una serie de sospechas y desprestigios como forma de reforzar los instrumentos de distinción. Si la antigua condición gentilicia, la posición jurídica y los defectos mecánicos afectaron a buena parte de los pueblos tradicionales y africanos, la sospecha respecto de las desviaciones en la fe y el uso de conjuros fue otro elemento que buscó marginar a estos grupos. De esta manera, si bien la Inquisición sirvió como filtro capaz de separar lo que juzgaba como delito de brujería o no, el gran paraguas conceptual en que se convirtió el término fue capaz de cobijar una serie de prácticas que a la Corte le parecieron extrañas, pero que fueron calificadas de brujería por los observadores locales y los alertadores de primer y segundo orden: los que lo vieron o lo oyeron y los que remitieron las denuncias al Santo Oficio. El mismo Atlántico que sirvió de escenario para la transformación y expansión del concepto de brujería lo utilizó en la construcción y reforzamiento de las jerarquías de las sociedades construidas en el mundo colonial.

PALABRAS CLAVES: Brujería, Inquisición, Bahía, Mar

ABSTRACT

Throughout the 17th and 18th centuries, African slave labor grew in volume and importance to the economy of major American cities. The slave trade and slave ships generated veritable fortunes – and tragedies – and the concentration of free and freed men and women of color reached impressive numbers. The society built in the tropics, which attempted to mirror the model of the Portuguese Ancien Régime, employed elements of social hierarchy based on the distinction of individuals and the reinforcement of an ideal of “quality”. The marginalized – New Christians, Africans, Marranos, indigenous peoples, etc. – were subjected to a series of suspicions and blemishes as a way of reinforcing the instruments of distinction. If the old gentile condition, legal status and mechanical defects were common to many traditional and

African peoples, suspicion regarding deviations in faith and the use of witchcraft was yet another element that sought to marginalize these groups. Thus, even though the Inquisition served as a filter capable of separating what it considered to be a crime of witchcraft or not, the great conceptual umbrella that the term became was capable of sheltering a series of practices that seemed strange to the Court, but which were classified as witchcraft by local observers and first and second-order whistleblowers – those who saw or heard about it and those who sent the complaints to the Holy Office. The same Atlantic that served as a stage for the transformation and expansion of the concept of witchcraft used it to construct and reinforce the hierarchies of the societies built in the colonial world.

KEYWORDS: Witchcraft, Inquisition, Bahia, Sea.



INTRODUÇÃO

Durante o século XV, Lisboa passou a ser o centro de um mundo que operava para além das fronteiras europeias. A cidade transformava-se na medida em que as relações comerciais estabelecidas pelos diversos navios que circulavam pelo Atlântico, Índico e Pacífico traduziam-se em uma diversidade de produtos minerais, animais e especiarias.

A variedade que se apresentava aos olhos dos embarcados, pouco a pouco, contaminava a vida na metrópole pela chegada de produtos considerados exóticos para os europeus e que começavam a desembarcar em Portugal. Demonstrativos de fauna e flora de lugares longínquos e raramente acessíveis aos homens comuns daquele continente eram transportados para Lisboa. Os gostos, temperos, cheiros e uma infinidade de artigos de luxo seduziam as elites econômicas e passavam a ornar os corpos e casas daqueles que podiam pagar.

Também desembarcavam naquela praça algumas bestas representantes da fauna daquelas regiões. A elite letrada fascinada pelos animais que conhecia apenas por meio de textos – bestiáriosⁱ – passava a tê-los diante dos seus olhos, misturando o que lia através de textos e ilustrações ao exótico mundo material que se apresentava naquele momento.

Elefantes vindos da África e Ásia, rinocerontes, onças, papagaios, pelicanos, macacos de pequeno e médio porte, serpentes etc, passaram a ocupar a Corte, as casas da alta nobreza e serviam como prendas em tratativas diplomáticas e nas relações com o papadoⁱⁱ. Essa diversidade permitia à Coroa lusitana sustentar a ideia de um império em construção e legitimar as suas ações sobre os outros continentes através de uma imagem de proximidade e colaboração com reinos e áreas nas quais o cristianismo poderia ser semeado e dar frutos.

Tais imagens e os seus usos políticos alcançavam o resto da Europa por meio da escrita de muitos viajantes e membros de embaixadas diplomáticas que presenciavam aquela diversidade pelas ruas – inseridos na vida cotidiana, ofertados pelos mercadores para quem pudesse pagar – e apresentados nos espetáculos promovidos pelas elites para a demonstração do potencial marítimo português.

As boas relações com o mundo extra-europeu e a capacidade de circulação das naus lusitanas eram reforçadas em vários gestos. D. Manoel I, por exemplo, recebeu como presente de D. Afonso I do Congo alguns representantes da fauna local já abatidos e adequadamente preservados e outros ainda vivos.

O mesmo soberano europeu promoveu em 1515 uma batalha entre um elefante e um rinoceronte. Foi escolhido como palco do duelo um terreno defronte à Casa da Índia, órgão responsável, dentre outras coisas, pelo estabelecimento de relações comerciais e a importação dos artigos produzidos pelas diversas economias que estavam em contato no além-mar. A arena foi composta por altos portões e grossas barras de ferro e contava com uma passagem acessível através da Casa da Índia e outra direcionada ao Palácio da Ribeiraⁱⁱⁱ.

O simbolismo dessa luta representava um tanto do pensamento português frente ao seu processo expansionista. A arena ligava o centro do comércio marítimo com o poder real, fazendo com que o trono estivesse cada vez mais vinculado às suas pretensões oceânicas e imperiais^{iv}. Além disso, era o momento de colocar à prova aquilo que a literatura herdada de Roma alegava sobre aqueles animais. Os bestiários que circulavam desde a Idade Média indicavam que essas duas espécies de paquidermes eram inimigas naturais, tendo o rinoceronte uma vantagem no confronto direto graças ao seu corno único e pontiagudo.

Para além do confronto entre os animais, estava em combate o “ouvir” e o “ver” que cercava o olhar dos europeus durante os primeiros anos de contato com os outros povos^v. A luta punha à prova a fantasia e a realidade como opostas em um espetáculo grotesco no qual o intérprete primordial – as elites letradas que acessavam os bestiários – julgava ter a capacidade de antever as ações que ocorreriam sobre seus olhos. Porém, como a realidade é formulada também por elementos como possibilidade, agência e inteligência daqueles que a compõem, a sangrenta luta ganhou contornos inesperados. Segundo Damião de Góis, ciente do que o aguardava, o elefante rompeu algumas das barras e fugiu, escolhendo um destino menos trágico do que o previsto^{vi}. O imprevisto sobrepunha-se às interpretações prévias e exigia dos atores envolvidos reelaborações constantes daquilo que enquadravam a partir das ideias e conceitos comuns às suas vivências culturais e religiosas.

Se o fenômeno da presença de inúmeros animais vindos de outras áreas do globo chocava o resto da Europa e os viajantes que passavam por Portugal, forçando-os a promover releituras sobre a realidade que os cercava, a presença de diferentes sujeitos e suas culturas gerou, ao longo dos anos, transformações sobre o pensamento europeu. Sendo



um dos principais elos marítimos entre o norte da Europa, África e Ásia no início do XVI, a cidade de Lisboa era o reflexo de uma empreitada lançada anos antes e abrigava uma infinidade de povos vindos das áreas com as quais se estabelecia intenso trato comercial.

Tais relações compeliavam os sujeitos dos continentes afetados pelo expansionismo europeu a buscar respostas às novas questões apresentadas a partir dos primeiros contatos. A intermediação entre os universos culturais que passavam a operar em conjunto desenrolava-se através de uma zona cinzenta ou intermediária que correspondia à transição de uma estrutura preexistente para uma outra indefinida. Dito em outras palavras, a chegada dos europeus desencadeou uma situação diferente que exigia dos atores envolvidos nesse processo a formulação de respostas para aquilo que lhes era apresentado^{vii}. Diferentes modelos religiosos precisaram repensar suas cosmogonias para incorporar e explicar as transformações decorrentes da chegada desses estrangeiros vindos de tão longe. Essa realidade afetava o próprio cristianismo que precisou reestruturar uma série de conceitos para enquadrar outros povos e crenças à sua realidade. Contudo, a esperança de abrigar outros modelos religiosos, a partir de conceitos cristãos preexistentes, mostraria seus limites ao longo dos anos. Assim como o elefante fugiu ao destino previamente estabelecido nos textos medievais, o rigor das definições cristãs tornar-se-ia plástico para atender às novas realidades descortinadas.

Numa Europa que carregava fraturas com relação ao mundo herdado da Idade Média provocadas pelas descobertas geográficas americanas e, posteriormente, com a Reforma Protestante, novas “missões” apareciam sob a perspectiva dos reinos ibéricos. Uma das causas que se desenhava neste novo cenário era o combate a um inimigo multiforme e invisível que, expulso da Europa^{viii}, passava a ocupar o resto da superfície terrestre: o Demônio.^{ix} Era ele que soprava aos ouvidos dos povos não cristianizados e condenava uma infinidade de sujeitos ao tormento eterno. Laborioso, foi capaz de manifestar-se de diferentes formas pelo mundo^x, promovendo entre os demais grupos humanos diferentes modelos de idolatria, superstição e feitiçaria.^{xi} A ideia de universalidade da mensagem cristã lançava sobre os outros um olhar que os enquadrava no engano, condenando as vivências com o sobrenatural ao terreno do erro deliberado, da ignorância e da doença^{xii}.

Nesta leitura sobre os gentios e pagãos, três conceitos seriam fundamentais para o esquadramento do outro a partir de uma perspectiva cristã: idolatria, feitiçaria e superstição. A partir do século XVI, esses conceitos tornar-se-iam cada vez mais uma construção atlântica capaz de abrigar uma infinidade de práticas, crenças e sujeitos em categorias que fossem inteligíveis à cristandade ibérica.

Interesses políticos, comerciais, diplomáticos e religiosos contribuíram para a flutuação das opiniões dos diversos cronistas e missionários que escreveram sobre os grupos com os quais estabeleceram contatos ou tiveram notícias. Dúvidas sobre a capacidade e interesse pela conversão ao cristianismo, as diferentes opiniões acerca dos humores para com o contato com a “verdadeira fé”, a existência de marcas de um cristianismo primitivo ou o abandono daquelas terras ao domínio do diabo povoavam as cartas e livros publicados sobre esses territórios.

Essas diferentes narrativas construídas sobre os povos extra-europeus neste período eram alimentadas pelas ideias que passavam a circular pela Europa e que atingiam Portugal sobre a atuação do diabo e a materialidade das suas ações na terra através de homens e mulheres vinculados a ele. Tais questões não são novidades dentro da historiografia. Autores como Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, Ronaldo Vainfas, Danaíela Calainho, Vanicléia Santos etc, já indicaram tal postura ao tratar da América portuguesa, Europa e África e as interações estabelecidas entre europeus e indígenas ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII.^{xiii}

Os mesmos deixam claro que as interpretações sobre crenças alheias foram pensadas a partir da perspectiva daqueles que as observam, analisam e classificam o outro sem abrir mão – ou, pelo menos, tentar abrir mão – de um olhar etnocêntrico. Sendo assim, era antes de mais nada uma análise europeia sobre um universo que desconhecia e que tentava esquadramar através de conceitos que só faziam sentido na cabeça dos europeus, fenômeno, inclusive, já experimentado na própria Europa no fenômeno da “caça às bruxas”.^{xiv}

Recorramos a dois casos como exemplo. Ao tratar do fenômeno da bruxaria entre os europeus, o historiador Stuart Clark notou que: *“para os clérigos as práticas populares que não encontravam fundamentação na natureza e nas práticas religiosas ortodoxas eram supersticiosas e mágicas e, portanto, indistinguíveis da bruxaria”^{xv}*. Ao não serem capazes de dissociar tais práticas culturais, os religiosos passavam a equiparar uma infinidade de comportamentos e ações através de uma chave conceitual que estava sobre o seu controle: a bruxaria. Essa leitura só significava o que significava por conta de um determinado cenário cultural *“e em nenhum outro lugar isto é verdadeiro em seu reflexo de significados religiosos e em sua capacidade de transmiti-las”^{xvi}*, ou seja, só fazia sentido em um ambiente que conhecesse ou tivesse uma noção – mesmo que rudimentar – daquilo que aqueles religiosos pensavam como bruxaria. Nos *Andarilhos do bem*, Carlo Gunzburg nos apresenta um conjunto de crenças pré-cristãs que circulavam entre a Alsácia e os Alpes Orientais, especialmente a região do Friull, dentre elas, destacava-se a dos *benandanti*. Estes eram formados por homens e



mulheres que, nascidos envoltos na membrana amniótica, tinham como ventura combater às bruxas pelas boas colheitas em espírito durante os quatro períodos, destinados à sementeira, do ano. Em um intervalo de pouco mais de cem anos, a Inquisição e os clérigos tomam para si essas crenças, lançando-as em uma categoria que era familiar aos teólogos e à intelectualidade: a feitiçaria. O diabo e o sabbat começam a aparecer nos relatos de maneira pouco orgânica, inicialmente, lançados nas narrativas dos denunciantes e réus pelo temor imposto pelas instituições eclesásticas, pavor da tortura e pela habilidade do inquisidor de conduzir o interrogatório com objetivo de classificar e imputar o pacto demoníaco aos relatos dos sujeitos. Cada vez mais os *benandanti* foram associados, no imaginário popular, aos feitiçeiros. Deixavam de combater pelas colheitas para deleitar-se com os diabos nos *sabbat* junto aquelas que anteriormente deveriam combater, o diabo e os *maledanti*.

Não recorremos ao Clark e ao Gunzburg por acaso. Os dois autores apresentam um cenário europeu no qual há um empenho de classificar as crenças pré-cristãs a partir de uma narrativa dominada pelas autoridades da Igreja. O jogo interpretativo e as disputas ao seu em torno foram estabelecidos em um campo no qual havia por parte dos sujeitos envolvidos uma noção, mesmo que simples e pouco profunda sobre uma perspectiva teológica, dos significados e implicações da redução daquelas práticas à feitiçaria. Para a população autóctone da América portuguesa, os povos africanos – em África ou traficados – e os habitantes das possessões coloniais orientais, a classificação das suas crenças como idolatria/superstição e de seus agentes/agências como feitiço e feitiçaria não faziam sentido. Caberia aos agentes do expansionismo e às instituições trasladadas para aquelas regiões tentar tornar inteligível – em termos europeus – para aqueles povos o que eles entendiam como idolatria, superstição e feitiçaria e classificar as crenças alheias sobre este prisma. Porém, assim como na batalha entre os paquidermes, o resultado provável mostrou-se irreal. Pensar que essa era uma tarefa simples ou movida apenas pelas instituições religiosas e agentes do expansionismo ibérico seria desconsiderar a agência, inteligência, poder interpretativo e capacidade de negociação dos demais sujeitos envolvidos. Portanto, ao longo do tempo, os conceitos empregados pelos europeus foram interpretados e ressignificados, até onde foi possível, pela ação das populações autóctones, os trasladados da África, os europeus e as nascentes populações coloniais. O Atlântico teria papel fundamental neste conjunto de transformações.

IDOLATRIA(S), SUPERSTIÇÃO(ÕES) E FEITIÇARIA(S): CONCEITOS PLÁSTICOS NO ATLÂNTICO IBÉRICO

Tratando da conquista da América espanhola, Serge Gruzinsky apresenta a chegada de Hernán Cortez ao México como ponto de virada na percepção castelhana sobre os nativos. Com Colombo, os povos autóctones foram lidos como sujeitos inocentes e pobres em questões materiais e espirituais. Porém, após 1519

“Fue, pues, la experiencia mexicana la que modificó esa mirada una generación después del descubrimiento de América. Hemon Cortés elabora una primera descripción de la 1dolatrta a partir de lo que parecen ser manifestaciones distintivas de una "secta errónea" a la que sitúa de manera insistente en un marco civilizado: "[Estos indios) viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto^{xvii}.”

A violência imposta pelos conquistadores foi acompanhada pela construção das primeiras estruturas administrativas e religiosas trasladadas da Espanha que serviram para edificar um novo modelo de sociedade naquelas praças. A idolatria dos autóctones tornava-se alvo daqueles que se assenhoravam dos territórios e traziam consigo uma personagem que invadiria toda a América: o diabo.

A idolatria passava a ser observada em todos os lugares, gestos e ações. Nada escapava ao olhar europeu e todo o universo cultural e material era lido com desconfiança. Templos religiosos eram comparados a mesquitas, casas comuns como centro de adoração de ídolos e a fé, modelo inadequado para o europeu, imiscuía-se em todos os espaços de vivência dos povos originários. Essas ações promovidas pelos espanhóis não eram guiadas apenas por questões filosóficas ou intelectuais, mas sim como um pretexto político-militar capaz de vincular a guerra santa promovida contra o islã aos idólatras da América. Usavam o que conheciam para adequar aquelas experiências estranhas ao seu mundo. Assim,

Desprovistos de intérpretes y Juego recurriendo a una cadena de intermediarios, Jos conquistadores arriesgaban además su vida a cada instante. Debían situarse en un mundo desconocido que no era ya



el de las Islas. Lo hicieron creyendo recobrar realidades familiares: "comerciantes", "mezquitas", templos, oratorios, sacrificios, altares, sacerdotes; en suma, una "secta", una "religión" ...Desde ese juramento, lo exótico se vertía en un molde familiar, tan familiar que se creyó universal. Las "torres" anónimas que se erigían a lo largo de las costas mexicanas se convertían para unos en mezquitas y para otros en los "templos" o más bien las "casas" de los ídolos^{xviii}.

A visão de Cortez e de outros sujeitos que se vincularam a linhas similares de pensamento não era unânime. Durante os séculos XVI e XVII, o conceito de idolatria estava em disputa. Se teólogos como Las Casas^{xix} e Francisco de Vitória tendiam a enxergá-la como uma doença ou uma calamidade que atingia os indivíduos, reduzindo-a assim à ideia de vício e pecado que cercava as religiosidades nativas^{xx}, os povos originários também produziam suas interpretações sobre o conceito. Para ilustrarmos como os povos americanos promoviam a interpretação da idolatria sobre os seus termos, vejamos dois exemplos.

Na Cidade do México o licenciado Zuazo, juiz estabelecido naquela região 1524, recebeu a visita de quatro indígenas que o buscaram para que ouvisse as suas queixas. Reclamando da destruição dos seus ídolos, alegavam que os cristãos também promoviam a idolatria ao cultuar imagens. Neste momento, em um ato sacrílego, o licenciado rasgou uma bandeira de São Sebastião disposta acima da sua cama para provar que os cristãos não adoravam imagens. Essa atitude e as explicações sobre a função dos objetos de adoração provocou um riso debochado de um dos indígenas. Afinal de contas, os mesmos tinham plena ciência de que eram os artesãos que fabricavam os objetos de culto e que eles serviam apenas como representações de um universo metafísico^{xxi}.

Anos mais tarde, na América Portuguesa, outra demonstração de manejo em relação à ideia de idolatria se desenrolou em terras baianas. A Santidade de Jaguaripe foi estudada por diversos historiadores^{xxii} ao longo dos anos que deram ao ocorrido leituras diferentes. Causando temor e ensejando olhares atentos das autoridades civis e religiosas para o sertão de Orobó e a fazenda de Fernão Cabral, que abrigou parte das pessoas que compunham os seguidores da santidade, o fenômeno foi lido por Ronaldo Vainfas como um exemplo do que ele classificou como idolatrias insurgentes^{xxiii}. Movimentos como a santidade apareciam como resistências ao projeto colonizador fadados ao fracasso. Nesta leitura, os dados já haviam sido lançados e a sorte sempre privilegiaria os conquistadores. Tendo a corroborar com a análise promovida pela historiadora Jamile Oliveira que, ao tratar da mesma Santidade, chama-nos atenção que precisamos observá-la a partir da "ação política indígena que emerge das experiências históricas, dos conflitos, dos embates (...) entre a política indígena e a política indigenista, (...) entre a catequese e a anticathequese"^{xxiv}. Desta maneira, a resistência imposta ao projeto colonial rompe com os limites do simbólico e religioso, como se fosse estabelecido um acordo tácito entre estes personagens sobre o campo das disputas^{xxv}.

As disputas pelas percepções das práticas religiosas e as interpretações que daí surgiam não foram restritas às terras americanas. Se nesta porção do Atlântico os povos nativos buscaram compreender a interação com o cristianismo e seus conceitos a partir dos seus termos, essa realidade não escapava às relações e leituras promovidas pela costa africana. No dia trinta e um de maio de mil quinhentos e quinze, o soberano do Congo Afonso I, Mvemba a Nzinga, escreveu uma dura missiva direcionada ao monarca português. Diferentes de outras correspondências que marcaram o início do seu reinado, nas quais percebemos um forte caráter festivo e celebrador da aliança firmada por meio da fé com Portugal, usava tom menos elogioso que coadunava com a gravidade dos erros cometidos pelos súditos da Coroa lusitana no seu território. Os problemas causados pelos que deveriam servir de exemplo à comunidade local não eram um fato novo e o desrespeito que mostravam quanto às suas missões em terras africanas roubava toda a polidez que Manicongo costumava apresentar nas demais cartas enviadas ao seu congênere português.

Para deixar clara a sua insatisfação, o rei empregou uma imagem extremamente ofensiva ao mundo católico. Os portugueses residentes no Congo eram comparados aos judeus que

Por que a cobiça deste mundo as poucas riquezas são destruição da verdade, por que por cobiça os judeus crucificaram o Filho de Deus, irmão, até o dia de hoje crucificado por maus exemplos e más obras, por que no tempo de agora) mais paixão recebam o Filho de Deus que o tempo dos judeus, por que o tempo dos Judeus foi padecer morte e paixão por sua própria vontade por salvação da linhagem humana e para Nós outros que andamos [a] clamar neste verdadeiro vale de miséria e vale de lágrimas^{xxvi}

Para d. Afonso os seus súditos necessitavam de instrução religiosa para que as suas almas não fossem perdidas devido à ausência de um modelo de fé adequado e a entrega à idolatria. As almas dos congueses eram inocentes e necessitavam



de missionação e bons exemplos para que não se perdessem. Os esforços para extirpação dos maus exemplos e a insistência pelo envio de missionários refletia a busca pela eliminação dos problemas provocados pelos portugueses e aqueles que eram inerentes ao Congo. Era apenas sobre o lume do cristianismo e pela atuação contra a cegueira daqueles que insistiam em preservar integralmente as antigas práticas religiosas que a idolatria poderia ser destruída. Anos mais tarde, em carta escrita em 1526 d. Afonso nos indica a sua *“(...)grande necessidade que temos de muitos padres pera visitarem a grande redondeza deste Reino e Senhorios, [para] ser limpo de muita lepra e sujidade de idolatria que por ele há, por ser grande terra e não termos com que limpamos”*.^{xxvii}

A ideia de sujeira e doença empregada como metáfora para enquadrar o modelo religioso anterior que deveria ser combatido era parte de uma retórica de condenação das práticas de idolatria. D. Afonso emprega tal conceito recorrendo a uma linguagem comum aos debates que dominam o continente europeu após a exploração marítima e a tomada de conhecimento sobre as humanidades que cercavam o globo.

O leproso aparece na Bíblia como símbolo de sofrimento e redenção. Lembremos do mendigo Lázaro e como o seu infortúnio em vida causado pela pobreza e martírio foram remediados no pós-morte. Talvez, o manicongo estivesse pensando em Naamã que precisou despir-se das suas vestes e vaidade para obter a cura das suas chagas com a recomendação de Eliseu. A água do Jordão, assim como a água batismal e a aceitação do verdadeiro Deus, salvaram o corpo e a alma do general sírio.

Tradicionalmente, a Europa cristã – principalmente entre o medievo e a modernidade – passou a ler o infectado pela doença como um portador de uma alma corroída pelo pecado^{xxviii}, principalmente os de natureza sexual, que representava um risco a sociedade. Vários movimentos de exclusão e confinamento de leprosos surgiram e o ataque contra esses grupos não era incomum. Guinzburg em “História noturna” nos conta como, em 1321, leprosos e judeus foram acusados, mortos e perseguidos na França. As narrativas que associavam judeus a conspirações contra cristãos e os leprosos à contaminação e envenenamento de pessoas sadias corriam soltas no imaginário europeu até que foram associadas naquele ano. O resultado disso foi uma suposta conspiração criada por esses dois grupos de párias que culminava no envenenamento das fontes e assassinato de todos os cristãos^{xxix}. A resposta aplicada pelo poder secular foi a emissão de editos contra judeus e leprosos, massacres e repressão contra os dois grupos^{xxx}.

D. Afonso estabelecia mais uma vez uma dicotomia entre os modelos de fé que operavam no Congo naquele momento e construía uma chave interpretativa através do conceito de idolatria. Ele costurava elementos de dois universos e os reelaborava através da sua experiência, dando coerência àquilo que apresentava.

Ao associar as atividades religiosas locais à sujidade e à lepra, doença cheia de simbologia nos textos bíblicos, o manicongo não deixava de recorrer ao repertório cultural que o cercava desde a infância. Para os congueses, as doenças podiam ter forte ligação com o mundo sobrenatural. Provocadas pelo descumprimento das obrigações com o sagrado, por espíritos descontentes ou pela ação de *kindoki*^{xxxi}, as enfermidades e as práticas curativas carregavam forte conotação religiosa^{xxxii}.

Com a chegada do cristianismo e a adoção dessa religião como crença que deveria alcançar todos os congueses, parte das antigas práticas religiosas foram lançadas ao terreno da ilegitimidade pelo soberano local. Alguns dos *nganga* perderam espaço para os “*nganga cristãos*” e passavam a ser associados pelos sacerdotes cristãos com o *kindoki* de maneira negativa. Para os religiosos europeus, as funções dos religiosos congueses deveriam ser lançadas na esfera dos interesses privados e egoístas, passíveis de interdição. Era em cenários como estes que novas ideias sobre a idolatria eram construídas e cada vez mais o conceito de feitiçaria começava a fazer sentido – o que não significa dizer que era aquele que os europeus desejavam – aos povos coloniais.

A expansão marítima lançava um novo desafio à Igreja e ao Estado na luta pelo estabelecimento de um monopólio da salvação. Fora as questões existentes na Europa – como a Reforma Protestante, os conflitos nacionais e a queda de braço entre Roma e as monarquias pelo controle das Igrejas nacionais –, o mundo colonizado pelos reinos católicos aparecia como problema gigantesco às ambições universalistas da mensagem cristã. Em Portugal, os desafios de sustentar o seu frágil domínio sobre os espaços geográficos nos quais atuava passava pela necessidade de consolidar um elo com o centro do seu império. Essa ligação era estabelecida pelo comércio, força militar e pela fé.

O esforço português caminhou no sentido de estabelecer o seu controle a partir da imposição de uma nova narrativa religiosa aos povos d'África e América que era acompanhada por um novo conjunto de comportamentos, experiências políticas, costumes, práticas sociais, familiares e etc; fundamentais para a aplicação dos interesses coloniais^{xxxiii}. A fé servia como denominador comum entre sujeitos atravessados por experiências históricas distintas que passavam a conviver com os europeus. A conversão não possuía um caráter exclusivamente salvífico ou se encerrava na adoção dos preceitos cristãos. Para Gruzinsky



Aliás, o cristianismo do renascimento era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: engloba a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, relações de casamento, ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida. Por essas razões a cristianização foi o elo essencial da ocidentalização do novo mundo.^{xxxiv}

Ao enquadramento das religiões seguia-se o enquadramento dos religiosos. Os sacerdotes e as ações que nos universos culturais de outrora pertenciam ao campo do sagrado e foram lançados ao terreno dafeiçaria. Feitiços guiados por uma entidade malévola e disposta a arrastar várias almas ao reino de Satanás ou erros causados pela baixíssima instrução na fé e ignorância?

O sacerdote e um conjunto de conhecimentos sagrados passam a ser disputados pela ignorância e o diabo em um jogo que envolveria instituições que pouco sabiam sobre seu passado e que tinham o poder de classificá-los a partir das suas concepções.

Caberia aos missionários, religiosos e inquisidores a tarefa de classificar os costumes e identificá-los como feitiçaria ou outro conceito comum ao seu cabedal religioso. Os desafios apresentados e as noções acerca do que deveria ou não ser considerado como feitiçaria nem sempre uniam o Tribunal do Santo Ofício aos demais agentes promotores da fiscalização da conduta religiosa dos povos, contudo, era no Santo Ofício que residia a instância máxima de julgamento da questão. Assim, surgiam interpretações diferentes sobre as práticas que, aos poucos, eram incorporadas ao território imperial e que mereciam a atenção dos agentes da cristandade atentos e ciosos da guarda das consciências.

Neste sentido, entendo que a elaboração de uma organização eclesiástica somada aos movimentos de missionação, as tentativas de conversão nas periferias do que chamamos de Império Português, as práticas repressivas movidos por agentes religiosos – bispos, vigários, membros de ordens religiosas e inquisidores –, autoridades civis e população geral representaram a verdadeira caça às bruxas lusitana. Ela não foi feita apenas em território metropolitano, tampouco seguiria os padrões esperados por aqueles que tomam as demais experiências europeias como exemplo. Sua violência abateu-se entre aqueles que tiveram seus modelos religiosos reduzidos à idolatria, superstição e feitiçaria e diluiu-se durante séculos de cristianização no além-mar. Seus alvos eram os detentores dos saberes tradicionais, dos caminhos que levavam a outros sagrados e modelos de espiritualidade que teimavam em preservar. Afetava também os feitiçeiros que bebiam de uma tradição europeia, enganadores, envenenadores e toda sorte de sujeitos que se apropriavam dos saberes interditados pelas suas culturas para conquistar vantagens individuais e sobreviver as agruras cotidianas. Eram atingidos por esse movimento também os portugueses que insistiam em preservar práticas enquadradas como feitiçaria, reconhecidos como rústicos por uma elite intelectual que buscava disciplinar os fiéis. O Atlântico serviu muito mais como elo do que como fronteira aos conhecimentos e práticas que foram insistentemente classificadas como feitiçaria pelos diversos agentes da Igreja e Estado portugueses. Circulavam por essas praças conceitos diferentes de feitiçaria que alcançavam o Santo Ofício através de denúncias que partiam de todas as partes do Atlântico a partir do século XVII e XVIII. Para compreendermos melhor essas questões, o território da América Portuguesa e da Bahia são fundamentais. Afinal de contas foi desta porção do atlântico e daquela praça que inúmeras questões importantes foram gestadas e ajudaram a reelaborar as leituras feitas em todo o Império Português.

A BAHIA NO CAMPO DAS TRANSFORMAÇÕES RELIGIOSAS

A construção de uma estrutura administrativa vinculada diretamente à Coroa modificou o cenário que operava na América Portuguesa no início do século XVI. A empreitada colonizadora ganhava um norte dentro do próprio território colonial a partir da construção de um Governo Geral na capitania da Bahia. O experimentado Tomé de Souza trazia consigo diretrizes estabelecidas pelo trono que gravitavam em torno dos diversos aspectos da vida em colônia. Para tal feito, foram empregadas as forças locais, uma miríade de artesãos especializados em áreas distintas, soldados, funcionários vinculados à administração e justiça e membros da Igreja – em especial uma ordem religiosa recém-estabelecida na Europa conhecida como Jesuítas.

Esses novos sujeitos e instituições somavam seus esforços com o de homens e mulheres europeus aclimatados ao ambiente cultural e estabelecidos na região desde as primeiras empreitadas colonizadoras, aos aliados autóctones e aos frutos das interações sexuais destes grupos. Teriam que lidar também com membros de outras ordens religiosas estabelecidas em algumas regiões e com o clero secular vinculado às capelas e igrejas próximas aos principais núcleos



populacionais e, posteriormente, com a construção da estrutura eclesiástica alicerçada na mitra baiana fundada em 1551. Os espaços de missionação, cuidado das almas e preservação do rebanho – assim como todos os espaços políticos, econômicos, sociais etc – estavam em disputa dentro e fora do ambiente cristão.

Quanto aos Jesuítas, as primeiras impressões sobre o ambiente colonial da América Portuguesa também foram marcadas por leituras pelas disputas. Reinava entre os irmãos um clima de otimismo quanto ao processo evangelizador – afinal de contas, inicialmente os indígenas foram associados a folhas em branco – e de rivalidade para com os colonos. Segundo Monteiro, os inicianos aparecem como um contraponto ao colonato português pouco interessado na conversão das almas e ávidos pelo trabalho forçado e lucro proporcionado pelo trabalho cativo^{xxxv}. Tal contraponto estendia-se também a outros grupos de religiosos lidos como coniventes ou desregrados, causando, supostamente, verdadeiros problemas as ações evangelizadoras.

As dissensões entre estes dois grupos ganharam contornos dramáticos e violentos em várias oportunidades. Se, por um lado, Gabriel Soares de Sousa escrevia, em finais do século XVI, os seus *Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus no Brasil*^{xxxvi}, nos quais fazia duras críticas aos jesuítas e a sua atuação na América Portuguesa, o Padre Nóbrega, anos antes, solicitava ao Provincial da ordem em Portugal que pedisse ao rei o envio de inquisidores para emendar o costume dos cristãos^{xxxvii}. Assim como no Congo, os costumes e maus hábitos dos colonos portugueses eram lidos como elementos que dificultavam a conversão dos povos gentios.

Quanto às ações diretamente voltadas a evangelização dos povos autóctones – assim como nas demais missões realizadas em outras porções do mundo colonial português –, as estratégias sofreram com constantes adequações. Inicialmente concentravam-se em três frentes: a conversão das elites, a eliminação da influência dos religiosos locais frente a comunidade – e a desacreditação dos seus ritos – e a doutrinação das crianças. Apesar dos esforços realizados, segundo Monteiro

(...) a cada passo, enfrentavam resistências, em maior ou menor grau. De fato, acompanhando os efeitos devastadores das doenças, foi a resistência indígena o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário. Os jesuítas, como os demais europeus, contavam ingenuamente com a adesão cega ao cristianismo de seu rebanho brasileiro: não faltam, nos relatos quinhentistas, os batismos em massa, os supostos milagres e as dramáticas declarações de fé por parte das lideranças indígenas. Mas seus esforços nem sempre surtiram efeito, e mesmo a conversão de um chefe não garantia a adesão de seus seguidores. :Nóbrega, por exemplo, citando um caso na Bahia, relatou que um chefe chegou a "estar mal com todos seus parentes" por ter aceito a conversão e colaborado com os padres^{xxxviii}.

A resistência indígena ao projeto cristão exigia dos inicianos a reformulação das suas atividades e a adoção de um modelo que intervisse no cotidiano dos povos locais de maneira mais intensa. É dessa maneira que surgiriam os primeiros aldeamentos como projeto de conversão através do disciplinamento e aportuguesamento dos costumes indígenas. Para justificar as mudanças de rumo do projeto desenhado para a América Portuguesa, Nóbrega escreve cartas aos seus superiores entre os anos de 1557-1558 e o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* entre 1556-1557. Neste último, o autor apresenta uma conversa entre dois missionários da ordem que atuavam na região do Espírito Santo, cujos nomes era Gonçalo Alvarez e Matheus Nogueira. Alternando-se nos papéis de explanador e ouvinte, conversavam sobre a possibilidade de conversão dos gentios americanos e quais seriam os melhores métodos para execução dessa tarefa. Ao findar do diálogo, os personagens parecem concordar com uma posição extremamente interessante: o medo poderia ser um instrumento essencial no processo de cristianização dos indígenas.

É importante lembrar que o pensamento jesuítico carregava consigo forte inspiração Tomista que, em tese, condenam a submissão forçada de outros sujeitos e povos ao cristianismo. Além disso, o ambiente religioso português começava a ser influenciado por personalidades como Francisco Vitória e a Escola de Salamanca que, ao longo do XVI, alcançariam a Universidade de Coimbra e os principais ciclos intelectuais do país^{xxxix}. Mesmo assim, o medo defendido por Nóbrega parece, em certa medida, não se opor à interpretação que promovia dos ensinamentos de São Tomás de Aquino^{xl} e de Santo Agostinho, pois

Segundo São Tomás, existem dois tipos de medo: o medo servil, que é o temor da punição desencadeada pela ira divina, e o medo filial, o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina. Enquanto o primeiro tipo de medo pode ser experimentado por todos, sejam fiéis ou infiéis, o segundo é próprio daqueles que acreditam em Deus. Falta de fé, diz Aquino, é a causa do medo servil, enquanto



a fé propriamente dita produz o medo filial. Se o medo filial é consequência de uma fé já formada, então ele logicamente não pode causar a conversão. Mas aquele que ignora a fé pode aprender a temer a Deus através do medo servil^{xli}.

Segundo Zeron,

Além de Tomás de Aquino, pode-se dizer que o pensamento de Nóbrega e Anchieta está igualmente de acordo com os ensinamentos de Agostinho. Para o bispo de Hipona, a guerra – como a escravidão, aliais – é uma consequência do pecado; Deus a utiliza para castigo dos homens que estão em pecado. A punição é percebida, portanto, como um ato de amor, enquanto escolher a paz significaria escolher a indiferença ou, dito de outro modo, pecar por haver abandonado o semelhante num estado não cristão sem se preocupar com a sua salvação. Agostinho exprime isso em A Cidade de Deus, quando desenvolve sua tese da correção fraternal, que torna uma obrigação corrigir seu próximo, sob pena de participar de sua falta por negligência. Punir o culpado é, a um tempo, salvá-lo, ao impedi-lo de prejudicar, prová-lo pelo sofrimento, restaurar a ordem, em suma, amar a Deus e à sua criatura, porquanto a punição pode ter virtude catártica^{xlii}.

Enquanto os jesuítas no Brasil caminhavam no sentido de uma atuação que teria como marca o medo e a sujeição forçada, opiniões similares a essa também eram debatidas em outras partes do império. Decepcionados com o fim da primeira missão no Congo em 1555, os membros da ordem que rumaram para Angola em 1559 já defendiam, pouco tempo após o início da missão, a submissão dos povos locais pela força como instrumento fundamental para a ação catequética^{xliii}. Dos dois lados do Atlântico, a associação entre o emprego de instrumentos coercitivos controlados pelas forças administrativas coloniais e o avanço das missões foram defendidos em territórios minimamente controlados pela Coroa lusitana – ou nos quais a ambição colonial caminhou em sentido de uma atuação militar mais intensa. Tais ideias defendidas pelos inicianos foram gestadas através das trocas de correspondências entre si e a interação mais próxima entre os membros da ordem na América e na África.

Na América Portuguesa, as boas relações entre Nóbrega e o governador-geral Mem de Sá e as guerras justas movidas contra os Caetés – acusados de devorar o bispo da Sé da Bahia após naufrágio da sua embarcação na Bahia de Todos os Santos – permitiram que uma política baseada na força militar e medo ampliassem os aldeamentos que cercavam a cidade de Salvador. A coerção dos povos que não estavam envolvidos nos confrontos com os colonos e com a morte do bispo fazia com que os inicianos aplicassem o seu novo desenho de missão com auxílio das forças militares. Ofertavam aos grupamentos populacionais encontrados duas alternativas: o rígido controle e disciplinamento – fora outros riscos como as crises epidemiológicas e a desestruturação da organização social preexistente – promovido pelo projeto catequético e “civilizador” dos inicianos ou a guerra.

Anos mais tarde, do outro lado do Atlântico, essa política iniciano ganhava tons ainda mais radicais. Desembarcando no território angolano sob domínio de Paulo Dias, em 1579, o padre Baltasar Barreira agiu durante muitos anos como um verdadeiro agente das forças milicianas. Defendendo a ideia de guerra total e conquista dos povos da região, dividiu com Paulo Dias as responsabilidades de comando sobre as ações militares na região^{xliv}. O seu talento para a guerra e o comando das tropas eram vistos também nos confrontos intelectuais e na produção de missivas que contavam os feitos dos inicianos em Angola, suas dificuldades e vitórias. A luta na região não era meramente física, havia ali uma batalha de cunho espiritual na qual os inimigos eram apresentados como agentes demoníacos que contavam com feiticeiros inspirados pelos desígnios de Satanás. Suas cartas foram preservadas e deixadas para consulta nas bibliotecas da Companhia de Jesus e serviam para que os estudantes e demais membros pudessem consultá-las sobre a atuação do demônio entre os pagãos.

A produção das missivas, a circulação das informações escritas nelas entre os membros da Companhia de Jesus, outros grupos de religiosos e, em alguns casos, letrados ajudavam a enquadrar as práticas religiosas dos povos nativos dos territórios coloniais através de um *corpus* conceitual pertencente ao mundo europeu. Se o modelo de fé era encaixado como idolatria ou superstição e a presença do demônio era constante, os agentes promotores destas práticas religiosas condenadas foram enquadrados como feiticeiros. Caraíbas, Jambacouses, marabus, bexerins, cacizes, quitome, nigochi e tantos outros sacerdotes e os seus ritos sagrados díspares foram lançados sob o guarda-chuva conceitual da feitiçaria.

Esse processo de enquadramento não ocorreu do dia para noite. Ele foi gestado ao longo dos vários anos de contato e interação entre os povos locais e os agentes do colonialismo europeu que buscavam a construção de sociedades que se espelhassem no modelo metropolitano. Foram enquadrados através das confissões, dos púlpitos, das denúncias e processos e, principalmente, do contato diário e as tentativas constantes de conversão e a adesão de parte dos grupos marginalizados ao grêmio cristão. Obviamente, o edifício social que era construído precisou lidar com questões que



eram inerentes às realidades locais e à formulação dessas novas hierarquias sociais que precisavam lidar com problemas diferentes daqueles que habitavam o velho continente. Se na Europa a feitiçaria era associada condição feminina, – principalmente as viúvas, mulheres idosas e as solteiras^{xlv} – no jogo da marginalização promovido em terras americanas controladas pelos portugueses ela foi vinculada cada vez mais aos povos de ascendência americana e, principalmente, africana.

Não estamos tratando aqui de mera impressão. O levantamento das denúncias enviadas à Inquisição de Lisboa e depositadas nos Cadernos dos Promotores nos permitem indicar como a feitiçaria foi se tornando uma mácula associada à população de cor na América Portuguesa entre finais do XVII e XVIII. Ao tabularmos as denúncias enviadas ao Santo Ofício entre 1589 a 1641 – o que corresponde aos cadernos classificados como 1º ao 15º da série disposta no Arquivo da Torre do Tombo – notaremos um silêncio ensurdecedor com relação a casos de feitiçaria remetidos deste lado do atlântico. Até o presente momento da pesquisa conseguimos alcançar apenas cinco denúncias remetidas da América Portuguesa, sendo os denunciados bem próximos ao padrão europeu.^{xlvi}

O quadro apresentado pelos primeiros cadernos sofreu com fortes alterações entre o final do século XVII e meados do XVIII. No período indicado, as acusações de feitiçaria contra homens e mulheres de cor crescem vertiginosamente até alcançar cerca de 56% do quadro total de pessoas imputadas pelo delito entre as décadas de 50 e 60 do século XVIII, cujas denúncias partiram da América Portuguesa. Atribuímos esse crescimento a três fatores distintos: a construção de hierarquias sociais cada vez mais excludentes que passam a perceber a população de cor como uma ameaça aos espaços dominados por outras categorias sociais – brancos pobres, mestiços e etc –; o constante aumento da população negra provocado pela pressão por trabalhadores escravizados e atendida pelo tráfico transatlântico para as principais praças da América Portuguesa; e o crescimento do quadro de funcionários do Santo Ofício na América Portuguesa desencadeado em finais do século XVII. Para ilustrar melhor as questões apresentadas até aqui, vejamos o caso abaixo.

O cônego e comissário do Santo Ofício João Calmon pertencia a uma das mais importantes famílias da Bahia. Obteve no Colégio dos Jesuítas o grau de Mestre em Artes e Teologia antes de cruzar o oceano para complementar os seus estudos na Universidade de Coimbra. Lá alcançou a titulação de Doutor em Cânones, regressando para Bahia em 1694, onde recebeu o Presbiterato e ocupou o cargo de Vigário Geral. Aos trinta anos, já ocupava os cargos de “Cônego da Sé da Bahia, Mestre Escola, Chantre, Juiz dos Resíduos e Casamento, Desembargador da Relação Eclesiástica e Prior da ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo^{xlvii}”, quando solicitou o seu ingresso no Santo Ofício como Comissário da instituição. Quase três anos após a solicitação, a Bahia ganhava mais um comissário para atuar no seu território. Dedicado e cioso do seu trabalho, João Calmon atuou com afinco durante toda a sua vida de serviços religiosos. Contudo, sua formação e experiência não impediram que o Tribunal chamasse sua atenção com relação às denúncias de feitiçaria encaminhadas. Os inquisidores advertiam

(...) a Vossa Mercê que nem tudo que se denuncia são crimes que se deve ratificar. Há uns embustes que a malícia ou necessidade inventa para seus fins particulares e o vulgo lhe chama feitiçarias, e como tais se denunciam. Desta costumam vir ao Santo Ofício muitas denúncias por Comissários e pessoas particulares e ainda sumários remetidos por alguns ordinários quais se não procede. Mas não deixe Vossa Mercê de admitir todas as denúncias que se lhe fizeram, por que não suceda que as pessoas a (quem) o zelo da Religião obriga a denunciar pelo escândalo que lhe deram, deixem de o fazer nas ocasiões que se lhe oferecem; e só fará judiciais e ratificará aquelas que por sua qualidade ou circunstância o merecerem^{xlviii}.

Apesar de ter uma formação intelectual sólida, João Calmon ainda era um homem forjado no território colonial. Circulavam entre o Império – mesmo entre os mais letrados – conceitos diferentes acerca do mesmo delito. Para o Santo Ofício, cabia aos profissionais vinculados a ele a depuração entre o que pertencia ao campo de atuação do Tribunal do que era apenas “malícia ou a necessidade inventam e o vulgo lhe chama de feitiçaria”.

Contudo, enxergar nas práticas que escapavam ao conceito mais “duro” de feitiçaria defendido pelo Santo Ofício não pode ser lido como um simples excesso de zelo. O comissário cumpria, a rigor, aquilo que o Regimento do Santo Ofício orientava. Diferente dos anteriores, o Regimento Geral de 1640 – o mais longo de todos – apresentava de maneira clara o que a inquisição reconhecia como feitiçaria naquele momento. Adivinhações, rituais que empregassem objetos sagrados, invocação de demônios, uso de restos mortais e uma infinidade de outras ações eram apontadas como práticas que precisavam ser denunciadas. Além destas, o documento orienta que se comunique ao Tribunal todos os casos que envolvessem ou não suspeita de heresia. Vejamos o item 1 do título XIV: “Dos feiticeiros, sortilheiros, adivinhadores e dos que invocam o demônio e tem pacto com ele ou usam da arte da astrologia judiciária”.



Ainda que conforme o direito, dos crimes de feitiçarias, sortilégios, adivinhações, e quaisquer outros desta mesma espécie, pudessem conhecer os Inquisidores somente quando em si continham heresia manifesta; **com tudo pela Bula de Sixto V. lhes está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam heréticos; assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, há neles tão contrária à Religião cristã. Por tanto se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios, ou adivinhações usando de cousas, e superstições heréticas, incorrerá nas penas de excomunhão, confisco de bens, e em todas as mais, que em direito estão postas no crime de heresia, e contara ela procederão os Inquisidores na mesma forma, que procedem contra os hereges, e apostatas de nossa S. Fé;** e havendo prova legítima para ser convencida, e haver a pena ordinária, se não se reduzir, confessando inteiramente suas culpas, será rexada à Justiça secular, na forma que fica dito no título 2. Deste livro, e levará ao Auto da Fe com o hábito de relaxado, carocha na cabeça, com rótulo de feiticeiro na forma costumada.

Se Calmon agia em estreita conformidade com o Regimento de 1640, por quais razões os inquisidores chamaram a sua atenção quanto a depuração das denúncias e a filtragem daquilo que deveria ser remetido ao Santo Ofício?

A aplicação e o conceito de feitiçaria empregados pelos inquisidores naquele período foi criatura moldada ao longo de mais de cem anos de existência e intervenção da instituição sobre as consciências dos povos de aquém e além-mar. Desde a primeira metade do século XV, circulavam narrativas sobre os comportamentos, ações e práticas das mulheres que abraçavam a magia ilícita como instrumento de poder acessível^{xliv} – mesmo que em troca de um bem inestimável – e de sacerdotes de outras crenças classificadas como idolatria pelo mundo português. Coube ao Santo Ofício o papel de separar aquilo que representava ameaça à cristandade e cheirava a heresia ou gerava grande escândalo público daquilo que pertenceria a outras esferas de atuação como, por exemplo, a da evangelização. Essa preocupação não nasce por acaso no seio da instituição, ela era fruto do crescimento do número de denúncias enviadas das porções coloniais para Lisboa que não se encaixavam no modelo de práticas mágicas ou cujos personagens foram lidos como inaptos para um processo inquisitorial. Os neófitos incorporados pelo tráfico ou domínio territorial a áreas usurpadas pelos portugueses mereciam da Igreja mais instrução do que punição.

Diferente dos judeus e dos cristãos-novos, as práticas religiosas de indígenas e africanos não foram lidas como potenciais “contaminadores” da pureza do cristianismo português. Apesar de serem enquadradas como idolatria ou superstição e associadas a cultos de inspiração demoníaca, essas crenças não formavam uma ameaça real à verdadeira fé defendida pelos lusitanos. Sem a mesma capacidade dos cristãos-novos para imiscuir-se na sociedade portuguesa através da ascensão a cargos, casamentos ou carreiras protegidas, o potencial de corrupção dessas crenças era limitado^l.

Recorrendo mais uma vez a Bethencourt e a Paiva, temos acesso a um levantamento processual realizado pelos dois autores. Levando em consideração os números apresentados entre 1540 a 1774^{li}, chegamos a cifra de 912 ações instituídas pela inquisição contra agentes mágicos ao longo de 234 anos de atuação, o que nos dá uma modesta taxa de 3,89 pessoas processadas por ano. Quando comparada com as suas congêneres italiana e espanhola^{lii}, o percentual de processados foi bem pequeno. Acredito que, para além da preocupação maior com os casos de criptojudaísmo, e a maior tolerância do Santo Ofício com esse tipo de delito, o depuramento feito pelo tribunal e solicitado aos seus agentes quanto ao que deveria ser denunciado como feitiçaria contribuíram para o modesto número de processados.

Voltando à correspondência recebida por João Calmon, o comissário deveria cuidar de todas as denúncias feitas pelas pessoas que por zelo da fé o levassem casos que julgassem pertinentes ao Santo Ofício, mas que “(...) só fará judiciais e ratificará aquelas que por sua *qualidade ou circunstância o merecerem*”. A instituição confiava na inteligência e formação do seu agente para promover a depuração da colheita de reclames feitos pelos fiéis mais cuidadosos e aconselhava prudência e moderação com os neófitos. A Igreja investia na distinção entre as práticas, sujeitos e ações que deveriam ser tomadas quanto aos seus delitos. Enquanto os judeus e – entre as populações extra-europeias – hindus eram percebidos como potenciais agentes de “contaminação” do catolicismo lusitano, os povos originários e os africanos não teriam a mesma capacidade corromper a fé. A proximidade ou distanciamento com as comunidades formadas pelos europeus e a capacidade de atraí-las aos costumes locais teria papel central nas percepções criadas pelo Santo Ofício. Dessa forma, segundo Marcocci, “a aparente ‘incomunicabilidade’ entre índios e colonos” deve ser levada em consideração ao percebermos o “(...) fato de ter sido o único grupo de convertidos que permaneceu isento da jurisdição inquisitorial no Império lusitano.”^{liii}

Apesar de poderem contar com um regimento que especificava de maneira mais detalhada o que deviam classificar como feitiçaria a partir de 1640, com o capítulo das Ordenações Filipinas que tratava do delito de feitiçaria ou com a intervenção de bispos e demais religiosos com experiência inquisitorial^{liv}, não era uma tarefa fácil nas áreas mais



apartadas do império mediar o que deveria ou não ser encaminhado para a Inquisição. Na dúvida, os comissários, vigários-gerais e da vara dos Tribunais Eclesiásticos e demais denunciadores pareciam enviar tudo que tomavam conhecimento ao Santo Ofício.

Os territórios coloniais traziam consigo complexidades que não escapavam aos olhos dos membros da Igreja. Sobre o Brasil do século XVI, Sônia Siqueira informa que

O problema dos Bispos no Brasil não era só aquele dos prelados de Trento, i.e., reconduzir os homens à disciplina e à submissão. Era mais amplo. Os colonos deviam ter suas crenças vigiadas. Deviam ter definida a sua religiosidade, e aceitar, voluntariamente, essa direção. Só assim manteriam una e íntegra a fé abraçada. A intransigência que seria válida na Metrópole, dentro de uma sociedade estruturada e estável, não poderia dar frutos num meio pioneiro como o do Brasil. As tentativas de procedimentos inflexíveis só geraram choques e dissensões, como as de Pero Sardinha com Duarte da Costa. Manter a fé era catequizar. Compreendeu-o logo e bem a Companhia de Jesus. A catequese dos brancos nada tinha a ver nem em conteúdo nem em processamento com a outra, a dos aborígenes. Consistia, especificamente, no entender do clero do tempo, na manutenção das práticas de piedade e liturgia, e no combate à heresia^{lv}.

A Inquisição considerava essas questões e, ao passar comissão aos bispos da Bahia para que atuassem em nome do Tribunal, solicitava que os mesmos agissem com parcimônia e zelo e que a brandura superasse a violência para que não desviasse do caminho da conversão aqueles que ainda não tinham renascido com o batismo

A Comissão passada à D. Antonio, por D. Henrique — Rei e Inquisidor-Geral de Portugal — restringia os poderes do Bispo do Brasil. *Devia ele agir em relação aos índios convertidos “com prudência cristã, moderação e respeito, para não se intimidarem os outros, vendo que se usa de todo rigor do direito com os já convertidos”^{lvi}.*

A postura adotada com relação aos povos da América Portuguesa não foi – durante parte do século XVI – similar àquela lançada sobre os africanos. Durante os quinhentos, surgia no seio teológico da sociedade portuguesa discussões sobre o batismo dos cativos africanos. Afinal de contas, a água batismal poderia torná-los livres da condição escrava? Numa sociedade cada vez mais dependente do trabalho forçado, essa discussão logo foi afogada em prol dos interesses políticos e econômicos que a cercava. No lugar dela, emergia uma postura cada vez menos agregadora que insistia na segregação dos espaços entre os indivíduos e na defesa constante de uma hierarquização/ocupação de espaços baseada na qualidade dos indivíduos^{lvii}.

Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a mão-de-obra escravizada africana crescia em volume e importância para a economia das grandes praças americanas. O tráfico e os tumbeiros geravam verdadeiras fortunas – e tragédias – e a concentração de homens e mulheres de cor livres e libertos alcançava números impressionantes. A sociedade construída nos trópicos, que tentava espelhar o modelo do Antigo Regime lusitano, empregava elementos de hierarquização social com base na distinção dos indivíduos e do reforço de um ideal de “qualidade”. Aos marginalizados – cristãos-novos, africanos, marranos, indígenas etc –, era lançada uma série de suspeições e máculas como forma de reforçar os instrumentos de distinção. Se a antiga condição gentia, posição jurídica e os defeitos mecânicos atravessavam boa parte dos povos tradicionais e africanos, a suspeita com relação a desvios na fé e emprego de feitiços era mais um dos elementos que buscava marginalizar esses grupos. Desta maneira, mesmo que a Inquisição servisse como filtro capaz de separar aquilo que ela julgava ou não como delito de feitiçaria, o grande guarda-chuva conceitual que o termo se tornou foi capaz de abrigar uma série de práticas que pareciam estranhas ao Tribunal, mas que foram enquadradas como feitiço pelos observadores locais e denunciadores de primeira e segunda ordem – os que viam ou ouviam dizer e os que remetiam as denúncias ao Santo Ofício. O mesmo atlântico que serviu como palco de transformação e alargamento do conceito de feitiçaria empregava-o na construção e reforço das hierarquias das sociedades construídas no mundo colonial.



NOTAS

- ⁱ Los bestiarios proliferaron hacia los siglos XII y XIII en Inglaterra y Francia. Eran libros, con texto e ilustraciones, en los que se describían someramente las características de los animales y posteriormente se interpretaban, vinculándolos con motivos religiosos y creando una red simbólica. La finalidad de estos bestiarios fue semejante a la del Physiologus: por una parte, ilustrar, mediante analogías, aspectos de la vida de Jesucristo y, por otra, orientar moralmente al pueblo.” TORNERO, Angélica. De bestias y bestiários. Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos, n. 5, p. 83-88, 2007. pg.83
- ⁱⁱ SIMÕES, Catarina Anselmo Santana. Animais extra-europeus nas descrições de Lisboa e Portugal por estrangeiros. Portugal e Europa nos séculos XV e XVI, p. 229-242, 2019. p.235
- ⁱⁱⁱ GONÇALVES, Rafael .O elefante e o rinoceronte em um duelo recontado entre os séculos XIII e XVI. Revista Tempos Históricos, v. 19, p. 440-460, 2015. p. 441
- ^{iv} Nota sobre a historiografia do processo de expansão marítima
- ^v TODOROV. Tzvetan. A conquista da América: A questão do outro São Paulo. Martins Fontes, 2003.p.19- 26
- ^{vi} GONÇALVES. op. cit. p. 455.
- ^{vii} GRUZINSKI, Serge et al. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.64
- ^{viii} MELLO, Laura et al.Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII. Companhia das Letras, 1993. p.33
- ^{ix} AGNOLIN, Adone; MONTERO, Paula. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. 2006. p. 144
- ^x E à (re)conhecida "multiformidade" assumida por esse inimigo do gênero humano nas vestes dos antagonistas tradicionais, heréticos e "mouros", juntavam-se agora as novas ameaçadoras aparências sob as quais ele se manifestava através das numerosas espécies de protestantes e do multiplicar-se, vertiginoso, das diversidades (só progressivamente e muito gradualmente reconhecidas como culturais) que, aos poucos, entram a compartilhar o espaço do consórcio humano.p.144
- ^{xi} Idem. p. 145
- ^{xii} DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado.Brasil: Companhia de Bolso, 1989. p. 469
- ^{xiii} DE MELLO, Laura et al. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. Editora Companhia das Letras, 1986. p. 21-49. MOTT, Luiz. Bahia: inquisição & sociedade. EdUFBA, 2010. VAINFAS, Ronaldo; DOS ÍNDIOS, A. Heresia. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1995. CALAINHO, Daniela Buono. Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Garamond, 2008. SANTOS, Vanicléia Silva. As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- ^{xiv} O fenômeno da caça às bruxas é extremamente estudado na Europa Moderna e produziu trabalhos clássicos que merecem ser minimamente citados. A título de exemplo colocarei aqui o clássico: THOMAS, Keith.Religião eo declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Companhia das Letras, 1991.
- ^{xv} CLARK, Stuart.Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Edusp, 2006. pg. 559
- ^{xvi} Idem. pg.557
- ^{xvii} GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. *De la idolatria*. Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 15
- ^{xviii} Ibidem. p. 17
- ^{xix} DUVIOLS, pierre. p.48
- ^{xx} DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado. Brasil: Companhia de Bolso, 1989. p.
- ^{xxi} GRUZINSKI, Serge et al. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 87-88
- ^{xxii} Sobre a Santidade de Jaguaripe, ver: CALASANS, José.Fernão Cabral de Ataíde e a santidade de Jaguaripe. 2011. Outros trabalhos de extrema importância serão citados logo abaixo assim que aparecerem no texto.
- ^{xxiii} Para o autor : “Consideradas quer em suas crenças e rituais, quer enquanto movimentos de fuga em massa ou rebelião anticolonialista, as santidades expressaram o que chamei de idolatrias insurgentes, atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo. Assemelham-se, nesse ponto, malgrado as especificidades culturais dos diversos povos ameríndios, aos milenarismos que espocaram em toda a América no tempo do encontro e da conquista. O significado maior das “santidades” deve ser relacionado, assim, ao amplo contexto de expansão ibérica na época moderna e aos embates culturais dela resultantes na América — contexto que engloba e ultrapassa à “história noturna” do profetismo tupi”. VAINFAS, Ronaldo; DOS ÍNDIOS, A. Heresia. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1995. p. 69
- ^{xxiv} SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia Quinhentista.Salvador: EDUFBA, 2019. p. 26
- ^{xxv} SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. Ecos da liberdade (...) p. 27
- ^{xxvi} BRÁSIO, Antônio.Monumenta Missionaria Africana. Segunda Série. Volume 1. África Ocidental (1471-1531). Agência geral do Ultramar, 1952. CARTA DO REI DO CONGO A D. MANOEL I (31/05/1515). p. 336
- ^{xxvii} BRÁSIO, Antônio.Monumenta Missionaria Africana. Segunda Série. Volume 1. África Ocidental (1471-1531). Agência geral do Ultramar, 1952. CARTA DO REI DO CONGO A D. JOÃO III. (26/08/1526).p.477
- ^{xxviii} RICHARDS, JEFFREY H.Sexo, desvio e danação. Zahar, 1993.p.153
- ^{xxix} GINZBURG, Carlo. História noturna: decifrando o sabá. Editora Companhia das Letras, 2012. p. 26-38
- ^{xxx} Ibidem.
- ^{xxxi} Para compreender a dimensão do kindoki nas sociedades da África Central, recomendo a leitura da tese de doutoramento de Tiganá Santana, Ver: SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.p.170-176



- xxxii É importante lembrar que, na Europa, a doença e o pecado têm forte vinculação. Ver: Georges (Orgs). História da vida privada. Da Europa Feudal à Renascença. Vol. 2. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.p. 515; DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente. (1330-1800). São Paulo: companhia das Letras, 1989.p. 40
- xxxiii SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesíásticas e ação religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (dir). A expansão marítima portuguesa, 1400-1800. Lisboa: Ed. 70, 2010. pg.266-267
- xxxiv GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p. 98.
- xxxv MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 30
- xxxvi SOUSA, Gabriel Soares de. Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil [1587]. Anais da Biblioteca Nacional, v. 62, p. 347-381, 1940.
- xxxvii SANTOS, Jamile Macedo Oliveira. Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia Quinhentista. Salvador: EDUFBA, 2019. p.79
- xxxviii MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. Op cit. p. 47
- xxxix VILANOVA, Evangelista. História de la teologia cristiana, vol II. Pre-reforma, reformes, contrarreforma. Barcelona: Facultad de Teología de Cataluña-Editorial Herder, 1986.
- xl EISENBERT, José. As missões jesuíticas (...) op cit. p.108
- xli Ibidem. p.107-108
- xlii ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). Edusp, 2011. p. 127-128
- xliii ALENCASTRO, Luiz F. de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.159
- xliv Ibidem.
- xlv DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado. Brasil: Companhia de Bolso, 1989. p. 462
- xlvi É importante destacar que o número apresentado desconsidera os processos de denúncias desencadeados pelas visitas de 1591 e 1618.
- lvii MOTT, Luiz. *Bahia: inquisição & sociedade*. EdUFBA, 2010. p. 44
- lviii ANTT, CGSO, maço, 12, documento 28, apud SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Para remediar as almas: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício da Inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804) . Tese de doutoramento defendida na UFBA, 2009. p. 100.
- lix LIMA, Sulamita Pinto. O Signo do Diabo em forma de Mulher: A Inquisição na Bahia de Todos os Santos 1591-1699. Dissertação defendida no PPGH/ UFBA. Salvador, 2020. p.32-37.
- ¹ MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). Tempo, v. 16, p. 41-70, 2011. p. 59-60
- ⁱⁱ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Op cit. p. 285. PAIVA, José Pedro. Bruxaria e superstição op. cit. p.209
- ⁱⁱⁱ “É sobejamente sabido que a Inquisição lusa, ao contrário das suas congêneres espanhola e italiana. centrou a sua actuação ao longo de toda a sua história, com particular insistência nos séculos XVI e XVII, na perseguição dos cristãos- novos acusados de judaísmo”. Na Inquisição italiana a percentagem de delitos de artes mágicas em relação ao total de processos instaurados foi muito maior do que em Portugal, chegando a atingir 37% dos casos na Inquisição de Nápoles, de 1564 a 1740. Deve mesmo dizer-se que, sobretudo após o século XVI, este género de crime constituiu o maior conjunto de processos julgados pelo Santo Ofício”. Em Espanha, se bem que longe dos níveis italianos, o delito teve um peso mais evidente do que no caso português: 7,9% entre 1540 e 1700, nas secretarias de Aragão e Castela, o que equivale quase ao dobro dos números de Portugal¹²²”. PAIVA. op.cit.p. 209
- ^{liii} Idem. p.60
- ^{liv} PAIVA, José Pedro. Baluartes da fé op.cit. p. . SIQUEIRA, Sonia A. A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial. *Ensaio*, 1978.
- ^{lv} SIQUEIRA, Sonia A. A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial. *Ensaio*, 1978. p.148
- ^{lvi} Ibidem. p.150-151
- ^{lvii} MARCOCCI, Giuseppe. A consciência de um império. op.cit. p. 409-411



RESISTÊNCIA CAMPONESA NO “BICO DO PAPAGAIO”: NA REVISTA “VOZ DO NORTE” (1983-1986)

RESISTENCIA CAMPESINA EN “BICO DO PAPAGAIO”: EN LA REVISTA *VOZ DO NORTE* (1983-1986)

PEASANT RESISTANCE IN “BICO DO PAPAGAIO”: IN THE *VOZ DO NORTE* MAGAZINE (1983-1986)

CAIXETA, VERA

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

E-mail: vera.caixeta@ufnt.edu.br

GABARRÃO-SILVA, LUCIANO ALVES

Mestrado em História, bacharel e licenciado em História. Professor efetivo da Seduc-TO.

E-mail: lucianogababarrao7@gmail.com

RESUMO

Este artigo trata da resistência camponesa frente a expansão capitalista ocorrida no extremo norte de Goiás, atualmente região norte do estado do Tocantins, a partir dos textos e imagens publicados pelos padres e agentes da CPT (Comissão da Pastoral da Terra) na revista “Voz do Norte” (1983-1986), da diocese de Tocantinópolis. Para a análise foram utilizados os referenciais teóricos da decolonialidade e a metodologia da análise das imagens. Nossa preocupação esteve centrada na crítica a epistemologia eurocêntrica que apaga as especificidades dos sujeitos locais, os camponeses, os agentes da CPT, as lideranças religiosas, entre outras. Compreendemos a partir do Paulo Knauss (2006) que o delineamento do campo de estudos da “cultura visual”, revela os vínculos entre narrativas visuais, a produção de sentidos e os processos de disputas sociais, já que as imagens são vistas como agentes ativos de mobilização e de ação política, pois os seus sentidos estão sempre em disputas. Por fim, esta pesquisa tratou de garantir visibilidade aos sujeitos sociais que resistem, que se organizam em instâncias sociais de mobilização e reivindicação camponesas no “Bico do Papagaio”, durante a ditadura Militar Brasileira (1964-1985).

PALAVRAS-CHAVE: Conflitos agrários; Bico do Papagaio; *Voz do Norte* (1983-1985); resistência camponesa; visualidades.

RESUMEN

Este artículo trata sobre la resistencia campesina a la expansión capitalista en el extremo norte de Goiás, actual región norte del estado de Tocantins, a partir de textos e imágenes publicados por sacerdotes y agentes de la CPT (Comisión Pastoral de la Tierra) en la revista *Voz do Norte* (1983-1986), de la diócesis de Tocantinópolis. Para el análisis se utilizaron los marcos teóricos de la decolonialidad y la metodología del análisis de imágenes. Nuestra preocupación se centró en criticar la epistemología eurocéntrica que borra las especificidades de los sujetos locales, campesinos, agentes del CPT, líderes religiosos, entre otros. Entendemos desde Paulo Knauss (2006) que la delimitación del campo de estudios de la “cultura visual” revela los vínculos entre las narrativas visuales, la producción de significados y los procesos de disputas sociales, ya que las imágenes son vistas como agentes activos de movilización y acción política, pues sus significados están siempre en disputa. Finalmente, esta investigación buscó garantizar visibilidad a los sujetos sociales que resisten, que se organizan en instancias sociales de movilización y demandas campesinas en “Bico do Papagaio”, durante la dictadura militar brasileña (1964-1985).

PALABRAS CLAVES: Conflictos agrarios, pico de loro, voz del Norte (1983-1985), Resistencia campesina, visualidades

ABSTRACT

This article deals with peasant resistance to capitalist expansion in the far north of Goiás, currently the northern region of the state of Tocantins, based on texts and images published by priests and agents of the CPT (Comissão da Pastoral da Terra) in the *Voz do Norte* magazine (1983-1986), of the Tocantinópolis diocese. The theoretical frameworks of decoloniality and the methodology of image analysis were used for the analysis. Our concern was centered on criticizing the Eurocentric epistemology that erases the specificities of local subjects, peasants, CPT agents, religious leaders, among others. We understand from Paulo Knauss (2006) that the delineation of the field of studies of “visual culture” reveals the links between visual narratives, the production of meanings and the processes of social disputes, since images are seen as active agents of mobilization and political action, since their meanings are always in dispute. Finally, this research sought to guarantee visibility to social subjects who resist, who organize themselves in social instances of peasant mobilization and demands in “Bico do Papagaio”, during the Brazilian Military dictatorship (1964-1985).

KEYWORDS: Agrarian conflicts, Bico do Papagaio, Voz do Norte (1983-1985), peasant resistance, visualities.



INTRODUÇÃO

Este texto trata da resistência camponesa presente na Revista “Voz do Norte” (1983-1986), a partir da perspectiva decolonialⁱ. Essa perspectiva teórica contribui para romper com os silêncios e tornar audíveis e visíveis os sujeitos subalternizados, sem ter a pretensão de ser “porta-voz do outro, mas se engajar efetivamente na subversão das estruturas de subalternização que mantêm populações inteiras emudecidas” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p.72). Exemplar nesse sentido, de violência praticada contra os camponeses, são as narrativas presentes na revista:

No dia 29 de janeiro de 1983; lavradores das áreas de Tamboril, Curiti e Taboca, município de Nazaré (GO), foram violentamente despejados de suas posses. Foi o quarto despejo destas mesmas famílias no período de um ano. Os processos judiciais estão sendo desrespeitados, pois famílias que não estão incluídas neles sofrem, igualmente, despejos, espancamentos e ameaças de morte. Casas são queimadas, mantimentos jogados ao relento e estragados pela chuva e pelo sol. Mulheres, crianças e homens são proibidos de colher suas roças e até mesmo de andar por seus caminhos costumeiros. A fome, a falta de moradia e as doenças criam nas famílias despejadas o desespero e uma terrível angústia diante do futuro. (VOZ DO NORTE, 1983, p.13).

Certamente, os conflitos agrários na região conhecida como “Bico do Papagaio”, extremo norte de Goiás, estão relacionados com a expansão do capitalismo predatório na região. Nesse processo, a posse tradicional das terras é desrespeitada. De certo, a questão da expropriação das terras faz parte da história do Brasil. Trata-se, portanto, de uma temática que tem sido objeto de estudo por diferentes áreas do saber acadêmico. Porém, a região do norte de Goiás, atual Tocantins (Constituição Federal de 1988), ainda não foi devidamente analisada a partir da “Voz do Norte” e da perspectiva teórica decolonial. Como se sabe, a região, a partir das décadas de 1960/1970 foi porta de entrada para a Amazônia Legal constituindo-se num território de resistência dos moradores locais *versus* os grileirosⁱⁱ e fazendeiros que chegavam. O chamado “Bico do Papagaio”:

Encontra-se na transição geográfica entre o cerrado do Centro-Oeste e a floresta Amazônica; os Rios Tocantins e Araguaia. Vastas extensões de terra adequadas para a agricultura e a pecuária são partes da riqueza do Estado, a disputa pela posse dessa terra, porém, é a causa de graves conflitos envolvendo fazendeiros e posseiros. Na região do Bico do Papagaio, no norte do Estado do Tocantins, o problema é explosivo, com frequentes emboscadas e mortes (CUNHA, SILVA, 2012, p.05).

Historicamente, as cidades do antigo norte de Goiás, formaram-se em torno dos garimpos ou às margens dos rios, como entrepostos comerciais com o norte e nordeste para onde eram exportadas as mercadorias produzidas na região. Os povoados se formaram a partir das ondas migratórias, especialmente de paraenses e de nordestinos, que, ao se utilizar das vias dos rios e das trilhas das boiadas adentraram para o interior, chegando ao que viria a ser chamado de “Bico do Papagaio”, nos séculos XVIII e XIX. Já no século XX, a migração foi patrocinada pelos programas de incentivo do governo federal, na década de 1940, no governo de Getúlio Vargas (1930-1945)ⁱⁱⁱ, ocorreu a chamada Marcha para o Oeste e no governo Juscelino Kubistcheck (1956 - 1961) a construção da Belém Brasília. O impacto se ampliou quando a “ocupação” tornou-se um projeto dos governos militares (1964-1985).

Se a região do antigo norte até o fim da década de 1950 permaneceu fora do circuito econômico do Sul, com a construção da rodovia Belém-Brasília nos anos 1960, torna-se ponto integrador da Amazônia com a região sul. Firma-se como ‘Portal da Amazônia’, onde se entrelaçam riquezas e espaço aberto para investimento capitalista com retorno garantido via extração da madeira, minério e subsídio estatal do governo militar. Trata-se de um espaço privilegiado para o grande capital, aliado dos militares, que adotaram o



discurso desenvolvimentista pela junção da política de segurança nacional com crescimento econômico, com base na produção agroexportadora (LIMA, SOUZA, 2018, p.196).

Durante a ditadura militar (1964-1985) o direito à terra no “Bico do Papagaio” passou a ser um problema, já que o governo brasileiro resolveu “ocupar” a região amazônica. Vista como “espaço vazio” e através dos discursos da manutenção da “soberania, segurança e desenvolvimento exigiam que, nas palavras do governo, essa ‘terra sem povo’ fosse entregue ao “povo sem-terra” (LE BRETON, 2000, p.17). Porém, como ressaltam Eroilson Lima e Adelma Souza (2018, p. 196) a propaganda dos governos militares das “terras livres” da região amazônica para a colonização, ao mesmo tempo em que atraiu imigrantes, acabou entregando o projeto de colonização para grupos econômicos ligados ao capital nacional e internacional. Para isso, eles contaram com financiamento através do BASA- Banco da Amazônia e da SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia. Anteriormente, o PIN – Plano de Integração Nacional, criado pelo Decreto-lei 1.106, em 16 de junho de 1970, previa recursos subsidiados e incentivos fiscais para as empresas que investissem na região. Além do incentivo estatal, contou também com a consolidação logística através do asfaltamento da Belém-Brasília e da convivência do judiciário. Como denuncia a Revista “Voz do Norte” (1983,v.1, p.15):

Estes fatos revelam a crescente desorganização e omissão jurídicas, como ainda o desrespeito às leis constitucionais do país. Tudo isto vem permitindo o alastramento da violência policial no campo, ampla liberdade de ação de pistoleiros pagos por grileiros que, gananciosamente, aumentam seus latifúndios às custas de muitas vidas humanas. A perpetuação destes graves conflitos na posse e uso da terra é de responsabilidade do Governo representado por seus diversos órgãos oficiais, especialmente, O GETAT e o ministério extraordinário para assuntos fundiários. Estes acontecimentos confirmam o que estudiosos já disseram: está havendo profunda militarização das questões fundiárias, que assegura a penetração de grande capital nacional e estrangeiro no campo, e estrangula o direito de todo lavrador permanecer, trabalhar e usufruir da terra.

A expansão capitalista na região parte de uma concepção predatória da natureza, desconsidera a presença dos povos originários, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros, camponeses e demais grupos sociais que dependem das terras e das águas para a sua sobrevivência. Portanto, o projeto dos militares para a região passa pela lógica desenvolvimentista e colonizadora, com o *slogan* “integrar para não entregar”, dentro da perspectiva da segurança nacional. O governo enaltece, através das suas peças publicitárias, as vantagens desse território repleto de riquezas naturais pronta para ser explorada. Essa integração proporcionada pela construção de rodovias e os incentivos governamentais atraem capitalistas (LIMA, SOUZA, 2018, p.199). Assim, a chegada do capital, como ressaltam os autores, foi “rápida, maciça e violenta”. Com “Levas de posseiros, peões, gatos^{iv}, grileiros, latifundiários, empresas, técnicos, etc.” (ARAÚJO, 2011, p.75).

Não há neutralidade nos discursos e nas práticas dos governos militares para a Amazônia. Ao contrário, eles revelam uma orientação, a partir da perspectiva eurocêntrica, autoritária e capitalista. Eles visibilizam a região para sublinhar suas potencialidades naturais e para subalternizar os povos ali existentes. Como o “Bico do Papagaio” é cortado pela Belém-Brasília e pela Transamazônica foi muito impactado por essa política de “ocupação” territorial propagada e financiada pelos governos militares. Pois, com a propaganda e generosos incentivos fiscais e financiamentos a região atraiu especuladores de todos os tipos: “advogados, médicos, arquitetos, juízes, e até fazendeiros – todos querendo pôr as mãos no máximo de terras possível” (LE BRETON,2000, p.19). Porém, toda essa ocupação não se faria sem a resistência camponesa, assim, “as listas dos mercados para morrer”, as ameaças, os atentados, o sangue derramando na terra, as casas e plantações em chamas, são retratos das estratégias de violência implementadas na região.

Além de corromper policiais de justiça até o limite do possível, eles passaram a contratar pistoleiros profissionais e a selecionar seus alvos com um cuidado muito maior: líderes sindicais, advogados, membros da CPT – qualquer um que estivesse efetivamente apoiando os agricultores entrava na mira. Publicavam listas de homens e mulheres marcados para morrer, citando preço por cabeça, e assegurando-se de que suas vítimas viessem a saber disso (LE BRETON,2000, p.19).



Como as terras, em muitos casos, já estavam ocupadas, pelos antigos posseiros, “o pistoleiro” era o responsável pela limpeza da “área” para o capitalista. Otávio Ianni (1979) recorre ao documento da Confederação dos Trabalhadores na Agricultura – CONTAG, para explicitar “o drama” que se inicia com a chegada do latifúndio:

Os posseiros ali residem e produzem há muito tempo, mas não têm título da terra. Começam os despejos ou ameaças de despejos. As grandes firmas [...] contratam capangas, queimam casas, destroem construções com trator, quebram cercas, destroem construções, botam fogo nas roças dos posseiros, ameaçam ou chegam mesmo a prender os posseiros que procuram defender sua posse (IANI, 1979, p.146).

No “Bico do Papagaio” o conflito e a violência assumem contornos que levam a região a ocupar espaços na imprensa nacional e internacional, na década de 1980. Parece que não havia outra alternativa para os camponeses, senão se organizar para lutar contra um projeto de usurpação de suas terras. Como ressalta José de Souza Martins (2007) geralmente, o primeiro contato de uma família camponesa com as instituições do Estado brasileiro ocorria justamente no momento de retiradas de direitos: “A lei e a justiça lhe chegam para assegurar direitos de outrem e para privá-lo, portanto, dos direitos que supunha ter. Ao torná-lo sujeito de direito, a justiça o faz para desconhecer e suprimir os direitos que a tradição lhe disse que tinha” (MARTINS, 2007, p. 676). Para Chiavenato, o que temos na região é a luta de classes, de um lado as forças capitalistas patrocinadas pelo Estado brasileiro *versus* os camponeses organizados através da CPT e as diversas associações e sindicatos da região. Segundo Aldighieri:

O aparelho estatal a serviço do capital, na consolidação do latifúndio, concatenou fazendeiros, pistoleiros, polícia, cartórios, juizes na repressão dos trabalhadores rurais e das organizações de sua defesa como padres e freiras, advogados e lideranças sindicais, vítimas de perseguições, torturas e ameaças de morte (ALDIGHIERI, 1993, p.114)

De fato, parte da Igreja Católica e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) são as principais instituições a favor dos camponeses e contra o processo de grilagem de terra na região. Em relatório da Conferência Nacional do Bispos do Brasil (CNBB) de 1980, intitulado “a igreja e os problemas da terra”, ela condena as políticas governamentais para o campo e denuncia a políticas de incentivos fiscais para a região (SOARES, 2009). Trata-se de uma Igreja Católica que se unifica enquanto instituição religiosa, mas que é extremamente multifacetada em termos teológicos. Alguns bispos, padres, freiras, frades, junto com lideranças leigas da ampla região Araguaia/Tocantins aderiram e fortaleceram a Teologia da Libertação, atuando, principalmente, na Comissão Pastoral da Terra, nas Comunidades Eclesiais de Base-CEBs, nos Sindicatos Rurais e nas Associações (Revista Voz do Norte, 1983), enquanto outra parte continuava conservadora. Mas, por que a Revista “Voz do Norte” foi fundada? Quais temas e assuntos eram divulgados e por quê? Quais intenções estratégicas fundamentam a divulgação das violências cometidas na região do Bico do Papagaio?

REVISTA “VOZ DO NORTE”: COMUNICAÇÃO & DENÚNCIA

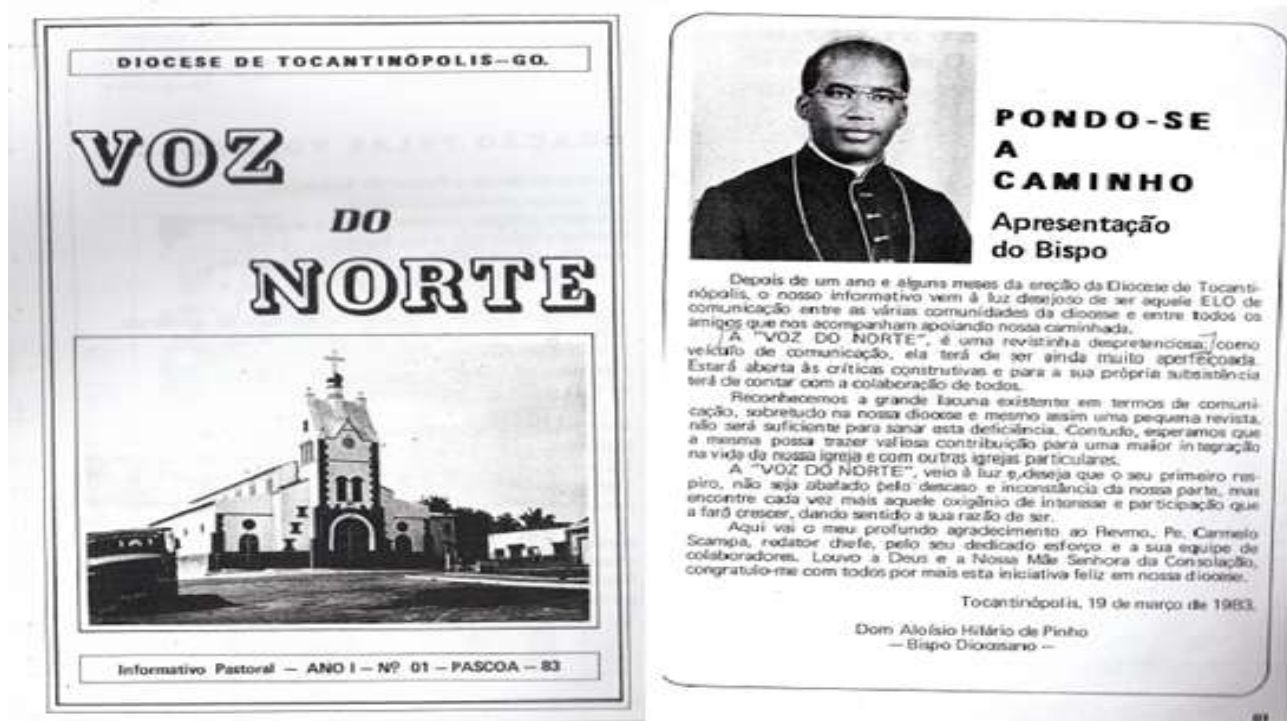
A Revista “Voz do Norte” pode ser incluída entre a imprensa alternativa, um periódico que carrega as marcas institucionais de quem a produz e distribui: a diocese de Tocantinópolis. Esse lugar institucional está inscrito nas páginas do periódico, porém, ele revela muito mais do que deseja. É possível ver ali as disputas, os conflitos existentes na instituição naquele momento. Porém, estão também presentes os sujeitos sociais específicos de um tempo e lugar, a saber, os camponeses, os padres, as freiras, os grileiros, os posseiros, os capatazes, os policiais, as mulheres, ou seja, são sujeitos e experiências do “Bico do Papagaio”. De fato, é possível ver nas suas páginas algo da cultura local, com seus viveres, fazeres, crenças e conflitos, formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo, seus dramas e suas estratégias de resistências.

De acordo com Tânia de Luca (2015), a imprensa alternativa interiorana foi de fundamental importância durante a ditadura militar brasileira. Ela trazia elementos e notícias de aspecto mais regionais e também não faltava informação do contexto nacional e internacional. Em suas pautas havia muitas críticas ao modelo presente e de como as situações eram impostas, já que elas: “Trouxeram ao centro da cena a experiência de grupos e camadas sociais antes ignorados e inspiraram abordagens muito inovadoras, inclusive a respeito de culturas de resistência” (LUCA, 2015, p. 113).



A Voz do Norte, ocupa, portanto, importante papel de denúncia na Amazônia legal, pois ela se opôs a política vigente no cenário nacional, ao dar visibilidade as arbitrariedades do poder público, e o enfrentamento aos latifundiários. A resistência era divulgada: “numa linha contestadora à ordem estabelecida e reivindicativa de mudanças, também desempenhou papel importante enquanto meio alternativo de informação” (PERUZZO, 2008, p. 4). Enfim, os periódicos alternativos na Amazônia carregam propostas de uma transformação na esfera política, social e religiosa: “além de contribuir com discussões sobre os grandes temas do país, como por exemplo a reforma agrária. Temáticas custosas demais para serem pautadas pelas mídias oficiais” (AMORIN *et al.* 2015, p. 8).

Figura 1: CAPA E PÁGINA DA PRIMEIRA EDIÇÃO DA Voz do Norte 1983



Fonte: (VOZ DO NORTE, Ano 01, n.01, 1983)

A revista “Voz do Norte”, é apresentada como Informativo Pastoral da Diocese de Tocantinópolis-GO, criada em 1983 circulou até 1986. Ela foi fundada com o objetivo de ser um instrumento de comunicação na diocese, numa época de intensa articulação entre fé e política e de muita violência na região. Encontram-se no periódico, as orientações e reflexões sobre as ações religiosas católicas, além das ações da resistência camponesa. No total, são 30 volumes que contém artigos enviados pela Comissão Pastoral da Terra- CPT, assinados por padres, leigos e por bispos das várias dioceses do Araguaia/Tocantins.

Não havia uma capa padrão. Trata-se de um periódico bimestral, simples, com impressão em papel A4, dobrado. Porém, uma imagem recorrente na capa é a da igreja matriz Nossa Senhora da Consolação de Tocantinópolis, iniciada pelo padre João de Souza Lima (1869-1947) na década de 1930, na sede do município. A capa apresenta algumas alterações tipográficas e uma imagem na parte de baixo da página. O uso da imagem busca uma associação imediata com o conteúdo publicado, ou seja, trata-se de um periódico católico, relacionado a diocese de Tocantinópolis. A impressão da revista era feita pela Universidade Católica de Goiás, na Divisão Gráfica e Editorial, na cidade de Goiânia - GO. Não há registro de quantas tiragem eram impressas e nem quem financiava as edições bimestrais do periódico.

A capa da Revista “Voz do Norte” traz a fotografia da Igreja de Nossa Senhora da Consolação de Tocantinópolis e, a segunda folha, a fotografia do bispo da diocese: Dom Aloísio Hilário de Pinho^v. A foto está numa parte privilegiada da folha, acima e a esquerda e, logo abaixo diz que ela tem por objetivo ser: “um ELO de comunicação entre as várias comunidades da diocese” (VOZ DO NORTE, Ano 01, n.01, 1983, p.01). O bispo, ressalta a importância desse útil e necessário meio de comunicação que será aprimorado a partir da colaboração de todos. Espera-se que ela seja uma Voz

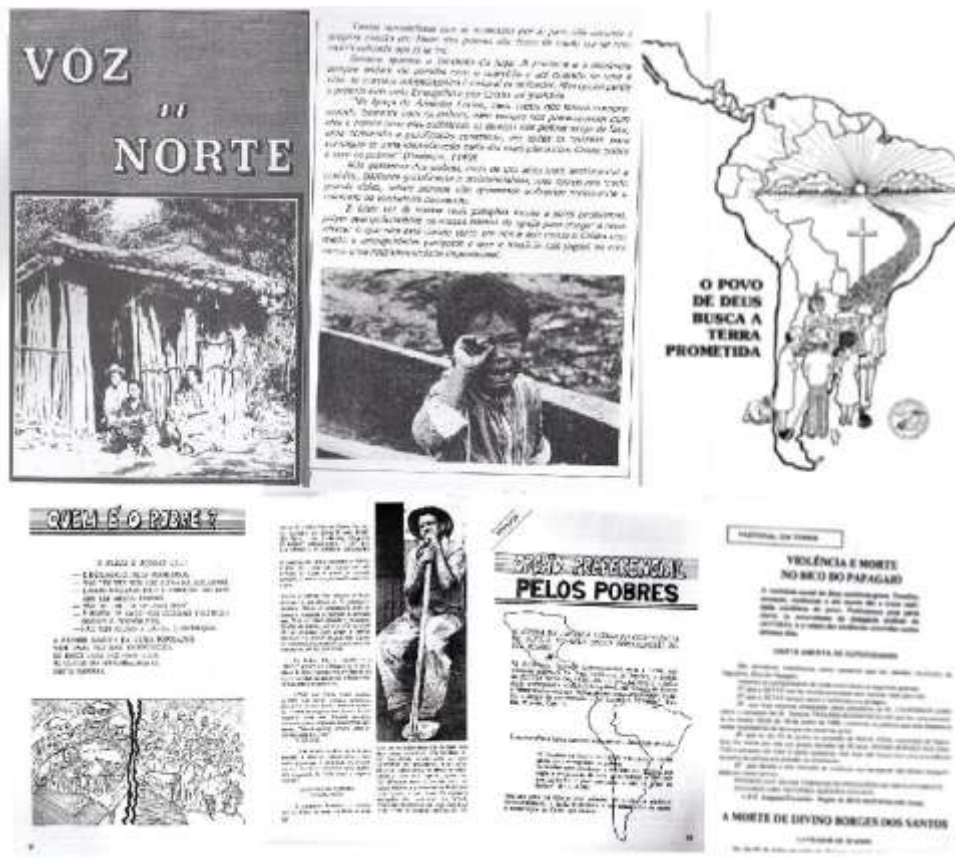


potente e agradece o esforço da equipe de colaboradores por essa feliz iniciativa (VOZ DO NORTE, ano 01, n.01, 1983, p.01).

Historicamente, em 1858 a vila de Boa Vista foi elevada a cidade e a capela a paróquia. Esta será a única paróquia existente em todo o extremo norte de Goiás nos próximos 90 anos. Entre 1897-1947, seu único pároco foi o famoso cônego João de Souza Lima, padre, coronel e político local. No início da república, o nome da cidade foi alterado para Tocantinópolis, devido a sua proximidade com o rio Tocantins. Com a morte do padre João (1947), o bispo de Porto Nacional Dom Alano D'Noday convidou a congregação da Pequena Obra da Divina Providência, fundada na Itália por Dom Orione (hoje São Luís Orione) para ocupar todo o espaço da paróquia de Nossa Senhora da Consolação (1952), em 1954, ela foi elevada a Prelazia^{vi} e em 1980, a diocese de Tocantinópolis (CAIXETA, 2014).

Dom Aloísio é do interior de Minas Gerais e assumiu a nova Diocese. Ele reconheceu a necessidade da revista, justificada a sua criação em nome de uma maior integração com os católicos da região, uma forma de vencer as distâncias inclusive, entre as várias facetas ideológicas da Igreja Católica. No mosaico de imagens, estão presentes a chamada “opção preferencial pelos pobres”, compromisso ético e político assumido pela igreja Latino-americana.

Figura 2: Mosaico: As Visualidades da Pobreza e da Violência na Revista “Voz do Norte” (1983 – 1986)



As visualidades presentes na Revista “Voz do Norte” são reveladoras da articulação entre textos imagéticos e verbais. As imagens são importantes ferramentas para revelar e denunciar a realidade da violência, da pobreza, mas também da resignação e da esperança dos pobres. Como fontes históricas, as imagens nos permitem elaborar outras versões do passado, arrancando-as da homogeneidade de sentidos e abrindo-as para a riqueza das novas interpretações, a partir delas é possível, portanto, pensar e imaginar novos significados, pois a leitura de uma imagem nunca é óbvia, não está dada.

Paul Ricoeur (2007, p.176), nos ensina que o documento de arquivo, não têm um destinatário específico, ele aguarda ser interrogado: “Ele é procurado e encontrado [...] constituído, instituído documento pelo questionamento” (Ricoeur, 2007, p.189). No mesmo sentido, uma imagem só se completa a partir do olhar do receptor, pois é nessa interação que a imagem significa, portanto, é no diálogo entre a obra e o receptor que a significação acontece. Assim, a imagem está sempre aberta a novas possibilidades de significação, pois só é possível enxergar parte do que é apresentado. Novas

perguntas alicerçadas em novos pressupostos teóricos/metodológicos e por novos sujeitos sociais permitem ver novos elementos presentes nas mesmas imagens!

As visualidades presentes na Revista “Voz do Norte” disputam os sentidos propagados pelos discursos hegemônicos. Elas revelavam a violação dos direitos dos camponeses e a luta incansável de parte da Igreja Católica na defesa da terra, como direito fundamental dos povos que ali vivem. Camponeses pobres, com suas famílias, casas simples, criança em prantos e o camponês escorado na sua enchada mas, provavelmente essas fotografias não foram tiradas na região, apenas incluída na “revistinha” para ilustrar o conteúdo, para retratar as condições de precarização da vida no sistema capitalista, inclusive com a presença do Estado no patrocínio da violência e da morte dos camponeses. Percebe-se aí que não dá para olhar para a imagem como consumidor! Elas propagam e disputam os sentidos, no caso, duas outras imagens, elas tratam da esperança, do “Povo de Deus” sendo conduzido rumo à libertação, pela Igreja Católica, a partir da sua “opção preferencial pelos pobres”^{vii}.

A igreja da denúncia, portanto, foi a Igreja de um grupo de pessoas engajadas com a causa camponesa que davam voz a quem não tinha e, pelos escritos e pela prática, chamavam a atenção do país sob a tragédia que se abatia sob o Araguaia- Tocantins tendo como vítima milhares de camponeses pobres, e como agente da violência, o capital expropriador (SILVA, 2011, p.94).

Parte da Igreja Católica, na região, assume o compromisso de fazer a denúncia das violências praticadas e ao mesmo tempo, ela reforça a sua teologia, capaz de apontar um caminho alternativo para o capitalismo explorador e predatório. Ricardo Kotscho (1982) ressalta o papel do bispo espanhol Pedro Casaldáliga, de São Felix do Araguaia, na denúncia das atrocidades que ocorrem na região, na década de 1970. Em sua carta “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social” toma posição em relação à ocupação e aos perigos advindo da violência física e da questão social na região. A carta do bispo Casaldáliga teve grande repercussão, “pois se tratava da primeira denúncia contra ação predatória e antissocial das grandes companhias financiadas pelo governo na Amazônia” (KOTSCHO, 1982, p. 21).

De certo, a historiografia ainda não considerou a enorme influência do Dom Pedro Casaldáliga sobre os bispos do “Bico do Papagaio” e seu engajamento na luta contra a ditadura militar (1964-1985). Não por acaso, a revista “Voz do Norte”, em várias passagens assume a perspectiva da Teologia da Libertação e da necessidade de fortalecimento das diversas ações das CEBs, divulgando seus encontros regionais e sua análise da conjuntura, realizada a partir do método VER-JULGAR-AGIR. Mas, ao mesmo tempo, a “Voz do Norte” revela que parte da Igreja Católica no “Bico do Papagaio” não se alinha com a perspectiva teológica libertadora e, ao contrário, continua na defesa de uma ação pastoral eurocêntrica, principalmente em conciliação com o capitalismo dependente, a exemplo dos textos que ressaltam a relevância das associações leigas de mulheres, dos Concílios Eucarísticos e dos Encontros de Casais com Cristo. Lustrosa (1977) ao ressaltar a influência da CNBB – Comissão Nacional dos Bispos do Brasil - que se volta para os camponeses das zonas rurais já havia identificado essa não adesão por parte de toda a Igreja a Teologia da Libertação. Em suas palavras: “A Igreja não é um bloco monolítico. Houve reações violentas por parte de leigos e bispos conservadores, e grandes marchas foram realizadas em protesto contra o envolvimento da Igreja na mudança de estrutura” (LUSTOSA, 1977, p.70).

Dom Elder Câmara, em 1952 fundou a CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Em 1960, ela era constituída por Dom Elder e outros bispos progressistas do Nordeste e um pequeno número de padres e leigos engajados, preocupados em garantir a área de influência do catolicismo no Brasil. A maior expansão dessa atuação “preferencial pelos pobres” se deu após a Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín (1968). Assim, pode-se dizer que a Teologia da Libertação surgiu como resposta às condições de subalternização enfrentadas por muitos grupos sociais na América Latina, buscando promover uma leitura crítica do Evangelho e uma atuação engajada na transformação da realidade em prol da justiça e da dignidade humana (KRETZER; OTTO, 2009). Essa teologia libertária ajudou na formação de lideranças locais, no “Bico do Papagaio” que lutaram por seus direitos e denunciaram as violências sofridas pelos povos do campo em plena época da ditadura militar no Brasil.

“O BÁRBARO ASSASSINATO DE RUFINO”

Como se sabe, o capitalismo desenvolve uma relação predatória com a natureza e com os sujeitos sociais. Esse sistema, na sua marcha colonizadora, desconsidera a presença dos povos originários, indígenas, quilombolas, ribeirinhos,



castanheiros, camponeses e demais grupos sociais que dependem das terras e das águas para a sua sobrevivência. Na década de 1980, os interesses do capital se sobrepõem aos dos sujeitos locais que praticam uma economia de subsistência

Na perspectiva decolonial, ética e política, não se pode aceitar responsabilizar os camponeses pelos conflitos até porque uma expressão bastante presente nas narrativas é a do grileiro. Ora, essa expressão revela, justamente, a falsificação, em cartório do documento de registro da propriedade. Um documento recente era envelhecido para tornar crível a tomada de posse das terras, historicamente ocupadas pelos povos “tradicionais”. A partir da expansão eles viram “posseiros” e tiveram seus direitos violados, deslegitimados como verdadeiros donos das terras. Veja como a Revista “Voz do Norte” denunciou a violência da expropriação camponesa:

De dezembro de 1983 até a presente data, a região do Bico do Papagaio, extremo norte de Goiás, vem se caracterizando por uma enorme violência. A vida, a organização e a força de trabalho dos lavadores dos vários municípios estão sendo dizimados. Autores dessa situação tem sido os Grileiros, juizes de direito, oficial de justiça, pistoleiros, polícia militar e federal, GETAT e políticos, além dos pequenos comerciantes e proprietários de terras. Aproximadamente 476 famílias estão violentadas e aterrorizadas por causa das inúmeras agressões desde torturas até despejos dramáticos. Atingindo mais de 2.380 pessoas, os desejos são responsáveis pela queima de 99 casas de posseiros, segundo o nosso conhecimento. Lideranças da região e agentes da CPT estão ameaçadas constantemente de morte. A polícia federal (PF), em convivência com o GETAT e polícia Militar (PM), sequestraram quatorze lavadores, enquanto dois foram trancados na prisão. Destes, apenas Vitorino Bandeira Barro continua aprisionado, apesar de já haver comprovado sua legítima defesa (VOZ DO NORTE, ano 2, n 8-9, 1984, p.01).

De certo, adotar uma perspectiva decolonial implica um compromisso ético e político de revisitar o passado histórico para construir uma crítica a supremacia do colonizador, geralmente homens brancos do sudeste. A decolonialidade reage a retórica de progresso, expõe a colonialidade como um projeto de poder/saber colonial. Compreende-se, portanto, que o uso da perspectiva decolonial implica “traçar trajetórias e revelar o potencial que as comunidades/dos/das oprimidos/as têm, entre si, de construir significados que recusam os da organização social estruturados pelo poder, implica aprender sobre povos” (LUGONES, 2014).

Figura 3: O Bárbaro Assassinato de Rufino.

PASTORAL DA TERRA

Sangue inocente derramado na roça

O BÁRBARO ASSASSINATO DE RUFINO

Publicamos a nota da Comissão Pastoral da Terra da Regional Tocantins-Araguaia, sobre os graves acontecimentos ocorridos na fazenda "Extrema", Município de Nazaré. O nome apelo e solidariedade aos posseiros injustamente massacrados e a todos os agentes de pastoral que lutam por uma melhor justiça social e por isso são ameaçados e perseguidos.

As palavras do Apocalipse permanecem atuais: "E necessário que continue ainda a profetizar contra muitos povos, nações, línguas e reis" (Ap. 10, 11).

E também as palavras do Salmo 81 orientam claramente a Igreja no serviço libertador aos pobres: "Defendeis o desvalado e o órfão, fazei justiça ao humilde e ao necessitado. Livrai o fraco e o pobre, libertai-o da mão dos ímpios".

NOTA DA CPT REGIONAL

A COMISSÃO PASTORAL DA TERRA DA REGIONAL TOCANTINS-ARAGUAIA, diante das notícias e testemunhos recebidos no Extremo Norte de Goiás, uma de regiões militarizadas com os povos da região, o povoamento e a situação de vida dos povos da zona rural e indígena.

No dia 25 de janeiro de 1984, fazendeiro da zona de Nazaré, Goiás e Tocantins, município de Nazaré (GO), foram assassinados dois posseiros. Foi o quarto depois de outros assassinatos no período de um ano. Os posseiros

na região e os constantes ataques de novos despejos e mortes por parte da 1ª. Divisão, Companhia de Polícia Militar, que se dá propriedade daquela terra. As autoridades policiais que chegaram mais tarde a cena do crime e nada nos forneceram e artigos, intermedios nas famílias e organizações e o terror.

No início de fevereiro deste ano, foi morto Camilo, funcionário da 1ª. Divisão. No dia 25 de fevereiro, um político local, o senhor João de Deus, foi morto, a casa de Sr. Francisco de Souza Nascimento (Sindical), morador no Centro das Mucacas, município de Tocantópolis (GO). Análise de 77 anos de idade, foi espancado, pisoteado e abandonado no chão, quase a morte. Agredido mais tarde no chão, os soldados se aproximaram, com um tiro de fuzil, o jovem lavador (Guilherme Costa Costa), de 23 anos de idade, filho de Sr. Nelson Costa Costa. Ele virou-se e morreu. O filho morreu. O Sr. Nelson morreu em política de assassinato. Foi, por isso, espancado, preso debaixo de ordem e obrigado a levar os soldados até a casa de Sr. João Alexandre da Companhia (Paraná). Este foi morto, espancado e espancado pelo político. Os dois foram assassinados pelo político. Os mortos foram mortos.

No caso de Sr. Gilberto Lopes de Silva, também grileiro na região, o Sr. Nelson foi obrigado a assinar um documento de conteúdo desconhecido. A 1ª. Divisão, ao saber da morte de Rufino, prometeu e chegou a CD-000.053.28.6. (1983) - Arquivo-GO, no valor de R\$ 20.000,00 (vinte mil reais), em troca de uma fiança de R\$ 20.000,00, o pai do rapaz não pagou o funeral. Os dois posseiros foram vendidos para a Delegacia Regional de Polícia de Araguaia, onde se submetem a um interrogatório que nunca, submisso, intermédio a situação da Igreja na área.

No dia 28 de fevereiro, os posseiros foram vendidos para a Delegacia de Polícia de Tocantópolis, por ordem de Sr. Delegado Regional de Polícia,

Dr. Antonio, João Maria foi batido e torturado pelo soldado Oliveira na Delegacia de Araguaia. Em seu corpo ainda se vêem as marcas das pancadas. Por isso, não se sabe se o soldado é um crime ou não.

No mês de dia 17 de março, o Delegado Regional de Araguaia, com o Delegado Municipal de Tocantópolis, concordou por carta, a polícia, assim como os lavadores presos para um lugar ignorado. No final do dia, deixaram no período de Pirajá, passando bem do tempo de suas marchas.

Esses fatos revelam a existência de seqüestro e assassinato político, com ainda o desaparecimento de seu constituinte não do país. Tudo isso vem promovendo o aterroramento da violência política no campo, ampla liberdade de ação do poder político por grileiros que, garantindo morte, assassinam, mas latentes de suas mãos de muitas vidas humanas. A perpetuação desta grande violência na zona e no da terra é de responsabilidade do Governo representado por seus diversos órgãos oficiais, especialmente, o GETAT e o Ministério Extraordinário para Assuntos Federais. Este acontecimento confirma o que sabemos já durante este tempo familiar que sempre a priorização do grande capital nacional e estrangeiro no campo, e no campo o destino de todos lavadores posseiros, trabalho e trabalho de terra.

Esperamos hoje a Igreja proclamar: "Exultai, sim, Virilidade, não", se os latentes se são massacrados de todos os meios e privados de muitos direitos de sobrevivência. De todas as vezes, uma violência dominante exercida em seus poderes e privilégios.

As denúncias sobre estes fatos, queremos apresentar e como apelo ao social sistema social que gera tais conflitos, visto do opressão e do empobrecimento da sociedade. Ao mesmo tempo, reivindicamos o nosso apoio estratégico a todos aqueles que, neste momento histórico, lutam por uma nova sociedade, na qual prevaleçam os valores da liberdade, da

Fonte: (VOZ DO NORTE. Ano 1 n 1, 1983 p. 13-15).

Diante do assassinato de Rufino, a CPT vem a público fazer a denúncia do terror vivido na região Araguaia-Tocantins:

[...]

Enquanto hoje a igreja proclama "fraternidade, sim, Violência, não", os trabalhadores se vêm massacrados de todas as maneiras e privado do mínimo direito de sobreviver. As custas disto, uma minoria dominante exacerba seus poderes e privilégios.

(Ass.) Pe. Ricardo Rezende Figueira – Coordenador da CPT Regional; Fr. Domingos dos Santos – secretário da CPT Regional; Pe. Josimo Morais Tavares – Coordenador da CPT da Diocese de Tocantinópolis. (VOZ DO NORTE: Informativo Pastoral da Diocese de Tocantinópolis. Ano 1 n 1.1983 p. 13-15).

O texto narra de forma detalhada o fato do assassinato do Jovem Rufino de 23 anos, ocorrido no dia 25 de fevereiro de 1983 e denuncia a situação de extrema violência no campo e com respaldo do poder público. O assassinato de Rufino é a representação dessa aliança entre os interesses dos capitalistas com as forças policiais do Estado autoritário. A participação do Estado ocorre em diversas situações como no aparelhamento da força estatal para servir aos interesses dos grandes proprietários, como a que aconteceu com o Guardiano, Nelson e João Alexandre (Paraibano): “As atitudes repressivas de policiais aquecem mais ainda o clima de tensão e medo nos povoados e sertões, introduzindo nas famílias a insegurança e o terror”. (A VOZ DO NORTE: ano 1 n 1.1983 p. 14). Ação truculenta dos policiais que resultou no assassinato do jovem Rufino, patrocinada pelo Estado brasileiro.

Parece haver uma naturalização da violência na relação entre proprietários de terra, poder público e camponeses, com base em uma lógica de dominação colonial que permeou a formação social brasileira. A noção de propriedade privada é central nessa lógica, uma vez que a apropriação das terras pelos proprietários se deu por meio de processos violentos e de exclusão da população que vivia e trabalhava nelas. A presença de pistoleiros e da polícia para defender interesses privados é uma expressão da continuidade dessa lógica, que privilegia a manutenção da ordem social baseada na expropriação dos meios de produção das mãos dos camponeses, apesar e por conta de ela ser central para a manutenção do seu modo de vida. Ademais, historicamente, as tentativas de resistência dos camponeses são recebidas com violência e repressão, o que evidencia o controle das instituições públicas pelos interesses da burguesia, essas instituições ajudam na manutenção das condições de exploração e opressão que beneficiam uma minoria privilegiada.

Os que cometem tais violência são justamente ilustres figuras da República, através de uma cadeia de interesses e de relações que vai do senador, do deputado, do ministro, até o oficial, ao juiz, ao delegado de polícia, ao policial, ao soldado, ao oficial de justiça, ao jagunço, ao pistoleiro profissional. Um retrato de banditismo acobertado por um invernal aparato de poder e pela certeza da impunidade (KOTSCHO, 1982, p. 48).

Para Ricardo Kotscho (1982) agentes públicos assumem um papel de instigador do conflito, em que suas ações são em favor das elites, impondo as barbaridades e opressões contra os interesses dos camponeses. Porém, só ganha visibilidade, “vozes dos mortos” quando tais camponeses ou agentes de movimentos sociais tornam-se vítimas fatias, nesse sentido, “a sociedade só se manifesta cobrando cuidados quando as vítimas tombam na luta” (FERRAZ, 2000, p.80). Certamente, a criação da CPT, em 1975, provocou mudanças nas atitudes dos camponeses: “Eles já não pedem favores ou esmolas, mas exigem seus direitos, mostram um conhecimento de legislação que não possuíam antes” (FERRAZ, 2000, p. 92). É, portanto, na década de 1980 que: “A igreja e as estruturas sindicais atingiam, então, o auge do prestígio junto às instâncias oficiais” (FERRAZ, 2000). Mesmo assim, as organizações sociais e as denúncias não reduzem a marcha macabra do capital na região do “Bico do Papagaio”.

FINALIZANDO

A partir da Revista “Voz do Norte” (1983 - 1986) foi possível ver as disputas travadas na década de 1980 pelas terras no



“Bico do Papagaio”. Nas suas páginas estão relacionados os nomes das pessoas, autoridades e instituições envolvidas com a desocupação da região, como está registrado no volume 8/9 da Voz do Norte: “Autores dessa situação tem sido os Grileiros, juízes de direito, oficial de justiça, pistoleiros, polícia militar e federal, GETAT e políticos, além dos pequenos comerciantes e proprietários de terras”. A militarização na região é denunciada porque ela é contrária aos interesses dos camponeses. Assim: “Lideranças da região e agentes da CPT estão ameaçadas constantemente de morte. A Polícia Federal (PF), em convivência com o GETAT e Polícia Militar (PM), sequestraram catorze lavradores, enquanto dois foram trancados na prisão” (VOZ DO NORTE, ano 2, n 8-9, 1984, p.01). Geralmente, quem assina os documentos/denúncias são os bispos e as lideranças dos movimentos sociais locais, como os da CPT.

A linguagem utilizada na revista é de denúncia. Pois, é em nome do “progresso”, da “Integração Nacional”, que o governo ditatorial atualiza o que já havia iniciado com a chamada “Marcha para o Oeste”, no primeiro governo Vargas (1930 - 1945), a distribuição de incentivos para o povoamento da região Centro-Oeste do Brasil. Este processo foi intensificado com a construção da rodovia Belém - Brasília (1960 - 1980). A ideologia desenvolvimentista justifica a integração nacional pela incorporação das terras da Amazônia Legal ao mercado^{viii}. Logo, por meio da perspectiva da Segurança Nacional é que se vende a ideia de segurança interna e externa. Nesse sentido, em nome da “proteção” da Amazônia faz-se avançar o “desenvolvimento” mesmo à custa das vidas ceifadas, do crescimento do número de pessoas expulsas das suas terras, da precarização da vida camponesa e da morte. Ademais, a intervenção política/jurídica/militar sobre a região tem por objetivo a apropriação da terra e das águas, por meio de ações econômicas e governamentais. Percebe-se, assim que “os conflitos agrários” são fruto de uma estratégia de ocupação pensada pelo Governo ditatorial, em consonância com a expansão capitalista na qual os camponeses resistem porque precisam garantir o seu sustento e o “seu modo de vida e colocava em crise sua sociabilidade, seus costumes e hábitos” (OLIVEIRA, 2010, p. 93).

Nossa intenção foi a de ouvir as vozes sussurradas, abafadas, gritadas, choradas, denunciadas, silenciadas e invisibilizadas, enfim, memórias fraturadas, vidas interrompidas em nome da ocupação predatória capitalista na região do “Bico do Papagaio”, durante a ditadura militar brasileira. Porém, a utilização de uma proposta de leitura dos “conflitos agrários” presentes no periódico A Voz do Norte, a partir da lente teórica da decolonialidade, implicou na opção pela resistência camponesa, ou seja, no compromisso ético e político da escrita da história por meio das vozes silenciadas; na desconstrução da narrativa colonial hegemônica, enfim, implicou substituí-la por uma visão contada e reescrita na perspectiva dos sujeitos camponeses, um compromisso de visitar o passado para construir uma crítica que coloca em questão a versão do colonizador para descolonizar o conhecimento.

REFERÊNCIAS

ALDIGHERI, Mário. **Josimo**: a terra, a vida. São Paulo: Loyola, 1993.

AMORIN, R. T. C.; FARIAS, M. S.; MELO, J. P. A Imprensa Sindical alternativa dos trabalhadores rurais na Amazônia - Uma contra-hegemonia deflagrada com a ditadura militar de 1964. **Lumina**, Vol.9, nº2, dezembro 2015. ISSN 1981-4070.

ARAÚJO, Marco Aurélio Corrêa de. Estado e Migrações Internas: Um Programa “Antirreforma Agrária” no Centro-Oeste. **Revista Espaço Livre**, v. 14, n. 28, jul-dez. 2019.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramon; MALDONADO-TORRES, Nelson. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramon; MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.p.09-26.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CAIXETA, Vera Lúcia. **Médicos, Frades e Intelectuais**: Leitura sobre os Sertões do Brasil Central (1882-1935). 2014. São Paulo: CRV.

CAPEL, Heloísa; FERNANDES, Gabriel; MACHADO, Tiago. **Interpretar Imagens**: Desafios para o (a) professor(a). Goiânia: Cegrae/UGF, 2023.

CRESTANI, Leandro de Araújo. OLIVEIRA, Nilton Marques de. Conflitos Agrários no Bico do Papagaio, Tocantins. **Revista IDEIAS**, v. 8, n. 2, p. 104-134, 2014.

CUNHA, Valdeir Vieira da; SILVA, Aichely Rodrigues da. A Luta pela Terra no Maranhão: o caso do Bico do Papagaio. **XII**



Encontro Nacional de Geografia Agrária. Uberlândia, 2012.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** 10. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

FERRAZ, Sidney. **O movimento camponês no Bico do Papagaio:** Sete Barracas em busca de um elo. Imperatriz, Maranhão: Ética Editora. 2000.

IANNI, Otávio. **Colonização e contra-reforma agrária na Amazônia.** Petrópolis: Vozes, 1979.

KRETZER, Altamiro Antônio; OTTO, Clarícia. Educação e instituições religiosas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano I, n. 3, p. 259, jan. 2009. ISSN 1983-2859.

KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. **Artcultura**, Uberlândia, v.8, n.12, jan-jun.2006, p.97-115.

KOTSCHO, Ricardo. **O Massacre dos Posseiros:** Conflito de terras no Araguaia - Tocantins. São Paulo: Brasiliense. 1982.

LE BRETON, Binka. **Todos Sabiam:** a morte anunciada do Padre Josimo. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA, Eonilson Antonio; SOUZA, Adelma Ferreira. Conflito e violência na Fronteira: um olhar sobre a luta pela terra entre posseiros e latifundiários em Jurina-TO. In: CLEMENTE, Marcos Edilson de Araújo; CAIXETA, Vera Lúcia; VAZ, Braz Batista (orgs.). **Tocantins: Novas Histórias.** Palmas; Nagô, 2018, p.193-216.

LUCA, Tânia Regina. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas.** São Paulo: Contexto, 2005. p. 111 – 153.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas.** N. 22, 2014, p.935-952.

LUSTOSA, Oscar Figueiredo. **A Presença da Igreja no Brasil:** história e problemas (1500- 1968). São Paulo: Giro, 1977.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCWACZ, (Org.). **História da Vida Privada no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras, 2007.

MECHI, Patricia Sposito. **Os protagonistas do Araguaia:** trajetórias, representações e práticas de camponeses, militantes e militares na guerrilha (1972-1974). 2012. 401 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

MENESES, Ulpiano T. Fontes visuais, Cultura Visual, História Visual, Balanço Provisório, Propostas Cautelares. **Revista Brasileira de História.** São Paulo, vol. 23, n. 45, 2003, p.11-36.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas.** Porto Alegre. V.14. n.1, p.66-80, jan/abr 2014.

MIGNOLO, Walter D . Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, nº 94, jun, 2017, p. 01-17.

_____. Desobediência epistêmica: opção decolonial e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e identidade**, n.34, 2008, p.287-324.

MIGNOLO, Walter D. Desafios Decoloniais Hoje. **Epistemologias do Sul**, vol 1, n.1, 2017, p. 12-32.

PERUZZO, Círcia M. Krohling. Aproximações entre a comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço. **Galáxia**, São Paulo, n. 17, p. 131-146, jun. 2009.

PEREIRA, L. P. L. S. **os conflitos pela terra na região do Bico do Papagaio (Tocantins) na década de 1980.** 1990. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1990.

OLIVEIRA, Maria de Fatima. Rio Tocantins: lugar de memórias e identidades. **Revista Mosaico**, v.1, n.2, p.163-168, jul./dez., 2008

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, ano 17, n 37, 2002.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (ed.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: **Clacso**, 2005. pp. 117-142.



QUIJANO, Anibal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados** dossiê América Latina, 19, n.55, 2005 (b), p.9-31.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-118.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: UNICAMP, 2007.

SADER, Maria Regina de Cunha Toledo. **Espaço e Luta no Bico do Papagaio**. Tese de Doutorado em História Social: FAFLCH, USP, 1986.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. Conflictos agrários e violência no Brasil: agentes sociais, lutas pela terra e reforma agrária. Pontificia Universidad Javeriana. **Seminário Internacional**, Bogotá, Colombia. 2000.

SILVA, Moisés Pereira. **Padre Josimo Moraes Tavares e a atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) nos conflitos agrários do Araguaia - Tocantins (1970-1986)**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás, 2011.

SOARES, Z. A. B. **Agricultura familiar, movimentos sociais e desenvolvimento rural na região do Bico do Papagaio – Tocantins: um estudo sobre as relações entre sociedade civil e desenvolvimento**. 2009. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento Sociedade e Agricultura. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

FONTES

VOZ DO NORTE. Informativo pastoral da Diocese de Tocantinópolis. 1983.

VOZ DO NORTE. Informativo pastoral da Diocese de Tocantinópolis. 1984.

VOZ DO NORTE. Informativo pastoral da Diocese de Tocantinópolis. 1985.

VOZ DO NORTE. Informativo pastoral da Diocese de Tocantinópolis. 1986.

NOTAS

ⁱ “A colonização no âmbito do saber é produto de um longo processo de colonialidade que continuou reproduzindo as lógicas econômicas, políticas, cognitivas, da existência, da relação com a natureza, etc que foram forjadas no período colonial”. Costa e Grosfoguel (2016, p.9)

ⁱⁱ Posseiros são indivíduos que ocupam as propriedades de terras que são devolutas, abandonada ou fazem parte da união e passa a cultivá-la. Grileiros são pessoas que falsificam a documentação de terras para que possam tomar posse (MYSKIW, 2002).

ⁱⁱⁱ O governo de Getúlio Vargas inicia com a revolução tenentista em 1930, foi dividido em 4 fases, a primeira em 1930-1933 (Governo Provisório); segunda em 1934- 1937 (Governo Constitucional); terceira 1937-1945 (Estado Novo) e a quarta vai de 1950-1954 conhecido como 2ª mandato (BORIS, 1996).

^{iv} Peão é um trabalhador em que suas atividades são extremamente ligadas ao campo, em que atuação está ligada a qualquer atividade no campo ou na roça. Gato são indivíduos em que contratam a mão de obra (ESTERCI, 2008).

^v Dom Aloísio nasceu em Mariana no estado de Minas Gerais, em 14 de janeiro de 1934, iniciou-se sua vida sacerdotal em 1955. Cursando a época o ensino médio no seminário da Congregação Dom Orione, graduado em Filosofia no estado do Paraná e teologia na Universidade Gregoriana em Roma – Itália (1959 - 1963) sendo ordenado padre em seguida. Em 10 de janeiro de 1982 ocorreu a posse para ser bispo da Diocese de Tocantinópolis, e em 26 de fevereiro de 2000 tornou-se bispo de Jataí. Ao completar 75 anos de vida, sendo limite para episcopado apresentou ao Papa da época Bento XVI a sua renúncia, confirmada em 16 de dezembro de 2009. Tornando Bispo emérito de Jataí, passou a morar na Fraternidade orionita de Rio Claros (SP). no dia 4 de maio de 2021 veio a falecer em decorrência de um infarto. MORRE DOM ALOÍSIO HILÁRIO DE PINHO, BISPO EMÉRITO DE JATAÍ(GO). CNBB, 2021. Disponível: <https://www.cnbb.org.br/morre-dom-aloisio-hilario-bispo-emerito-de-jatai-go/> acessado 11 de janeiro 2024.

^{vi} Prelazia é uma área que tem como objetivo atender as necessidades entorno daquele território (prelazia territorial), ou a prelazia pessoal compreende uma estrutura de indivíduos que mantém uma hierarquia, composta por fiéis e vai até o prelado, líder da ordem religiosa podendo ser bispo, arcebispos e abade (LISBOA, 2019).



^{vii} “É um período em que prevalece uma ideologia de “portavozismos”, quer dizer, os sujeitos sociais não estão configurados para se auto representar e a igreja passa a falar por eles” (ALMEIDA, 2010, p.99).

^{viii} Segundo o site Um Só Planeta (2021) Amazônia Legal é uma área que corresponde a 59% do território brasileiro e engloba a totalidade de oito estados – Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins – e parte do estado do Maranhão. O conceito de Amazônia Legal foi instituído em 1953 e os limites territoriais surgiram a partir da necessidade de planejar o desenvolvimento econômico da região.

