coleção Singularis

VOLUME IV

RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE, INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS, RITOS E PRÁTICAS

JOÃO CARLOS CORSO (ORG.)

Texto e Contexto
EDITORA E LIVRARIA

copyright@2020JoãoCarlosCorso
COORDENAÇÃO EDITORIAL: Texto e Contexto Editora
Diretora e editora-chefe: Rosenéia Hauer
Capa: Dyego Marçal
Projeto gráfico e diagramação: Texto e Contexto Editora

R382 Religião, religiosidade, instituições religiosas, ritos e práticas/ [livro eletrônico]/ João Carlos Corso (Org.). Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2020. (Coleção Singularis, v.4)
165 p.; e-book PDF Interativo

ISBN coleção: 978-65-990049-4-0

ISBN e-book: 978-65-88461-14-3

1. Prática religiosa. 2. Identidade religiosa. 3. Representação religiosa. I. Corso, Joao Carlos (Org.). II..T.

CDD: 394.2

Ficha Catalográfica Elaborada por Maria Luzia F. B. dos Santos CRB 9/986

*Todos os direitos reservados aos organizadores.

*Os textos publicados neste livro são de responsabilidade dos autores.

*Este ebook será disponibilizado em livre acesso não sendo permitido venda ou reprodução parcial ou total sem a autorização dos organizadores.

CONSELHO EDITORIAL:

Presidente:

Dra. Larissa de Cássia Antunes Ribeiro (Unicentro)

Membros:

Dr. Fábio Augusto Steyer (UEPG)
Dra. Silvana Olivira (UEPG)
Doutorando Anderson Pedro Laurindo (UTFPR)
Dra. Marly Catarina Soares (UEPG)
Dra. Naira de Almeida Nascimento (UTFPR)
Drª Letícia Fraga (UEPG)
Dra. Anna Stegh Camati (UNIANDRADE)
Dr. Evanir Pavloski (UEPG)
Dra. Eunice de Morais (UEPG)
Dra. Joice Beatriz da Costa (UFFS)
Dra. Luana Teixeira Porto (URI)
Dr. César Augusto Queirós (UFAM)
Dr. Valdir Prigol (UFFS)
Dr. Luís Augusto Fischer (UFRGS)
Dra. Clarisse Ismério (URCAMP)

JOÃO CARLOS CORSO

(ORG.)

RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE, INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS, RITOS E PRÁTICAS

coleção Singularis

VOLUME IV

Texto e Contexto

EDITORA

SUMÁRIO

6
Introdução

8
Capítulo 1
A experiência religiosa como representação: mecanismos de formação identitária e produção de sentido
Henrique Schlumberger Vitchmichen (UEPG)

26
Capítulo 2
As romarias da terra: a trajetória de uma prática
João Carlos Corso (UNICENTRO)

52
Capítulo 3
Leocádio José Correia e as apropriações mediúnicas: do mundo dos espíritos para o mundo dos homens
Marilane Machado de Azevedo Maia (UDESC)

82
Capítulo 4
"Deus dá o milagre e a terra é o remédio": um estudo sobre as benzeções e as simpatias em rebouças/pr
Érica Karina Silva (UNICENTRO)
Gabriela Migon (UNICENTRO)

98
Capítulo 5
A preocupação católica com a educação sexual de rapazes a partir dos escritos do padre Casemiro de Campos
Nádia Maria Guariza (UNICENTRO)
Fernando Bagiotto Botton (UESPI)

117
Capítulo 6
Encantando histórias - a repressão policial à religiosos afro-brasileiros no Rio de Janeiro.
Valquíria Cristina Rodrigues Velasco (UFRJ)

135
Capítulo 7
Discurso religioso na literatura de H.P. Lovecraft
Patrick Kozelinski (UNICENTRO)
João Carlos Corso (UNICENTRO)

150
Capítulo 8
Romeiros e ou turistas: em busca dos locais sagrados
João Carlos Corso (UNICENTRO)

163
"Sobre os Autores"

INTRODUÇÃO

O presente e-book é fruto da busca por reunir uma diversidade de temas de pesquisa que se relacionam por ter o foco na discussão acadêmica a respeito da Religião e das religiosidades.

Iniciamos com o Henrique Schlumberger Vitchmichen, que nos traz uma discussão a respeito da experiência religiosa como representação, como capacidade de formar identidades sociais.

Na sequencia João Carlos Corso apresenta a trajetória histórica das Romarias da Terra, um evento religioso, com forte conotação política e social, ligado as ações da Comissão Pastoral da Terra e dos Movimentos Sociais.

A temática das apropriações mediúnicas é trabalhada por Marilane Machado de Azevedo Maia. Com foco num personagem paranaense, o médico Leucádio José Correia, que teria sido acessado por médiuns do Espiritismo e da Umbanda.

Já as autoras Erica Karina Silva e Gabriela Migon nos apresentam o resultado de uma pesquisa sobre as práticas de Benzeções na região de Rebouças – PR. Mostrando que a religiosidade tradicional é muito marcante na região e que as Benzedeiras tem um papel fundamental.

A temática da educação sexual, na perspectiva do Catoliscismo (anos 40 e 50) é trabalhada por Nadia Maria Guariza e Fernando Bagiotto Botton, os quais analisam o discurso do Padre Casemiro de Campos em relação a educação sexual masculina.

Por sua vez, Valquiria Cristina Rodrigues Velasco nos apresenta um estudo sobre a repressão policial à religiões Afro-brasileiras no Rio de Janeiro. Nos mostra como o Estado brasileiro em sua história, não colocou em prática a laicidade e ainda agiu por meio de práticas preconceituosas e até racistas.

E concluímos o e-book com uma análise sobre as mudanças nas práticas religiosas dos romeiros. João Carlos Corso mostra como a busca pelo sagrado configura em interesses diversos, o do romeiro e também do turista.

Esperamos que essa publicação colabore com as discussões desse campo e com as pesquisas que são desenvolvidas a respeito da religião e da religiosidade.

João Carlos Corso

CAPÍTULO 1

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO REPRESENTAÇÃO:
MECANISMOS DE FORMAÇÃO IDENTITÁRIA E PRODUÇÃO DE SENTIDO

Henrique Schlumberger Vitchmichen (UEPG)

Os estudos teológicos voltados para uma perspectiva ocidental, historicamente buscaram em sua concepção a análise de textos sagrados partindo de seus escritos. Assim é notório de um ponto de vista religioso, que se inicia a partir do século XVI, a predominância da palavra escrita como estudo em vazão as práticas ritualísticas, fato esse que passou a ser repensado principalmente por um viés antropológico acerca do tema:

> Uma das consequências desse postulado da primazia da strate discursive é expressa pelo fato de que as religiões desprovidas de um corpus escrito são qualificadas como primitivas e se veem frequentemente recusar o nome de religião. Conforme escrevem especialistas das religiões monoteístas, elas são tão somente crenças e práticas mágicas. Apenas os antropólogos veem aí religiões, na medida em que são capazes de não

> considerar os valores de sua própria sociedade como critérios de análise (LEENHARD, 2012, p 03).

A reverberação desse olhar antropológico para as diferentes áreas das ciências humanas foi notória, o que auxiliou o trabalho historiográfico a também pensar essas questões. A concepção de que uma palavra escrita seria o ponto de partida para se pensar e conceber as práticas ritualísticas adotadas pelo meio social, são dessa forma um conceito que é problematizado e discutido ainda hoje entre os historiadores e suas produções, quando as querelas entre aspectos místicos e "mágicos" em contraponto com a palavra sagrada é colocada em pauta. Tal discussão é fundamental para compreendermos como as pesquisas a respeito da temática são concebidas pelo meio acadêmico, e como elas se modificam com o passar tempo. Dentro disso, Jaques Leenhard busca enfatizar a natureza dessas práticas ritualísticas ou "míticas" como um elemento *a priori* do universo escrito, que irá se estruturar a partir de práticas comunitárias e de fé:

> É certo que a religião fez-se cada vez mais racional e discursiva, ela não substituiu, de forma alguma, assim como não eliminou os comportamentos que chamamos de "mágicos". Magia e simbolização discursiva permanecem os dois fundamentos intransponíveis de qualquer religião. Devemos pois procurar compreender plenamente a religião a partir das práticas rituais que não são somente de origem histórica, mas que permanecem até os dias de hoje como o verdadeiro fundamento de qualquer religiosidade (LEENHARD, 2012, p 07).

A produção e atribuição de sentido a existência e ao cotidiano do indivíduo religioso que esses aspectos ritualísticos promovem são fundamentais para se entender as concepções da fé de forma mais estruturada, como uma rede de significações, que busca atribuir uma inteligibilidade e toda uma lógica simbólica ao redor do fiel. Assim o estudo das representações sociais, que se alinha a uma perspectiva antropológica, são fundamentais para a pesquisa. A inauguração

de uma metodologia baseada em cânticos, vestuários, gestos, e uma série de práticas que vão além da palavra escrita, são também imperativos para compreendermos a atribuição da fé como produtora de sentido, seja para uma comunidade ou indivíduo:

> Rituais e tradição fazem funcionar um mundo, nosso mundo humano feito de interrogações e de mistérios desde o momento em que a humanidade deixou o imediatismo da experiência sensível. Assim como o ancestral é um personagem divino que nasce dos gestos de seus funerais, igualmente a divindade se forma lentamente a partir dos gestos e das palavras que conjuram o mistério do mundo. O que a ação prática não pode fazer, a ação simbólica pode ao menos tentar, senão efetivamente, ao menos em uma tentativa de desenhar o contorno do que seria o poder de fazer, buscando um suporte além de nossa fraqueza (LEENHARD, 2012, p 12).

Para os estudos históricos acerca da religião deve-se levar em conta não apenas as produções e a interdisciplinaridade para com outras concepções e áreas das ciências humanas, mas também uma posição própria do historiador, e do pesquisado de modo mais geral frente a essas ideias: "A tradição universitária da Historia religiosa tem por princípio o "agnosticismo" metodológico, o qual visa tornar aceitável para todos o discurso científico sobre o fenômeno religioso, respeitando as regras comuns do trabalho intelectual" (GOMES, 2002, p 20).

Logo, a historiografia não tem como dever atribuir verdade ou julgamento sobre determinado fato, conceito ou concepção de mundo. Compreende-se é claro que a relação do historiador com seu objeto, assim como a própria construção do pesquisador, não é neutra. Entende-se a suposta "neutralidade" como algo inexequível, levando em conta que como todos, o historiador também está falando a partir de determinado lugar social, nesse sentido a sua própria escolha de objeto e relação com ele não é e não pode ser neutra, ela é

fruto de experiências de mundo e vivências pessoais, e de processos históricos específicos. Não pede-se ao historiador que busque essa falácia, mas que tratemos os estudos da religião a partir não de aprioris-mos e juízos de valor, mas sim de aspectos metodológicos, críticos e científicos vinculados a historiografia:

> O historiador deve suspender o julgamento sobre a verdade dos fenômenos religiosos. Com efeito, confirmar ou informar a verdade dos mesmos escapa à sua competência enquanto cientista. Não se trata de saber se o historiador, enquanto individuo, é crente ou não crente. Há que levar sempre em consideração a distinção entre lugar social e epistêmico do historiador, entre suas convicções religiosas e os objetos teóricos com os quais tem que lidar (GOMES, 2002, p 20).

IDENTIDADE E DIFERENÇA

Partindo do pressuposto de que a experiência religiosa age como norteadora do espaço social, a sua construção discursiva, que busca se legitimar frente a outros movimentos, parte diretamente das narrativas que são construídas, logo elas tratam de uma produção identitária que busca a ligação e a identificação do sujeito para com a estrutura divina em um sentido macro. Dessa forma, partindo do princípio que toda a religião para sua sobrevivência e difusão, necessita do campo social como base de atuação, a sua legitimação está diretamente ligada a noção de *identidade*, e porventura a de *diferença*. Portanto a utilização da identidade e diferença pelo campo religioso se faz aspecto fundamental para entendermos os elementos que garantem sua atuação como um mecanismo de poder e produtora de sentidos para com o campo social:

> Além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação lingüística. Dizer que são o resultado de atos de criação significa dizer que não são "elementos" da natureza, que não são essências, que não

> são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais. (SILVA, 2000, 76).

Compreende-se a construção identitária (seja de uma nação ou de um sentimento patriótico, racial, étnico, político, entre outros) como algo gradativo que por uma série de mecanismos de poder se introjetam no imaginário social. Assim a construção de um sentimento de identidade, a partir de um forjamento linguístico gradativo, se une e de uma certa forma se completa, com um outro, o da "diferença", ou seja, dois conceitos que em nenhum momento se excluem, mas sim concebem um ao outro simultaneamente. Para existir a identificação de comunidade, é necessário a existência do diferente, do excluído, do anormal. Vemos principalmente como no contexto brasileiro, esses conceitos se aplicam, em especial com os embates entre diferentes comunidades religiosas presenciadas ao longo do tempo. Assim a aplicação da identidade e diferença como algo que identifica e estratifica os indivíduos, segue um discurso, mais ou menos, como "a identidade sou eu, o diferente é o outro". Mais do que um fato, é necessário compreendermos que o preconceito religioso depende de um processo de construção conceitual e empírica, que nasce e se perpetua não como "natural", mas sim a partir de mecanismos de poder históricos e culturais.

Além de um processo definidor do estrato social, que divide a sociedade entre o "nós" e "eles", essa disputa identitária também atua de acordo com Tomaz Tadeu da Silva como uma estrutura hierarquizante, ela organiza o meio e ordena a sociedade, marcando,

normatizando e definindo o lugar de cada um. Partindo desse princípio, como uma dinâmica de dominantes e dominados, conclui-se que:

> As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais eles se organizam (SILVA, 2000, 83).

REPRESENTAÇÃO

Para o debate sobre o conceito de representação dentro de práticas religiosas, é necessário o entendimento que propusemos sobre a produção da identidade e da diferença entre os diversos grupos que compõem a esfera religiosa, assim como o tratamento destes como sendo parte estrutural do espaço de fé:

> Se a religião engendrou tudo que há de essencial na sociedade, é que a ideia de sociedade é a alma da religião. '...o fiel não se engana quando crê na existência de um poder moral do qual depende ao qual deve o melhor de si mesmo; este poder existe; é a sociedade... Deus não é mais do que a expressão figurada da sociedade (LENHARO apud SILVA; COTTA, 2016, p 633).

A ideia da representação, ou do ato de representar algo, para Ginzburg (2001) alude diretamente a ambiguidade do conceito. Logo, ao mesmo tempo em que essa representação busca evocar um objeto ausente, ela ao mesmo tempo torna essa realidade representada e sugere sua presença. Levando isso em conta, vemos como entre as práticas religiosas o conceito de representação se faz presente em quase todo o tempo. Pegando um exemplo dos mecanismos cristãos, elas vão desde hábitos domésticos e privados (como a reza em altares organizados para determinado santo) ao âmbito público (como a pregação em uma Igreja, enfim, é de termos em nota que não apenas em

uma concepção cristã, mas também para outros estratos religiosos, o ato de representação permeia as práticas e ritos de modo quase que orgânico. O "catolicismo popular" brasileiro a que se refere Faustino Teixeira (2005) por exemplo, que tem em suas características a alta devoção aos santos, e foge das hierarquizações e protocolos da instituição romana, pode nos auxiliar no entendimento e aproximação da realidade e contexto brasileiro, com a ideia da representação religiosa:

> O catolicismo brasileiro foi durante muito tempo um catolicismo de "muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre". Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um "poder" especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida: (TEIXEIRA, 2005, p 17).

A representação aí está ligada não tanto a um "protocolo" da Igreja, mas mais as práticas populares que buscam ressignificar e dar o sentido necessário as suas vidas, através das devoções, ritos e rezas populares. O catolicismo brasileiro popular que mantinha uma certa autonomia com relação a instituição europeia, não previa uma oposição direta as normativas do Vaticano, mas muitas vezes "dispensava" nas palavras de Faustino a presença representativa e simbólica do poder institucional clerical. Funcionando quase como um organismo social, os mecanismos que moviam as práticas do campo divino não apenas no passado, mas que podem ser encontradas ainda hoje, são fonte valiosa para estudarmos a força das representações e os mecanismos utilizados, que permeiam o cotidiano das pessoas e muitas vezes norteiam suas vidas.

Ainda em Ginzburg, podemos utilizar de seu exemplo retirado da obra *Os dois corpos do rei* do historiador Ernst Kantorowicz quando alude as representações funerárias realizadas no medievo europeu:

> Ernst Kantorowicz sustentou que o manequim exibido nos funerais dos soberanos ingleses e franceses ao lado do cadáver exprimia de forma palpável a teoria jurídica do duplo corpo do rei. De um lado, o manequim, o corpo eterno do rei, associado a uma instituição pública (*dignita);* de outro, o cadáver, o corpo efêmero do soberano como individuo (GINZBURG, 2001, p 87).

Observa-se então, como a representatividade religiosa está em cena desde o medievo, sendo que, muitas vezes o seu significado simbólico, ultrapassa a importância do evento em si, ou seja, mais do que o evento funerário do rei, os gestos simbólicos perpetrados são muitas vezes mais significantes que a própria ocasião. Para Chartier a noção de representação é um valioso mecanismo que pode ser utilizado para o entendimento das mentalidades sociais, e da própria construção de comunidades e seus processos de assimilação de mundo. Dentro dessa perspectiva, para o historiador mais do que hierarquizar e ordenar a comunidade, os processos de representação buscam classificar o estrato social em que ela está sendo aplicada, orientando a vida e o cotidiano dessas pessoas, e inclusive gerando rupturas entre elas, em uma espécie de "luta simbólica":

> A noção de representação, assim, modificou profundamente a compreensão do mundo social. Obrigou, efetivamente, a repensar as relações que mantém as modalidades da exibição do ser social ou do poder político com as representações mentais – no sentido das representações coletivas de Mauss e Durkheim – que dão (ou negam) crença e crédito aos signos visíveis que devem fazer reconhecer como tal um poder ou uma identidade. É possível, portanto, compreender de que maneira os enfrentamentos fundados na violência bruta, na força pura, se transformam em lutas simbólicas, ou seja, em lutas que têm as representações por armas e por apostas (CHARTIER, 2011, p 20).

Passando para uma análise dos aparatos simbólico-representativos utilizados no meio social, especialmente aqui os ritos e sacralizações, pensamos essas representações como elementos de poder, que além de como já dissemos organizar e hierarquizar uma determinada comunidade de acordo com os preceitos adotados por aquelas pessoas, exercem o que Chartier chama de "violência simbólica", ou seja, o uso de todo um aparato mental e simbólico para a construção de uma harmonização estrutural e social que segue os padrões e normalizações impostas. Aliás, a normalização, é para Silva (2000) um dos processos que decorrem de um projeto identitário já bem estruturado, de um determinado grupo que se admite como "normal" e de outro que é por eles apontado como "diferente, anormal". Essa normalização de acordo com o autor é processo de construção, forjado gradativamente pelo grupo dominante (aquele que em decorrência de um espaço de fala privilegiado, ou consequências de contexto, se legitima frente ao outro e normaliza sua identidade) assim: "Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas" (SILVA, 2000, p 83). Processo esse que em sua fase final passa a ser "invisível" já que a normalização identitária é tamanha que não passa a não ser considerada uma identidade fabricada, mas um dado natural e padrão da sociedade, por isso é necessário nos atentarmos que:

> A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder [...] O outro é o outro gênero, o outro é a cor diferente, o outro é a outra sexualidade, o outro é a outra raça, o outro é a outra nacionalidade, o outro é o corpo diferente (SILVA, 2000, p 97).

SACRALIZAÇÃO POLÍTICA

A experiência religiosa é inclusive utilizada dentro de um processo de "sacralização da política" pegando o termo de Alcir Lenharo (1986). Partindo do caso brasileiro, vemos que apesar de um discurso que busca promover a laicidade do Estado e assim concebe a esfera política como distante ou a parte das questões de fé, são justamente essas questões últimas que muitas vezes dão sentido a projetos políticos, que buscam incluir e abarcar as comunidades de fé, e vez ou outra utilizam de preceitos teológicos (muitas vezes distorcidos ou reinterpretados) como base de sustentação do próprio projeto que está sendo elaborado. Nessa esteira é preciso compreender a construção do imaginário social como decorrente de uma série de questões que derivam de relações comunitárias e entre indivíduos, e estabelecidas através das vivências do sujeito, e suas experiências socioculturais adquiridas, pois:

> O imaginário social, expressa-se por ideologias e utopias, e também por símbolos, alegorias, rituais e mitos. Tais elementos plasmam visões de mundo e modelam condutas e estilos de vida, em movimentos contínuos ou descontínuos de preservação da ordem vigente ou de introdução de mudanças (COUTINHO, 2004, p 93).

Observa-se que o discurso religioso é cooptado e reinterpretado para alicerce de regimes que possuem o autoritarismo em suas formas. O regime nazista por exemplo se apoiou em alguns elementos de uma retórica cristã, tendo no argumento da salvação e da pureza do povo alemão, algumas das formas utilizadas para justificar a busca por seu *Lebensraum*[1]. Além disso a tentativa autoritária alemã de se apresentar como uma "nova religião de caráter secular é algo que

1.Terminologia utilizada ao longo do século XIX e XX, principalmente a partir dos escritos do geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904) que iria justificar a busca de um "espaço vital" para a prosperidade e desenvolvimento da "raça alemã".

chega "a ponto de espantar e causar repulsa ao Vaticano" (SILVA; COTTA, 2016, p 635).

O largo uso de símbolos e ritos que buscaram o alargamento da influência do partido, são hoje matéria de estudos historiográficos que entendem essa reinterpretação dos valores religiosos como uma das características de movimentos totalitários, assim como um outro recurso, que busca promover o seu líder a figura recorrente do "salvador da pátria". Logo esse caráter messiânico, apresentado com verniz religioso, é mais um dos processos autoritários que visam sacralizar politicamente o seu movimento, e apresentar ou "fabricar" a sua própria teologia, através de movimentos revisionistas ou reinterpretações históricas e conjunturais dos textos sagrados:

> No campo da política, o pensamento mítico do salvado continua sendo reatualizado. A história continua sendo uma história da salvação, ainda que no imanente. O comunismo e o nazismo tinham em comum a operosidade desse pensamento mítico (SILVA; COTTA, 2016, p 633-634).

Na experiência brasileira tratada por Wellington Silva e Francis Cotta (2016), e anteriormente por Alcir Lenharo (1986), vemos como o Estado Novo (1937-1945) utilizou de um amplo leque de recursos religiosos para promover a sua continuidade, se galgando em uma retórica simbólica para angariar o apoio popular e se fazer presente no imaginário dos brasileiros. Entendendo-o como um movimento de características autoritárias, o Estado Novo compartilhava traços do fascismo através de algumas características próprias, como o seu caráter centralizador e um corporativismo que colocava o estado de Vargas como um mediador entre as esferas sociais. Fazendo largo uso de manifestações simbólicas e ritualísticas que sempre aproximavam a esfera religiosa da realidade estadonovista, o regime buscava

então apresentar uma espécie de cooperação entre esses dois setores, que iria auxiliar com o processo de construção identitária nacional pensado na época, assim: "A asserção católica de a Igreja ser corpo místico cuja cabeça é Cristo inspirou a ideia de nação como um corpo político tendo Getúlio Vargas como cabeça" (SILVA; COTTA, 2016, p 630).

A exemplo do regime getulista, vemos como no Brasil, sobretudo o discurso católico, encontrou respaldo em movimentos políticos e ao longo da esfera social, e que iria ajudar na formação de uma "identidade brasileira" almejada por Vargas em seu projeto nacional. A utilização desse vocabulário simbólico-discursivo da religiosidade que Getúlio se apropria, serve como algo que caracterizaria o país, nesse sentido vemos que:

> No discurso de Vargas, a ideia de nação é revestida de uma devoção amorosa, onde a estrutura da nacionalidade está sustentada no tripé família, religião e pátria. Estrutura também recorrente no lema integralista "Deus-Pátria-e-Família". Nessa lógica, temos que a mãe é o suporte da família, a família é a essência da pátria, a Família é o suporte do Estado e da Nação, portanto, todos os brasileiros são seus filhos e irmãos" (SILVA; COTTA, 2016, p 637).

É a partir de nossa discussão acerca da conjuntura brasileira (nesse caso em específico sobretudo o catolicismo) que conseguimos melhor pensar como essas relações entre religiosidade e política muitas vezes se complementam e se mesclam. Para além de um entendimento que parte de uma justificativa de laicidade estatal, uma análise mais aprofundada sobre os recursos e mecanismos religiosos (e como a partir de um entendimento de atribuição de sentido e toda uma rede de significados e representações veiculadas pela fé) a religiosidade caminha entre as esferas sociais e se alça a um projeto político, precisamos não apenas historicizar essas questões, mas sim

tratar o estudo acerca das religiões não com um suposto juízo de valor, mas como algo que realmente atribui sentido à vida das pessoas, constrói mecanismos simbólicos e ritualísticos a sua volta, e através disso forja imaginários sociais:

> O caso brasileiro que os modos de interpretar o mundo segundo matrizes de sentido e significado próprias da religião avançaram no período republicano encontrando um momento exemplar no Estado Novo. Experiencias autoritárias da Europa também demonstram que a política não se emancipou da religião de maneira completa. Ela a tem como uma pedagoga (SILVA; COTTA, 2016, p 640).

Resgatando as discussões formuladas no início de nosso debate (em que pese a análise da palavra escrita a uma abordagem antropológica que propõe um estudo a partir de práticas e expressões populares que resgatam os movimentos simbólicos e ritualísticos, que evocam as tradições religiosas de determinada comunidade) buscamos em Michel de Certeau um respaldo maior para compreendermos esses movimentos de mudança em que o estudo das religiões foi submetido, assim como suas contribuições para podermos pensar como a historiografia acerca do tema pode ainda se beneficiar e ponderar caminhos para o futuro. Além do olhar do historiador para com a religiosidade, é preciso o entendimento do lugar de fala dos pesquisadores, isto é, de onde saiam e quem eram os encarregados por estes estudos até o início do século XX. Assim como também necessitamos para esse debate compreendermos as concepções e ideias do que seria o trabalho historiográfico e o dever do historiador, desde o século XIX até meados do XX.

O positivismo do XIX (que considerava uma história factual e pautada apenas em documentos oficiais, e proclamava o *resgate* histórico como o ideal do historiador e de uma pesquisa na área) influen-

cia diretamente nos estudos religiosos desse período, logo não nos é difícil imaginar o porquê de a grande maioria dessas pesquisas serem pautadas não em práticas comunitárias, mas sim apenas nos *textos sagrados*. Além disso, outro aspecto que discutimos previamente, são as crenças eclesiásticas que se firmaram posteriormente ao protestantismo do século XVI, e que dava uma maior ênfase na palavra escrita, aquém de fenômenos ritualísticos e "mágicos", consideradas essas como um resquício de práticas do misticismo pagão. A grande maioria desses estudos eram feitos por pessoas que se encontravam dentro das estruturas eclesiásticas, portanto essas pesquisas eram produzidas por membros da instituição, e por muitas vezes careciam de uma maior problematização e "afastamento" metodológico de seu objeto: "A história das ideias religiosas [...] conferia grande atenção ao documento que, entretanto, era lido sob um viés "metafísico", ou seja, voltado à explicitação de um "núcleo fundante" ou "essência" da experiência religiosa" (BUARQUE, 2013, p 163).

Após sobretudo a Segunda Guerra Mundial, as pesquisas religiosas começam gradativamente a se democratizar, saindo do espaço religioso e adentrando os corredores acadêmicos, é dentro disso que essas pesquisas passam a ser mais acessíveis ao historiador, logo esses estudos tendem a não mais buscar o "resgate" histórico (tendo como alicerce unicamente os textos eclesiásticos) mas sim agora almejam uma "problematização" do objeto, concebido como algo historicamente construído, e que se agarra fortemente nessas expressões populares, gestuais e simbólicas anteriormente consideradas heréticas.

Para Michel de Certeau, além de uma abordagem que mira apenas a análise textual do objeto religioso, é necessário um estudo que o extrapole, tratando de seu entorno, e pensando como a comunida-

de e a esfera social recebe tais discursos. Logo, ele trata a religião e suas manifestações não unicamente como um conjunto de crenças, ritos e práticas, mas como constituinte de um "ato de crer". Assim, muito mais do que um repertório de evocações de fé, a religiosidade deve ser pensada pela historiografia como uma forma de atribuição de sentido social:

> Logo, Certeau considerava ser um equívoco dissociar a experiência religiosa das "estruturas sócio-econômicas, supondo, além disso, que as 'ideias' funcionem da mesma maneira que essas estruturas, paralelamente e num outro nível" (1982b, p. 40). Daí que, afirmava ele, mostrava-se imprescindível formular modelos interpretativos que viabilizassem a análise da significação dos textos – abordagem que, paulatinamente, foi sendo identificada como uma "formalização das práticas", entrecruzando os discursos com um sistema de referências sócio-culturais e de relações de poder, que lhes fornecem coerência e particularidade mas muito atenta às tensões e singularidades (ou, como Certeau costumava denominar, os "desvios") (BUARQUE, 2013, p 168).

CONCLUSÃO

A partir das discussões feitas ao longo do texto, percebe-se como a religiosidade, em suas infindas possibilidades e manifestações, busca sempre nortear o cotidiano de seus adeptos e procura dar sentido as suas vidas. Porém é necessário atentarmos que ela é um produto de construção humana, sendo formulada por homens que são produtos de seu tempo. Assim, o universo religioso esta continuamente em movimento, logo é passível de ressignificações e deturpações, sendo utilizado como aporte discursivo para a legitimação dos interesses (pessoais ou de grupo) dentro de determinada época, assim ele serve não apenas como recurso metafísico que busca através da fé tocar o indivíduo, mas também pode ser instrumento para experiências autoritárias, vide a utilização de simbologias e discursos reli-

giosos em movimentos como o nazismo, assim como o atrelamento da esfera religiosa com a política que sustentou e buscou aprimorar um projeto identitário e de nação do período do Estado Novo no Brasil.

Procuramos entender como a construção simbólica e discursiva dessas manifestações religiosas são feitas, exemplificando alguns momentos em que a religiosidade fora utilizada como instrumento de poder. Deve-se compreender a religião como um forjamento e combinação de diversos fatores, o que tentamos apresentar foi uma discussão sobre algumas das características desse movimento. Como a identidade religiosa se forma? O que podemos compreender como identidade? E como a própria "criação" de uma identidade está diretamente ligada com o conceito de diferença? Podemos pensar esses termos de muitos ângulos, no Brasil isso pode ser analisado por exemplo a partir do histórico de preconceito religioso que se manifesta no país, além disso conseguimos conceber um pouco melhor como o universo simbólico opera na realidade brasileira como um mecanismo de poder de formas múltiplas, pois como Pierre Sanchis nos fala: "[...] o universo do homem é universo *simbólico* e diferencialmente simbólico" (SANCHIS, 2008, p 74).

A religião como representação de mundo, que busca no meio social a sua expansão, utiliza de uma variada gama de recursos para se consolidar, como lendas, mitos e ritos. Assim, sendo um produto da atividade humana, esse universo construído procura apresentar para o indivíduo um novo ponto de vista, uma visão de mundo que consegue dar propósito a vida do devoto, fazendo com que o sentimento de pertença do sujeito aflore através de sua devoção, gestos, e participação nas atividades religiosas. Além disso a ordenação social

e a busca por uma "verdade" construída, que auxilia na formação da "identidade" da pessoa e da "diferença" do outro, procura deixar as questões de vida mais "palpáveis" a elas, indicando sentido e propósito para suas existências, no lugar das intermitências de uma vida ao acaso:

> A religião também pretende fornecer ao ser social uma visão do mundo – uma representação particular, com suas categorias próprias, que torna o mundo intelectual e emocionalmente apreensível (Deus, deuses, orixás, anjos, santos, criação, congregação, igreja, autoridade, verdade...). Tudo isso compõe um mundo particular e o organiza e tudo isso, para o fiel, faz do mundo genérico seu mundo (SANCHIS, 2008, p 77).

Por fim, gostaríamos de salientar que o texto em questão não busca colocar um ponto final nas discussões acerca da religiosidade e seus mecanismos, sejam eles de significações, representações, formações de imaginários e "identidades", ou recursos simbólicos, discursivos, ritualísticos, entre outros. Ao contrário, gostaríamos de por meio desses escritos introduzirmos ao leitor o ímpeto para a pesquisa e aprofundamento de tais recursos, através do estudo dos diferentes *habitus* religiosos, assim como seus mecanismos que buscam hierarquizar, ordenar e atribuir sentido à vida das pessoas, se mesclando inclusive a esfera política. Como falamos, é necessário tratarmos o tema não a partir de juízos de valor e apriorismos, mas partindo de procedimentos analíticos e recursos metodológicos que entendam a religiosidade como um instrumento sócio-histórico e cultural que é constantemente pensado e ressignificado ao longo do tempo:

> Não reatualizamos o dito marxista sobre a crítica religiosa ser a premissa de toda a crítica, bem como não a pensamos como um aroma espiritual e falseador da realidade. Ela é um dado vastamente observado no humano, em todos os tempos da história conhecida e que deve, como tal, ser investigada sem apriorismos e/ou juízos de valor sobre a sua continuada existência (SILVA; COTTA, 2016, p 629).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUARQUE, Virgínia. A contribuição de Michel de Certeau à História das ideias religiosas. **Revista Brasileira de História das religiões.** ANPUH, Ano VI, n. 16, p. 161-172, maio. 2013.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. **Revista Fronteiras,** Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./ dez. 2011.

CHARTIER, Roger. **A força das representações:** história e ficção/ João Cezar de Castro Rocha (Org.) - Chapecó, SC: Argos, 2011. 291 p. (Grandes Temas; 13).

COUTINHO, Sérgio Ricardo. História recente do catolicismo no Brasil: identidades em confronto. **Encontros teológicos,** Santa Catarina, v. 19, n. 01, p. 91-107, 2004.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira:** nove reflexões sobre a distância. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOMES, Francisco José da Silva. A religião como objeto da História. In: LIMA, Lana Lage G. et al (orgs.) **História & Religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2002, p. 13-24.

LEENHARD, JAQUES. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, Maringá, Ano V, n. 14, p. 03-14, setembro. 2012.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade.... **Cadernos CERU,** série 2, v. 19, n. 2, p. 71-92, dezembro. 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais / Tomaz Tadeu da Silva (org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Wellington Teodoro da; COTTA, Francis Albert. Política religiosa no Brasil. **Horizonte,** Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 627-641, abr/jun. 2016.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP,** São Paulo, n. 67, p. 14-23, set/nov. 2005.

CAPÍTULO 2

AS ROMARIAS DA TERRA:
A TRAJETÓRIA DE UMA PRÁTICA

João Carlos Corso (UNICENTRO)

Com a formação da CPT (Comissão Pastoral da Terra), em 1975, a Igreja Católica juntamente com outras Igrejas cristãs passou ter ações específicas em relação à problemática agrária. Segundo Mainwaring (2004, p 110) já em 1972 a CPT começou a ser planejada, na região da Amazônia, visando dar suporte técnico e jurídico aos camponeses. A Igreja vinha desde a década 1950 se aproximando cada vez mais das lutas sociais dos camponeses, mas foi em plena ditadura militar, com todo o aparato de repressão que ela passa a formar instituições como a CPT.

Segundo Palacios (p 15) à medida que a Igreja se afastou do poder do Estado, principalmente pelas divergências com os militares, mais ela se aproximou da sociedade civil. E na concepção de Iokoi (1996, p 73), enquanto os militares tratavam o problema agrário como se-

gurança nacional, a Igreja passou a defender a reforma agrária como ação humanitária.

As ações da CPT eram amparadas no Concílio Vaticano II e nas Conferências dos Bispos da América Latina, de Medellín e Puebla. Sendo que os objetivos dessa pastoral era colaborar com os cristãos no engajamento político e dar apoio às lutas dos trabalhadores rurais.

> O trabalho da CPT visava assessorar os camponeses na criação e reestruturação dos sindicatos. Priorizou, ainda, um trabalho de assessoria jurídica, fornecendo advogados para auxiliarem em questões legais. (...) No sentido religioso a pastoral criou as Romarias da Terra e a Celebração dos Mártires, visando unir os elementos da cultura popular com um discurso teológico enraizado na luta pela terra. (CORSO, 2019, p 89-90)

As Romarias da Terra são provenientes da prática pastoral dos agentes da CPT, que convivendo com a realidade dos trabalhadores rurais, dos boias-frias e dos posseiros, procuraram criar meios para reforçar as lutas e também possibilitar a celebração das vitórias e das dificuldades encontradas neste processo. Como afirma Adam (2019): "A romaria da terra é essencialmente uma celebração que acontece processo, no estar a caminho, em movimento (p. 265)." Ela não foi inventada para ser mais uma liturgia religiosa formal, ela surgiu da necessidade da própria ação pastoral.

Em 1978, com ajuda do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), a CPT começa a fomentar uma celebração das lutas do campo e que depois resultará na Romaria da Terra. As primeiras romarias não tinham o nome de Romaria da Terra, mas o modo como foram desenvolvidas as celebrações, articulando-se com a realidade dos trabalhadores da terra, possibilitaram que depois passassem a ser chamadas de Romarias da Terra.

Estas celebrações eram ecumênicas e ligadas à realidade do homem do campo. Nessas romarias eram celebrados quase todos os aspectos da vida dos camponeses, a luta pela terra, a fome, a violência, as vitórias das organizações, os assentamentos, entre outros. Sendo sua liturgia relacionada com a construção de uma teologia[1] própria. As Romarias da Terra tornaram-se um dos elementos mais agregadores de pessoas que apoiam as lutas dos camponeses, passando a ser um evento importante da luta pela terra.

COMO SURGIRAM AS ROMARIAS

As primeiras romarias realizadas na história da humanidade apareceram nos povos antigos, principalmente entre os judeus. Segundo consta, Abraão teria iniciado as peregrinações atendendo a um pedido de Deus. Normalmente, neste contexto, o lugar sagrado, onde se faziam as peregrinações, eram as grandes montanhas. Moisés, por exemplo, teria liderado a fuga dos hebreus da escravidão no Egito, e durante quarenta anos caminhara pelo deserto à procura da terra prometida. O monte Sinai era considerado um dos locais sagrados mais importantes para aquele povo.

Durante o reinado de Salomão, foi construído o templo de Jerusalém, que se tornou o principal local das peregrinações, aonde acorriam milhares de judeus para o encontro com o sagrado. O próprio Jesus teria ido a Jerusalém, em peregrinação, várias vezes durante sua vida. Exemplos como esse não irão faltar e mostram que as religiões consideram o ato de caminhar, peregrinar, fazer romaria algo significativo. Praticamente todas as religiões tem algum tipo de

1.Marcelo de Barros Souza e J.L. Caravias. Teologia da Terra. Petrópolis: Vozes, 1988.

peregrinação, algumas inclusive são obrigatórias, como ir a Meca, pelo menos uma vez na vida, na tradição do Islamismo.

A romaria pode ser entendida como uma peregrinação popular a um lugar que seja considerado sagrado. Os objetivos de tal caminhada estão ligados às questões religiosas. Como afirma Pierre Sanchis:

> O que era Romaria? Um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um "Santo": santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um quotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria(2006, p 86).

No Cristianismo, as peregrinações iniciaram-se no século V, em direção a chamada "terra santa", ou seja, Jerusalém. O objetivo era a aproximação ao lugar onde Cristo e os apóstolos teriam vivido em suas tumbas. O que os movia era a devoção. As peregrinações passaram a ser chamadas de Romaria principalmente após século VI, quando começaram a direcionarem-se para Roma.

> A partir do século VI, começaram as peregrinações à Roma. Assim, surgiu o termo 'romeiro' (aquele que vai à Roma), romaria (peregrinar até Roma). A veneração das tumbas de São Pedro e São Paulo, colaboraram para a formação do costume de peregrinar à Roma. (CORSO, 1998, p. 41)

A Igreja Católica tornou-se a religião oficial do Império Romano, o centro político e religioso da Europa Cristã passou a ser Roma, e isso perdurou durante toda a Idade Média. Nesse sentido, as peregrinações a Roma vão adquirir vários sentidos, o principal foi o penitencial.

No continente Latino Americano, as romarias tiveram início ainda no período colonial. No caso específico do Brasil não foi dife-

rente. Durante o período colonial, a religiosidade popular passou a considerar alguns locais como sagrados, onde se realizavam peregrinações com objetivos penitenciais e de conversão, surgindo nesse contexto a prática do voto ou promessa.

As romarias fazem parte da cultura, principalmente nas práticas da religiosidade, colaborando no processo de formação das identidades. Como afirma Santos: "Partindo da realidade social brasileira, as festas religiosas e, especialmente, as romarias e peregrinações são importantes elementos no processo de construção das identidades regionais." (2015, p 173). Para ele a realidade social do país pode ser compreendida a partir das peregrinações.

Destaca-se que as romarias são expressão da religiosidade popular, tendo inclusive autonomia em relação à religião oficial. Somente após o século XIX, com o chamado processo de romanização, a Igreja Católica procurou obter domínio sobre as manifestações do chamado catolicismo popular. Os locais de peregrinação passaram a ser coordenados pela hierarquia.

No entanto é necessário compreender que o que torna uma caminhada um ato de peregrinação ou de romaria, será a complexidade simbólica que dá sentido ao ato. Segundo Bourdieu (2004) o poder simbólico pode consagrar ou revelar algo que já presente no ato. Neste sentido, Aparecida do Norte tornou-se um local de peregrinação após humildes pescadores encontrarem uma imagem de da Santa.

As romarias da terra vieram inovaram essa prática religiosa de cunho popular. A Igreja, principalmente os setores ligados a atividades sociais passaram a valorizar essas práticas populares, porém

dando-lhes um novo enfoque, voltado para o social e o político. Segundo Adam:

> Esta nova forma de prática litúrgica foi, já desde seu início, uma mistura de elementos das romarias tradicionais, passeatas de protesto e novas formas de espiritualidade em torno das comunidades de base (CEBs), todas marcadas, mais ou menos, pela união de dois pólos: a fé e a política. (2002, p 53)

Por meio do trabalho desenvolvido pela CPT as romarias da terra passaram a ser realizadas no interior do Brasil, passando a ser uma encontrada em todas as regiões do Brasil. As primeiras Romarias da Terra foram realizadas nos Estados da Bahia e do Rio Grande do Sul. A Romaria da Terra do Rio Grande do Sul foi realizada em Caibaté (São Gabriel), em 1978. O CIMI foi o organizador do evento juntamente com a ANAI (Associação Nacional de Apoio ao Índio). Os objetivos do evento foram dar apoio aos índios na luta pela recuperação de suas terras, como também, respeitar e reconhecer a cultura dos indígenas. Participaram da celebração peões de estância, trabalhadores rurais, operários, índios e agentes de pastoral. O nome "Romaria da Terra" só surgiu na segunda celebração, realizada em 1979. A CPT foi convidada a participar e ajudar na organização, acabou assumindo o papel da realização das Romarias da Terra, pois estava mais ligada ao trabalho com os camponeses.

No Estado da Bahia, no Santuário de Bom Jesus da Lapa ocorreu a primeira Missão da Terra, realizada de 17 a 19 de julho de 1978. Também na Bahia o nome Romaria da Terra vem depois da primeira romaria. Com objetivo de despertar a consciência dos camponeses em relação à problemática agrária presente na região é que foi realizada essa celebração. A CPT passou a ser a encarregada de organizar as próximas romarias. Destaca-se o resultado obtido com a escolha

do local para realização dessa romaria, pois o Santuário era um local frequentado há mais de 300 anos por romeiros. Assim, procurou-se fazer a aproximação da religiosidade popular tradicional com a religiosidade emergente das pastorais sociais, inspiradas na teologia da libertação.

> Em síntese, as duas celebrações, tanto na região das missões, em Caibaté, município de São Gabriel (RS), como em Bom Jesus da Lapa (BA), têm um acento marcadamente político, de enfrentamento com o sistema estabelecido e de luta para construir algo 'novo'. (MEDINA, 1991: 87).

Após alguns anos, as Romarias da Terra começaram a ser organizadas em quase todos os Estados brasileiros: no Triângulo Mineiro (1979); Ceará e Goiás em 1984; Paraná em 1985; Rio de Janeiro, Santa Catarina, Rio Grande do Norte e Maranhão em 1986; Rondônia e Espírito Santo em 1987; Piauí, Mato Grosso do Sul, em 1988, e, São Paulo, em 1990.

Mesmo considerando que as romarias da terra tenham surgido da valorização de elementos da cultura religiosa tradicional, isso não significa que sejam idênticas às romarias tradicionais. Normalmente as diferenças são encontradas nos objetivos de cada uma dessas formas de peregrinação, mas também nos elementos que as compõem. Segundo Medina: "A Romaria da Terra inspira-se em uma prática tradicional de muitos anos, fortemente marcada no povo" (1991, p. 96), e a CPT percebendo a relação dos romeiros com a terra, procurou dar um sentido político de emancipação.

Durante a estruturação do catolicismo no Brasil, o trabalho desenvolvido pelos religiosos junto aos indígenas, aos negros e a população mestiça, procurou-se forjar uma religiosidade totalmente vinculada aos dogmas da Igreja. Havia a ideia de uma religiosidade que tornasse o homem cada vez mais passivo diante da situação em que

se vivia. Mas, reagindo a essas formas estruturadas de espiritualidade e procurando manter alguns elementos da sua própria cultura, os índios, negros e outros pobres começaram a desenvolver uma espécie de religiosidade popular, que continha os elementos principais da cultura indígena, da cultura africana e da cultura lusitana. Entre elas, a prática de realizar romarias a lugares sagrados, como Bom Jesus da Lapa, Aparecida do Norte, Iguape, Canindé, entre outros.

Como as práticas religiosas do Catolicismo Popular estavam longe dos ideais da hierarquia Católica, foi introduzida no Brasil a Romanização, que significava "*adequar o catolicismo praticado no Brasil ao modelo oficial da Santa Sede (...). A romanização teve maior força, a partir de 1890, quando, com a Proclamação da República, se dá a separação entre a Igreja e o Estado.*" (MEDINA, 1991: 53). Porém, este processo não teve muito sucesso, pois não conseguiu eliminar o catolicismo popular.

> A hierarquia procurou desestimular a prática das romarias sem o controle do clero, entregaram os santuários à ordens religiosas para cristianizar as romarias, incentivaram as romarias à santuários europeus, criou-se novos centros de devoção para concorrer com os santuários tradicionais. (...) Mesmo com a romanização, que procurou até controlar as imagens nos templos, as romarias continuaram crescendo, sendo considerada uma forma de resistir à romanização. (CORSO, 1998, p. 38)

O catolicismo popular tradicional é normalmente caracterizado como leigo, medieval, social e familiar. Esta não é a única definição. O certo é que esse catolicismo popular possui certa autonomia, mantendo uma identidade própria. A relação homem-sagrado acontece em quatro graus: sacramental, evangélica, devocional e protetora. Neste sentido o catolicismo popular seria aquele em que o devocional e a protetora teriam mais valor que o sacramental e a evangélica. Sendo que o fato de privilegiar os aspectos devocional e protetor, colaborou para que este tipo de catolicismo entrasse em conflito

com o catolicismo oficial Romano, o qual tinha como prioridade os aspectos sacramental e evangélico.

Esse catolicismo popular é contraditório, pois pode ser alienante ou libertador. Na história do Brasil, temos o exemplo de Canudos e do Contestado, onde esse catolicismo adquiriu um caráter libertador, pois era um dos instrumentos de luta daqueles camponeses. Mas há muitos exemplos de justificação da pobreza e da opressão permeados pelo catolicismo popular e que persistem. Porém, através desse catolicismo, pode-se fundamentar resistências e busca por emancipação.

As romarias tradicionais estão intimamente vinculadas à manifestação do catolicismo popular e apresentam características como: devoção aos santos da Igreja ou santos populares; promessa relacionada com saúde, afetividade, família ou ainda economia; penitência e sacrifício; busca da salvação; festa popular, encontro ou intercâmbio.

A partir da realização do Concílio Vaticano II, dos das conferências dos bispos latino americanos de Medellín e Puebla, como também das reflexões provindas da Teologia da Libertação, a Igreja passou a entender o valor e significado de liturgias engajadas nas ações sociais da população, esse foi o caso das romarias. Conforme Medina: "as Romarias da Terra e outras semelhantes, que, com elementos tradicionais, inovam substancialmente, sem que com isso as outras se acabem, pelo contrário estão mais vivas do que nunca" (1991, p. 67). Desse modo, surgiram novas formas de romarias ligadas ao trabalho pastoral que vinha sendo realizado pelas pastorais sociais.

Para compreendermos as transformações e permanências, na prática das romarias da terra, partiremos de uma romaria realizada

em 1997, no Estado do Paraná e depois faremos comparações com outras romarias realizadas nas duas décadas seguintes.

A 12ª ROMARIA DA TERRA DO PARANÁ (1997)

A 12ª Romaria da Terra ocorreu no dia 31 de agosto de 1999, no Assentamento Ireno Alves dos Santos, localizado no município de Rio Bonito do Iguaçu, na região centro oeste do Estado do Paraná. Foi estruturada em três partes: primeira parte "E Deus criou o Mundo", a segunda parte "O homem e a mulher trabalham na Terra de Deus, e a terceira parte "A Festa da Colheita". Do início às 8:30 horas até o final da romaria às 17:00 horas tudo foi acontecendo como uma grande celebração, onde se faziam presentes os elementos fé e vida.

Na pesquisa realizada na época da realização desta romaria, evidenciamos que "A mística presente na romaria faz com que se renove a organização em busca da terra, lutar pela terra não entendida como uma necessidade puramente material, mas é algo vinculado aos elementos sagrados." (CORSO, 1999, p. 113-114). E segundo D. Ladislau Biernaski, bispo católico assessor da CPT, a mística significa: "o homem feito como parte integrante da natureza e (...) a saudade do infinito que vem daquele que é fonte da vida que é Deus" (Entrevista, 31/08/1997)

O tema da romaria foi "Terra, liberdade e Utopia" e o Lema "Libertar a terra, promover a vida". Segundo Jelson Oliveira a romaria "resgatou a historia da ocupação da Fazenda pinhal Ralo, como exemplo de luta e de resistência dos trabalhadores/as sem terra"[2].

2.Jelson Oliveira era Secretário geral da CPT/PR. A Citação acima faz parte do documento encaminhado a coordenação nacional da CPT nacional.

Destaca-se que o local da realização tornou-se um assentamento da reforma agrária após um período de ocupação da área por mais de 3 mil famílias. Também é importante ressaltar que a área antes pertencia a empresa Araupel, também conhecida como Giacomet-Marodin, a qual possuía o maior latifúndio em área continua do Estado do Paraná.

> O povo de Deus caminha sempre para os lugares onde Deus se manifesta de forma mais surpreendente na caminhada, nas lutas, nos sofrimentos e alegrias dos homens e mulheres. Por isso viemos para o Assentamento Ireno Alves dos Santos, porque entendemos que Deus está presente na vida e nas lutas do povo sem terra, assentados aqui em Rio Bonito, como sinal da solidariedade do Deus da Vida a todos os pobres da terra. Viemos aqui para celebrar a organização das 3 mil famílias que ocuparam no dia 17 de abril de 1996 a Fazenda Pinhal Ralo, latifúndio improdutivo da Empresa Giacomet-Marodin. (CPT, ROTEIRO, 1997, p. 5).

Fica evidente que a romaria foi realizada naquele local devido à conquista da terra, por meio da organização e resistência do MST. Mas também foi motivada pela violência ocorrida no local, no início do ano de 1997, onde os seguranças da empresa assassinaram dois trabalhadores do acampamento e feriram mais um. Portanto a romaria procurou celebrar a conquista e o martírio ao mesmo tempo.

Verificou-se a participação de grande número de romeiros, em torno de 30 mil pessoas, o que demonstra que a Romaria da Terra envolve vários setores da sociedade.

A primeira parte da romaria promoveu a recuperação da história das romarias da terra realizadas no Estado do Paraná, o que demonstra a preocupação com a história das lutas, desencadeadas pelos trabalhadores rurais sem terra, como também pela própria história das romarias:

> Hoje estamos reunidos para celebrar a 12ª Romaria da Terra do Estado do Paraná, com o lema: 'Libertar a Terra, Promover a Vida', denunciando a concentração de terra e a violência contra os trabalhadores e trabalhadoras sem terra, no campo e na cidade e anunciando a Reforma Agrária com saída viável e urgente para a resolução dos problemas sociais no Brasil. Inspirados pela fé no Deus da Vida, que criou a terra para todos os homens e mulheres, vamos juntos celebrar os frutos da luta pela terra na promoção da vida. (...) É por isso que neste momento vamos relembrar as outras 11 Romarias da Terra realizadas no Estado do Paraná. A história destas 11 Romarias da Terra será feita através da apresentação de 11 balaios de milho. (CPT, ROTEIRO, 1997, p. 1-2).

Após a revisão histórica das romarias foi apresentada uma carroça carregada com milho, que foi colhido na primeira produção após a conquista da terra; esta carroça foi o símbolo da 12ª Romaria da Terra. Junto com ela havia uma Bíblia envolta em fitas coloridas, que representavam as instituições que participaram da organização.

A programação de todo o evento foi construído numa perspectiva litúrgica, envolvendo simbologia religiosa e das lutas sociais do campo. Como foi o caso teatralização da criação, com a leitura do primeiro capítulo do livro de Gênesis (Bíblia), o qual apresenta o mito da criação da sociedade judaica. Interligando esse texto com a criação do Universo a partir dos quatro elementos básicos: terra, água, fogo e ar. Ficou evidente a visão ecológica, buscando fundamentar práticas de respeito à natureza.

Outro ponto forte, da primeira parte da romaria, foi a apresentação do símbolo da Cruz. A qual foi feita com a madeira do portão da fazenda, que impedia o acesso a terra e protegia o latifúndio. Mas que foi transformada num símbolo da libertação e da resistência, pois foi rompida a estrutura do latifúndio. O esforço dos sem terra, durante o período vivido no acampamento embaixo de lona, com

frio, chuva, medo dos jagunços, foi árduo, mas gerou a conquista da terra.

Entre todos os símbolos preparados pela equipe da CPT, a Cruz acabou sendo o destaque. A Cruz foi feita da madeira que fazia parte do portão da fazenda, que foi rompido para que a ocupação ocorresse no dia 17 de abril de 1996; por aquela porteira passaram três mil famílias, as quais formaram o maior acampamento já visto em toda história do MST.

Aquela porteira tinha um simbolismo para os assentados, pois impedia o acesso ao bem necessário para a sobrevivência, impedia o acesso à terra. Era símbolo da propriedade privada, inclusive numa das canções os romeiros cantavam: "*todo arame e porteira, merecem corte e fogueira, são frutos da maldição*". Mas não foi preciso fogueira para destruir aquela porteira, pensaram numa maneira de criar um novo significado a partir daquele mesmo material. Ocorreu ai uma transformação simbólica, algo que tinha um sentido negativo e passou a ter um sentido positivo. Percebe-se ai uma espécie de Hierofania (ELIADE, 2010).

Tradicionalmente a Cruz era vista como um elemento de conformação, de passividade, pois se entendia que ela fazia referência apenas aos sofrimentos e as dores. Carregá-la significava aceitar o sofrimento, aceitar a opressão, pois se Jesus sofreu pela humanidade porque a humanidade não poderia aceitar o sofrimento passivamente. Porém na 12ª Romaria da Terra, a Cruz se tornou um símbolo que expressava a resistência do povo sem terra, enfrentando todo tipo de sofrimento para poder conquistar a terra.

> A cruz foi assumida pelos cristãos como símbolo do amor-compromisso e que era também um instrumento de castigo pelo qual escravos e

> rebeldes políticos eram condenados. (...) Continua tendo um sentido ambíguo na América Latina, símbolo da morte, injustiça, violência, fome e paradoxalmente, apropriado pelos oprimidos como símbolo de resistência e esperança. (FREDERICK, 1993, p. 39).

A Cruz tem sido um dos elementos mais significativos das Romarias da Terra, desde 1982, quando pela primeira vez, no Rio Grande do Sul, foi utilizada pelos romeiros. Mas essa Cruz da 12ª Romaria da Terra, além de passar por um processo de transformação, foi plantada num local central do Assentamento, e possibilitou a continuidade da romaria no cotidiano daquele Assentamento; as pessoas ao passarem em frente da cruz refazem a memória de toda a história vivida no processo de luta para conquistar aquele pedaço de chão, como também se lembram da grande festa daquela celebração. Segundo Ir. Lia, religiosa Vicentina, membra da CPT, a qual ajudou a organizar a Romaria, pode-se constatar a importância da Cruz e o entendimento de que é um símbolo:

> A cruz, se ela é dentro de um projeto ela se torna sinal de esperança. Essa cruz que foi feita da porteira, ela era morte quando era a porteira que impedia o acesso a terra, mas desde o momento que o portão foi rompido e o latifúndio se rompeu ela se torna sinal de esperança e símbolo de vida nova, de ressurreição. (Entrevista, 27/08/97).

A Cruz é entendida como meio de libertação, mesmo que exista certo sofrimento permeado nas lutas sociais existe também a possibilidade de superá-los. Assim este símbolo tornou-se um referencial nas romarias, agregando o sentimento de conquista, de vitória nas ações do MST buscando a reforma agrária.

Na segunda parte da romaria ocorreu com a caminhada de mais ou menos dois quilômetros, que foi do local onde foram acolhidos os romeiros até a sede do Assentamento. O ato de caminhar remete a peregrinações, e mesmo que os romeiros tenham percorrido

dezenas ou centenas de quilômetros para chegar até o local, ainda precisam percorrer essa caminhada simbólica. Percebe-se ai todo um esforço da CPT em tornar a romaria um momento sagrado, como diria Eliade (2010) o local da romaria passa a ser o centro do mundo naquele momento. Com a caminhada houve a demonstração de que os romeiros eram solidários com a luta pela terra, caminhando junto, assumindo a defesa da terra geradora de vida.

> A caminhada é o símbolo da luta e da esperança, do povo que não pára, que não se cansa, mas caminha em busca da terra prometida. Neste momento de caminhada, vamos nos juntar com todos os povos, trabalhadores e trabalhadoras do campo e da cidade, peregrinos e peregrinas na busca de um mundo novo. Caminhar para a roça é caminhar para e com o irmão e a irmã, na solidariedade e na esperança da colheita abundante. (CPT, ROTEIRO, 1997, p. 9)

Durante a caminhada ocorreu a chamada Semeadura. No momento que os romeiros estão caminhando pela estrada do assentamento, algumas crianças do assentamento vestidas em roupas de trabalho e com instrumentos de trabalho, se posicionaram nos barrancos da estrada e jogaram sementes de milho nos romeiros que passavam. Está semeadura, simbolizou o plantio de um mundo novo, mostrando que aquele Assentamento tornou-se semente desse uma utopia, no sentido de fazer acreditar na possibilidade de construção de uma sociedade justa e fraterna.

Num outro momento da caminhada os romeiros se depararam com uma bandeira de trinta metros quadrados, contendo os símbolos dos movimentos dos trabalhadores, posseiros, sem terra, bóia-frias, barrageiros e pequenos agricultores. Os romeiros passaram por cima da bandeira gigante, e o ato de por o pé na bandeira buscou simbolizar que estavam se comprometendo com as lutas dos trabalhadores do campo.

> Significa deixar nosso rastro, a nossa marca de compromisso, é dar a nossa contribuição para esta luta. Nesta bandeira estão representados os símbolos da organização dos trabalhadores e trabalhadoras, mostrando que a luta pela Reforma Agrária é uma luta de todos: no campo e na cidade. Caminhar sobre a bandeira significa que nossas lutas não são abstratas, mas têm um destino certo: conquistar a terra e libertá-la do latifúndio, da exploração e da morte. (CPT, ROTEIRO, 1997, p. 10)

Próximo do meio-dia, padres, bispos, pastores e trabalhadores abençoaram unidos os frutos da terra e lembraram os que passam fome através de um momento de silêncio. Foi proposto, então, que o almoço fosse partilhado. A multidão espalhou-se pela área escolhida para a concentração e fez sua refeição. Muitos formaram pequenos grupos e partilhavam o que haviam trazido ou o que haviam comprado nas barracas de lanche.

Na última parte da romaria se fez uma verdadeira festa em torno da questão da Reforma Agrária. Apresentou-se a preparação do bolo de fubá, que foi distribuído aos romeiros, como forma de partilhar os mesmos sonhos e realizações. A bandeira que foi utilizada na caminhada, para que os romeiros passassem por cima, ficou no meio do povo como toalha para a grande festa da colheita.

> Dando continuidade à nossa celebração, somos convidados à união em torno da Festa da Colheita, onde celebramos a oferenda dos frutos da terra a Deus, nosso Pai e Mãe. A Festa da Colheita é a festa dos povos, de todas as raças, credos, religiões. Festa dos Pequenos, que com seu trabalho fazem a terra produzir e geram as riquezas de nosso imenso Brasil. Somos convidados a olhar para todos os lados do mundo: da cidade e do campo, das roças e das fábricas, dos becos e dos cortiços, dos viadutos e das beiras de estradas, dos assentamentos e das cooperativas... de todo lugar está chegando gente para esta grande Festa, cada um com a sua contribuição, com o seu jeito, com sua luta, com seus sonhos. Juntos, faremos a festa da Reforma Agrária, num mundo mais humano e solidário. (CPT, ROTEIRO, 1997, p.12-13)

Para motivar a festa da colheita foi feito uma apresentação do texto bíblico: **Deuteronômio** 26, 1-11. Um texto que mostra como

os judeus celebravam a festa da colheita e a ofereciam ao Deus Javé, que foi quem os libertou da escravidão do Egito e os fez chegar à terra de Canaã, onde havia fartura.

Foi possível perceber que em toda a celebração da Romaria da Terra estava presente um ritual religioso. Nos teatros, nas orações, na caminhada, nos vários símbolos, nos cantos, nos pronunciamentos, na própria partilha, em tudo estava presente o elemento religioso.

ALTERAÇÕES NAS ROMARIAS NO SÉCULO XXI

Inicialmente ressaltamos a romaria ocorrida na cidade de Cruz Machado, no ano de 2004. Foi a 19ª Romaria da Terra do Paraná e teve como temática as Sementes. Segundo a CPT:

Um dos pontos altos do evento foi a apresentação das sementes crioulas na Arca da Biodiversidade, uma enorme carroça com sementes, animais, frutos e ervas medicinais. Outro momento forte foi a queima simbólica das marcas das 10 empresas que dominam o mercado mundial de sementes e agroquímicos: trabalhadores/as com as mãos amarradas com correntes trouxeram sacos com sementes dessas empresas.[3]

A discussão a cerca da produção de alimentos, que inicialmente aparecia na perspectiva de cuidado com o meio ambiente, passou a ser mais específica e aprofundada. Passou-se a discutir a necessidade de recuperação das sementes tradicionais e a contestar a produção pela indústria, principalmente na questão das sementes transgênicas. Fica evidente que a temática das sementes é decorrente da expansão das sementes transgênicas no inicio do século XX. Como também o

3.https://www.cptnacional.org.br/acao/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2004/83-parana

trabalho de valorizar e recuperar as sementes tradicionais passou a ser uma estratégia da CPT e dos movimentos sociais frente ao domínio das empresas fabricantes de transgênicos.

Outra temática que passou a fazer parte das romarias, organizadas pela CPT, foi a água. Inúmeras romarias passaram a debater o problema das fontes de água e da manutenção da água doce para a sobrevivência humana, além da importância dos rios. A Igreja Católica com outras Igrejas realizou em 2004 a Campanha da Fraternidade sobre a água. Muito provável que a temática da água passou a ter cada vez mais significado e chegou até a modificar o nome de muitas romarias. É o caso da 12ª Romaria das águas e da terra de Minas Gerais[4], que ocorreu em Coronel Fabriciano em 2008.

Já a XVII Romaria das águas e da terra de Minas Gerais (2013) promoveu a discussão sobre a monocultura:

Denunciamos como projetos de morte a concentração de terras nas mãos de poucos, a privatização da terra e das águas, a monocultura de eucaliptos, da cana de açúcar, da soja e do capim. Nenhuma monocultura presta. Todas oprimem, violentam e devastam socioambientalmente.[5]

Além de tratar de novas monoculturas, como a do Eucalipto, a romaria também questionava as políticas publicas que davam apoio ao agronegócio e outros empreendimentos e deixavam o pequeno agricultor sem apoio.

4.https://www.cptnacional.org.br/acao/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2008/116-12o-romaria-das-aguas-e-da-terra-de-minas-gerais

5.https://www.cptnacional.org.br/acao/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2013/1651-xvii-romaria-das-aguas-e-da-terra-de-minas-gerais-e-ix-romaria-do-a-trabalhador-a-rural-foi-realizada-nesse-fim-de-semana

Repudiamos a falta de compromisso dos governos com a reforma agrária, com a agricultura familiar e com a agroecologia. É uma grande injustiça destinar bilhões para o agronegócio e apenas migalhas para os pequenos do campo. Repudiamos como injusto e violento a liberação dos governos de projetos de mineração, de construção de grandes barragens, de monoculturas, projetos que trazem um rastro de destruição para o povo e para as comunidades.[6]

A CPT nasceu em oposição ao regime militar, com forte crítica a política fundiária que sempre privilegiou o latifúndio, mas apostou na democratização, ajudando a criar instituições e movimentos sociais como o MST e isso não fez com que abandonasse sua crítica e denuncia. Isso é o que vemos na citação acima, questionando um governo que faz política em favor do agronegócio e joga migalhas aos pequenos agricultores. Sem contar com a denúncia em torno da destruição da natureza por meio da construção das hidroelétricas e da mineração.

Outra romaria que também teve como tema o problema da monocultura do Eucalipto foi a 28ª Romaria da Terra do Paraná, que ocorreu em 2014, no município de Congoinhas. O lema deste evento deixa era: "Às sombras dos eucaliptos choramos a saudade dos tempos de fartura"[7]

Ainda em 2014 no Rio Grande do Sul, outra romaria comemorou o início da safra de arroz agroecológico, o tema central foi "Reforma Agrária, cooperação e agroecologia"

6.Idem.

7.https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/78-romarias-2014/2210-28-romaria-da-terra-do-parana

O arroz agroecológico começou a ser cultivado em 1999 nos assentamentos de reforma agrária da região metropolitana de Porto Alegre. Em todas as etapas da cadeia produtiva – produção, agroindustrialização e comercialização – a qualidade recebe o certificado de produto orgânico, desde 2002, com base em normas nacionais e internacionais. A produção segue os preceitos da agroecologia, em um sistema que busca estabelecer relação de integração entre o ser humano, recursos naturais e equilíbrio bioquímico do ecossistema banhado.[8]

Assim como a romaria de 1997 que analisamos comemorava a conquista da terra, nota-se que há também um clima de festa neste evento, mas agora relacionado com o fruto da reforma agrária, enfatizando a colheita de um produto orgânico. A 37ª romaria da terra do RS, também focou no cooperativismo, mostrando que os assentamentos da reforma agrária, que conseguiram ter uma boa sustentabilidade foram os que passaram a trabalhar integrados numa cooperativa.

Na 7ª Romaria das águas e da terra de Alagoas trouxe à discussão a canalização das águas do rio São Francisco, o chamado canal do Sertão.

"Iremos refletir, a partir da nossa fé, a concentração das águas e da terra, de forma particular o projeto canal de sertão. Essa obra, que é apresentada pelos governos como a salvação do povo sertanejo, infelizmente ainda não mudou a realidade do povo pobre", afirma Carlos Lima, coordenador regional da CPT. Para a Pastoral da Terra, o canal precisa beneficiar os mais necessitados. "Queremos alterar o destino final dessas águas. No projeto atual, apenas 6% da água será

8.https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/78-romarias-2014/1944-37-romaria-da-terra-do-rio-grande-do-sul-comemora-inicio-da-safra-do-arroz-agroecologico

utilizada para o consumo humano. O grande fluxo servirá à mineração e à irrigação nas áreas dos latifundiários da região. O povo continuará às margens do canal", completou Lima apresentando que a finalidade do canal deva ser "levar água para quem tem sede". [9]

Percebe-se que a CPT valorizava a construção do canal, porém questionava o fato de não atender a população mais pobre, beneficiando somente os grandes proprietários. Vemos novamente uma romaria denunciando a situação relacionada com a problemática da água, mas que também se relaciona com o acesso a terra.

No caso da 39ª Romaria da Terra do Rio Grande do Sul, realizada em 2016, a temática envolveu novamente a problemática do meio ambiente, mas agora fundamentada na Encíclica do Papa Francisco Laudato Si, o é evidenciado no lema: "cuidar da terra, casa comum".

Para cuidar da Terra, como sugeriu papa Francisco em sua encíclica *"Laudato Si"* (Louvado Sejas), é fundamental "uma conversão ecológica global, mudanças profundas nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder". Este cuidado se traduz em gestos concretos na defesa dos direitos dos/as camponeses, povos indígenas, quilombolas e diversos outros. Seja isso na produção de uma alimentação saudável e orgânica, na ecológica, na participação cidadã e política, no cooperativismo, no consumo consciente e nas relações que proporcionem o bem viver entre as pessoas e o ambiente, construindo, assim, uma "Terra sem Males"[10]

9.https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/87-romarias-2015/2866-romaria-defende-acesso-dos-pobres-as-aguas-do-canal-do-sertao

10.https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/88-romarias-2016/3091-39-romaria-da-terra-do-rio-grande-do-sul-um-convite-a-cuidar-da-terra-casa-comum

O documento do papa tornou-se um instrumento legitimação das lutas sociais, principalmente no aspecto do meio ambiente. Nesse sentido a CPT estabeleceu a aproximação entre os problemas sociais, que normalmente são tratados nas romarias, com as reflexões presentes na encíclica.

Essa discussão também predominou em outras romarias, como o caso da romaria de Santa Catarina realizada em 2017. Sendo que naquele momento se relacionou com a questão da mata atlântica.

Os participantes da 24ª Romaria da Terra e das Águas do estado de Santa Catarina emitiram uma carta fruto de experiências vividas durante a preparação do evento e, ao mesmo tempo, se comprometeram com ações concretas na defesa da Criação. Na carta, a partir de reflexões profundas provocadas por Papa Francisco na encíclica Laudato Si e pela temática trabalhada na Campanha da Fraternidade 2017, os romeiros assumiram um compromisso maior no cuidado com a Casa Comum e com o Bioma Mata Atlântica, levando em conta o papel do povo e do poder político e econômico neste processo.[11]

O destaque aqui é a Romaria discutindo a defesa do bioma Mata atlântica, isso permite concluir que houve um avanço nas discussões ecológicas que começaram com a água, chegando a uma compreensão de uma natureza complexa.

FINALIZANDO

Podemos ainda citar muitas outras romarias, inclusive com nomes diferentes: Romaria em defesa da vida na Bahia, Romaria nacional

11.https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/103-romarias-2017/4034-carta-da-24-romaria-da-terra-e-das-aguas-de-santa-catarina

do Cerrado (MA), Romaria dos mártires da terra (PE), Romaria da floresta (PA), Romaria das pastorais sociais. Todas têm em comum o fato de serem organizadas pela CPT e focar em temas relacionados com a terra, a água, o meio ambiente, a vida dos camponeses, a cobrança por políticas públicas de reforma agrária e em benefício dos pequenos agricultores.

Segundo Adam (2019) as "Romarias transformam porque suas caminhadas são mais que exercício físico ou espiritual, são caminhadas simbólicas, carregadas de sentido teológico e político (p. 268)." Os romeiros sentem-se fortalecidos na resistência e na prática política do dia-a-dia após participarem de uma romaria. Nesse sentido a CPT atualiza sua prática e seu discurso, como meio de se adaptar aos novos desafios que encontra.

Desse modo é evidente que, desde a criação em 1975, a CPT passou por transformações internas, num primeiro momento ajudando a criar movimentos sociais como o MST, como também a fomentar a estruturação dos sindicatos de trabalhadores rurais. Mas a partir do momento, que os movimentos sociais passam a buscar autonomia e a sociedade estrutura um processo de democratização, com a constituição de 1988 e a volta das eleições diretas, a CPT passou a tratar da temática da violência no campo, produzindo um dossiê anual sobre esse tema e a tratar de novas temáticas como a da água.

Nesse processo de engajamento da Igreja nas lutas populares, estrutura-se uma celebração que faz a ligação entre a religiosidade popular e os anseios políticos de libertação. A Romaria da Terra é o fruto desse processo. Nas Romarias da Terra, as lutas sociais se destacam em meio à liturgia, há uma aproximação com os dos movi-

mentos sociais. Recuperam a história dos debaixo quando retomam as lutas populares e atuam na conscientização política dos que nela participam.

A CPT soube em sua trajetória histórica adaptar-se aos novos tempos, inserir novas temáticas, acompanhar as discussões nacionais e internacionais. Desse modo, conseguiu também fazer com que as romarias, inicialmente voltadas para a problemática da terra, inserissem novas discussões.

FONTES

CPT/PR. Roteiro da celebração da 12ª Romaria da Terra do Paraná, Curitiba, 1997.

Ir Lia, religiosa vicentina, CPT, Entrevista concedida a João Carlos Coros, durante a 12 ª Romaria da Terra do Paraná, 31/08/1997.

D. Ladislau Biernaski, Assessor da CPT: Entrevista concedida a João Carlos Corso, durante a 12ª Romaria da Terra do Paraná, 31/08/1997.

OLIVEIRA, Jelson. 12ª Romaria da Terra reúne 30 mil em Rio Bonito. Identificação :Romarias da Terra 1997. Nome Reduzido:Documentos. Temáticos Nome Categoria Documentos Temáticos. Tipo Categoria Texto Nome do Acervo Açoes e Atuações. Autor Jelson Oliveira. Instituição Comissão Pastoral da Terra - Regional Paraná Data 31/08/1997.

CPT, (PR), 2004, 19ª Romaria da Terra em Cruz Machado. Disponível em:

https://www.cptnacional.org.br/acao/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2004/83-parana Acesso em 30 de maio de 2020.

CPT, (MG) 2008,12ª Romaria das águas e da terra Cononel Fabriciano. Disponível em:

https://www.cptnacional.org.br/acao/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2008/116-12o-romaria-das-aguas-e-da-terra-de-minas-gerais Acesso em 02 de julho de 2020.

CPT, (MG) 2013, XVII Romaria das Águas e da Terra de Minas Gerais e IX Romaria do(a) Trabalhador(a) Rural foi realizada nesse fim de semana. Disponível em:

https://www.cptnacional.org.br/acao/romarias-da-terra-e-da-agua/romarias-2013/1651-xvii-romaria-das-aguas-e-da-terra-de-minas-gerais-e-ix-romaria-do-a-trabalhador-a-rural-foi-realizada-nesse-fim-de-semana Acesso em 05 de julho de 2020.

CPT, 2014, 28ª Romaria da terra do Paraná. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/78-romarias-2014/2210-28-romaria-da-terra-do-parana Acesso em 10 de julho de 2020.

CPT, 2014, 37ª Romaria da Terra do Rio Grande do Sul comemora início da safra do arroz agroecológico. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/78-romarias-2014/1944-37-romaria-da-terra-do-rio-grande-do-sul-comemora-inicio-da-safra-do-arroz-agroecologico Acesso em 20 de julho de 2020.

CPT, Alagoas, 2015. Romaria defende acesso dos pobres às águas do Canal do Sertão. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/87-romarias-2015/2866-romaria-defende-acesso-dos-pobres-as-aguas-do-canal-do-sertao Acesso em 02 de agosto de 2020.

CPT, RS, 2016. 39ª Romaria da Terra do Rio Grande do Sul: um convite a "Cuidar da Terra, Casa Comum". Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/88-romarias-2016/3091-39-romaria-da-terra-do-rio-grande-do-sul-um-convite-a-cuidar-da-terra-casa-comum Acesso em 02 de agosto de 2020.

CPT, SC, 2017. Carta da 24ª Romaria da Terra e das Águas de Santa Catarina. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/acoes/romarias/103-romarias-2017/4034-carta-da-24-romaria-da-terra-e-das-aguas-de-santa-catarina Acesso em 08 de agosto de 2020.

BIBLIOGRAFIA

ADAM, Julio Cezar. **Peregrinos, memoria e movimento: uma analise descritiva e reflexiva sobre a função da romaria da terra.** Estudos da religião, v 33, n 2, p 243-269, maio- agosto 2019.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas.** Tradução: Cássia r. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CORSO, João Carlos. **Romaria da Terra: mapeamento e elementos de integração latino-americana (1978-1995).** Monografia de Especialização, Guarapuava, UNICENTRO, 1998.

CORSO, João Carlos. **A mística da terra**: um estudo sobre a Romaria da Terra (Rio Bonito do Iguaçu – PR – 1997). Dissertação de mestrado em História, Guarapuava, UNICENTRO-UNESP, 1999.

CORSO, João Carlos. **Herdeiros da Terra Prometida:** Discursos, práticas e representações da comissão pastoral da terra e do movimento dos trabalhadores rurais sem terra, nas décadas de 1980/1990. Ponta Grossa, Texto e Contexto, 2019.

FREDERICK, Luiz Carlos. **A Romaria da Terra e a presença do simbólico: uma liturgia que nasce do chão**. Monografia de bacharelado em teologia, São Paulo: ITESP, 1993.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomaz, Natália Nunes, 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e camponês**: teologia da libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec, 1996.

PALACIO, Carlos. **Igreja e Sociedade no Brasil**: 1960-1982 (sem referencias).

SANTOS, Magno. **No sertão e na capital, salve Aparecida. Peregrinação em Sergipe no tempo presente.** Estudos Históricos, Rio de janeiro, Vol 28, n 55, janeiro-junho 2015, p 169-187.

SANCHIS, Pierre. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006.

SOUZA,Marcelo de Barros; CARAVIAS, J.L. **Teologia da Terra**. Petrópolis: Vozes, 1988.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil**: 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MEDINA, Alfredo Ferro. **Dimensão política e religiosa das Romarias da Terra: o velho e o novo das Romarias da Terra**. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC, 1991.

CAPÍTULO 3

LEOCÁDIO JOSÉ CORREIA E AS APROPRIAÇÕES MEDIÚNICAS:
DO MUNDO DOS ESPÍRITOS PARA O MUNDO DOS HOMENS[1]

Marilane Machado de Azevedo Maia (UDESC)

Leocádio José Correia nasceu em Paranaguá em 16 de fevereiro de 1848, formou-se médico em 1873 pela Faculdade Medicina do Rio de Janeiro e após formado retornou à Paranaguá, onde casou-se, constituiu família, exerceu a medicina e envolveu-se com a vida artística, cultural e política da sua cidade e da Província do Paraná. Pouco tempo após seu falecimento, ocorrido em 18 de maio de 1886, ocorreram as primeiras notícias de manifestações mediúnicas do personagem em grupos ligados ao espiritismo.

1.Este artigo é resultado dos estudos da tese de doutorado intitulada "Leocádio José Correia: vida, memória e representações"; defendida em 2016 junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná – UFPR.

Apoiando-nos principalmente nos conceitos de representações[2] e apropriações[3] (CHARTIER, 1985), neste artigo buscaremos demonstrar a presença de Leocádio José Correia no campo das religiões mediúnicas a partir da representação de um espírito superior que tem uma missão junto ao mundo material através de práticas relacionadas à sua formação de médico. Com esse intuito, apresentaremos ligeiramente a trajetória de seis médiuns que, em diferentes contextos, tiveram em comum o fato de se declararem orientados por Leocádio José Correia, considerado seu mentor espiritual.

As trajetórias desses médiuns foram acessadas a partir de depoimentos orais nos quais partimos da metodologia da História Oral em uma perspectiva temática, complementados por outras fontes documentais acessadas ao longo da pesquisa. Buscamos com isso analisar, principalmente, quais as principais representações e práticas desenvolvidas por indivíduos e instituições e nesse sentido a história oral foi imprescindível, pois nosso intuito foi adentrar o campo da subjetividade, da memória, do discurso e do diálogo que Alessandro Portelli (1997) demonstrou serem objetos da história oral. Na mesma perspectiva estão as ideias de Janaina Amado (1995), quando

2.Para Roger Chartier a história cultural deve ter como principal objeto estudar como uma determinada realidade social é construída. Tal entendimento se dá através das representações que se criam de uma determinada realidade. Para o historiador, as representações são sempre determinadas pelo interesse do grupo que as forjam e se manifestam por meio de discursos que nunca são neutros, pois "produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas." (CHARTIER, 1985, 17)

3.Apropriação é um conceito discutido por Roger Chartier, que utiliza o termo dando ênfase à pluralidade de usos, interpretações e compreensões que se pode fazer de um mesmo discurso na produção de sentidos. Para o autor, os processos de apropriação são sempre institucionais, sociais, culturais, ou seja, regidos por intencionalidades ligadas a práticas históricas que as produzem.

afirma que as entrevistas nos permitem compreender os significados que indivíduos e grupos sociais conferem às próprias experiências, sendo inerente a essas fontes uma dimensão simbólica que os historiadores têm obrigação de conhecer e estudar, para além da sucessão de acontecimentos e informações.

Tanto os depoimentos orais quanto os demais documentos acessados na pesquisa são abordagens de indivíduos que acreditam no fenômeno mediúnico e na manifestação espiritual de Leocádio José Correia através desses médiuns. Nesse sentido, propomos uma contribuição para a área de História das Religiões e Religiosidades, mais especificamente aos estudos das religiões mediúnicas no Brasil a partir de uma perspectiva historiográfica que leva em consideração a compreensão que os próprios agentes históricos fazem de sua vivência religiosa, compreendida como uma construção cultural. Nessa perspectiva, o conceito de *mediunidade* é parte central dessas narrativas de aproximação entre o personagem Leocádio José Correia e os médiuns acessados nessa pesquisa, entre o mundo dos espíritos e o mundo dos homens.

RELIGIÕES MEDIÚNICAS E MEDIUNIDADE: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS

O exercício da mediunidade depende da crença na existência de espíritos desencarnados e de médiuns que lhes sirvam de intérpretes. Na literatura espírita, os médiuns são descritos como instrumentos que os espíritos escolhem, conforme suas habilidades, para serem

os intérpretes dos espíritos desencarnados na transmissão de suas mensagens.

A escolha dos médiuns para determinadas funções é feita com base em afinidades existentes entre o espírito desencarnado e esse médium utilizado como instrumento. Há uma infinidade de tipos de mediunidade que os médiuns podem desenvolver para transmitir a mensagem dos espíritos. O mais comum é que cada médium tenha uma habilidade específica de destaque que deve desenvolver e que será utilizada pelo espírito desencarnado na sua tarefa junto ao Plano Terreno. (KARDEC, 2013, 205)

Para o desenvolvimento da mediunidade é considerado necessário, além das habilidades de comunicação espiritual, o estudo constante dos preceitos doutrinários presentes na literatura espírita e o desenvolvimento de aspectos morais considerados indispensáveis para a formação dos médiuns. Entre estes o mais marcante é a compreensão da mediunidade como uma missão, dada a determinado médium por espíritos superiores por razões diversas, muitas vezes desconhecidas. A missão a ser desenvolvida pelo médium na companhia de espíritos superiores que o orientam geralmente está associada à prática da caridade, a virtude mais valorizada no meio espírita. Assim, o médium deve, ao longo de toda a sua trajetória, viver constantemente em uma espécie de vigília moral, se autorregular procurando cada vez mais a melhora de seus aspectos morais e compreender sua mediunidade como um dom que recebeu gratuitamente e que deve ser utilizado para a prática da caridade junto às pessoas necessitadas que irão procurar por seus serviços. Estes devem ser oferecidos sempre gratuitamente, sendo amplamente criticados aqueles

que, por ventura, cobrem ou recebam alguma recompensa material. (KARDEC, 2013, 205)

Para nos referirmos a diferentes práticas mediúnicas adotadas pelos médiuns e seus respectivos grupos e instituições que ao longo da pesquisa foram identificados ou se identificaram como *espíritas* utilizamos as expressões *espiritismo kardecista*, ou somente *kardecismo* e *kardecista*, e *espiritismo de umbanda*, ou somente *umbanda* e *umbandista*. Os termos são utilizados com a intenção de apresentar práticas apreendidas a partir de relatos orais, buscando demonstrar as diferenças e continuidades entre os grupos que apresentaram em comum a manifestação do espírito Leocádio José Correia, reconhecido por todos eles como um espírito superior ou um mentor espiritual que acompanha médiuns e instituições, orientando-os e atribuindo-lhes missões. Evidenciaremos a forma como ocorreu a iniciação desses indivíduos no espiritismo e, no caso das duas últimas médiuns, sua transição para a umbanda. Ao acessar a trajetória desses médiuns, foi possível ainda ter acesso a um conjunto de práticas desenvolvidas por eles no campo da saúde em espaços considerados privilegiados para o fenômeno mediúnico. (CAVALCANTI, 1983, 43)

É importante destacar que nosso ponto de partida em relação ao espiritismo foi o de procurar médiuns que tivessem contato espiritual com o espírito Leocádio José Correia. Nesse percurso encontramos médiuns que desenvolveram práticas mais próximas da vertente kardecista, mas outros passaram a desenvolver práticas umbanditas. Assim, partimos também da autocompreensão que esses grupos ou médiuns fazem de sua vivência religiosa. Entretanto, o que verificamos é que embora existam sim, fronteiras entre os grupos com os

quais entramos em contato, pudemos verificar também aspectos de continuidade entre suas práticas.

Assim, nos aproximamos da perspectiva defendida por Cândido Procópio de Camargo (1961) em seu estudo considerado clássico. O autor refere-se a *religiões mediúnicas*, utilizando este termo para designar formas de religiosidade bem diversas como a *umbanda* e o *kardecismo*. Apesar das diferenças entre essas várias formas, o autor defendeu que existe um *continuum mediúnico* que abarca desde as formas mais africanizadas da umbanda em um extremo até o kardecismo mais ortodoxo em outro extremo, há entre esses dois extremos modalidades intermediárias que se organizam e combinam incontáveis maneiras ritualísticas e doutrinárias que têm em comum a experiência mediúnica, que constitui o foco central da vivência religiosa em todo o *continuum,* apesar das diferenças de estilo e de ênfase nos seus polos. (CAMARGO, 1961, 83)

Um dos autores que se opôs à ideia de *continuum mediúnico* entre kardecismo e umbanda foi Renato Ortiz (1991), ao desenvolver seu estudo sobre a umbanda e a sociedade brasileira observou que existem os pontos de contato entre o que Camargo classificava como os dois polos do *continnum*, o principal deles seria a crença da presença dos espíritos no mundo material, mas é categórico ao afirmar que as semelhanças terminam aí e que os kardecistas procuram cuidadosamente não confundir os dois sistemas religiosos principalmente não admitindo os espíritos de caboclos e pretos-velhos dentro de suas práticas, considerando-os espíritos inferiores, enquanto na umbanda são considerados espíritos de luz. (ORTIZ, 1991, 96)

Em nossa pesquisa buscamos identificar elementos que expressam um caráter de continuidade entre kardecismo e umbanda, mas apontando também os elementos que distanciam os dois sistemas a partir da representação de Leocádio José Correia como espírito superior e mentor espiritual em diferentes instituições que se identificam como parte desses sistemas.

LEOCÁDIO NA INTIMIDADE E NA FEDERAÇÃO ESPÍRITA

Balduína Maria Lobo de Andrade era conhecida em Paranaguá como Dona Baduca e foi uma das primeiras médiuns através de quem Leocádio José Correia teria feito suas manifestações mediúnicas. Nasceu em 16 de abril de 1884, em Paranaguá. De família católica, foi depois do casamento com Celmiro Décio da Costa Lobo, que ocorreu quando tinha dezessete anos de idade, que se tornou espírita. Celmiro Décio da Costa Lobo, como o sobrenome indica, provavelmente pertencia à família de Honório Décio da Costa Lobo, professor e amigo pessoal de Leocádio José Correia, além de espírita atuante na cidade, um dos pioneiros no movimento espírita local.

Não tivemos detalhes dos primeiros sinais de mediunidade de Baduca, mas tudo indica que essa aproximação familiar foi determinante para o desenvolvimento de sua mediunidade, que ocorreu nos primeiros anos do século XX, na cidade de Paranaguá, em atividades mediúnicas que ocorriam na própria casa onde moravam, localizada ao lado da Igreja Matriz de Paranaguá, no centro histórico da cidade. O que podemos inferir desse período de consolidação do kardecismo na cidade é que os espíritas costumavam reunir-se nas casas de famílias espíritas, onde realizavam práticas de comunicação espiritual de cunho experimental. Foi certamente após ter iniciado suas ativi-

dades no espiritismo que Balduína teve os primeiros contatos com o espírito do médico que vivera na mesma cidade somente alguns anos antes, o *Doutor Leocádio*.

Ao longo de sua trajetória como espírita, Baduca frequentou o *Centro Espírita Paz e Luz*, localizado muito próximo de sua residência, no centro histórico da cidade. O centro foi fundado no dia 14 de fevereiro de 1909 e filiado à Federação Espírita do Paraná - FEP alguns anos depois, em 12 de janeiro de 1913. Mas, mesmo após frequentar o centro espírita, Baduca continuou a realizar atividades em sua própria residência, sobretudo as que envolviam manifestações espirituais do Doutor Leocádio.

No ano de 1916, o marido de Baduca faleceu. Viúva aos 32 anos de idade, era a única responsável pela educação e o sustento de seis filhos, passou, então, a costurar e fazer doces que eram vendidos para as famílias da cidade. Baduca não voltou a se casar após o falecimento do marido e nunca mais vestiu outras cores além do preto e do azul-marinho. Uma de suas netas relata o respeito que todos tinham na cidade pela *Dona Baduca*, seja por suas atividades como doceira, na qual atendia às principais famílias da cidade, seja pela sua atuação como médium, na qual atendia a todos os que a procurassem nos momentos de necessidade.

Em sua residência, Balduína atendia às pessoas que a procuravam no caso de algum problema de saúde, todas às quintas-feiras no período da manhã, as pessoas se dirigiam ao local ou outras pessoas iam até lá e deixavam o nome e alguns dados da pessoa doente. Na sala da casa, Balduína colocava-se posicionada em uma mesa coberta com uma toalha branca, na qual ficava uma jarra com água, alguns

copos, lápis e folhas de papel. Era médium receitista, ou seja, através dela o espírito do médico Leocádio José Correia dava as instruções necessárias às pessoas doentes que procuravam pelo atendimento, geralmente recomendava receitas de remédios homeopáticos, prática muito comum no meio espírita nesse período.

Enquanto Balduína ainda desenvolvia suas atividades receitistas em Paranaguá, outra médium, em Curitiba, descobria a sua mediunidade. Lídia Kuster Schützler iniciou no ano de 1936 atividades mediúnicas em sua residência, localizada na rua Bento Viana, no bairro Batel, orientada por Leocádio José Correia, seu mentor espiritual.

Lídia era comerciante, tinha uma mercearia e a situação familiar e financeira era boa, mas em determinado momento nada mais dava certo na mercearia, ocorrendo até mesmo ocasiões em que desaparecia dinheiro da gaveta e objetos de sua casa, o que afetou a vida familiar, gerando desentendimentos entre ela, o marido e as filhas. Um dos clientes que frequentavam a mercearia, presenciando a situação de sofrimento em que se encontrava, perguntou-lhe se ela já tinha ouvido falar em espiritismo. Ela respondeu-lhe que não, que era católica. Ele recomendou-lhe que procurasse um centro espírita, onde ela pela primeira vez teve contato com o Doutor Leocádio, na ocasião, recebeu sua missão de desenvolver seu trabalho mediúnico.

Para dar início aos trabalhos mediúnicos, Lídia reservou três aposentos da parte dianteira de sua casa para facilitar o acesso daqueles que frequentavam as sessões. Conforme relatos, o número de pessoas que a procuravam buscando apoio a problemas de ordem física e espiritual era grande e ela os atendia prontamente a qualquer hora do dia, deixando muitas vezes seus afazeres em segundo plano. Com

o passar do tempo e o aumento da procura das pessoas, foi estipulado um horário de atendimento e formou-se um grupo de médiuns colaboradores, conhecidos de Lídia por fazerem reuniões mediúnicas em suas residências ou em instituições espíritas já consolidadas da cidade de Curitiba. Esses médiuns passaram a auxiliá-la na transmissão de passes[4],água fluidificada[5] e curas espirituais.

Tal grupo recebeu o nome de Grupo Espírita Leocádio José Correia e realizou seus trabalhos na residência dos Schützler ao longo de dezoito anos. Na década de 1950, a FEP incentivou-os a se instalarem em uma sede própria e fez a doação de três terrenos no bairro Vila Inah, atual Santa Quitéria, na cidade de Curitiba onde foi instalada a sede da Sociedade Espírita Leocádio José Correia e a residência de Lídia, onde morou até seu falecimento, em 31 de março de 1971.

4.O passe consiste numa atividade de transmissão de fluidos de perispírito para perispírito. Pode ser transmitidos pelos espíritos, que utilizando-se de seus próprios fluidos atuam sobre os espíritos encarnados, neste caso, chamado passe espiritual; podem ser transmitidos pelos próprios médiuns que doam seus fluidos a um ou mais indivíduos, que o recebem, chamado de passe magnético; os fluidos podem ainda ser doados pelos espíritos desencarnados, mas transmitidos pelos médiuns, que servem de veículo para os fluidos dos espíritos, mas ainda assim doando parte de seus fluidos, chamados de passes mediúnicos. A transferência de fluidos é realizada, geralmente, através da imposição de mãos dos médiuns para os pacientes, os fluidos curadores são absorvidos por centros vitais localizados no perispírito. Os passes espíritas têm muita similaridade com a teoria do magnetismo animal, ou mesmerismo, desenvolvida por Franz Anton Mesmer. Cf. CAVALCANTI, 1983, p. 93. Cf. KARDEC, 2013, p. 182-184; DAMAZIO, 1994, p. 79.

5.A água fluidificada é um recurso encontrado em todas as casas espíritas. Parte-se da mesma ideia de equilíbrio fluídico pensado como princípio para a aplicação de passes. Neste caso, a água é fluidificada ou magnetizada tanto por espíritos desencarnados como por médiuns e serve como reservatório desta energia que pode ser ingerida por pessoas que necessitam do equilíbrio energético para restabelecer sua saúde. Cf. SALES, Luiz Carlos. **Cura na visão da doutrina espírita**. Monografia. (Graduação em Teologia Espírita) – Faculdade Leocádio José Correia, Curitiba, 2012. p. 21.

O trabalho de cura ou terapia espiritual realizado pela médium Lídia ocorria todas as quintas-feiras, inicialmente em sua residência, após a mudança para a sede da Sociedade Espírita Leocádio José Correia, continuou a acontecer lá. Fechava-se a porta pontualmente com a explicação da necessidade de se formar um campo vibratório favorável para aqueles trabalhos de cura e impedir que espíritos *encarnados* ou *desencarnados* prejudicassem a formação desse campo. No horário determinado, era feita uma prece inicial, em seguida a leitura de uma página do *Evangelho Segundo o Espiritismo* e sua explicação por parte de algum dos médiuns da equipe, as pessoas aguardavam no salão principal do centro espírita, enquanto uma equipe de médiuns posicionados ao redor de uma mesa concentrava-se para as atividades que viriam a seguir, esse momento inicial servia para preparar o ambiente para o trabalho de terapia espiritual propriamente dito.

O trabalho de terapia espiritual consistia na ação de uma equipe de espíritos, coordenados por Leocádio José Correia. A médium que coordenava esse trabalho era Dona Lídia, com quem Leocádio se comunicava diretamente. Dona Lídia descrevia para os presentes toda a ação dos espíritos, já que através de sua mediunidade de vidência ela via tudo o que estava acontecendo. Os espíritos agiam emitindo fluidos sobre as pessoas que se encontravam posicionadas no salão principal. Parte dessas pessoas se dirigia para uma sala lateral, onde uma equipe de médiuns lhes aplicava passes. As pessoas que Dona Lídia detectava serem mais necessitadas, geralmente as que apresentavam casos de doenças mais graves, eram levadas para uma outra sala onde havia um divã, essas pessoas deitavam-se e recebiam atendimento especializado da equipe espiritual e do Doutor Leocádio através de médiuns preparados para a prática de cura, a médium des-

crevia os procedimentos que eram realizados espiritualmente, como o uso de aparelhos do mundo espiritual e os tipos de fluido manipulados pelos espíritos. Eram realizadas três sessões específicas desse tratamento, quando havia necessidade poderia haver mais sessões, pois os espíritos faziam o tratamento e observavam o resultado, realizando uma espécie de diagnóstico para cada caso.

Havia ainda o tratamento com a água fluidificada. A água que era considerada remédio específico para a necessidade de cada pessoa. Segundo os relatos, havia uma equipe com muitos espíritos e entre esses espíritos Dona Lídia descrevia que tinha uma quantidade muito grande de jovens e de crianças que traziam diferentes tipos de remédio que a natureza podia oferecer. Através da ação desses espíritos, a água se modificava e era transformada em uma espécie de remédio, que era levada para casa e ingerida três vezes ao dia, por exemplo. A transformação se dava a partir do fluido vital doado pelos espíritos ou mesmo pelas pessoas presentes, que, mesmo sem saber, poderiam contribuir para a fluidificação da água e do ambiente. As recomendações dadas para as pessoas é que cada uma receberia o remédio necessário para a sua necessidade, por isso, deveriam levar as garrafas identificadas com seus nomes e estas não deveriam ser trocadas entre pessoas da mesma família.

O trabalho era encerrado sempre com o momento da irradiação para pessoas doentes cujos nomes eram colocados em uma caixa e para hospitais da cidade, nesse momento os presentes faziam uma prece e mentalizavam essas pessoas que necessitavam de auxílio, na intenção de serem enviadas boas energias ou mesmo equipes de espíritos para os ambientes onde elas se encontravam. Por fim, era realizada uma prece de encerramento.

Outro médium que também praticou atividades mediúnicas em Curitiba sob orientação de Leocádio José Correia foi Rubens Corrêa, que nasceu em Paranaguá, no dia 13 de janeiro de 1939. Era filho de um ferroviário de Guaraqueçaba chamado João Alves e de uma professora de origem polonesa chamada Irene Corrêa. A descoberta da mediunidade ocorreu durante a infância e esteve diretamente ligada a Leocádio José Correia. Certo dia, Rubens acompanhou sua mãe à casa de uma comadre e lá, ao ver o retrato de um homem de bigode e cavanhaque em um quadro, perguntou quem ele era, sua mãe reconheceu que se tratava de Leocádio José Correia e perguntou ao filho o porquê da curiosidade. Rubens respondeu que aquele homem havia aparecido para ele algumas vezes na estação ferroviária, quando eles moravam lá, num período em que ele vendia pastéis. Seu pai, então, levou-o para conversar com um médium do *Centro Espírita Paz e Luz*, de Paranaguá. A partir de então, passou a frequentar o centro espírita iniciando seus estudos doutrinários no espiritismo.

Aos dezenove anos Rubens mudou-se para Curitiba, onde algum tempo depois tornou-se advogado. Casou-se duas vezes e teve três filhos. Passou a frequentar a *Sociedade Espírita Leocádio José Correia*[6], no bairro Santa Quitéria e o centro de estudos espíritas da FEP. Por volta de 1987 foi convidado a proferir uma palestra na *Sociedade Espírita Os Mensageiros da Paz*[7] e a partir de então foi se desligando aos poucos

6.A Sociedade Espírita Leocádio José Correia foi fundada em 3 de maio de 1954 e, a partir desta data, filiada a Federação Espírita do Paraná, foi fundada por um pequeno grupo de espíritas que se reuniam na residência da Sra. Lídia Kuster Schützler desde o ano de 1936, localiza-se no bairro Santa Quitéria, em Curitiba.

7.A Sociedade Espírita Os Mensageiros da Paz foi fundada em Curitiba em 11 de abril de 1913 e filiada à Federação Espírita do Paraná em 11 de julho de 1915.

da *Sociedade Espírita Leocádio José Correia* e passou a integrar a equipe da *Sociedade Espírita Os Mensageiros da Paz*.

Certa vez, Rubens Corrêa relatou que o Doutor Leocádio havia cobrado dele uma atuação mais intensa na área do atendimento espiritual e que ele deveria iniciar a formação de uma equipe para essa finalidade, a tarefa não poderia mais ser adiada e era responsabilidade de Rubens, como médium, intermediar Leocádio José Correia. Assim, Rubens propôs ao presidente da *Sociedade Espírita Os Mensageiros da Paz* a criação de um grupo, que foi formado em março de 1991: o grupo de atendimento espiritual irmão Leocádio. O grupo se reuniu por aproximadamente seis meses, orientado pelo Doutor Leocádio, para estudo doutrinário, integração e afinização com a equipe espiritual que atuaria em atendimentos públicos. Estes iniciaram no dia 13 de agosto de 1991 e prosseguiram todas as terças-feiras, às 20 horas, com intervalos em períodos de férias. O grupo deixou de realizar os atendimentos somente após o afastamento de Rubens Corrêa, pouco antes de seu falecimento, ocorrido em 16 de julho de 2013. (A PAZ, 2013, 3-5)

Alguns eixos principais do atendimento semanal realizado pelo Doutor Leocádio intermediado pelo médium Rubens Corrêa eram: o aconselhamento dado pelo Doutor Leocádio; o equilíbrio energético promovido pelo passe, pela água fluidificada e pela harmonização do próprio pensamento e, por fim, a indicação eventual de chás e outros remédios naturais, como pomadas ou as próprias plantas.

Para os atendimentos, que ocorriam semanalmente, entregavam-se fichas numéricas aos que procuravam o centro espírita, um médium ficava fora da sala de atendimentos e era responsável por

chamar e conduzir as pessoas à sala. Cinco pessoas por vez eram conduzidas e acomodadas em cadeiras para receber um passe, nesse procedimento eram atendidos por médiuns passistas componentes da equipe, posicionavam-se dois desses médiuns atrás e dois na frente de cada pessoa atendida. Após esse passe, que visava o equilíbrio energético de cada indivíduo, o Doutor Leocádio, intermediado pelo médium Rubens, adentrava a sala e conversava individualmente com cada um deles.

Nesse momento, a pessoa contava seus problemas e recebia os aconselhamentos do Doutor Leocádio, que indicava os procedimentos que visavam equilíbrio do campo magnético, como as palestras semanais ocorridas no centro espírita, os passes, a água fluidificada e o equilíbrio do próprio pensamento.

No atendimento daqueles que apresentavam problemas de saúde, a recomendação recorrente era de que a pessoa continuasse os atendimentos médicos que estavam sendo realizados, tomando os medicamentos necessários e seguindo as instruções médicas, mas indicava, em alguns casos, chás e remédios naturais, como pomadas, para complementar os tratamentos. (GAMA)

Entre os três médiuns citados anteriormente, Dona Baduca tinha como característica principal de seus atendimentos a prescrição de receitas homeopáticas, Dona Lídia, por sua vez, não prescrevia receitas, com exceção de algumas vezes em que ela indicava algum chá, da mesma forma que o médium Rubens Corrêa. É a partir das diferentes habilidades mediúnicas que se explica a diferença nos trabalhos desenvolvidos pelos médiuns. Nessas trajetórias, pudemos observar em comum práticas terapêuticas espíritas orientadas por Leocádio

José Correia, assim como acompanhar um movimento de institucionalização do espiritismo que passou ao longo do tempo, cada vez mais, a incentivar as atividades mediúnicas nos espaços dos centros espíritas, considerados mais apropriados que a casa de médiuns.

LEOCÁDIO NA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS ESPÍRITAS: O MÉDIUM MAURY RODRIGUES DA CRUZ

Maury Rodrigues da Cruz nasceu em Castro, Paraná, em 1 de maio de 1940. Suas primeiras manifestações espirituais foram vivenciadas em seu segundo ano de vida, na sua cidade natal. De família católica, foi levado pelo avô paterno e um tio a São Paulo para uma consulta psiquiátrica. Segundo os relatos que ouviu desde a infância, o psiquiatra procurado pela família era espírita e ao conversar com a criança, disse aos familiares que o que ele tinha não era um problema psiquiátrico, mas mediúnico. Nesse mesmo dia teve uma manifestação durante a consulta e o espírito que se manifestou conversou com o médico e os familiares que o acompanhavam, o que os teria feito mudar suas atitudes em relação às situações que vivenciavam.

No ano de 1945 a família de Maury mudou-se para Curitiba. As manifestações não cessaram, pelo contrário, aumentaram com o passar do tempo. O médium relata que aos cinco anos de idade tinha a presença diária de espíritos junto a ele, o que começou a complicar as relações familiares e a vida de seus pais, que não eram favoráveis ao espiritismo. Maury acredita que, já nesta época, um dos espíritos que se manifestava era Leocádio José Correia. Em uma dessas manifestações ele disse à sua mãe que marcaria horários para se fazer presente, às segundas-feiras e sextas-feiras pela tarde, momentos em

que passaram a ocorrer as manifestações e o espírito conversava com a mãe do médium.

Aos oito anos de idade começou a ter novamente algumas crises. Nesta época seu pai o levou para conhecer uma médium chamada Eulália Pires, em um centro espírita localizado na Vila Tinguí, onde começou a frequentar grupos de estudo e desenvolvimento da mediunidade junto dos adultos, permaneceu com essas atividades ao longo de três ou quatro anos, aproximadamente, quando a médium se mudou. No mesmo período começou a fazer atendimento aplicando passes mediúnicos e atendendo a pessoas que o procuravam em uma sala que montou em uma propriedade da família.

Por volta dos nove anos de idade passou a ver pessoas falecidas. Relata ter visto num mesmo dia um vizinho, de quem havia participado do enterro, e sua avó, que havia falecido em Castro. Isso provocou-lhe muito medo. Neste mesmo dia, em seu quarto, o médium relata que viu Leocádio José Correia, de quem não tinha medo, pois já o tinha visto anteriormente. Diz que o espírito se apresentou para ele e o acalmou.

Aos doze anos de idade Maury já era procurado em sua casa por várias pessoas que lhe pediam ajuda. Seu pai então pediu-lhe que parasse com os atendimentos realizados, por prejudicarem a dinâmica da família. Maury optou por continuar suas atividades mediúnicas e saiu da casa de sua família. Alugou uma casa e junto de alguns médiuns que já o acompanhavam fundou o *Agrupamento Espírita Afonso Pena*, no ano de 1952. Maury se mantinha financeiramente com aulas particulares que ministrava a alunos que faziam exames de progres-

são, posteriormente começou suas atividades como professor em uma escola isolada e passou a dar aulas de datilografia.

Em 1958 o Agrupamento Espírita sofreu algumas mudanças e passou a denominar-se Centro Experimental de Estudos Espíritas Afonso Pena (CEEEAP), que passou a realizar trabalhos assistenciais aos moradores da Vila Tinguí. Haveria uma nova mudança e reorientação deste centro no ano de 1965, quando, durante uma reunião com os membros do CEEEAP, "houve a manifestação do Irmão Leocádio José Correia, que anuncia uma nova organização para a CEEEAP, que deveria inclusive se estender a nível nacional, com a criação de núcleos de estudos espíritas em outras cidades. (CRUZ)

Assim, o nome da instituição passou a ser *Sociedade Brasileira de Estudos Espíritas - SBEE*, o novo nome fazia referência à instituição fundada na França, no século XIX, por Allan Kardec, a Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas. Embora não fosse uma dissidência, esta sociedade constituiu-se dentro do movimento espírita num caminho paralelo à FEP. A sede da SBEE localiza-se na Vila Tinguí, em Curitiba e tem núcleos filiados localizados em vinte e quatro cidades[8], caracterizando um movimento nacional.

Manifestações mediúnicas de Leocádio José Correia acontecem através do médium Maury semanalmente na sede principal, todas as segundas-feiras e quartas-feiras. Nesses dias ocorrem os atendimentos ao público relacionados à saúde, as pessoas interessadas se diri-

8.Ibicoara, na Bahia; Brasília, no Distrito Federal; Campo Grande, no Mato Grosso do Sul; Belo Horizonte e Novo Cruzeiro, em Minas Gerais; Campina Grande do Sul, Campo Largo, Cascavel, Castro, Curitiba, Foz do Iguaçu, Lapa, Palmeira, Pontal do Paraná, Paranaguá, Pinhais, Piraquara, Ponta Grossa e São José dos Pinhais, no Paraná; Rio de Janeiro; Porto Alegre, no Rio Grande do Sul; Balneário Camboriú e Campos Novos, em Santa Catarina; São Paulo.

gem pela manhã à sede da SBEE, onde alguns médiuns as recebem, registram seus nomes e algumas informações pessoais e entregam-lhes uma ficha de atendimento contendo uma senha. As pessoas retornam à noite para o atendimento, antes das 20 horas e são recebidas no salão principal da SBEE, que tem capacidade para aproximadamente trezentas pessoas sentadas. Um espaço sóbrio, onde há uma mesa sobre um patamar mais elevado à frente do salão, uma espécie de palco, para o qual estão voltadas as cadeiras do público presente em cada noite.

A porta é fechada pontualmente às 20 horas, quando se inicia o momento de preparação para os trabalhos mediúnicos da noite. Solicita-se que as pessoas permaneçam em silêncio e concentradas, são veiculadas músicas suaves e gravações de mensagens espíritas. Em determinado momento uma médium adentra o salão e toca algumas composições em um piano posicionado ao lado direito da mesa central do palco. Na sequência é colocada a gravação da prece *Pai Nosso*, mensagem de Leocádio José Correia e psicografada por Maury Rodrigues da Cruz, gravada pela atriz Nicette Bruno. Após a prece o piano volta a ser tocado, muitos dos médiuns presentes na sede, reconhecidos pelos jalecos brancos que vestem, adentram o salão e se posicionam de pé, enfileirados, nos corredores do salão, sendo um corredor central e dois corredores laterais, voltados para a mesa. Dois ou três médiuns se posicionam em cadeiras desta mesa, um lustre sobre ela é aceso. Neste momento o médium Maury Rodrigues da Cruz adentra o salão e se posiciona no centro da mesa, de pé, as luzes são apagadas, permanece acesa somente uma luz verde no centro do salão, dando um ar de penumbra. O médium Maury faz uma prece inicial e poucos segundos depois o *Irmão Leocádio José Cor-*

reia se apresenta e deixa uma mensagem ao público presente. Nesta manifestação, chamada de psicofonia, o médium fala a mensagem transmitida pelo espírito. Não há mudança de comportamento por parte do médium, trejeitos, ou alterações na voz, segue-se o padrão de manifestação apontado pelo espiritismo kardecista, na qual o médium deve manter o controle sobre seu corpo no momento das manifestações.

Este momento inicial da noite, que dura cerca de uma hora, é considerado um momento de preparação e harmonização das energias. Acredita-se que neste período o doutor Leocádio e demais espíritos de sua equipe já estão atuando junto aos presentes no sentido de equilíbrio energético e diagnóstico das necessidades que cada um apresenta. Por esse motivo, frequentemente é solicitado pelos médiuns que as pessoas permaneçam em silêncio e concentradas, já que o tratamento que foram buscar já teve início neste momento.

Na sequência, o médium deixa o salão e se dirige para um gabinete lateral. A sessão segue com uma palestra dada por algum dos médiuns da casa sobre um tema doutrinário. Mais gravações de mensagens são transmitidas após esta palestra, momento em que as pessoas presentes começam a ser chamadas para o atendimento individual. As pessoas que retiraram suas senhas pela manhã são chamadas na sequência numérica e se dirigem para a consulta individual com Leocádio José Correia, as que não tem senha são encaminhadas para uma sala de passes.

A consulta individual com o Doutor Leocádio, através do médium Maury, pode ser considerada um ato simbólico na qual Leocádio José Correia, como médico, decide o tratamento mais adequado

ao indivíduo. Acredita-se que exista a presença de uma equipe médica espiritual junto ao médico, assim como há uma equipe de médiuns de diferentes especialidades, educadores físicos, fisioterapeutas e psicólogos, além de outros médiuns que não tem formação acadêmica específica na área da saúde, mas atuam em outras atividades.

Os médiuns trabalham diversas formas terapêuticas com o objetivo de levar as pessoas a refletir sobre seu estado e conscientizá-las de mudanças que sejam necessárias, a partir de um conceito chamado de *mosaico terapêutico*, que parte de uma visão transdisciplinar do ser humano e dos modos terapêuticos de restabelecimento do equilíbrio e da saúde. Assim, entre as várias possibilidades presentes neste *mosaico*, Leocádio José Correia, que é figura central de todo o processo terapêutico ocorrido nessas noites, lança mão de várias das possibilidades de tratamento disponíveis na SBEE para compor a terapêutica desses indivíduos que o procuram.

Entre as práticas voltadas à saúde encontradas na SBEE estão aquelas já utilizadas comumente no meio espírita como o aconselhamento em gabinetes de orientação, que se assemelha ao que os grupos ligados à Federação Espírita chamam de atendimento fraterno, nos quais as pessoas são atendidas por médiuns que as acolhem, ouvem seus problemas e dúvidas e as orientam com base no conhecimento doutrinário; passes; água fluidificada e algodão energizado, que parte do mesmo princípio da água fluidificada, mas utiliza-se um algodão para armazenar os fluidos doados por médiuns e espíritos mais elevados, o algodão é levado para casa e colocado sobre determinadas áreas do corpo para a energização, acredita-se que esta energização se estenda ao perispírito promovendo o equilíbrio em toda a totalidade do ser humano, segundo a concepção espírita.

É importante observar que nesta instituição encontra-se também um conjunto de práticas do rol das medicinas alternativas, que partem de um conceito diferenciado de saúde em relação à biomedicina ou medicina oficial. A ideia de saúde e ser humano integral presentes nas práticas alternativas vão ao encontro do ideal de saúde defendido na instituição. Das práticas relacionadas às terapias alternativas encontram-se a acupuntura e a cromoterapia. (SALES, 2012, 37-40)

Entre as várias possibilidades de tratamento para cada caso, na SBEE Leocádio pode ainda realizar a prescrição de medicamentos homeopáticos, fitoterápicos ou mesmo alopáticos, neste último caso as receitas passam pela avaliação de um dos médicos da equipe que legitima a prescrição e assina a receita para que tenha validade médica.

LEOCÁDIO JOSÉ CORREIA NA UMBANDA, OUTRAS APROPRIAÇÕES

Ana Fernandes dos Santos nasceu em Curitiba, no dia 9 de outubro de 1927. Sua aproximação com os fenômenos mediúnicos aparentemente veio do próprio contexto familiar, pois seu pai, segundo os relatos de Maria Helena Machado, filha de Ana, curava as pessoas através de benzimentos e ervas. (MACHADO)

Ao longo de sua trajetória Ana iniciou seu desenvolvimento mediúnico em um terreiro de umbanda localizado no Alto da XV, em Curitiba, mas posteriormente envolveu-se em trabalhos e estudos mediúnicos realizados por um grupo da FEP, onde provavelmente desenvolveu-se nas concepções mediúnicas kardecistas. Em 15 de outubro de 1950 a médium fundou o Centro Espírita Maria Bueno,

onde o trabalho desenvolvido era de *mesa branca*, ou seja, era um centro kardecista, entretanto, por recomendações do espírito Leocádio José Correia, que realizava manifestações através de dona Ana em trabalhos voltados à cura, foram inseridas práticas de umbanda no mesmo centro.

O espírito teria dito aos médiuns, em uma das sessões de *mesa branca*, que nem todas as queixas das pessoas que procuravam o centro espírita era doença, algumas queixas seriam provenientes de *coisa feita* ou *coisa mandada*, ele teria esclarecido que neste tipo de trabalho ele não se envolveria e para isso, trouxe na sessão de *mesa branca* o *preto-velho Pai Benedito* e houve uma ampliação dos trabalhos desenvolvidos: o que se tratasse das curas o Doutor Leocádio atendia e resolvia, quando o assunto fosse relacionado a essas *coisas feitas* o *Pai Benedito* deveria atender. A filha de dona Ana ainda relata outro motivo para a ampliação das atividades do centro: o fato de muitas pessoas que passaram a frequentar o centro precisarem se desenvolver na umbanda e não exclusivamente no kardecismo e para poder atender a esses médiuns e não ter que dispensá-los a médium ampliou o trabalho de kardecismo inserindo no mesmo centro o espiritismo de umbanda.

Em 8 de julho de 1966 foi inaugurada uma nova sede do Centro Espírita, que passou a ocupar um terreno na Vila Centenário, junto à residência de Dona Ana e seus familiares que foi construída em frente ao Centro Espírita. É possível observar o caráter múltiplo das práticas religiosas desenvolvidas no centro espírita em passagens do livro de atas da instituição:

> Este centro de umbanda kardecista (mesa branca) é local onde serão praticados a caridade, a medicina hospitalar e a assistência aos necessitados.
>
> As portas deste templo jamais se fecharão e sempre estão abertas para os bons e fracos de espiritos, sem nada deles exigir a não ser a fé de respeito e obediência aos nossos Guias Protetores. (LIVRO DE ATAS 1 do Centro Espírita Maria Bueno. Folha 38, 8 jul. 1966)

No trecho acima, podemos perceber que o centro era classificado pelos médiuns como sendo de *umbanda kardecista*, numa perspectiva de nítida continuidade de práticas entre os dois sistemas religiosos. A prática da caridade, muito cara ao espiritismo kardecista como uma de suas virtudes primordiais, também aparece com grande importância na umbanda e no caso do centro espírita tratado aqui, as práticas de assistência aos necessitados, acolhimento e o que foi chamado de medicina hospitalar, figuram como a materialidade desta virtude.

As práticas terapêuticas do centro espírita, comandadas pelo Doutor Leocádio, que atuava a partir da médium Ana, ocorriam todas as sextas-feiras. Muitas pessoas vinham de diversas regiões da cidade a partir das seis horas da manhã retirar fichas para os atendimentos, que começavam efetivamente no período da tarde. Na abertura cantava-se pontos aos guias dos trabalhos, prática não muito comum entre os kardecistas, que geralmente iniciam as atividades com uma prece. Entretanto, esses pontos considerados de *mesa branca* não eram acompanhados do som dos atabaques, prática utilizada nas sessões de umbanda.

Primeiramente era cantado um ponto para o Guia Elino, que foi o pai da senhora Ana, este guia deixava uma mensagem aos presentes na abertura dos trabalhos. Em seguida era cantado um ponto para o Doutor Leocádio. Por fim, mais um ponto chamado Estrela

Guia era cantado e então iniciavam-se as operações espirituais do Doutor Leocádio, através da médium Ana. O centro é descrito como uma espécie de hospital onde o Doutor Leocádio era o responsável, a partir dos dados dos pacientes que procuravam o lugar orientava sobre a prática terapêutica a ser adotada e uma dieta que seria seguida. Nas macas colocadas no centro as pessoas repousavam por dois ou três dias, dependendo do caso e alguns outros médiuns faziam o trabalho de enfermagem, observando e alimentando os doentes. Nestas mesmas práticas terapêuticas havia ainda a participação de outros espíritos, como Maria Bueno, que era descrita como enfermeira do Doutor Leocádio nas operações espirituais. Após o doutor Leocádio, ela incorporava na senhora Ana, momento em que trazia uma mensagem e abençoava água e rosas trazidas pelas pessoas.

Ana, ou Anita, como era mais conhecida, era cabeleireira, vivia do trabalho em um salão de beleza que mantinha em uma região central da cidade de Curitiba. É descrita como uma pessoa que amava o trabalho mediúnico que desenvolvia e amava as pessoas que a procuravam nos momentos de sofrimento. Enfatiza-se também o fato de ser incansável nos trabalhos do centro espírita *sem nem mesmo viver disso*.

Ana não era médium receitista, ou seja, não prescrevia receita de medicamentos, mas em alguns casos era necessário o uso de remédios, então o médico espiritual indicava um medicamento e orientava as pessoas que procurassem atendimento de um médico e relatassem seu caso para que fosse avaliada a sua prescrição e assim, com a receita de um médico em mãos, as pessoas pudessem comprar os medicamentos na farmácia. Por um período houve ainda um médico da prefeitura que voluntariamente atendia esse tipo de caso no cen-

tro espírita regularmente. O mais comum, entretanto, era a utilização de ervas para a preparação de compostos. Um desses preparos era uma mistura das ervas catinga de mulata, mentruz e arruda, que eram moídos e colocados no álcool e distribuídos aos pacientes em garrafas de vidro.

Tal prática rendeu certos problemas ao centro espírita no ano de 1975, quando uma das pessoas que recebeu uma dessas garrafas levou à delegacia e denunciou o centro por prática ilegal da medicina. Por conta deste episódio foi sugerido que houvesse uma mudança de nome do centro espírita. Assim, o nome foi alterado para *Tenda de Umbanda Oriental*. Nesse período o centro também se filiou à *Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros*, com o objetivo de regularizar-se e evitar novos casos como esse, visto que a filiação, de certa forma, protege as práticas desenvolvidas por uma entidade dentro de um conjunto de rituais possíveis.

Em registro de sua primeira ata, observa-se que os objetivos da instituição voltaram-se muito mais para a umbanda do que para o espiritismo kardecista, provavelmente por conta da federalização e dos problemas ocorridos no ano anterior. Segundo os relatos, entretanto, ainda eram praticadas reuniões de mesa branca e os atendimentos médicos e operações espirituais realizados pelo Doutor Leocádio, estes cessaram somente com o falecimento da senhora Ana, ocorrido em 16 de fevereiro de 2003. Em 2015, após algum tempo de reflexão dos médiuns da casa, o centro passou a denominar-se *Centro Espiritualista Maria Bueno*, pois o sonho da senhora Ana era ver novamente o nome de Maria Bueno batizando a instituição. Voltou também a filiar-se à *Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros* após um período desfiliado. O termo espiritualista, em lugar de espírita, se deve à

diversidade dos trabalhos desenvolvidos no local, que abriga ainda hoje as práticas kardecistas, de umbanda e também de candomblé.

Outra experiência é a da médium Ledir Avani Machado Volpi, que nasceu na cidade de Itajaí, Santa Catarina, em 24 de janeiro de 1936 e começou a desenvolver sua mediunidade na cidade de Curitiba na década de 1970.

A médium relata que sua aproximação com o espiritismo se deu de maneira muito dolorosa. Ela era muito católica e por conta de um problema de saúde muito grave, o marido a levou a um centro espírita kardecista de Curitiba, cidade onde morava e ainda mora. Iniciou neste centro espírita um tratamento espiritual com o Doutor Leocádio, passou a estudar o espiritismo e desenvolver a mediunidade. A médium acredita que durante esse período o Doutor Leocádio já a estava preparando para desenvolver outro tipo de trabalho, orientada pelo espírito ela e um grupo de médiuns se desligaram do centro que seguia uma vertente kardecista e formaram a *Fraternidade Peregrino da Luz* - Frapel em 1981, onde iniciaram estudos e práticas próprias da umbanda.

Segundo a médium, foi o próprio Doutor Leocádio que a orientou a estudar e se aprofundar na umbanda, pois havia certos tipos de trabalho de cura nos quais somente algumas entidades da umbanda poderiam atuar e ele necessitaria dessas entidades em sua equipe espiritual. (VOLPI)

Quanto ao trabalho de cura desenvolvido pelo Doutor Leocádio, Ledir incorpora este espírito e desenvolve operações espirituais. No início, quando ainda não estava preparada, as pessoas iam à Frapel, deixavam o endereço e o Doutor Leocádio ia em espírito até a casa

da pessoa e fazia o atendimento que esta necessitava. Depois começaram os trabalhos de cura na própria Frapel, as pessoas se dirigem até a sede da Fraternidade às terças-feiras pela manhã para retirar uma senha para o atendimento, que ocorre no mesmo dia no período da tarde.

O atendimento ocorre individualmente em uma sala onde Doutor Leocádio realiza as operações espirituais. Não há cortes ou instrumentos materiais, mas espiritualmente ele realiza o tratamento necessário, como cirurgias. A médium tem mediunidade de vidência e consegue visualizar o que está sendo realizado na hora da cirurgia. Dr. Leocádio atua com uma equipe de aproximadamente 10 espíritos de enfermeiros, médicos e carregadores de macas e utiliza instrumentos e aparelhos do plano espiritual para a realização dos procedimentos. Dona Ledir relata ainda que incorpora o espírito e enquanto ele atua ela tem consciência dos procedimentos que estão sendo realizados, ou seja, não é um transe mediúnico aos moldes umbandistas, mas com características do desenvolvimento mediúnico kardecista, nos quais o médium tem controle e consciência sobre as ações e procedimentos realizados. Além da equipe espiritual, ainda atua junto à Dona Ledir uma equipe de médiuns que dão suporte ao trabalho. Alguns preparam os remédios, que são a água fluidificada, outros preparam o algodão energizado. Doutor Leocádio orienta quais os procedimentos e instrumentos necessários para a realização do tratamento de cada indivíduo.

Ledir enfatiza que embora as práticas de tratamento espiritual com o Doutor Leocádio sejam em dias diferentes das sessões de umbanda e este espírito não se manifeste nas giras de umbanda, não é possível dizer que esses trabalhos são independentes entre si, pois as

práticas de umbanda foram desenvolvidas sob orientação do Doutor Leocádio e durante o trabalho de cura algumas vezes se faz necessário o auxílio de alguma entidade da umbanda nos tratamentos desenvolvidos pelo médico, o que demonstra mais uma vez a continuidade entre os dois sistemas religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Leocádio José Correia é apresentado como espírito de maior grau evolutivo que se manifesta através de médiuns enquanto médico, combinando conhecimentos e técnicas do mundo material e do mundo espiritual para auxiliar pessoas necessitadas, sejam portadoras de doenças físicas ou das denominadas doenças espirituais. Assim como o médico que teria sido durante a vida, o *Doutor Leocádio* é descrito como um incansável espírito que se manifesta através de médiuns, também incansáveis, aplicando diferentes técnicas de cura em benefício dos necessitados. Buscamos apresentar neste artigo relatos de experiências mediúnicas através dos quais foi possível visualizar a multiplicidade de práticas que abarcam esta religiosidade no Brasil, onde pode-se afirmar que há inúmeras formas de ser espírita, a despeito dos esforços de institucionalização e uniformização do movimento. Diante dessa pluralidade de experiências, foi possível visualizar múltiplas facetas de Leocádio José Correia, compreendido por nós como um bem simbólico que teve e tem sua memória apropriada a partir das concepções de médiuns, grupos e instituições que o tem como mentor espiritual.

REFERÊNCIAS:

A PAZ: Boletim Informativo Bimestral da Sociedade Espírita "Os Mensageiros da Paz". Ano 5, n. 25, set./out. 2013.

AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. **Revista de História Universidade Estadual Paulista**, v. 14, p. 125-136, 1995.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e umbanda**: uma interpretação sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível**: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel/ Bertrand Brasil, 1985.

CRUZ, Maury Rodrigues da. Entrevista em 23 de novembro de 2012, Curitiba. Entrevistadora: Marilane Machado de Azevedo Maia. Acervo da autora.

GAMA, Ranka Diriágem Sandino da. Entrevista em 4 de dezembro de 2015, Curitiba. Entrevistadora: Marilane Machado de Azevedo Maia. Acervo da autora.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns, ou guia dos médiuns e dos evocadores**: espiritismo experimental. 81. ed. Brasília: FEB, 2013.

LISBOA, Isaura Sousa. Entrevista em 24 de setembro de 2014, Curitiba. Entrevistadora: Marilane Machado de Azevedo Maia. Acervo da autora.

LOBO, EURICLÉIA PEREIRA. Entrevista em 10 de julho de 2014, Paranaguá. Entrevistadora: Marilane Machado de Azevedo Maia. Acervo da autora.

MACHADO, Maria Helena; GIMENEZ, Everaldo Jeferson Machado. Entrevista em 1 de junho de 2015, Curitiba. Entrevistadora : Marilane Machado de Azevedo Maia. Acervo da autora.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética na história oral. **Projeto História**, v. 15, p. 13-49, 1997.

RIBEIRO, Maria da Paz. Entrevista em 16 de junho de 2014, Curitiba. Entrevistadora: Marilane Machado de Azevedo Maia. Acervo da autora.

SALES, Luiz Carlos. **Cura na visão da doutrina espírita**. Monografia. (Graduação em Teologia Espírita) – Faculdade Leocádio José Correia, Curitiba, 2012.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS ESPÍRITAS (SBEE). **Maury Rodrigues da Cruz**. Disponível em: <http://www.sbee.org.br/portal/maury-rodrigues-da-cruz/sbee/orientadores/maury-rodrigues-da-cruz>. Acesso em: 17 set. 2020.

VOLPI, Ledir Avani Machado. Entrevista em 11 de outubro de 2014, Pinhais. Entrevistadora: Marilane Machado de Azevedo Maia. Acervo da autora.

CAPÍTULO 4

"DEUS DÁ O MILAGRE E A TERRA É O REMÉDIO":
UM ESTUDO SOBRE AS BENZEÇÕES E AS SIMPATIAS EM REBOUÇAS/PR

Érica Karina Silva (UNICENTRO)

Gabriela Migon (UNICENTRO)

INTRODUÇÃO

> *Agda: Eu gosto de "benze" porque já que Deus me deu essa oportunidade a gente precisa ajudar os outros, tem muita gente que não pode ir no médico, então ele vai num benzedor, ali ele ensina um remédio, faz o benzimento e ele melhora sem que precise procurar o médico*[1].

A busca da cura por meio de benzimentos e simpatias é uma prática historicamente recorrente em pequenas cidades do interior do Brasil. Neste trabalho abordaremos o sincretismo e a fé envoltas nesses rituais, enfocando o trabalho desenvolvido pelas benzedeiras

1.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

de Rebouças, no Centro-Sul do Paraná durante os anos de 1980 a 2020.

Para desenvolver o estudo utilizamos das fontes orais. Entrevistamos a benzedeira dona Agda e a benzedeira dona Benedita. A partir da idade das entrevistadas, estabelecemos nosso recorte temporal, entendendo, como ambas mencionam, que tal prática trata-se de um dom adquirido com o tempo e será praticado enquanto puderem. Portanto, aproximadamente essa temporalidade demarca o início em que começaram a curar/benzer até o momento presente, no qual seguem praticando. Vale ressaltar que ambas mulheres residem no município de Rebouças, sendo que a primeira residente na área urbana e a segunda na área rural.

Rebouças é uma cidade no interior do Paraná, localizada a 144 km da capital Curitiba. Fundada em 1930, o município conta com uma economia baseada na produção rural, com o cultivo do fumo, da erva-mate e da agricultura familiar (IBGE, 2017). Além da forte cultura do tabaco, a cidade também é conhecida por ter institucionalizado em 2010 a atividade das benzedeiras

Amparadas pela Lei Municipal nº 1401/2010 as benzedeiras têm assegurado suas identidades como detentoras do ofício tradicional de saúde popular e com isso assegurado o direito às práticas de benzimentos e curas (REBOUÇAS, 2010). Todavia, a estabilidade na prática de seu ofício nem sempre foi bem quista e aceita.

Em entrevista, a senhora Agda, relata que o "*benzedor de um tempo pra cá foi mais aceito*"[2], mas anteriormente não, ainda nas palavras de Agda, "*os benzedor, remedieiro tinha que ser meio escondido, ainda mais se*

2.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

fossem espíritas, não podiam se declarar pros médico e padre, diziam 'ah esse aí é fazedor de bruxaria, feiticeiro'"[3]. Relato semelhante da senhora Benedita[4], indagada sobre a mesma questão, ela relatou que não encontrou dificuldades em seu ofício, mas relembrou que seu pai, qual também era benzedor encontrou diversas represálias, principalmente por parte da igreja católica, qual não o via com bons olhos.

Sabe-se que o ofício de benzedor existe desde a Antiguidade, mas, nas palavras de Oliveira (1985), foi durante a Idade Média que suas atividades passaram a ser vistas como demoníacas por parte de membros da Igreja católica e os caçadores de bruxas. Ainda nas palavras do autor:

> Qualquer pessoa que fosse suspeita de exercer tais "poderes sobrenaturais para fazer curas, adivinhações do passado, presente e futuro" era identificada como entidade associada à bruxaria e/ou feitiçaria e muitas delas foram torturadas, perseguidas ou, mortas (OLIVEIRA, 1985, p.18).

A figura da benzedeira ou do benzedor esteve relacionada ao mundo místico, uma vez que seu ofício decifrava respostas que a medicina ainda não sabia e a igreja não explicava. Gonçalves afirma que:

> As benzedeiras e os benzedores (em termos da cultura portuguesa) frequentemente afirmam que os médicos não conhecem certas doenças e nem a cura para elas. Estes homens e mulheres parecem fundamentar seu saber numa visão de medicina muito mais antiga [...] (GONÇALVES, 2019, p.11).

O saber dos benzedores é pautado no conhecimento do mundo natural, qual fazem uso de plantas e ervas como parte do processo de cura. Além do fundamento divino, ou seja, a escolha de Deus.

3.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

4.VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

Não são todas as pessoas que se tornam benzedores ou benzedeiras, para tal, é necessário ter um chamado, um dom, qual pode ser sentido ainda na tenra idade ou mais tarde, com alguns anos já vividos. Outro aspecto essencial a ser observado no mundo da benzeção é o conhecimento de orações, rezas e rituais perpassado de benzedor a benzedor pela tradição oral. Nesse sentido Silveira (2007, p. 39) afirma que "O trabalho com fontes orais possibilitou trazer à História, como sujeitos e/ou testemunhos aqueles que, de certa forma, foram excluídos e colocados no anonimato, sem direito à memória, comum no paradigma tradicional".

Presente no cotidiano da benzeção, a tradição oral é um dos diferenciais do ofício do benzedor, uma vez que não se torna benzedor por meio de um manual ou uma lista, é um ofício baseado no dom ou no chamado, no conhecimento do mundo natural e na oralidade. À vista disso, o uso da História Oral, para o estudo e análise dos rituais de benzimentos e simpatias, da experiência de benzedeiras e remedieiras é, nas palavras de Silveira (2007) dar espaço aos sujeitos anônimos da História.

Benzedeiras, remedieiros são sujeitos da história na religiosidade e na cultura popular, detém saberes quais não devem ser esquecidos ou deixados de lado. Esses sujeitos buscam o reconhecimento de seu ofício. Um passo importante nessa busca foi a criação do Movimento Aprendizes da Sabedoria – MASA, qual tem por objetivo:

> [...] a luta contra o descaso dos órgãos governamentais e demais instituições da sociedade, que historicamente excluíram as práticas tradicionais de cura, colocando em risco o repasse dos conhecimentos e saberes tradicionais as gerações futuras, ocasionando a perca da cultura tradicional e uso sustentável dos recursos naturais, conhecimentos estes, detidos pelas Benzedeiras (MASA, 2012, p.2).

Assim, o presente estudo busca registrar a história produzida por benzedeiras do município reboucense. Bem como analisar os ritos presentes nos benzimentos e simpatias, dado que, estes se diferem e se completam, sendo o primeiro proveniente do chamado divino, já o segundo possível de ser realizado por qualquer pessoa, a passo que sempre está sendo ressignificado.

BENZER: COM CERTEZA É DOM

> *Benedita: Quando a criança tem ar, ponha ela no chão e arrodeia com a faca, rezando, deixa a faca na ponta, na cabeça da criança, quando tira a criança termina de reza e tira a terra, três pontinhas de terra bem do fundo e põe na colher com água quente e termina a oração pra criança tomar aquela água, tomar a terra também, que a terra que cura, Deus dá o milagre e a terra é o remédio*[5].

Expressões de fé são frequentemente observadas na sociedade, sejam ligadas ao catolicismo oficial, ou ao catolicismo popular[6], a segunda fortemente vinculada ao cotidiano, como afirma Andrade (2009, p. 108), o brasileiro é marcadamente religioso e isso se reflete em sua vida cotidiana, na capacidade de expressão de múltiplas formas de fé religiosa, de modo que suas condutas e crenças religiosas constituem parte fundamental do ethos da cultura brasileira. Nesse sentido, abordaremos neste item a religiosidade envolta nos benzimentos, além da representatividade da benzedeira na cultura tradicional.

5.VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

6.Tavares (2014), aborda as duas formas de catolicismo presentes no Brasil, a primeira ligada à Igreja e ao Estado, considerada como catolicismo patriarcal e a segunda ligada as populações pobres, mais comum na sociedade.

As benzedeiras detêm visibilidade social, cultural e religiosa nas comunidades e na vida das pessoas que as rodeiam, porém, alcançar esse reconhecimento não é algo simples e rápido.

> Este processo ocorre gradualmente sendo que primeiro ocorre um reconhecimento pelos familiares ao solicitarem que a pessoa, ainda não benzedeira, benza as crianças da família. Posteriormente a benzedeira seria reconhecida pelos vizinhos e amigos próximos da família e, por fim, sua fama seria levada a longas distâncias, comunidades ou cidades vizinhas e neste momento está se tornaria reconhecida plenamente como uma benzedeira (OLIVEIRA, 1983, apud BRUSCHETTA, 2015, pp. 51-52).

Em nossas entrevistas constatamos que tanto a senhora Benedita, quanto a senhora Agda apresentam um ponto em comum, a iniciação a benzeção com os pais. Ambas as entrevistadas relataram que começaram ajudando seus pais com a prescrição de receitas e, quando estes não estavam em casa era solicitado ajuda a elas. Nota-se a partir de então que as benzedeiras de Rebouças fogem do primeiro estágio citado por Oliveira, uma vez que estas já são conhecidas por auxiliarem outro benzedor, logo, são reconhecidas também pela comunidade e arredores, e posteriormente seu reconhecimento alcança uma amplitude regional e nacional.

No município de Rebouças, por meio do mapeamento realizado pelo MASA foram comprovados a existência de 133 Detentores de Ofícios Tradicionais de Cura (BOLETIM, 2012). O mapeamento além dos dados quantitativos, revela a forte ligação entre a cultura religiosa popular com a figura da benzedeira, qual é considerada por muitos munícipes como patrimônio da cidade.

A partir de 2008 com a formação do Movimento Aprendizes da Sabedoria, as benzedeiras reboucenses ganharam maior visibilidade na esfera regional, recebendo pessoas de fora da região a procura

de seus serviços. Todavia, com base no tempo de experiência das benzedeiras é possível afirmar que seu ofício advém muito anteriormente à formação do MASA, caminha ao lado da história e do povo reboucense.

Inúmeros são os motivos que fazem as pessoas saírem a procura dos serviços das benzedeiras, porém o principal, como afirma a senhora Benedita é *"pra se curar"*[7]. A busca por cura, não consiste somente em curar o corpo, há enfermidades relacionadas à alma, como assegura Agda *"as vezes é doença que não é do médico curar, tem muita coisa que o médico não resolve, é doença física-espiritual, então é através do toque, da oração e uma erva que tem o poder"*[8].

A criação da carteirinha de benzedeira foi outra conquista importante, uma vez que dá seguridade e legitimidade ao trabalho, pois este, credita o ofício de benzedeira pelos órgãos de saúde, dando liberdade ao mesmo. Ressaltamos aqui o reconhecimento por parte dos profissionais da saúde, devido à desvalorização sofrida anteriormente como comenta Agda *"os benzedor, remédieiro tinha que ser meio escondido, não podiam se declarar pros médico"*[9]. Atualmente benzedeiras e profissionais vinculados ao ramo da saúde caminham em harmonia, respeitando o ofício um do outro.

Um ofício calcado no divino, as benzedeiras recebem o dom sagrado da cura de forma generosa e gratuita, devendo executá-lo também generosa e gratuitamente, além da disponibilidade em atender

7.VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

8.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 18 de agosto de 2020.

9.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 18 de agosto de 2020.

quem as procura, *"não tem dia nem hora, Deus não deixou marcado se hoje é domingo não vou benzer. A hora que vir. Tá escrito na bíblia 'bate e as portas se abrirá, procure e achará"*[10]*, então não tem dia nem hora"*[11]. Bruschetta (2015, pp. 80-81) comenta que, a partir da execução de seu ofício a benzedeira presta um serviço à comunidade e estes podem retribuir a cura recebida presenteando a benzedeira. A retribuição não é algo obrigatório, o indivíduo o faz de bom grado, os presentes mais comuns de retribuição pela cura são animais domésticos como galinhas, ou então alimentos como arroz, feijão, leite e milho.

Além dos tradicionais benzimentos, as benzedeiras desenvolvem também outros serviços, como costuras de rendidura/machucadura[12], cortam ar no olho[13] e ar no umbigo[14], cobreiro[15], bugreiro[16], íngua[17], sapinho[18], derramam cera, ensinam a fazer banhos e puxados, também fazem e ensinam simpatias, tema essa que será abordado mais adiante.

Como mencionado, o benzimento não é o único elemento no mundo da benzeção, todavia, é o elemento central. Bruschetta (2015,

10.MATEUS 7:7.

11.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 18 de agosto de 2020.

12.É quando a pessoa dá mal jeito, rasga a carne.

13.Quando a pessoa passa perto de um lugar que tem água, perto do relampo da água, do relampo do sol ou da lua, dá ardume, vermelhidão e piscadeira.

14.Causa cólica na criança, arroxa em volta do umbigo, cresce o umbigo.

15.Ferpa de bichinho, cobreiro de sapo, espuma de sapo, quando ele passa e solta a espuma na grama a pessoa que passa ali pega cobreiro.

16.Quando a pessoa passa embaixo da árvore de bugreiro, é necessário pedir licença para árvore de bugreiro, se não pedir licença, ela solta um líquido e assim pega bugreiro.

17.Caroço, ou inflamação na virilha, no pescoço ou na axila.

18.Infecção geralmente na região da boca, causando pequenas lesões na língua e na parte interna das bochechas.

p. 116) define o benzimento sendo o momento em que são realizadas as orações e súplicas dedicadas aos santos, Jesus ou Deus. Contudo, ele possui diversas formas de ser realizado, variando conforme a benzedeira que o realiza.

> *Benzimento para tirar susto (Com o copo de água)* *Benedita: Primeiro de tudo você faz o sinal da Santa Cruz e depois o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Em seguida pede proteção pra Deus, pra que tenha força de realizar o benzimento e vai pedindo pro anjo da guarda que tire o susto da criança, que a água retire e leva pro mar, que não faça mal, que o susto pra ninguém mais. Depois reza-se o Pai Nosso e a Ave Maria. Então é feito o oferecimento a Nossa Senhora (pode ser qualquer título de Nossa Senhora, conforme a devoção, ou a um Santo do qual se é devoto). Após o oferecimento, reza o Santo Anjo. Entrega a criança a Deus, para que seja curada do susto. Depois dá pra criança beber um pouquinho da água e o restante joga fora para o sol entrar*[19].
>
> *Benzimento pra tirar susto (Derramando cera)*
>
> *É usado um prato com água e cera de abelha. Inicia com o Pai, Filho e Espírito Santo. Então vai derramando e falando com o anjo da guarda, pra tirar o susto daquela pessoa, que leve para bem longe. Depois, é rezado as orações do Pai Nosso e Ave Maria, em seguida faz o oferecimento ao Santo de devoção e finaliza com a oração do Santo Anjo. Após as orações entrega a pessoa a Deus e no final, dá três pontinhas da água para a pessoa tomar*[20].

Nota-se aqui, a diferença na oração, uma vez que, quando o benzimento é feito para tirar o susto da criança, reza-se orações mais leves, como o Pai Nosso e a Ave Maria, já quando é para tirar o susto de um adulto as orações são mais fortes, como o Credo e a Salve Rainha.

Seja com orações mais brandas ou intensas, cada benzedeira tem seu modo e seus rituais próprios de benzimento, e claro, varia conforme o mal que aflige quem a procura. Uma ciência completa se forma aí onde o equivalente de pesquisadores experimentais de pon-

19. VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

20. VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

ta negociam metodologias e significações para a máxima efetividade do processo de cura, mantendo o espaço para experimentação e autonomia de cada benzedeira (BRUSCHETTA, 2015, p. 119). Assim, notamos a heterogeneidade nos ritos de cada benzedeira, pois cada uma tem sua essência e experiência na benzeção, todavia, sempre dispostas a ensinar, aprender e ressignificar seus conhecimentos.

A FUSÃO DAS SIMPATIAS

De modo indissociado das benzeções é que muitos estudos apresentam as simpatias. Porém, cabe destacar, conforme aponta a entrevistada Agda, que "*O benzimento é um, simpatia é outro.*"[21] Levando em consideração essas questões, buscamos discutir nesse tópico, portanto, o porquê da simpatia e da benzeção estarem tão próximas, mas não serem a mesma prática.

Uma das principais diferenças entre simpatia e benzeção consiste em quem pode fazê-las. De acordo com Nery (2006, p.9) entre as duas práticas está na especialidade da pessoa que o realiza. A benzedeira distingue-se dos demais, ela **é escolhida por Deus, bem como**, recebeu dele o dom para curar. A partir do dom, as benzedeiras geralmente preparam espaço, no qual, será o utilizado para benzer (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p.261). Benedita destaca que esse espaço geralmente é:

> *Um altar, com santos, pode ser qualquer lugar, mas sempre com a imagem de um santo, que nem todos vem com a intenção de se curar, tem uns que vem explorar, tem que ter a imagem, porque eles querem "arreparar" ver como a gente faz, eles ficam olhando nos santos, nas imagens e faz sumir o pensamento ruim*[22].

21.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 18 de agosto de 2020.

22.VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

Já as simpatias, conforme explicou a benzedeira Agda *"[...]A simpatia a gente ensina a fazer"*[23]. O fato delas ensinarem **não significa que também não realizem simpatias, mas essa prática** *"[...] a pessoa mesmo pode fazer, não precisa ser a gente (benzedeira)."* A não precisão de ser uma benzedeira para fazer as simpatias, talvez explique parte da popularidade e reinvenções que estas tiveram na sociedade brasileira, principalmente.

> Há simpatias de amor, de boa sorte, para ganhar no jogo. Há algumas que a pessoa envolvida não pode saber. Outras, a própria pessoa faz: para crescer o cabelo, para não secar, ou para secar, o leite materno. Muitas vezes aparecem em conjunto com remédios e rezas. E há simpatias de prevenção, por exemplo, para fechar o corpo. Na medicina popular, a simpatias servem para curar verrugas, asma, epilepsia, hemorróidas, soluço e diversos outros tipos de doenças, como a brotoeja ou brotoejo, uma doença infantil bastante (NERY, 2006, p. 9).

As simpatias, como mencionado nas palavras de Nery (2006), demostram que transitam entre a busca pela cura do corpo, bem como para suprir demais desejos dos seres humanos que não necessariamente se vinculam a diretamente as mazelas corporais, mas na subjetividade se remetem a essa. Fazer simpatia para ganhar na loteria, ou para encontrar um bom partido amoroso, por exemplo, não se tratam de enfermidades do corpo e sim sentimentais. Nesse sentido observamos que existem benzimentos que também não necessariamente se vinculem as enfermidades do corpo, pois como comenta a entrevistada Agda, ela realiza *"[...] benzimentos pra abrir os caminhos, pra serviço, negócio, emprego [...]"*[24].

23.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

24.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

Nesses benzimentos para "abrir emprego" é muito possível que haja a junção do benzimento e da simpatia, haja vista que a existem momentos que a benzedeira também realiza simpatias, assim a comum associação de ambas as práticas. Igualmente como quando se soma o benzimento, o remédio, a oração e as simpatias.

Ao indagarmos como dona Agda realiza as simpatias, explicou a respeito dessa junção de diferentes práticas *"A simpatia a gente pega os ramos benzidos e faz a defumação na pessoa."*[25] Atentamos **à** necessidade dos ramos estarem benzidos **à** simpatia, ou seja, simpatia e benzimento caminham juntos. A simpatia em muitos casos demostra ser a continuidade do benzimento, pois esse é realizado na casa da benzedeira e continuado na casa do próprio paciente –levando em consideração que fora a benzedeira que ensinou e que não precisa ser ela quem o realize.

Dona Agda, comentou que as pessoas as procuram mais para benzimento do que para simpatias, e mencionou também, acerca de uma benção e de pedidos de oração que teria realizado recentemente:

> *[...] esses dias veio uns de Irati, que não queria mais ir pra escola, só chorava, daí eu fiz umas oração pra Nossa Senhora do Desterro, que desterrasse aquela má energia que tava neles, aquele nervosismo, dali uma semana vieram agradecer que já tinham até arrumado emprego. Bastante gente que faço oração e peço pra aparecer emprego, abri os caminhos, porque as vezes está com os caminhos trancados, a má energia tranca os caminhos então a gente pede que Nossa Senhora limpe os caminhos.*[26]

Ainda que nos benzimentos e simpatias existam grandes ligações com orações do catolicismo, como o pedido ao santo certo, como por exemplo, a devoção a Santo Antônio e São Gonçalo para asse-

25.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

26.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

gurar o futuro amoroso, que inclusive remonta o período colonial brasileiro (DEL PRIORE, 2006, p.27). Analisamos que em Rebouças os embates entre catolicismo e benzimentos marcaram história. A entrevistada Benedita comentou que:

> *O padre falava pro pai, porque fizeram denúncia do pai pro padre, ele veio na igreja e foram na sacristia, porque o padre tinha batizado pra fazer e o pai explicou pra ele que era espírita e isso os padres não aceitam, mas ele explicou que ele era espírita, que era ele sozinho, nem a família ele levava, se quisessem ir, iam, mas ele não incentivava, porque a mãe nunca foi de ser espírita, então o pai discutiu bastante com o padre, ai cada ele (o padre) vir na igreja dava uma falada.*[27]

O relato de Benedita se refere ao fato de seu pai, antigo benzedor, ser espirita e não ser aceito pelo padre que atendia a paróquia da cidade, estando este sempre contrariando os benzimentos. Segundo o estudo desenvolvido por Lewitzki:

> Neste caminho, a postura do padre como autoridade religiosa, em condenar publicamente a prática do benzimento aproximando às benzedeiras do espiritismo, entre outras vertentes que não estão ligadas ao mundo católico/cristão revela o preconceito religioso e incide sobre a liberdade de religião. Além disso, através da doutrina do catolicismo, o padre estrutura um discurso de intolerância ao incitar a violência e ameaçar as comunidades que acolhessem os encontros de benzedeiras, materializando, deste modo, o conflito das benzedeiras quando essas manifestam a categoria "repressão da igreja" ou "repressão de pessoas ligadas a igreja". Tais expressões fazem parte de várias narrativas das detentoras de ofícios tradicionais de cura em relação ao preconceito às suas práticas fomentadas por líderes religiosos, principalmente em celebrações coletivas (LEWITZKI, 2019, p.204).

Ainda que a não aceitação do padre católico, no referido caso, demonstre grande aflição pelo fato de existirem pessoas praticantes de outras religiões, o desconforto também pode ser proporcionado pelo mesmo nível que a benzedeira ocupa com ao lado do padre e até mesmo com o médico.

27.VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

Enfim, para ampliar as disputas entre no mundo da cura, ou do desejo, além dos padres, médicos e as benzedoras, estão as simpatias. Essas, que inclusive, podem ser praticadas por qualquer pessoa e à medida que se achar necessário, podem ser reinventadas a partir da mistura de orações, superstições, rituais, chás entre outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao falar sobre as benzeções e simpatia na região de Rebouças/PR, se faz necessário entender a sua constituição, seus adeptos, bem como a ampla gama de estudos já realizados sobre essa temática. Tendo em consideração esses aspectos, observamos como cada pesquisa **é fruto do seu tempo e do seu espaço. Adem**ais, que as próprias práticas de benzer e fazer simpatias, ainda que distintas, são usadas, por vezes, juntas e ressignificadas conforme a necessidade.

A mescla de elementos que envolvem os benzimentos e, sobretudo, as simpatias, chega, até mesmo, a ser o motivo das intrigas causadas entre as benzedeiras, médicos e padres na região estudada. Unir chás, orações católicas e dos *"toques"*[28] do espiritismo para benzer, por exemplo, ou, ensinar qualquer pessoa a fazer simpatia buscando a cura de modo individual, mostra o quão a sociedade reboucense foi e é diversa no que tange a fé, a religiosidade e busca pela cura.

Os benzimentos e simpatias ao mesmo tempo que usam de orações e indicação de alguns chás -que podem ser considerados a base dos medicamentos químicos- caminham na contramão do que prega a medicina farmacêutica e o catolicismo oficial. As benzedeiras com

28.CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

seus benzimentos buscam a cura do corpo e da alma por meio da natureza e da fé, que é constituída de uma soma de elementos.

Consideramos, também, que o tema é muito rico e possíveis de novas pesquisas, afim de engrandecer debates, principalmente na academia brasileira, na história da religião, pois conforme aponta Nunes (2011) se trata de um campo ainda pouco debatido. Refletir sobre os embates que as práticas de fé representam na vida da sociedade é também entender muitas das atitudes realizada desde um período muito anterior até os dias atuais sobre, por exemplo, as medicações, corpo, alma e as formas de cura.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **A Religiosidade Brasileira:** o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais. Número 14 – setembro de 2009. Pág. 106 – 118.

BRUSCHETTA, Caian Alberto Andrade de Mello e. **Cura e Devoção:** A vida e a sabedoria das benzedeiras de Rebouças – PR. 2015. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais). Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil.** 2ªed. São Paulo: Contexto, 2006.

GONÇALVES, Willian Franco. **Rezas, benzeções** e práticas de cura: para humanos e animais não humanos (1913-2018). 2019. 108f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual do Centro-Oeste, Irati.

GONÇALVES, Willian Franco; OLIVEIRA, Oséias. "Adoro, faço com carinho, com amor": reza e benzeção em Irati, PR. **INTERAÇÕES.** Campo Grande, MS, v. 19, n. 2, p. 257-264, abr./jun. 2018.

IBGE. **Rebouças.** Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/reboucas/historico Acesso em: 19 de agosto de 2020.

LEWITZKI, Taisa. **A vida das benzedeiras:** caminhos e movimentos. 2019. 242f.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

MASA (Org.). Boletim informativo Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil –conhecimentos tradicionais e mobilizações políticas: o direito de afirmação da identidade de benzedeiras e benzedores, municípios de Rebouças e São João do Triunfo. Paraná. Volume 1. Edição Especial, 2012.

NUNES, Elton de Oliveira. Teoria e metodologia em história das religiões no Brasil: O estado da arte. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 55, p. 43-58, jul./dez. 2011.

NERY, Vanda Cunha Albieri. Rezas, Crenças, Simpatias e Benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. In: **Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, 29., 2006, Brasília. *Anais*. São Paulo: Intercom, 2006.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é benzeção.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

REBOUÇAS. **Lei nº 1401/2010.** Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a/pr/r/reboucas/lei-ordinaria/2010/140/1401/lei-ordinaria-n-1401-2010-dispoe-sobre-o-processo-de-reconhecimento-dos-oficios-tradicionais-de-saude-popular-em-suas-distintas-modalidades-benzedeiros-a-curadores-costureiros-a-de-rendiduras-ou-machucaduras-e-regulamenta-o-livre-acesso-a-coleta-de-plantas-medicinais-nativas-no-municipio-de-reboucas-estado-do-parana-conforme-especifica. Acesso em: 19 de agosto de 2020.

SILVEIRA, Éder da Silva. História e memória: pensando um perfil de historiador etnográfico. **MÉTIS: História & cultua** – v. 6, n. 12, p. 35-44, jul./dez. 2007.

TAVARES, Thiago Rodrigues. A religião vivida: expressões populares de religiosidade. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 10, n.2, p. 35-47, jul-dez/2013. Disponível em: https://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/07/10-2-4.pdf. Acesso em 20 de agosto de 2020.

FONTES

CAVALHEIRO, Agda Andrade. Entrevista concedida à Érica Karina Silva, em 18 de agosto de 2020.

VENEROSKI, Benedita Hilda. Entrevista concedida à Érica Karina Silva em 14 de agosto de 2020.

CAPÍTULO 5

A PREOCUPAÇÃO CATÓLICA COM A EDUCAÇÃO SEXUAL DE RAPAZES A PARTIR DOS ESCRITOS DO PADRE CASEMIRO DE CAMPOS

Nádia Maria Guariza (UNICENTRO)

Fernando Bagiotto Botton (UESPI)

INTRODUÇÃO

> De par com o modernismo, diverso na origem, mas idêntico na criação de uma mentalidade fútil e perigosa, o americanismo (CAMPOS, 1962, p. 77).
>
> Ele [o rapaz brasileiro] 'adora' a moça americanizada, para se divertir com ela. Mas só quer para esposa uma virgem (CAMPOS, 1962, p. 79).

As citações elencadas acima foram extraídas do livro "A espera do noivo" (CAMPOS, 1962), de Casemiro Campos e publicado em 1962, elas representam muito bem a visão que o autor tinha sobre

os papéis de gênero naquele período e de como um dos desafios era combater as ideias oriundas do modernismo e do americanismo.

No período da publicação do livro, Campos comungava com as ideias do Humanismo Integral e da Ação Católica brasileira, cuja liderança principal era Alceu Amoroso Lima. Neste sentido, o autor se posiciona contra os comportamentos burgueses e ianques que ingressavam no Brasil por meio da indústria cultural.

Para Alceu Amoroso Lima (1966, p. 305-309) o ianquismo consistiria no consumo de produtos culturais americanos que estimularia os jovens a se comportarem de maneira mais liberal no tocante à sexualidade e as relações amorosas antes do casamento. Nesta perspectiva, Casemiro Campos pulicou uma série de livros direcionados ao público juvenil ou um público que educava estes jovens com a finalidade de combater o iaquismo. Por isso, o objetivo deste capítulo é analisar nos livros dele as representações de masculinidade e o posicionamento do autor em relação à educação sexual e suas implicações nas diversas noções de masculinidade do período.

CASEMIRO CAMPOS E A JUVENTUDE

O presente capítulo parte da análise de alguns escritos do Pe. Casemiro Campos (s.d. – 1981), em especial "Sexo, amor e personalidade" (CAMPOS, 1966) publicado pela editora dos Irmãos Sacramentinos de Nossa Senhora. Os irmãos sacramentinos contavam e, ainda contam, com uma editora chamada "O Lutador", ela foi criada ainda nas primeiras décadas do século XX, que de início dedicava-se a publicar os livros do pe. Júlio Maria, mas depois passou a publicar livros de outros padres da congregação, entre eles, Casemiro Cam-

pos, essa informação é importante pois permite estabelecer o cabedal de financiamento e publicação realizado pelo padre, levando em consideração a autoridade eclesiástica e congregacional que lhe era conferida.

As informações sobre Casemiro de Campos são parcas nos dois volumes da história da Congregação dos Irmãos Sacramentinos (BOTELHO, 1994), apenas algumas menções foram encontradas, permanecendo um mistério a data de seu nascimento. Essa ausência de informações é compreensível porque os livros tinham por finalidade contar a história da Congregação, assim o fundador e os padres que exerceram papéis de direção receberam maior atenção na narração.

Mesmo assim é possível rastrear alguns passos de Casemiro de Campos, nos livros que tratam da Congregação dos Irmãos Sacramentinos (BOTELHO, 1994) há uma fotografia de 1934 em que na legenda é citado o nome dele como seminarista. Em 1941 há outra em que ele é citado como frei, consta também a sua ordenação como padre em 1946, assumindo o cargo de professor e diretor espiritual dos alunos do Colégio Pio XI em Manhumirim (MG). O que essa documentação indica, Campos ocupou o cargo até 1968 quando assumiu a paróquia de Carangola (MG) e, posteriormente, a paróquia de Guidoval (MG), falecendo em 1981.

Casemiro Campos era responsável em orientar os jovens do seminário e de educandários nas décadas de 1940 a 1960, devido a esta experiência foi sugerido que ele escrevesse livros direcionados ao público juvenil ou aos responsáveis pela educação dos jovens. Os dois livros aqui analisados são deste período em que o autor tinha contato direto com rapazes do seminário e do colégio, acompanhan-

do as suas angústias diante da transição que representa a adolescência em nossa sociedade brasileira de meados do século XX.

Angélica Muller (2013) afirma que o período que se estende do final da década de 1950 e finais da década de 1960 está associado a um momento de mudanças no Brasil, haja vista o crescimento da população urbana que neste período começou a corresponder a 55% da população, a ascensão das classes médias e o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, consolidando os estilos de vida metropolitanos.

Simultaneamente, a juventude tornou-se numericamente significativa no cômputo geral da população, passando a ingressar no ensino superior e a aderir aos novos comportamentos veiculados pela mídia. Atores e atrizes de cinema passaram a fornecer novas possibilidades de comportamento que, muitas vezes, rompiam com os parâmetros morais vigentes da geração anterior. James Dean (1931-1955) e Marlon Brando (1924-2004) eram representantes desta nova forma comportamental em que a virilidade estava associada ao correr risco e se aventurar, era a chamada juventude transviada (2013, p. 311).

Para Muller, a juventude é uma etapa da vida em que o indivíduo se prepara para se construir como sujeito social e emancipado, procurando assumir o seu lugar na sociedade. Contudo, o período em questão representou um contexto em que os valores morais estabelecidos foram questionados, ampliando o leque de possibilidades de escolha aos jovens. A autora ressalta ainda que não se deve compreender a juventude de maneira uniforme como se fosse uma unidade, porque as vivências são múltiplas (2013, p. 301).

Também é importante observar que, assim como as demais categorias, a juventude é construída historicamente, justamente a partir do século XVIII começou a se dividir a vida dos indivíduos em etapas como a infância, a adolescência, a juventude, a vida adulta e a velhice, sendo que cada qual deveria receber cuidados específicos dos saberes médicos e pedagógicos. Além disso, nas décadas de 1940 a 1960 em que os livros foram publicados, a juventude passou a ter uma conotação diferenciada, inclusive como símbolo de revolução.

Os livros escritos por Casemiro Campos apresentam estas preocupações como pano de fundo, o autor demonstra diálogo com a psicologia e a pedagogia modernas, bem como ponderações em relação ao poder jovem e a mudança comportamental da juventude.

Comparando alguns livros anteriores como "Educação Sexual" (1965) com o aquele analisado nesse capítulo "Sexo, amor e personalidade" (1966), é perceptível a mudança na maneira de pensar do autor. Nos livros anteriores Casemiro Campos apresentou um pensamento que fundamenta toda a sua obra num catolicismo moral das primeiras décadas do século XX, contudo atento ao conhecimento moderno, sendo assim, as ideias científicas eram incorporadas, contanto que não contradissessem os preceitos católicos. Enquanto que no livro de nossa análise Casemiro Campos manifestou grande influência do pensamento do Humanismo Integral de Jacques Maritan e das orientações do Concílio Vaticano II (1963-1965). O autor inclusive reconheceu em outro livro, o "Muro da Vergonha" (1967), que seu posicionamento mudara em relação à juventude se comparado com o período de 1950.

De qualquer forma, é um equívoco pensar o clero de maneira uniforme e homogênea, mesmo no período mais apologético e ofensivo da Igreja Católica nas primeiras décadas do século XX, sobretudo em relação às mudanças de comportamento quanto às ideias científicas, assim, é possível encontrar escritos de clérigos que procuravam dialogar com elas. Portanto, não se pode apenas afirmar que o pensamento eclesiástico do período era anti-moderno, porque muito da modernidade foi apropriado por ele.

Roseli Boschilia assevera que desde a década de 1930 os intelectuais católicos, sobretudo aqueles ligados ao Centro Dom Vital, defendiam que a reconstrução do homem brasileiro se daria por meio da educação. Uma educação católica combatendo a ideia de educação laica, pois retirava das mãos da família a educação de seus filhos, comprometendo os princípios da liberdade de ensino (BOSCHILIA, 2002, p. 46).

A autora também afirma que no início da década de 1940 as exigências educacionais no país se modificaram com o progressivo processo de urbanização e de industrialização, aumentando o número de alunos no ensino secundário, concomitante a crise de vocações religiosas, os colégios católicos não conseguiam atender a nova demanda. Sendo assim, os colégios particulares não católicos cresceram mais em número do que os católicos (CAMPOS, 1966, p. 52-53).

Não obstante, a diminuição da representatividade dos colégios católicos, muitas bandeiras defendidas pela Igreja foram incorporadas ou mantidas, como o ensino religioso e a divisão por gênero das escolas. A Reforma de Capanema promoveu a ideia de que a educação pública seria destinada aos pobres, enquanto a classe média e a

elite frequentariam as escolas particulares, católicas e não católicas(-CAMPOS, 1966, p. 53).

É neste contexto que se insere a produção do livro analisado neste artigo, um contexto em que a discussão sobre a educação da infância e da juventude era um tema recorrente entre os intelectuais brasileiros, pensando no futuro do país e no caso dos intelectuais católicos a defesa da moral e dos preceitos católicos em oposição à modernidade.

Neste capítulo, analisamos algumas publicações do padre Casemiro Campos tentando compreender como ele tratou a sexualidade na juventude, adequando o discurso moral da Igreja e as mudanças comportamentais do período. Para tanto, selecionamos o livro "Sexo, amor e personalidade" (1966) por se tratar de sua obra mais madura, fruto de perspectivas intertextuais e demonstrando um posicionamento mais conciso de suas opiniões e da posição dos setores católicos da sociedade que, mesmo se mantendo no espectro político e subjetivo conservador, buscavam dialogar com as novas tendências teóricas e culturais que atravessavam a sociedade brasileira nos anos 60 do século XX. O livro era destinado ao público juvenil, mais especificamente masculino, enquanto uma espécie de manual de "Educação Sexual" (CAMPOS, 1965) que se dirigia aos educadores e pais dos rapazes.

MASCULINIDADES EM "SEXO, AMOR E PERSONALIDADE": UM LIVRO PARA OS RAPAZES

Os estudos sobre masculinidades, segundo Marko Monteiro (2013), se desenvolveram considerando as ideias que norteiam a ca-

tegoria gênero, ou seja, partiram da premissa de que analisar as relações de gênero passa por estudar os papéis atribuídos aos homens na sociedade. Na concepção de Joan Scott (1990), gênero é uma categoria analítica que operacionaliza as análises das relações entre homens e mulheres em sociedades no passado. Seguimos o pressuposto de que gênero se configura como um conceito aberto a *priori* e que deve ser compreendido à luz de suas fontes e de sua contextualidade, ou seja, não se deve pensar que as relações de gênero sempre se apresentaram da mesma forma, de maneira a-histórica.

Partilhamos da interpretação da Nova História Cultural, sobretudo de Roger Chartier (1991) quando afirma que as sociedades, os sujeitos e os discursos são múltiplos, por isso estudamos as representações e as práticas no plural, sendo assim, ao falarmos dos papéis atribuídos aos homens nas décadas de 1950 e de 1960, no Brasil, interpretamos como masculinidades. Isso vai ao encontro das formulações de Robert/Raewyn Connell em seu fundamental livro intitulado "Masculinidades" (2005) em que assenta as bases para a pluralização do conceito, uma vez que a concebe como uma relação de gênero que afeta não apenas homens e mulheres, mas também os homens com relação aos demais homens, podendo eles também serem considerados subalternos, ou até mesmo concorrentes das estruturas de gênero que Connell considera como *hegemônicas*.

Em releitura crítica ao conceito, Connell e Messerschmidt no artigo "Masculinidade hegemônica: repensando o conceito" (2013) afirmam que a *masculinidade hegemônica* foi um conceito compreendido de forma controversa, que muitos pesquisadores o compreenderam enquanto um discurso normativo, afastando-se dessa premissa os autores consideraram mais própria a formulação que compreende a

existência de múltiplos e simultâneos padrões de masculinidades no mesmo contexto histórico, podendo variar por escalas geográficas ou por perspectivas políticas específicas.

Essa pluralização do conceito de masculinidade(s) nos permite compreender de maneira mais ampla o jogo de relações de poder-saber travada pelos livros do pe. Casemiro Campos, uma vez que se insere num contexto histórico, político, cultural e social em que diversos valores de gênero entram em choque, tal como a tradição latina-católica do celibato e do casamento e as culturas anglo-ocidentais que permitiam maior liberdade sexual ao passo que ensejavam modelos masculinos sedutores, impositivos, valentes e *bon vivant*.

Isso pode ficar bastante claro se estudarmos os argumentos de Beatriz Preciado quando estuda as *pornotopias* dessa mesma época, em que empresários e influenciadores midiáticos como Hugh Hefner lançam nos Estados Unidos uma subjetividade que criava um público alvo e, simultaneamente, novos valores de masculinidade, tais como os leitores da Revista Playboy. Nas propagandas e páginas da revista, além de fotos de mulheres desnudas, também haviam textos em que se ensejava uma masculinidade com intensa vida erótica e ampla variação de pares sexuais, as *coelhinhas*, contrariando diretamente os tradicionais valores do matrimônio (PRECIADO, 2019).

No caso brasileiro das décadas de 1950 e 1960 podemos afirmar que houve uma invasão desses novos valores dentre as classes médias e altas de regiões urbanas, seja pela ampliação do uso da televisão ou seja pela chegada da tradução dessas revistas, como a própria Playboy, consideradas bastante impudicas mas verdadeiros sucessos de público, essa expansão de novos e modernos perfis de masculini-

dade tornava um desafio defender a castidade para rapazes, que era justamente a proposta de Casemiro Campos.

Os livros aqui analisados apontam para um público juvenil, especificamente o masculino. Neste tópico analisamos o livro "Sexo, amor e personalidade" (1966) que está dividido em 12 capítulos nas suas 165 páginas, pode-se resumir o livro nos seguintes temas: castidade; que compreende seis capítulos, diagnóstico sobre a juventude; com um capítulo e aconselhamentos à juventude; apresentado em cinco capítulos.

Os capítulos sobre a castidade apresentam os seguintes títulos: "Chuva de janeiro", "Preconceitos contra a castidade do jovem", "Castidade e endocrinologia", "Castidade e Psicologia", "A libido e o controle sexual". Uma boa parte dos capítulos se dedica em explicar que a opção por uma vida casta, sem relações sexuais, não prejudica os rapazes física ou psicologicamente.

No primeiro capítulo, intitulado "Chuva de janeiro", o autor preparou o jovem leitor para o tema do livro à sexualidade quando faz uma analogia entre a beleza do inverno no sertão em que por causa das chuvas a natureza renasce, com a adolescência em que na "terra exuberante de seu sexo [caiu] a chuva de janeiro" (CAMPOS, 1966, p.9) .

Mais adiante o autor afirmou que o jovem deve sentir o chamado do desejo e do sexo, o que provoca uma reação de medo ao pensar que talvez tais pensamentos sejam pecado. Campos procurou acalmar o leitor afirmando que "Esses pensamentos são naturais. Deus assim o quer. Aquilo significa que você é chamado pelo Criador a ser pai. Que coisa mais bela ser pai" (CAMPOS, 1966, p. 11), con-

tudo deve se controlar antes do casamento. Note-se que o padre estabelece uma barganha cultural, não pretende argumentar sob o ponto de vista unicamente moralista de um clérigo a ser considerado antiquado e fora de moda. Pelo contrário, ele se adscreve na modernidade dos valores, se ampara sobremaneira numa forma literária milenar estabelecida pelos manuais sexuais, que foram cartografados por Antônio José Fontoura Jr. em sua tese intitulada "Pedagogias da sexualidade e relações de gênero: os manuais sexuais no Brasil (1865-1980)" (2019). Nela podemos perceber que Campos não era o único padre a escrever sobre sexualidade, talvez tenha sido um dos únicos brasileiros, mas a tradição mundial já demonstrava uma demanda pela Igreja Católica de modernizar seu discurso para não perder as massas adolescentes e jovens para o discurso de liberação sexual que, segundo Fontoura Jr. ao observar os demais manuais da época, se tornará uma tendência cada vez mais crescente no período, inclusive no Brasil. Dessa forma podemos compreender que o pe. Casemiro Campos não é um ponto fora da linha de sua época, mas talvez uma curva acentuada para alguma aceitação de condutas sexuais moderadas e ponderadas na tentativa de manutenção dos valores básicos e de condutas eróticas ainda normatizadas pelo celibato pré-nupcial.

Isso impacta diretamente na experiência de ser homem naquele período. Nesse sentido o exercício da sexualidade era visto como meramente uma forma de reprodução humana, ao mesmo tempo uma maneira de demonstrar o amor à esposa. Portanto, segundo a perspectiva de Campos a sexualidade do homem deveria estar associada ao casamento, assim como da mulher. O padre supõe que a leitura do livro era um indício de que o rapaz desejava conter a sua

sexualidade para a realização do amor e a conquista de sua personalidade.

No segundo capítulo, sobre "Preconceitos contra a castidade do jovem", o padre argumentava sobre as ideias de que a ausência de uma vida sexual na juventude poderia provocar recalque. É interessante que Campos se utiliza de conceitos freudianos como *recalque* e *libido*, demonstrando entendimentos sobre as teorias psicológicas e psicanalíticas que naquele contexto estavam em grande circulação e aceitação social. Nesse sentido, o autor afirma que Alfred Adler, discípulo desgarrado de Freud, ampliou o entendimento de desejo não limitando ao sexual (libido), na realidade o ser humano teria o desejo de poder que se aplicaria a várias coisas, não apenas à sexualidade. Lembramos da tese adleriana de *complexo de inferioridade* em que as pessoas poderiam livrar-se dele por meio de compensações de ações e daquilo que o autor chamou de *protesto viril*, uma forma de se afirmar ativamente frente aos constantes estímulos castradores de um mundo hierárquico que coloca os homens em posição de inferioridade (ADLER, 2011). Por meio dessas leituras o padre Casemiro Campos realiza uma instigante interpretação para contrapor-se à ideia de que a ausência de prática sexual acumularia os hormônios provocando neurastenia, ou ao não uso do órgão sexual poderia levar a atrofia ou impotência, ideias muito defendidas pelos médicos e aconselhadores sexuais da época.

Outros argumentos culturais como "se tem que gozar da vida", "tem que conhecer mulher para não fazer feio na noite de núpcias" e "todos os rapazes procuram mulher" são tratados pelo autor nesse capítulo. A partir dos assuntos abordados se pode pensar que o autor estava se posicionando contrariamente aos protótipos de mascu-

linidade que se desejava para o período. Sua posição era abertamente crítica aos valores capitalistas modernos quando ele desejava que os rapazes evitassem a cultura da virilidade erotizada para assim manterem-se em castidade até o matrimônio.

O autor estava ciente da árdua empreitada que se propunha, sabendo que a cultura juvenil masculina era cercada pelas múltiplas influências culturais e midiáticas que ensejavam a atividade e a potência sexual. Muito provavelmente por isso dedica mais livros à formação sexual dos rapazes do que das moças, apenas um livro é dedicado a elas: "A espera do noivo" (1962).

No terceiro e quarto capítulos o autor desenvolveu argumentos para a defesa da castidade a partir de aspectos fisiológicos, biológicos e psicológicos. É deveras importante sublinharmos a ânsia do padre em realizar um debate com as teorias contemporâneas, ao citar a endocrinologia Campos realiza uma ampla gama de assertivas que definem a personalidade masculina por meio das glândulas, essa posição era constantemente defendida pelo discurso médico do período, que traçava tipos de personalidades de acordo com a ação das distintas glândulas. Essa discussão complementa-se com o quinto capítulo intitulado "A libido e o controle sexual", em que se apropria do vulgo freudiano para indicar aos leitores as formas com que podiam sublimar os seus desejos sexuais sem necessariamente reprimi-los, contudo ele observou a dificuldade de direcionar a atenção para outras atividades numa cultura erotizada.

> Talvez você conheça alguns destes jovens que parecem embriagados de sexualidade: uma música, um perfume, a imagem de uma mulher, a beleza de uma flor, a escuridão da noite, a placidez do luar, tudo enfim que lhes atinge os sentidos, provoca neles um incêndio sexual (CAMPOS, 1966, p.58).

Este jovem estaria erotizado pela sociedade, pela cultura, em que tudo levaria a pensar em sexo e quanto mais ele praticasse comportamentos que estimulam a sexualidade e o erótico, mais ele sentiria desejo. O autor, neste sentido, recomenda a contenção dos desejos pela sublimação. Entre as formas de sublimação apontadas pelo autor estavam:

> Ame muito todas as mulheres, todas as criaturas. Goste das moças. Ame as moças. Se você já está perto dos vintes anos, namore as meninas até encontrar aquela que Deus reservou para você. As outras estão reservadas para os outros. Namore vendo nesta menina a sua irmã, talvez a futura mãe dos seus filhos, uma pessoa humana, que tem de ser respeitada, que quer também ser amada (CAMPOS, 1966, p.79).

Campos afirmou que os rapazes não deveriam cair ao nível dos brutos e ver a mulher apenas como objeto para ser desfrutado, mas como ser humano. Para ele o sexo não seria a mesma coisa que o amor, já que os rapazes deveriam guardar a sua sexualidade para o amor de sua esposa.

Já no sétimo capítulo, intitulado "A desordem sexual, traição do amor", padre Campos indicou as três formas que o rapaz poderia ser levado a trair o seu amor: sozinho, com as rameiras e com as moças levianas ou ingênuas. Ao citar as três formas de sexualidade que poderiam fazer parte da vivência dos rapazes do período, o autor repudia a todas: o prazer solitário da masturbação poderia levar à fraqueza física mental, as relações sexuais em casas de prostituição seriam portas para doenças sexualmente transmissíveis e para a devassidão moral e, por fim, não descartando as moças de família que estariam perdidas por provocarem os rapazes levando-os ao pecado. Casemiro Campos pretendia convencer os seus jovens leitores a não apenas resistirem à cultura de liberdades sexuais, como também lutar contra ela.

Quanto às moças, algumas começavam a reivindicar novos papéis, movimentando-se no meio público, contudo tal liberdade era vista com preocupação pelo autor, uma vez que em outro livro (CAMPOS, 1962) orientou que os pais sempre providenciassem companhia para suas filhas não saírem sozinhas com seus namorados.

Segundo Muller (2013, p.303) nos anos 60 havia uma diferença entre o que era permitido aos rapazes e às moças. Os rapazes tinham a liberdade de sair com seus amigos, ir às festas, enquanto as moças tinham restrições mais rígidas, poderiam ir aos bailes apenas acompanhadas pela mãe ou irmãos mais velhos.

Até o Concílio Vaticano II (1963-1965) a participação dos jovens na Igreja Católica era dividida por gênero, após sair da Cruzadinha Eucarística na puberdade, os rapazes ingressavam nos marianos e as moças na União Pia das Filhas de Maria. Enquanto os rapazes poderiam ficar nos marianos depois de casados, as moças no ato do casamento deveriam entregar a sua fita azul da associação, ou seja, apenas as solteiras e por isso consideradas virgens poderiam permanecer nas Filhas de Maria (GUARIZA, 2009).

A conotação de diferenciação da vivência da sexualidade de acordo com o sexo estava implícita. Os atributos esperados dos rapazes eram diferentes dos das moças, a defesa do catolicismo estavam presentes em ambos, contudo as moças eram estimuladas a militarem observando a obediência, a modéstia e a discrição, enquanto os rapazes deveriam mostrar a sua virilidade como um profissional impecável e de moral ilibada (GUARIZA, 2009).

Nos cinco capítulos que poderíamos chamar de aconselhamentos intitulados: “Respondendo algumas perguntas dos jovens”, “Deus e

sexo", "Você conhece seu tipo psicológico", "Sublimando a libido", "Temas para meditação", o autor pretendia, após tratar dos obstáculos para uma vida casta, mostrar como era possível viver sem sexo antes do casamento.

Seguindo a análise do livro, nos capítulos de aconselhamento, o intitulado "Respondendo algumas perguntas dos jovens", Casemiro Campos, partindo de conversas que tinha mantido com rapazes e de cartas que recebeu deles, expõe as dúvidas mais recorrentes dos jovens em relação à sexualidade: como o temor de não manter relações sexuais na juventude poderia torná-los incompetentes na noite de núpcias ou impotentes, ou o fato de nem se masturbarem poderia trazer males a sua saúde. O autor procurou, dúvida por dúvida, redimir os temores e fortalecer o jovem a se manter casto até o casamento.

De certa forma, Campos como padre se colocava em um lugar de fala privilegiado pois poderia se afirmar como o conselheiro ideal para a vida casta. Ao contrário, dos conselhos que os clérigos poderiam dar aos casados, e por não serem casados poderiam ser criticados por aconselhar sobre algo que não teriam experiência, a vida casta seria um modo de vida próprio do sacerdócio, o que daria maior credibilidade ao conselheiro.

O padre poderia ter maior sucesso entre os rapazes do internato ou do seminário que tinham seus movimentos mais restritos, isso porque os demais que tinham liberdade para circular mais facilmente poderiam iniciar a vida sexual por uma questão de oportunidade, muitas vezes em casa com a empregada doméstica ou nas casas de prostituição em companhia do pai ou dos amigos. As casas de pros-

tituição eram os lugares em que se colocava em prova a virilidade e extravasava o acúmulo de tesão contido durante as carícias entre os namorados (GUARIZA, 2009).

Muller (2013) comenta o resultado de uma pesquisa realizada e publicada pela Revista Realidade em 1966, nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, que pretendia descrever o comportamento da juventude urbana brasileira. No quesito sobre conhecimento sobre a sexualidade, 50% das respostas afirmavam que se informavam por meio de revistas e de livros, um pouco menos por colegas e amigos e, apenas 20% com os pais. A autora afirma que sexualidade era um assunto tabu entre pais e filhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se traçarmos leituras de diversos documentos de veiculação pública ou de apelo massivo como as revistas masculinas estudadas por Beatriz/Paul Preciado, ou os manuais sexuais de Antônio Fontoura Jr. podemos compreender uma tendência social ao estabelecimento de diversos conselhos acerca das relações com o sexo oposto, dos comportamentos íntimos e até mesmo da forma ideal de namoro aos jovens que iniciariam sua vida sexual naquele período. Com vistas a um crescente processo de liberação sexual e a valorização de uma masculinidade mais libertária, defendia-se que os rapazes poderiam ter uma vida sexual ativa e com várias mulheres, até chegar na escolha de seu par matrimonial.

A novidade, ou melhor, a diferença da ideia de Campos em relação aos discursos da época é que segundo ele o rapaz deveria se "guardar" para a esposa, ou seja, deveria transgredir a cultura juve-

nil dos discursos midiáticos que recomendavam um padrão sexual mais libertário. Realmente o que ele estava exigindo dos rapazes requisitava coragem em se manter casto mesmo diante da pressão da gigantesca indústria cultural, sem contar os grupo de amigos ou os próprios familiares que frequentemente ensejavam condutas menos pudicas.

Desse modo, podemos perceber um interesse maior do padre Campos com relação à masculinidade, já que ele não acreditava ser importante escrever para as moças, pois em sua concepção elas já estariam submetidas ao controle social de sua sexualidade, por isso dedica seus esforços para instituir um discurso de gênero que enfocasse no polo masculino, elo mais suceptivel e fraco às influências culturais ianques e anticristãs tão criticadas pela igreja naquele período. Nesse sentido o discurso pastoral de padre Campos tentou mostrar que o modo de vida casto era uma opção nobre para os rapazes, um estilo de vida que espelharia a própria superioridade do clero, que com sua coragem e força de vontade conseguia suprimir os seus desejos mais instintivos.

FONTES PRIMÁRIAS

CAMPOS, Casemiro. *Sexo, amor e personalidade*. Manhumirim: O Lutador, 1966.

CAMPOS, Casemiro. *Educação Sexual*. Manhumirim: O Lutador, 1965.

CAMPOS, Casemiro. *A espera do noivo*. Manhumirim: O Lutador, 1962.

CAMPOS, Casemiro. *O muro da vergonha*. Manhumirim: O Lutador, 1967.

REFERÊNCIAS

ADLER, Alfred. *The Science of Living*. Nova York: Meredith Press, 2011.

BOSCHILIA, Roseli. *Modelando condutas*: a educação católica em colégios masculinos (Curitiba 1925-1965). Tese em História apresentada ao Programa de Pós-Graduação em

História do Setor de Humanas, Letras e Artes, Curitiba: UFPR, 2002.

BOTELHO, Demerval Alves. *História dos missionários sacramentinos*. v. I. Belo Horizonte: O Lutador, 1994.

_____. *História dos missionários sacramentinos*. v. II. Belo Horizonte: O Lutador, 1994.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. São Paulo: USP. 11 (5), 1991.

CONNEL, Robert/Raewyn W. Masculinities. San Francisco: University of California Press, 2005.

CONNEL, Robert/Raewyn W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos feministas*, 21, jan/abr., 2013, p. 241-282.

FONTOURA JR. Antônio José. *Pedagogias da sexualidade e relações de gênero*: os manuais sexuais no Brasil (1865-1980). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba: UFPR, 2019.

GUARIZA, Nadia Maria. *As guardiãs do lar*: a valorização materna no discurso ultramontano. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba: UFPR, 2003.

_____. *Incorporação e (re)criação nas margens*: trajetórias femininas no catolicismo nas décadas de 1960 e 1970. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba: UFPR, 2009.

LIMA, Alceu Amoroso. Consciência nacional. In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Estudos literários*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1966

MONTEIRO, Marko. Masculinidades em revista: 1960-1990. In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Maria (org.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2013. p. 335-358

MULLER, Angélica. Não se nasce viril, torna-se: juventude e virilidade nos "anos 1968". In: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Maria (org.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2013. p. 299-334.

PRECIADO, Beatriz/Paul. *Pornotopia*: An Essay on Playboy's Architecture and Biopolitics. Nova York: Zone Books, 2019.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, n. 16, p. 5-22, jul./dez. 1990.

CAPÍTULO 6

ENCANTANDO HISTÓRIAS - A REPRESSÃO POLICIAL À RELIGIOSOS AFRO-BRASILEIROS NO RIO DE JANEIRO.

Valquíria Cristina Rodrigues Velasco (UFRJ)

INTRODUÇÃO

Katakata òbí meje
Òbí meje àna gbod-ó
Katakata òbí meje
Òbí meje àna gbod-ó
E pà mi Ogun, Ogun pà meje
E meje mi òsè
E pé lè já pé lè já
Ogun Onirè
E Aáké lódè koró oun bè lè
Akóró o Ogun já koró oun bè lè[1]

1.Tradução: "Aqui e lá ele está em 7 lugares ele está em 7 lugares tomando conta de todos aqui e lá ele está em 7 lugares ele está em 7 lugares tomando conta de todos Ogun mata 7 vezes sem pestanejar, Ogun mata 7 vezes Ele faz tudo em 7 dias Seu poder nos protege nas lutas. Pedimos que use as suas armas para vencer nossas lutas Ogun Akoro pedimos que nos dê forças e nos ajude a vencer nossas lutas. Cantigas de Ogun Candomblé da nação Ketu".

Abrimos nosso *xiré* com um cântico de invocação à *Ogun*, o deus que prefere banhar-se no sangue dos inimigos mesmo tendo água em abundância, para que fique marcado de princípio que esse trabalho trata de um duro enfrentamento. Trataremos de guerras e batalhas, antigas e novas, onde as vitórias são comemoradas ao som do *vassi* e as derrotas também ecoam, feito brados de guerra, dos tambores nas frias madrugadas de julho, o combate persiste.

As experiências religiosas negras, no Brasil, são desde o fim do século XIX trabalhadas por acadêmicos, historiadores, antropólogos, sociólogos, por vezes estrangeiros como Pierre Fatumbi Verger, que mesmo assumindo para si o nome iorubá, não pôde nunca despir-se do francês que havia dentro de si, e da mentalidade cartesiana que o impregnava. Ou como o primeiro estudioso brasileiro dedicado ao estudo das religiões negras, Nina Rodrigues, carregado pelas ideias do racismo científico, deixou marcado em sua obra toda a limitação teórica do século XIX, mas formou gerações de médicos, advogados, juristas e estudiosos sociais.

A segunda informação que precisamos deixar registrado nesse trabalho é que falamos a partir de uma noção de mundo diferente daqueles teóricos que escreveram seus nomes na intelectualidade nacional. Nossas lentes teóricas, são tal qual Luiz Simas e Luiz Rufino (2018) afirmam: "a macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes" (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 12). Partimos dessa perspectiva de mundo para tratar de Histórias, da repressão e das resistências.

Pretendemos aqui "dobrar a morte" através do encantamento (SIMAS & RUFINO, 2018). Michel de Certeau (1982) afirmava que

ao escrever o historiador beneficiaria os mortos por dá-lhes um túmulo mais digno. No entanto, vemos aqui nossos mortos com olhos "macumbeiros", impregnados da epistemologia do encanto e da ancestralidade. Portanto, aqui escrevemos Histórias Encantadas. Não precisamos "dar voz" ou túmulo digno aos nossos mortos, eles estão por aqui caminhando entre nós, o que precisamos é encantar suas Histórias, retirando a "morte" que é o cartesianismo, delas.

Grosfoguel (2012) questiona o fato de poucos homens, nacionais de cinco países da Europa Ocidental e do Norte (Inglaterra, Alemanha, Itália, França e Estados Unidos), servirem de base para todo o cânone do pensamento nas disciplinas de Ciências Sociais e Humanas em Universidades Ocidentais. Na Academia brasileira, consumimos desde sempre a filosofia dos franceses e Alemães, a História, a Sociologia e a Antropologia dos Ingleses, franceses, italianos e nos encantamos pelo "espírito capitalista" Estadunidenses.

Como alguns homens, desses cinco países, conseguiram escrever seus nomes nas bíblias do saber? É quase impossível produzir qualquer conhecimento sem ao menos passar por eles, isso nos fala muito sobre o porquê não há negros ou ameríndios tradicionalmente entre esses "epistemodeuses", a própria Morte dos saberes.

Por isso novamente afirmamos que aqui pretendemos "dobrar a morte". Seja a morte física, encantando nossos ancestrais nos relatos que aqui apresentamos, quanto a morte do saber, ou o epistemicídio, que é a morte desses saberes ancestrais, que desencantou o mundo para o império do pensamento crítico e absoluto.

O LONGO CAMINHO PARA A LIBERDADE.

> Aquilo é o nosso sagrado. Eles sequestravam o nosso sagrado. Tudo que está lá, na polícia, nos pertence", diz, emocionada (Meninazinha de Oxum).
>
> "Nós vamos conseguir. Não para trazer para casa ou para o terreiro. Mas para ter um ambiente digno para receber nosso sagrado, para que as pessoas possam conhecer um pouco da história daquelas peças e o que nós passamos para chegar até aqui", diz.
>
> "Infelizmente, estamos passando por tudo outra vez", afirma, referindo-se à onda de ataques a terreiros no Rio. "Um grupo de fanáticos está fazendo a mesma coisa que a polícia fez no passado. Invadem os barracões, quebram tudo. Com a diferença de que não levam nada. Esses só querem destruir", lamenta a iyalorixá.
>
> "Por que o nosso sagrado tem que estar no Museu da Polícia? Nós não praticamos nenhum crime. Não é crime a gente ser de orixá." (CARNEIRO, 2019. Grifo Nosso.)

Mãe Meninazinha da Oxum, Yalorixá do Ilê Omolu Oxum, sitiado no bairro de São Mateus em São João de Meriti, Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, está na luta (Ogunhê!), como estiveram suas ancestrais. No trecho da entrevista acima, a Yalorixá fala sobre as peças do "Museu de Magia Negra", e a partir da fala poderosa dessa mulher, que tem o poder do *abebé* nos olhos, e o poder ancestral de Oxum, nas palavras, é que encantamos e invocamos os encantados para tratar da repressão e da violência sofrida por tantos.

O sequestro do sagrado que Yá Meninazinha trata é a evidência de um crime. Objetos antes vistos como "provas de crime" contra a saúde pública, hoje nos servem como provas de outro crime, o racismo religioso. Crime cometido pelo Estado Republicano Brasileiro.

Devemos observar brevemente a história do Direito Civil e Penal do Brasil para compreendermos um pouco do contexto legal em que se inserem as discussões que tratamos ao falar da repressão aos religiosos afro-brasileiros. A primeira Constituição do Brasil (1824),

carta política do Império "oferecida e jurada por sua majestade o Imperador", trazia em seu artigo 5º a identidade religiosa do Estado monárquico brasileiro recém-formado: "A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões eram permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma, exterior do Templo". Enquanto no artigo 179 proclamava a liberdade dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros reforçando em seu parágrafo quinto: "Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a Moral Pública".

Seguindo, observamos que nas Constituições Republicanas o modelo criado na Constituição Imperial se repetirá, de forma em oferecer uma liberdade religiosa condicionada. O cidadão é livre para crer no que quiser, é livre para praticar qualquer culto, desde que "não ofenda a moral pública". Tal texto é observado, como mostrado na Constituição de 1824, posteriormente na Constituição de 1891 no parágrafo quinto do artigo 72 onde garante o uso dos cemitérios a todos os cultos religiosos, novamente ressaltando "desde que não ofendam a moral pública e as leis".

Nota-se ainda na Constituição de 1934 no parágrafo quinto do artigo 113: "É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham a ordem pública e aos bons costumes". Assim como na Constituição "Polaca" de 1937 (Artigo 122, parágrafo 4º) voltamos a observar a mesma exigência de estabelecerem-se sob a ordem pública notando os "bons costumes". Tal fórmula é novamente posta nas Constituições de 1946 (Artigo 141, parágrafo 7º) e de 1967 (Artigo 150, parágrafo 5º). Portanto percebemos que a garantia de liberdade

de crença e segurança na punição aos que contrariarem tal liberdade, condiciona-se na manutenção dos "bons costumes" em todas as Constituições anteriores a de 1988.

Dessa maneira, João Jose Reis (1989) nos fala sobre a ideia de que durante o Império brasileiro, mesmo com a modernização dos pensamentos inaugurados pela independência, os argumentos de um controle da sociedade visavam à manutenção da Ortodoxia Católica. Reis (1989) contrapõe Bastide (1975) que afirma ser a repressão das religiões negras desse período, questão puramente moral. Ao notarmos o uso frequente do conceito "bons costumes" nas Constituições Republicanas, aliado aos demais instrumentos legais de controle, propomos que tanto José Reis (1989) quanto Bastide (1975) acabaram por reduzir o problema da repressão religiosa contra as crenças afro-brasileiras, hora em uma questão puramente religiosa, que visava à manutenção da ordem social, hora pela preservação da moral e dos "bons costumes" almejando a tão sonhada civilização.

Consideramos que ambos os aspectos levantados pelos autores devem ser levados em consideração. Porém, seja pela ordem política, moral ou na lógica da manutenção de uma ortodoxia religiosa, a repressão contra essas crenças superou as barreiras dos Regimes Colonial, Imperial e Republicano, portanto, consideramos suas raízes ainda mais profundas na sociedade brasileira.

O uso do termo "bons costumes" precede à uma certeza de que para a elite jurídica e política, ou seja, aqueles que elaboram as Leis, existem práticas religiosas que não se enquadram num padrão "aceitável", ou que são de fato "maus costumes", sejam para a moral ou para a segurança. Para compreender essa relação nos debruçamos no

Código Penal de 1890 que vigora até 1942, portanto, acompanha a execução de três das Constituições que citamos. O primeiro Código Penal da República trás em três artigos aquilo que estabelecerá, na prática da Lei, o discernimento desta "moral" imposta na Constituição para que vigorem os direitos à liberdade religiosa, são os artigos:

> 156 - Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.
>
> 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancia para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura ou moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.
>
> 158 - Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro.

Os artigos levantados, no Código Penal de 1890 fazem parte do seu terceiro capítulo onde trata "dos Crimes contra a saúde pública". A antropóloga Yvonne Maggie em sua obra **Medo de Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil** (1992), trata dos processos criminais decorrentes desses artigos, mostrando inicialmente a relação desses processos com a política pública de higienização, na qual para a autora tem exemplo no Decreto 1.151 de 1904, que organiza os Serviços de Higiene Administrativa da União, que "possibilita o 'bota a baixo' de Pereira passos" (1992, p.43).

Na apuração desses processos criminais é possível perceber também como a polícia trabalha com classificação dos religiosos perseguidos por categorias, sendo independentes das categorias, reprimidos e processados. Mas, como Maggie (1992) apresenta, tais categorias são a partir dos anos de 1930, registradas por parte da perícia policial realizada nos objetos apreendidos no momento da prisão.

Maggie (1992) apresenta as categorias de "mistificadores", "feiticeiros" e dos "curadores". Esses peritos não agem apenas distinguindo se há ou não um crime, eles, sobretudo, demonstram compreender as funções e características de cada material levantado nas devassas, sendo capazes, inclusive de afirmarem se constituem materiais próprios para o uso da magia ou se são apenas um "engodo".

As religiões afro-brasileiras são alvo de repressão desde os primórdios da história do Brasil, são antes de tudo religiões de enfrentamento e resistência. E como vemos através da observação das Constituições e Códigos Penais, existe entre os homens "do anel" e das leis o consenso de que as práticas "dos negros" deveriam ser destruídas por estarem longe do ideal de Civilização que eles vislumbravam para o Brasil.

A COR DA CRENÇA – LUTA E ENFRENTAMENTO

Roger Bastide no Capítulo **"Macumba Paulista"** em sua obra **Estudos Afro-Brasileiros** ([1946] 1983) debruçou-se nas fontes que a repressão policial aos religiosos afro-brasileiros nos legou. Bastide, na ocasião investigava a repressão a religiosos afro-brasileiros de São Paulo, a fim de conhecer as características da religião naquela região e para isso se valia dos processos policiais ocorridos entre os anos de 1938 a 1944 como fontes para sua pesquisa. Dessa maneira, Bastide estava fazendo um reconhecimento, não apenas das "Macumbas paulistas", mas da repressão às "Macumbas paulistas" mesmo que não mencione isso em nenhum momento de sua obra.

Bastide ([1946] 1983) trabalha com o número de 559 indivíduos, desses ele reconhece 387 com homens e 172 mulheres. Das catego-

rias de crimes o mais numeroso é o de Curandeiro com 321 pessoas processadas. Apenas os crimes que ele caracteriza como "Feiticeiro e Cartomante", "Baixo Espiritismo e Macumba", "Macumbeiro e feiticeiro", "Cartomante e macumbeiro" é que reúnem uma parcela maior de mulheres que homens processados, sendo as três últimas categorias apresentadas sem a presença de homens. Sobre a Nacionalidade, Bastide reconhece também no crime de curandeirismo a presença massiva de estrangeiros, assim como entre os "Feiticeiros" a presença de estrangeiros é maior ([1946] 1983, p. 201),

Para o perfil racial, há um fator interessante no levantamento de Bastide ([1946] 1983), ele ressaltar o "fato que impressiona imediatamente o espírito", o fato de ser uma maioria de brancos os "detidos". Vai aí explicar a presença dos imigrantes que para ele "introduz formas deturpadas de religião negra" ([1946] 1983, p. 202). Sua hipótese para a presença significativa de brancos em comparação aos negros é a menor incidência de negros africanos em São Paulo durante o período escravocrata. Dessa maneira, Bastide ([1946] 1983) concorda com o que já havia afirmado Mattos[2] (MATTOS: 1938, p. 156), ao encontra os mesmos índices raciais.

Maggie (1992) observaria uma presença maior de brancos entre os processados pelos artigos 156, 157 e 158 no caso Carioca. Enquanto Mattos (1938) e Bastide ([1946] 1983) compreendem isso como

2.Dalmo Belfort de Mattos nome usado na publicação que nos debruçaremos, porém, seu nome completo é José *Dalmo* Fairbanks *Belfort Mattos, formado em direito pela Universidade de São Paulo no ano de 1936. O artigo* **As macumbas em São Paulo**, p*ublicado em 1938 na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo,* lançada em 1934 e considerada por seus contemporâneos como um veículo de divulgação científica e cultural onde se podem observar os debates e as disputas dos intelectuais que a compõe, é um artigo *de fundamental importância por ser o primeiro trabalho científico a se debruçar sobre os Processos Criminais contra os "macumbeiros". Mattos reconhece a importância desses arquivos enquanto ainda vigorava o Código Penal de 1890.*

uma característica da formação de São Paulo, Maggie (1992) que trabalha com uma "Cidade Negra" como o Rio de Janeiro terá outra hipótese. Roger Bastide que influenciou com sua visão boa parte das pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, observara a presença de brancos, entre os cultos negros, como uma "deturpação" de tais práticas. Indo além, Bastide ([1946] 1983, p. 241) apresentava os negros como seres passivos nessa deturpação, principalmente os de origem "Bantu"[3], por sua cultura mais "fraca" esses negros "observavam impassíveis" a tomada de suas práticas religiosas pelos brancos. Maggie (1992) não discorda das afirmações de Bastide, porém pretende buscar "mais à fundo" as questões que considera terem ficado superficiais com Bastide.

Explicando a presença de uma maioria branca sendo reprimida Maggie (1992) afirma estar diante de uma "Guerra de Orixás", onde para a autora ficam evidentes as tensões nas relações sociais de negros e brancos no Rio de Janeiro, tendo os negros "aparentemente", levado vantagem na disputa sobre a repressão, pois foram os menos envolvidos nas tramas da polícia, enquanto os brancos aparecem como grandes alvos:

> A maior porcentagem de brancos e imigrantes, em relação à população total do estado no período, pode significar que os negros foram melhores acusadores... Ou seja, não se podem tomar os dados obtidos na polícia como se representassem a população total de participantes do culto (MAGGIE: 1992, p. 69).

3. Era comum entre os autores no século XX o uso do termo Bantu ou Banto para designar um grupo com características linguísticas e culturais advindos da África Centro-Ocidental para as Américas na condição de escravos. Mas hoje sabemos que não existe um povo Bantu, mas sim um agrupamento por parte do colonizador que os reconheciam como povos de mesmo "tronco linguístico", povos como: Bacongo, Ambundo, Ovimbundos, Jaga, Tio, Vili, Zombo entre tantos outros da região Centro-Ocidental africana. MELLO E SOUZA, Marina de. Reis Negros no Brasil Escravistas: História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

Assim Maggie (1992) discorda do objetivo de Bastide ([1946] 1983), mas alerta apenas para o problema de análise onde Bastide resumiu a "Macumba Paulista" aos casos de repressão. Esses dados para ela não representam a totalidade nem a face mais verdadeira do "culto".

Os Processos levantados por Velasco (2019) em sua Dissertação, serviu também à Maggie (1992) em sua Tese de doutorado. No entanto são apresentadas interpretações diferentes das feitas por Maggie, principalmente para o fator racial da repressão. Enquanto, como vimos, Maggie (1992) considera que há uma briga entre negros e brancos, com denúncias de ambos os lados, mas com estratégias mais elaboradas entre os negros, o que se reflete no número de brancos processados, Velasco (2019) compreende a repressão de outra forma.

Diferentemente dos autores que a precede, Velasco (2019) encontra índices baixos para homens e mulheres brancas em relação aos negros, pretos e dos que não são racialmente descritos. Olhando caso a caso, Velasco (2019) nota a superioridade dos casos onde a raça dos sujeitos envolvidos na repressão não é citada nos autos. E partido para uma interpretação diferente da dada por Yvonne Maggie (1994), Velasco (2019) considera a narrativa comum por parte dos policiais que são os responsáveis pela repressão e construção dos inquéritos, que para os policiais há uma "cor comum" às crenças que deveriam ser reprimidas e nos casos onde não há preocupação por parte deles em descrever a raça ou cor dos presos, esses seriam "típicos feiticeiros", negros.

A PROVA DA PROVA DO CRIME

Voltemo-nos à fala de Mãe Meninazinha que afirma: "Aquilo é o nosso sagrado. Eles sequestravam o nosso sagrado." (CARNEIRO, 2019), a Yalorixá está falando ali sobre todo o processo que tratamos até aqui, legislações criadas para reprimir, destruir, por que não, matar por completo a resistente crença dos negros. Nina Rodrigues (1932) apesar de seu evidente projeto racista, alertava para a possibilidade de um fortalecimento das religiões "fetichistas" diante da repressão e era contrário a ela, pela forma como era executada:

> Diante da violência da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade: hão de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mansardas e cortiços; se retrairão às horas mortas da noite, se ampararão na proteção dos poderosos que buscam orgias e devassidões que elas lhes proporcionem; tomarão por fim roupagens do catolicismo e da superstição ambientes. Mas essas práticas, no sentido religioso que as inspira, hão de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual. (RODRIGUES: [1988] 1932, p. 246).

Obviamente não concordamos com a fala de Rodrigues, por seu falacioso ideal racista, no entanto ao que diz respeito a resistência das práticas religiosas negras, elas resistiram e permanecem resistindo.

Quando em 2017 nasce o movimento "Libertem Nosso Sagrado" no Rio de Janeiro, o envolvimento do Legislativo[4] do Estado e de sacerdotes e sacerdotisas afro-brasileiras, há um novo fôlego na luta para a Libertação das peças do "Museu de Magia Negra" de dentro do Museu da Polícia[5], luta essa que já existia desde a década

4.Através do Deputado Estadual Flavio Serafini do PSOL.

5.Para mais informações sobre o Museu de Magia Negra recomendamos o artigo, **Um museu mefistofélico:** museologização da magia negra no primeiro tombamento etnográfico no Brasil, onde Côrrea (2014) trata da História do acervo e suas implicações.

de 80[6] onde permaneciam como "provas de crime" e peças para estudo dos policiais.

De um lado religiosos afro-brasileiros lutavam pela liberação de seu sagrado, usados antes como provas de crime, hoje evidenciam provas da prova de um crime, do Estado contra os religiosos. De outro lado, são símbolos da luta pela sobrevivência, quando em pleno ano de 2020, comunidades comandadas pelo tráfico do Terceiro Comando, criminosos ditos "evangélicos" proíbem e invadem terreiros, tal qual faziam policiais no início do século XX, a fim de proibir as "práticas do diabo" nessas favelas. A luta não para.

ENCANTANDO HISTÓRIAS

> Ilsm. Irm. Meira Lima, muito digno Delegado da 2ª Circunscrição Urbana da Polícia.
>
> Senhor venho por meio desta pedir-vos para que V. S. venha dar um passeio pelas ruas de vossa Circunscrição Rua Senador Pompeu nº 178 porque a dias sumiu-se uma menina de nome Hermínia da mesma rua no cito nº 184 e consta que esta dita menina está fazendo Santo na Cabeça e com a cabeça raspada na casa da senhora Bernardina do Nó de Cachorro, e também consta que na casa que sumiu se a Hermínia que também tem produtos numerosos engordando de dia a dia sem saber a mãe a que gordura é esta, sendo esta menina de menor idade por isso pede a intervenção do Nobre Delegado que também é pai de família como é V. S. e que V. S. não deixe de fazer Justiça a quem merece, não deixando de rever os quartos que estão fechados ficando ciente o Doutor que a menina que engorda e a que engorda e a da mesma nº 184 que nós pedimos a intervenção do Doutor para não se dar factos idênticos aos de Papai Bazilio **3º por isso peço a intervenção do Ativo e Nobre Delegado que não pode deixar de mais uma vez de ter uma d'aquelas aventuras que aparece em** Sonho de Rosas e no mais, Saúde Fraternidade com boas aventuras porque no 178 existe um Tesouro de meninas donzelas de menores idades que nestas casa fazem frutos para mamãe Bernardina no que depois de raspar as cabeças das

6.A professora Yvonne Maggie relata as lutas do Grupo André Rebouças na Universidade Federal Fluminense já na década de 1980 pela liberação das peças do Museu de Magia Negra do Museu da Polícia Civil (MAGGIE, 1994, p. 34 – 35).

> infelizes põe em exercício de banalidades (Putaria) com a tal mamãe Bernardina e por fim peço que V. S. proceda na forma da lei com Ativo Zeloso Delegado desta digna 2ª Circunscrição. (VELASCO, 2019, p. 157)

"Mãe Bernardina", segundo a carta de denúncia que deu origem ao seu inquérito policial em 1902, "sequestrava meninas menores", às deixava em cárcere privado enquanto raspava suas cabeças, às engordavam para logo depois às colocar no "exercício de banalidades". A carta enviada ao delegado da 2ª Circunscrição parece escrita por alguém, em nome da mãe de uma das meninas "sequestradas" por Bernardina. Pediam assim o auxílio do "Nobre Delegado".

De pronto, o doutor não mediu esforços na investigação. Tomou o depoimento das menores Hermina e Chrispiniana e logo o de Mãe Bernardina. Maria do Rozário, Bernardina, a Mãe ou Tia Bernardina como é chamada por diferentes vezes nos depoimentos, era uma baiana de quarenta e cinco anos, descrita no inquérito como analfabeta e de profissão doméstica, pelo Delegado Arthur de Vieira Lima. A mulher era moradora na casa de cômodos da Rua Senador Pompeu 178. A própria acusada vai alegar em seu depoimento, que apenas "alimentava" os menores Hermina, Chrispiniana, Rodolpho e Maria da Cruz, "para aprenderem as danças mina", o que seria um "costume da declarante" como afirma.

As "danças mina" era como Mãe Bernardina defendia sua experiência religiosa, já que eram crime a prática de sua fé, a senhora colocava em outro lugar suas crenças. Não era crime dançar, da mesma forma que não era crime os batuques, no entanto era criminoso cultuar os deuses que se manifestavam através dessas danças e tambores. Muitas estratégias eram utilizadas, e Mãe Bernardina encontrou a dela. Associar, naquele momento suas práticas religiosas às danças,

ou seja, "reduzir" o sagrado ao cultural, parecia ser menos grave que assumir-se como "macumbeira".

A repressão adaptou-se e se tornou cada vez mais especializada em reprimir as práticas negras. Mãe Bernardina passa em 1902 pelo constrangimento de ter sua casa invadida e seus ritos religiosos vilipendiados. No entanto, apesar da violência evidente que sofre, Bernardina acaba não sendo processada, ao fim do inquérito o Delegado diz não haver comprovações de que Bernardina estivesse praticando o espiritismo, e não dá seguimento com o processo. Faltaram provas? Não havia, ainda, "especialização" suficiente aos policiais para encontrar as provas que precisavam para incriminá-la? Provavelmente.

Assim, vemos que em 1929, outro exemplo, no inquérito movido contra Domingos Bastos, acusado de feitiçaria e curandeirismo (Artigos 157 e 158) e pego em flagrante quando realizava seus ritos religiosos. Os peritos, sim, a polícia passa a partir da década de 1910 a investir em profissionais especializados em identificar objetos próprios de feitiçaria, esses profissionais encontram no livro *Hampa Afro-cubana Los Negros brujos* de Fernando Ortiz (1906), o "manual" para identificar e reprimir os feiticeiros, Ortiz chegava a ser citado nos laudos de perícia:

> Quem não está identificado ao estudo da Feitiçaria no Brasil não pode deixar de estranhar a promiscuidade que se encontram os utensílios pertencentes aos ritos de Shango, Ogan, Eshu etc. A razão desse fato reside no desvirtuamento soffrido pela religião africana com o passar dos tempos. Ao perito pouco cauteloso escapam essas pequenas cousas que não passam despercebidas aos estudiosos do assumpto. De modo que pela simples observação do material apresentado ao exame, chega ao abundo de concluir que no local onde se encontraram o material arrecadado se praticavam vários cultos consagrados a orishas que se contradizem. Uma tal conclusão não deixa de ser temerária. O que pode

> affirmar-se é que em tal ou qual templo se pratica o falso espiritismo, sem precisar a divindade a qual se homenageia. No caso em apreço não tem dúvidas os peritos em atestar que a matéria examinada é composta por objectos de uso corrente no arraial da "macumba". Tome-se para argumento a causa assignalada na letra – a – o chifre de veado. Dê-se a palavra a Ortiz: <<U empleo de cuernoss como fetiches es muy corriente entre lós brujos afro-cubanos e problablemente fue introducido em Cuba por los negros Del Congo>> "Los negros Brujos" . E mais adiante, continuando a tratar desse fetiche assim se exprime o mesmo autor na sua aludida obra: << Em Cuba donde los brujos non hallaron antílopes, los cuernos de esto cuadrúpede fueron sustituidos por los del veado y más raramente por los de otros animales.>>. (VELASCO, 2019, p. 23 -24).

A repressão promovida pela polícia carioca segue se especializando através da própria prática da repressão, é no campo que os policiais e os peritos vão aprendendo sobre os objetos de magia, as características dos cultos e as nuances do "feitiço". Esses agentes do Estado se tornam especialistas em identificar as "macumbas" e criam seus próprios métodos de repressão muito imbuídos do sentimento racista e civilizador de limpeza social.

CONCLUSÃO

O Código Penal que trabalhamos nesse artigo esteve vigente até o ano de 1942. O Código que o substitui não traz mais os artigos utilizados para reprimir as religiões afro-brasileiras. No entanto, o espírito que imbui policiais e o Estado na repressão e no controle dessas práticas não se ausentou mediante a mudança do Códice.

Alguns casos atuais, como o caso de Luana[7], menina de 12 anos retirada em meio ao seu ritual de iniciação no Candomblé por denúncia anônima, deixa evidente a manutenção da ordem repressora

7.BASSETE, Fernanda. Mãe perde guarda da filha de 12 anos após ritual de Candomblé. Revista Época, 07. Ago. 2020. Disponível em: <https://epoca.globo.com/mae-perde-guarda-da-filha-de-12-anos-apos-ritual-de-candomble-24571523>.

do Estado. A mãe de Luana perdeu a guarda de sua filha após decisão do juiz da Terceira Vara Criminal de Araçatuba. Ambos os pais da menina Luana eram do Candomblé e iniciavam a filha na fé que eles próprios escolheram para si, porém, a justiça considerando tal prática prejudicial à menor retirou a guarda da menina de sua mãe, por denuncia feita pela avó materna, católica. O caso tomou proporção Nacional e ganhou horário nobre na televisão.

O que há de relação entre os casos da menina Luana, de mãe Bernardina, ou da luta pela "libertação" do Sagrado? Policiais invadindo espaços religiosos após denúncias, seja por maus tratos a menores, ou pelo "crime" de acreditar em Orixás. Em 1902 a averiguação do crime de Mão Bernardina, após todo o trauma causado em todos os envolvidos, não conseguiu provar que de fato um crime existiu, mesmo com a lei do período, descabida e contraditória, não foi provado o "crime". Desrespeito e vilipendio. Mais de um século separam os dois casos, Mãe Bernardina e a menina Luana. Nesse tempo muitas coisas mudaram nas leis, mas poucas mudanças ocorreram na compreensão da justiça, que ainda apoia a retirada de uma menor, o seu direito de ter uma prática religiosa livre de constrangimentos.

Abrimos esse artigo com a fala de Mãe Meninazinha sobre a liberdade que religiosos afro-brasileiros lutam há anos para ter. O "Museu de Magia Negra" tombado em 1938 com objetos apreendidos nas batidas policiais como a que Mãe Bernardina, Domingos Bastos e tantos outros sofreram, serviu por anos aos policiais cariocas como "escola" para reconhecimento do crime de "magia e espiritismo" (CORREA, 2006). E mesmo depois que o Código Penal deixou de incriminar diretamente essas práticas, o corpo policial continuou sendo treinado e envolvido no sentimento de ódio e desprezo aos

objetos que constituíam essas experiências religiosas. Era crime crer em Orixás, Inkises, Voduns, Caboclos e Pomba Giras, e ainda é. A História nos mostra que o sentimento de repulsa e ódio que envolvia as ações da Polícia, permanecem até hoje movendo ações como a do Juíz da Terceira Vara Criminal de Araçatuba.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSETE, Fernanda. Mãe perde guarda da filha de 12 anos após ritual de Candomblé. Revista Época, 07. Ago. 2020. Disponível em: <https://epoca.globo.com/mae-perde-guarda-da-filha-de-12-anos-apos-ritual-de-candomble-24571523>.

BASTIDE. Roger. **A Macumba Paulista.** In:. Estudos Afro-brasileiros. São Paulo Editora Perspectiva, [1983] 1946.

CARNEIRO, Julia Dias. A longa luta para tirar itens sagrados de umbanda e candomblé do Museu da Polícia, que os confiscou há mais de um século. BBC News Brasil, Rio de Janeiro, 20. Ago. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49377670>.

CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador.** Volume I: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas e sinais.** São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GOMES, Flávio & COSTA, Valéria (ORG). **Religiões Negras no Brasil.** Da escravidão à Pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

GRÓSFOGEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.

REIS, João José. **Negociação e conflito:** a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RODRIGUES, N. **O Animismo Fetichista dos negros baianos.** Rio de Janeiro: Fundação biblioteca Nacional, 2006.

SIMAS, Luiz Antônio. RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato.** A Ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

VELASCO, Valquíria C. R. Geografias da Repressão: Experiências, Processos e Religiosidades no Rio de Janeiro (1890 – 1929). *Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2019.*

CAPÍTULO 7

DISCURSO RELIGIOSO NA LITERATURA DE H.P. LOVECRAFT

Patrick Kozelinski (UNICENTRO)

João Carlos Corso (UNICENTRO)

Vivemos numa ilha plácida de ignorância em
meio a mares negros de infinitude e não
somos destinados a ir muito longe.
- Lovecraft

O nome de Howard Phillips Lovecraft (1890-1937) com prontidão exige uma situação de sua importância na literatura de horror cósmico globalmente disseminada no século XXI. Robert Bloch, escritor norte americano, compara Lovecraft ao seu antecessor Edgar Allan Poe (1809-1849) dizendo que tais comparações são "inevitáveis" (LOVECRAFT, 2017, p.379) e "intermináveis" (LOVECRAFT, 2017, p.379).

Poe foi o escritor norte-americano que rompeu com tradições literárias que prezavam pela moral da história e que serviu a literatura com seus trabalhos que consolidaram o horror gótico como gênero literário.

> Antes de Poe a maioria dos autores de terror trabalharam principalmente no escuro; sem a compreensão da base psicológica do apelo do horror, e tolhidos em maior ou menor grau pela conformidade a certas convenções literárias vazias como o final feliz, a virtude premiada, e em geral um didatismo moral oco, aceitação de padrões e valores populares, e empenho do autor em inserir suas próprias emoções na história e em tomar partido em favor dos defensores das ideias artificiais da maioria. Poe, ao contrário, percebeu a impessoalidade essencial do verdadeiro artista; e sabia que o papel da ficção criativa é simplesmente expressar e interpretar eventos e emoções como realmente são, não importa a que sirvam ou o que provem — bons ou maus, agradáveis ou repugnantes, alegres ou deprimentes — com o autor desempenhando tão somente a função de cronista vivaz e imparcial e não a de professor, simpatizante ou apologista.[1] (LOVECRAFT, 2004, p.100-101, tradução nossa)

Poe e Lovecraft foram figuras excêntricas em seu tempo, na visão de Bloch (LOVECRAFT, 2017, p.380) são comparados por uma perspectiva "em grau notável, provinciana; até mesmo paroquial". Religião, do latim, *religare*, remete a reatar, portanto, ligações da qualidade religiosa. O que gira em torno do eixo religião também tem

1."Before Poe the bulk of weird writers had worked largely in the dark; without an understanding of the psychological basis of the horror appeal, and hampered by more or less of conformity to certain empty literary conventions such as the happy ending, virtue rewarded, and in general a hollow moral didacticism, acceptance of popular standards and values, and striving of the author to obtrude his own emotions into the story and take sides with the partisans of the majority's artificial ideas. Poe, on the other hand, perceived the essential impersonality of the real artist; and knew that the function of creative fiction is merely to express and interpret events and sensations as they are, regardless of how they tend or what they prove – good or evil, attractive or repulsive, stimulating or depressing – with the author always acting as a vivid and detached chronicler rather than as a teacher, sympathiser, or vendor of opinion." (LOVECRAFT, 2004, p.100-101)

relações com o gênero do horror na literatura, sobretudo, por haver contato com o sobrenatural[2].

Na história da literatura de horror a composição do ensaio *Supernatural Horror in Literature* (2004) escrito por Lovecraft, denota alto valor teórico para este gênero ficcional em questão, pois nele o autor: 1) conceitua elementos e formas no sentido literário entre poemas, contos e romances; 2) define o verdadeiro conto de horror com ambientação e atmosfera; 3) sumaria os domínios dessa classe de ficção e fornece a primeira análise sob a ótica do medo de autores modernos como Arthur Machen, William Hope Hodgson, Algernon Blackwood, Lord Dunsany, Matthew Phipps Shiell e muitos outros. No capítulo VII do ensaio, intitulado "Edgar Allan Poe", Lovecraft tece comentários e analisa em específico a obra de seu admirado escritor. Este ensaio compreende, também, o início do que Lovecraft denomina como horror cósmico enquanto gênero literário.

O misticismo evocado na ficção lovecraftiana, tem relações com a realidade através da verossimilhança e é justamente pelo que aponta o professor Salvatore D'Onofrio em *Forma e Sentido do Texto Literário* (2007): "Mesmo a literatura mais realista é fruto de imaginação, pois o caráter ficcional é uma prerrogativa indeclinável da obra literária." (D'ONOFRIO, 2007, p.22). É neste sentido que ao pensarmos o discurso religioso na obra de Lovecraft precisamos também nos

2.Precisa-se distinguir o elemento do sobrenatural no gênero do horror na literatura sobretudo na tradição literária oriental, por exemplo, a chinesa. No livro "Contos Sobrenaturais Chineses" (2018) temos ampla amostragem de textos que compreendem o vasto período desde os Reinos Combatentes (475-221 a.C), a dinastia Qing ao fim do século XVIII além de vários outros de autoria desconhecida.

situar acerca da realidade que permeava o tempo do autor. Em *A Confissão de um cético*[3] (2011) Lovecraft declara:

> Sou um cético e um analista por natureza, e portanto adotei minha atitude presente de materialismo cínico desde uma idade tenra, mudando posteriormente mais em relação a detalhes e gradações do que a ideais básicos. Nasci no ambiente comum a todos os americanos protestantes urbanos e civilizados – em teoria, um ambiente um tanto ortodoxo, mas na prática bastante liberal. A moral, e não a fé, dava o tom predominante[4]. (LOVECRAFT, 2011, p.67-68)

Do extratextual partimos para o intratextual. A forma diegética[5] como se desenvolvem as ações no horror cósmico lovecraftiano compõem um padrão em torno das composições literárias de Lovecraft. A composição é basicamente uma situação em que as personagens se encontram, passando da incredulidade de fontes míticas, supersticiosas, religiosas e folclóricas para a assombrosa credulidade da mesma. Do incrível ao crível. Isto posto, existem nuances neste processo. Maiores detalhes metodológicos do processo criativo artístico literário podem ser estudados no ensaio *Notes On Writing Weird Fiction* (2004) de Lovecraft.

Outro padrão notável na literatura, é que grande parte dos folclores e mitologias de criação[6] nos mostram uma explicação sobre-

3.Publicado originalmente em 1922.

4."I am by nature a sceptic and analyst, hence settled early into my present general attitude of cynical materialism, subsequently changing in regard to details and degree rather than to basic ideals. The environment into which I was born was that of the average American Protestant of urban, civilized type – in theory quite orthodox, but in practice very liberal. Morals rather than faith formed the real keynote." (LOVECRAFT, 2006, p.145)

5.No *Dicionário de Teoria da Narrativa* (1988) encontramos a seguinte definição: "Na obra *Figures III*, G. Genette utiliza o termo *diegese* como sinônimo de história (v.). Posteriormente, em *Nouveau discours du récit*, o autor considera preferível reservar o termo *diegese* para designar o universo espacial-temporal no qual se desenrola a *história*." (LOPES; REIS, 1988, p.26)

6.Um exemplo famoso é o de Prometeu, que na mitologia grega foi considerado benfeitor dos homens, teria roubado o fogo como presente à humanidade, sofrendo em consequência, um castigo divino imposto por Zeus. (GRIMAL, 2013, p.36). Algo semelhante ocorre na

natural para os mais diversos eventos de causa natural. Vemos então, como tais explicações para cenas assombrosas da ordem do sobrenatural acontecem na literatura lovecraftiana.

Em "The Cats of Ulthar" (1920) o críptico enredo que revela a antiquíssima figura dos gatos, é narrada e ambientada com mistério, envolto com "estranhos viajantes do Sul[7]" (LOVECRAFT, 2018, p.102) dos quais "ninguém sabia dizer de onde eles vinham, mas via-se que eram dados a estranhas rezas[8]" (LOVECRAFT, 2018, p.102)

Quando a personagem Menes perde seu gatinho preto em meio a Ulthar o leitor já sabe de duas coisas: 1) "Dizem que em Ulthar, que fica além do rio Skai, ninguém pode matar um gato[9]", depois sabe-se que 2) antes dos aldeões proibirem para sempre a matança de gatos, havia um casal de velhos camponeses que se compraziam em capturar e massacrar os vários felinos que por ventura andassem pelo terreno terminando presos em armadilhas. (LOVECRAFT, 2018, p.101)

É nessas circunstâncias que Menes, que veio junto com sua caravana do Sul, perde seu gato, a única descrição que temos deste grupo viajante é de que:

> Os viajantes tinham a pele escura e eram diferentes do outro povo itinerante que passava pelo vilarejo [...] No mercado, eles liam a sorte

---

mitologia da cultura també, povo indígena brasileiro, quando os índios tentam roubar o fogo do urubu-rei. (FRANCHINI, 2011, p.43). Também com Monan e Maire-Monan, deus e semideus da cultura tupinambá, povo indígena brasileiro, remontam suas origens através de dilúvios de fogo, fogueiras e um cocar de fogo com poderes incendiários que pertence ao descendente dos Monan. (FRANCHINI, 2011, p.11)

7."[…] strange wanderers from the South […]" (LOVECRAFT, 2016, p.91)

8."[…] it was seen that they were given to strange prayers […]" (LOVECRAFT, 2016, p.91)

9."It is said that in Ulthar, which lies beyond the river Skai, no man may kill a cat […]" (LOVECRAFT, 2016, p.90)

> em troca de umas moedas de prata, e compravam contas coloridas dos comerciantes [...] e suas carroças traziam nas laterais pinturas de figuras estranhas com corpos humanos e cabeças de gatos, falcões, carneiros e leões. E o líder da caravana usava um adorno na cabeça que tinha dois chifres com um curioso disco no centro.[10] (LOVECRAFT, 2018, p.102)

Ao leitor, Menes é apresentado após tais descrições, e então sabemos que o menino é órfão, faz parte da caravana e trazia consigo "apenas um pequeno gatinho preto para afagar[11]" (LOVECRAFT, 2018, p.103), ao perde-lo, na terceira manhã de estadia dos viajantes na cidade de Ulthar, os aldeões contam ao menino sobre um homem e uma mulher que vivem num casebre de campo e sobre os sons que se ouve toda noite. Menes, ao ouvir tais relatos, sofre e chora, mas "seu choro deu lugar à reflexão e, em seguida, à oração.[12]" (LOVECRAFT, 2018, p.103)

Se considerarmos esta última citação no original, reflexão foi traduzida de *meditation*. É comum que esta seja a reação típica daquele em atividade religiosa ou espiritual ao perder alguém de sua estima, e sobre a condição do sujeito neste estado, Walter Benjamin (1984, p. 163) afirma que "a meditação é própria do enlutado". Esta consideração é feita em *Origem do Drama Barroco Alemão* (1984) aqui destacamos a palavra alemã usada por Benjamin: *Tiefsinn*. Em sua etimologia, designa ao mesmo tempo a meditação, pensamentos profundos

10."Dark wanderers they were, and unlike the other roving folk who passed through the village […] In the market-place they told fortunes for silver, and bought gay beads from the merchants […] and that they had painted on the sides of their wagons strange figures with human bodies and the heads of cats, hawks, rams, and lions. And the leader of the caravan wore a head-dress with two horns and a curious disc betwixt the horns." (LOVECRAFT, 2016, p.91)

11."[...] only a tiny black kitten to cherish [...]" (LOVECRAFT, 2016, p.91)

12."[...] his sobbing gave place to meditation, and finally to prayer." (LOVECRAFT, 2016, p.91)

e melancolia em coincidência, esta explicação é feita em nota de rodapé pelo tradutor do texto Sergio Paulo Rouanet (1984, p.163).

A sequência da história tem rumos obscuros, o sofrimento de Menes, em meditação, de prontidão tem uma resposta misteriosa, nos é contado que:

> Ele estendeu seus braços em direção ao sol e rezou numa língua em que os aldeões não podiam entender; embora os aldeões não tivessem se esforçado realmente para entender, já que sua atenção estava mais voltada para o céu e o formato esquisito que as nuvens estavam adquirindo. Era bastante peculiar, mas à medida que o garotinho proferia sua súplica, parecia que lá em cima se formavam obscuras e nebulosas figuras exóticas de criaturas híbridas coroadas por discos ladeados por chifres. A Natureza está carregada desse tipo de ilusões que impressionam os mais sugestionáveis.[13] (LOVECRAFT, 2018, p.103)

A partir desse ato, todos os gatos desaparecem causando inquietação nos habitantes de Ulthar, a população jurava que os morenos viajantes da caravana tinham levado todos embora. Atal, filho do estalajadeiro, jurou ter visto, ao crepúsculo, todos os felinos em formação circular ao redor da cabana do velho casal, andando em duplas, "como se estivessem executando algum rito bestial desconhecido[14]" (LOVECRAFT, 2018, p.104). Mas o relato do menino é posto como dúbio.

Na manhã seguinte todos os gatos retornam aos seus lares, recusam alimento por dois dias, mas a aparência deles era de conten-

13."He stretched out his arms toward the sun and prayed in a tongue no villager could understand; though indeed the villagers did not try very hard to understand, since their attention was mostly taken up by the sky and the odd shapes the clouds were assuming. It was peculiar, but as the little boy uttered his petition there seemed to form overhead the shadowy, nebulous figures of exotic things; of hybrid creatures crowned with horn-flanked discs. Nature is full of such illusions to impress the imaginative" (LOVECRAFT, 2016, p.91)

14."[…] as if in performance of some unheard-of rite of beasts." (LOVECRAFT, 2016, p.91)

tamento, além de gordos. Passada uma semana inteira, os aldeões notam que nenhuma luz se acendeu no casebre do velho casal. Finalmente decidem investigar e encontram apenas dois esqueletos na casa, sem nada de carne, apenas besouros pelos cantos. Depois do incidente misterioso, decretaram "que em Ulthar não se pode matar gatos[15]" (LOVECRAFT, 2018, p.105)

Para fins analíticos, pensaremos a partir do que o professor D'Onofrio expõe como formas da narrativa. Define-se como mito "uma história ficcional sobre divindades, inventada pelos homens para explicar a origem das coisas ou justificar padrões de comportamento." (D'ONOFRIO, 2007, p.89). No caso da mitologia religiosa, é tida então como "forma simples de narrativa, pois o mito brota espontaneamente do seio de um povo ainda num estágio primitivo." (D'ONOFRIO, 2007, p.89).

Os efeitos de impressão causados pela literatura lovecraftiana nos mostram essa espontaneidade do primitivo. Consideremos o que Lovecraft estima na figura do gato, e que registrou em seu ensaio *Cats and Dogs*:

> […] pelo gato, tenho um específico respeito e afeição desde os primeiros dias da minha infância. Em sua graça impecável e autossuficiência superior, vi um símbolo da beleza perfeita e da impessoalidade branda do próprio universo, considerado objetivamente; e em seu ar de misterioso silêncio reside para mim toda a maravilha e fascinação do desconhecido. O cão apela a emoções baratas e fáceis; o gato para as mais profundas fontes de imaginação e percepção cósmica na mente humana. Não é por acaso que os egípcios contemplativos, juntamente com os espíritos poéticos posteriores como Poe, Gautier, Baudelaire e Swinburne, eram todos adoradores sinceros dos flexíveis grimalkin.[16] (LOVECRAFT, 2006, p. 185, tradução nossa)

15."[…] that in Ulthar no man may kill a cat." (LOVECRAFT, 2016, p.92)

16."[…] for the cat I have entertained a particular respect and affection ever since the earliest days of my infancy. In its flawless grace and superior self-sufficiency I have seen

Lovecraft, por toda sua obra, recorre inúmeras vezes para o uso de vocábulo do inglês arcaico, o emprego deste recurso faz com que a impressão causada no leitor seja de distanciamento temporal. Temos na palavra *grimalkin*, *gri* que equivale a cinza (grey) e *malkin*, termo arcaico para gato. Toca o religioso portanto, por ser:

> [...] muito profunda a relação entre mito e religião, pois toda a narrativa mítica implica uma concepção e interpretação da natureza cósmica e da vida humana segundo concepções religiosas antropomórficas. Contrariamente ao que se costuma afirmar, não é Deus que cria os homens, mas são estes que criam os deuses à sua imagem e semelhança. As divindades são projeções do inconsciente coletivo que inventa configurações transcendentais que expressam plasticamente seus desejos e seus temores. (D'ONOFRIO, 2007, p.89).

A partir do jogo em simulacro, Lovecraft em seu horror cósmico cria seu próprio bestiário e deuses de maneira que posteriormente teorizou-se sobre sua mitologia, sendo amplamente estudado por Robert McNair Price[17] que analisa o que convencionou-se chamar de *Cthulhu Mythos* pelos leitores de Lovecraft. Ricardo Heffel Farias (2015) detalha com mais afinco essas relações provenientes do estudo do professor Price em sua dissertação "Cthulhu is here: The monster as an allegory of history in Howard Phillips Lovecraft's Cthulhu Mythos".

---

a symbol of the perfect beauty and bland impersonality of the universe itself, objectively considered; and in its air of silent mystery there resides for me all the wonder and fascination of the unknown. The dog appeals to cheap and facile emotions; the cat to the deepest founts of imagination and cosmic perception in the human mind. It is no accident that the contemplative Egyptians, together with such later poetic spirits as Poe, Gautier, Baudelaire, and Swinburne, were all sincere worshippers of the supple grimalkin." (LOVECRAFT, 2006, p. 185)

17.Professor de Crítica Bíblica no Center for Inquiry, escreve abundantemente desde 2003 sobre o Cthulhu Mythos de Lovecraft.

Aqui, tocaremos outra análise, ainda nas divisões feitas pelo professor Salvatore, na seção intitulada "O mito é uma crença-verdade", (D'ONOFRIO, 2007, p.89) nela, Salvatore diz que:

> A narrativa mítica é considerada verdadeira. Uma vez criado, o mito passa a ser objeto de crença popular nas sociedades primitivas. E isso porque os mitos tentam explicar as origens das coisas e se referem a realidade da vida cotidiana. Além de considerado verdadeiro, o mito é vivido mediante atos rituais. A liturgia, ao rememorar as façanhas realizadas pelas divindades, exerce um grande fascínio sobre os fiéis, que se sentem tomados por um poder sagrado. (D'ONOFRIO, 2007, p.89-90)

Consciente desse poder sacro, do invólucro sobrenatural do religioso[18], Lovecraft elenca dentre os elementos de sua composição literária, para formação do horror cósmico, o desalento, o desamparo e a desesperança desse não existente elo com Deus, do elo religioso, do *religare*. Esse efeito de impressão permeia sua obra sob o véu do sobrenatural.

Isso, dada as circunstâncias que as personagens se encontram, mesmo aquelas com maior referencial sensível para situar-se em meio aos campos vertiginosos de horror cósmico. As personagens usam do sensível, por meio dos sentidos, para apreender o ambiente estranho, o fato que desola é que mesmo aqueles personagens mais investigativos, mais racionais e menos suscetíveis ao fantasioso, são aniquilados. Quando não sucumbem ao delírio e terminam ensandecidos acabam por tirar a própria vida.

Essa aniquilação das personagens pode ser entendida, dentre as várias possibilidades de leitura, pelo elo perdido daquilo que qualifica o religioso, dessa perdição é dado que "uma vez perdidas as verda-

18.Uma leitura mais aprofundada sobre o tema é a tese escrita por Yuri Garcia: "Strange Aeons in Dark Room: a mitologia de Lovecraft na cultura contemporânea e suas apropriações cinematográficas" de 2019.

des coletivas e absolutas do estágio mítico, cada homem é obrigado a descobrir seus próprios valores de vida" (D'ONOFRIO, 2007, p.90).

Ainda segundo D'Onofrio (2007, p.90) é com a "perda da sacralidade" que "o mito, não mais vivido, passa a ser representado artisticamente.". É sob estas reflexões que contrastamos a visão do próprio autor sobre estas relações religiosas e supersticiosas:

> [...] todas as condições da vida selvagem primitiva levavam tão fortemente à impressão do sobrenatural que não é de admirar o quão completamente a essência hereditária do homem veio a saturar-se de religião e de superstição. É fato científico bem definido que essa saturação deve ser vista como virtualmente permanente no que toca à mente subconsciente e aos instintos mais profundos; pois embora a área do desconhecido venha há milhares de anos progressivamente se encolhendo, um reservatório infinito de mistério envolve ainda a maior parte do cosmo exterior, e um vasto resíduo de associações herdadas poderosas persiste aderido aos objetos e processos que outrora eram misteriosos, por bem que se expliquem agora. (LOVECRAFT, 1987, p. 2)

É evidente que o avanço científico[19], quando comparado do século XX para o XXI, consegue justificar a popularidade e disseminação global crescente da obra lovecraftiana. É nessa discussão do mito, do discurso religioso na literatura de horror cósmico que usamos a abertura para fazer distinção do que é mito e o que é lenda[20], tendo em vista a religião:

19.Nathalia Sorgon Scotuzzi escreveu sua dissertação sobre esta temática: "Relances vertiginosos do desconhecido: a desolação da ciência em H.P.Lovecraft." de 2017.

20."A palavra lenda vem do latim 'legenda', forma gerundiva do verbo *legere*, (ler), que na Idade Média se substantivou. O nome feminino *legenda* (origem da nossa palavra lenda) significa, etimologicamente, 'o que se deve ler'. Esse substantivo passou a denominar o relato da vida dos santos e mártires da Igreja Católica. A primeira coletânea foi publicada pelo abade francês Jacques de Voragine, no século XIII, com o nome de *Legenda Sanctorum*. O sentido etimológico do nome já sugere a disposição mental: a imitação. As hagiografias devem ser lidas para que se imitem as virtudes dos heróis religiosos. (D'ONOFRIO, 2007, p.91)

> Está aqui uma das diferenças entre o mito e a lenda: a história mítica, ligada profundamente a entes sobrenaturais, tem como atitude mental a crença; diferentemente, o relato lendário tem como heróis seres humanos cujo alto valor cívico ou espiritual estimula a imitação. Outra diferença consiste no fato de que a lenda se origina de um fato histórico, embora sua veracidade, com o passar do tempo, seja transfigurada pela imaginação popular. Aliás, como se depreende do sentido do adjetivo "lendário", existe quase uma oposição entre história e lenda: chama-se lenda ao fato historicamente não comprovado. Lembramos algumas lendas mais famosas: a lenda da fundação de Roma por Rômulo e Remo; a lenda da fundação de Lisboa pelo herói grego Ulisses; a lenda da introdução do cristianismo na Inglaterra pelo rei Artur e os Cavaleiros da Távola Redonda: as várias lendas sobre a luta entre cristãos e muçulmanos; Carlos Magno e os paladinos da França, no início do século IX; e os heróis cristãos das várias Cruzadas, entre o fim do século XI e meados do século XIII. Outra peculiaridade da lenda é sua localização no espaço e no tempo, diferentemente do mito e do conto popular, cujas origens são geográfica e cronologicamente indeterminadas. (D'ONOFRIO, 2007, p.91-92)

Sobre o elemento do sacro na literatura existe um artigo escrito por Rafael Magno de Paula Costa[21] intitulado "Presença de Sacralidade na Literatura" que melhor explora essa relação de modo mais abrangente, aqui discutimos a especificidade em questão. O discurso religioso na obra lovecraftiana não se restringe apenas ao texto fictício. Lovecraft era assíduo missivista. Em carta enviada para Clark Ashton Smith, em novembro de 1927, Lovecraft detalha de maneira minuciosa as assombrosas páginas do "Necronomicon":

> Não tive chance de produzir novo material neste outono, além de notas de classificação e sinopses para alguns contos monstruosos que estão por vir. Em particular, tracei alguns dados sobre o celebrado e indizível Necronomicon, do árabe louco Abdul Alhazred! Parece que essa blasfêmia chocante foi produzida por um nativo de Sanaá, no lêmen, que floresceu por volta de 700 d.C. e fez muitas peregrinações misteriosas para as ruínas babilônicas, às catacumbas de Mênfis e às vastidões assombradas por demônios e intocadas pelo homem dos

21.Disponível em: http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL8BArt05.pdf?fbclid=IwAR0uiYFx6YrZDk-8VmJ3OtQ4FHSzRjf7kGZ5Wj4DV5rJkXRF2oPbmqnFILf4>. Acesso em 23/09/2020.

> grandes desertos ao sul da Arábia – o Roba el Khaliyeh, onde ele diz ter encontrado registros de coisas mais antigas que a humanidade e descoberto o culto de Yog-Sothoth e Cthulhu. O livro era um produto da velhice de Abdul, passada em Damasco, e seu título original era *Al Azif* – azif (ver as notas de Henley para *Vathek*) é o nome que se dá aqueles estranhos ruídos (de insetos) que os árabes atribuem ao uivar de demônios. Alhazred morreu – ou desapareceu – sob circunstâncias terríveis no ano de 738. Em 950 *Al Azif* foi traduzido para o grego pelo bizantino Theodorus Philetas sob o título de *Necronomicon*, e um século mais tarde foi queimado por ordem de Miguel, patriarca de Constantinopla. Foi traduzido para o latim por Olaus em 1228, mas colocado no *Index Expurgatorius* pelo papa Gregório IX em 1232. O original árabe foi perdido na época de Olaus e a última cópia grega conhecida desapareceu em Salém no ano de 1692. A obra foi impressa nos séculos XV, XVI e XVII, mas poucas cópias sobraram. Caso existam, estão guardadas cuidadosamente para o bem da felicidade e da sanidade do mundo. Uma vez um homem leu a cópia da biblioteca da Universidade Miskatonic, em Arkham – leu e fugiu com um olhar louco para as montanhas... mas essa é uma outra história!. (LOVECRAFT, 2017, p.366)

O Necronomicon, seu autor poeta e louco, as várias traduções e cópias e as que restaram arquivadas na Universidade Miskatonic na cidade de Arkham e o papa Gregório IX colocando o dito livro no *Index Expurgatorius* são todos dêiticos ficcionais amplamente disseminados por entre a obra lovecraftiana, portanto, simulacros. Existe um jogo verossímil jogado por Lovecraft quando sabemos que destes detalhes meticulosos fez brincadeira com o mundo real em sua possibilidade literária. Confundiu seus interlocutores em cartas, mencionando datas de publicação diferentes para James Blish e William Miller:

> Vocês tem a sorte de conseguir cópias do infernal e aberrante *Necronomicon*. São elas os textos latinos impressos na Alemanha no século XV, a versão grega impressa na Itália em 1567, ou a tradução espanhola de 1623? Ou essas cópias seriam textos diferentes? (LOVECRAFT, 2017, p.366).

O poeta louco, Abdul, além de ser um alter-ego[22], acaba por ser um autor personagem que corrobora, com respaldo em Salvatore (2007, p.91), a análise acerca do objeto mítico registrado na literatura, pois "com a evolução da sociedade humana pelo pensamento reflexivo e pelo progresso das ciências, o papel do mito passa a ser exercido por poetas e artistas.". Isso temos como evidente tanto no plano intratextual, no qual um autor fictício encontra um livro fictício, quanto no extratextual, pois Lovecraft também trabalhou com poesia[23], interseccionam-se as relações religiosas nos dois planos.

O discurso religioso cruza, portanto, incessantemente nossas relações e como há de ser, constam nos registros artísticos como forma de expressão humana. As sombras da religião assombrarão as páginas da literatura de horror cósmico, com Lovecraft, sem Lovecraft e para todo o sempre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: editora brasiliense, 1984.

D'ONOFRIO, Salvatore. **Forma e sentido do texto literário**. 1. ed. São Paulo: Ática, 2007.

FARIAS, Ricardo Heffel. **Cthulhu is here: The monster as an allegory of history in Howard Phillips Lovecraft's Cthulhu Mythos.** Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

FRANCHINI, A.S. **As 100 melhores lendas do folclore brasileiro**. L&PM, 2011.

22.Joshi (2014, p.31) explica que o nome "Abdul Alhazred" provavelmente tenha surgido como sugestão do advogado da família, Albert A. Baker, tutor legal de Lovecraft até 1911. De qualquer modo, o fato é que foi esse alter-ego surgido na infância deu luz à uma personagem envolta em aniquilação.

23.Do período compreendido entre setembro de 1930 a maio de 1931 a *Weird Tales* publicou uma seleção com dez poemas, dentre eles, "Antarktos", o décimo quinto soneto dos 36 na composição do ciclo *Fungi from Yuggoth*. "Antarktos" serviria como substrato literário para a criação do conto "Nas Montanhas da Loucura" (1936)

GARCIA, Yuri. **Strange Aeons in Dark Room: a mitologia de Lovecraft na cultura contemporânea e suas apropriações cinematográficas**. Tese (Doutor em Comunicação) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

GRIMAL, Pierre. **Mitologia Grega**. Trad. Rejane Janowitzer. Porto Alegre: L&PM, 2013.

JOSHI. Sunand Tryambak. **A Vida de Lovecraft**. São Paulo. Hedra. 2014.

LOPES, Ana Cristina; REIS, Carlos. **Dicionário de Teoria da Narrativa**. São Paulo: Ática. 1988.
LOVECRAFT, Howard Phillips. **A cor que caiu do espaço**. Trad. Guilherme da Silva Braga. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. **Collected Essays**: Volume 2: Literary Criticism. Hippocampus Press: New York, 2004.

_____. **Collected Essays**: Volume 5: Philosophy, Autobiography & Miscellany. Hippocampus Press: New York, 2006.

_____. **H.P. Lovecraft: medo clássico**. Trad. Ramon Mapa da Silva. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2017.

_____. **O Chamado de Cthulhu e outros contos**. Trad. Marsely de Marco e Fátima Pinho. 1. Ed. São Paulo: Pandorga, 2018.

_____. **The Complete Fiction of H.P.Lovecraft**. New York: Chartwell Books, 2016.

SCHMALTZ, Márcia; CAPPARELI, Sérgio. **Contos sobrenaturais chineses**. Trad. Márcia Schmaltz, Sérgio Cappareli. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SCOTUZZI, Nathalia Sorgon. **Relances vertiginosos do desconhecido: a desolação da ciência em H.P.Lovecraft.** Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" Faculdade de Ciências e Letras Campus de Araraquara, Araraquara, 2017.

CAPÍTULO 8

ROMEIROS E OU TURISTAS:
EM BUSCA DOS LOCAIS SAGRADOS

JOÃO CARLOS CORSO (UNICENTRO)

INTRODUÇÃO

A busca pelo sagrado tem sido uma constante na história da humanidade, para algumas religiões é inclusive obrigatório ir ao local sagrado uma vez na vida. As pessoas caminham, viajam, fazem excursões em grupo para poder chegar a um determinado local considerado sagrado.

No Brasil há muitos locais significativos para a religiosidade, para onde se deslocam milhares de peregrinos, principalmente o Santuário de Aparecida do Norte. Porém, têm surgido novos espaços e novos movimentos religiosos, sendo a prática da romaria ampliada e modificada.

Diversas Igrejas têm desenvolvido eventos religiosos que geram o deslocamento de milhares de pessoas, todos os anos, para diversos

locais sagrados e ou eventos organizados pelas igrejas. Há também uma religiosidade, com seus locais de peregrinação e seus santos de devoção. "Independentemente da santificação oficial, a veneração popular cria inúmeros santos nas mais variadas localidades, demonstrando que esse movimento cultural de religiosidade é muito mais dinâmico do que a oferta de imagens comportamentais aprovadas pela Igreja" (OLIVEIRA, 2004, p 57). Portanto, a temática das peregrinações é significativa na cultura brasileira.

OBJETIVOS E METODOLOGIA

A pesquisa realizada buscava investigar a prática de visitação de locais sagrados, com romeiros de Irati e região, buscando compreender as motivações para o deslocamento: religiosa ou não. Além disso, objetivava também entender quais os principais locais de visitação.

Para a realização da pesquisa foram aplicadas entrevistas, por meio da História Oral, com pessoas que participaram de romarias, peregrinações e ou organizaram excursões, bem como algumas pessoas que trabalham em empresas de transporte e de turismo. Também foram incluídas fontes da imprensa regional e material aportados em sites e redes sociais relativos a práticas de romarias, excursões religiosas, peregrinações diversas.

A problemática da pesquisa se relacionada a estes questionamentos: quais os significados ou sentidos que os romeiros atribuem a visitação de locais sagrados? Quais as alterações que ocorreram, desde o final do Século XX até os dias atuais? Como os romeiros da região de Irati compreendem a necessidade da busca pelo local sagrado (principalmente os santuários)? É possível acessar o sagrado em lo-

cais mais próximos, sem sair da região? Quais as diferenças entre romeiros e turistas? Como o conceito de Região se relaciona com o objeto das peregrinações religiosas? Através das peregrinações há a formação ou rompimento da região? Quais são os principais locais de visitação? Quais os meios utilizados? Como os motoristas de ônibus de turismo compreender as peregrinações religiosas?

DISCUSSÃO

Segundo Santos (2015) mesmo com mudanças na cultura brasileira, isso não significou que a religiosidade desapareceu, houve sim alterações nas práticas, novos locais de peregrinação:

> As práticas devocionais que muitos intelectuais do Século XX decretaram que estariam em processo de desaparecimento permanecem com uma vitalidade surpreendente, incluindo o surgimento de novos santuários, romarias e formas de expressar a fé. Os tempos mudaram e as práticas devocionais acompanharam essas mudanças (p 172).

Com a expansão do transporte rodoviário no Brasil, a partir da década de 1970, muitas peregrinações passaram a ser realizadas pela utilização do ônibus, mas nos últimos anos têm surgido peregrinações a pé, de bicicleta e até no estilo Tropeiro com utilização de equinos.

Algumas iniciativas que merecem nossa atenção são os desdobramentos do "caminho de Santiago de Compostela", realizado na Europa. Este evento acaba por motivar a criação de novos caminhos da fé, por iniciativa clerical ou a partir de pessoas que realizaram o caminho europeu. Sendo está uma realidade presente no Brasil.

No entendimento de Steil (2003), muitos locais de peregrinação são controlados pela Igreja Católica, sendo que vários foram criados ou tiveram como ponto de partida o incentivo do clero.

As romarias inserem-se na cultura, principalmente por meio da religiosidade e colaboram no processo de formação das identidades. Como afirma Santos: "Partindo da realidade social brasileira, as festas religiosas e, especialmente, as romarias e peregrinações são importantes elementos no processo de construção das identidades regionais." (2015, p 173). Para ele a realidade social do país pode ser compreendida a partir das peregrinações.

Para a execução deste projeto foi necessário a metodologia da História Oral, a qual permitiu a aproximação com os romeiros e peregrinos. Por meio da História foi possível constituir uma fonte significativa para este estudo.

> A história oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador a fita. Ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente (ALBERTI, 2015, p 155).

Pretendeu-se, por meio das entrevistas, adentrar no campo da memória das pessoas que participaram das peregrinações à locais sagrados. Sendo definido que romeiros, motoristas, e demais envolvidos devam ser entrevistados.

A partir das entrevistas realizadas foi possível analisar os elementos constituintes da memória do romeiro e demais envolvidos na execução de uma viagem em busca do espaço sagrado. "Ao mesmo tempo, o trabalho com a história oral pode mostrar como a constituição da memória é objeto de contínua negociação. A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade" (ALBERTI, 2015, p 167). Isto significa que estamos cientes de

que a memória deveria ser analisada nos seus elementos visualizáveis e também naquilo que não veio à tona.

Como nosso foco não foi a memória de modo genérico, utilizamos a perspectiva da Entrevista Temática.

> Em geral, a história oral temática é usada como metodologia ou técnica e, dado o foco temático precisado no projeto, torna-se um meio de busca de esclarecimentos de situações conflitantes, polêmicas, contraditórias. A exteriorização do tema, sempre dado a priori, organiza a entrevista que deve se render ao alvo proposto (MEIHY;HOLANDA, 2017, p 38-39).

A pesquisa também utilizou fontes escritas, principalmente material disponibilizado na internet, como jornais e notícias que tratam da temática. Estas fontes escritas foram analisadas a partir do conceito de Representação, compreendido por CHARTIER (1990) como o produto resultado de ações práticas. Desse modo podemos pensar que as devoções, as peregrinações são fruto de práticas, mas também de representações. Além disso, as representações são produtos de práticas simbólicas.

Segundo Bourdieu (2004): "O poder simbólico é um poder de fazer coisas com palavras. É somente na medida em que é verdadeira, isto é, adequada às coisas, que a descrição faz as coisas. Nesse sentido, o poder simbólico é um poder de consagração ou de revelação, um poder de consagrar ou de revelar coisas que já existem" (p 166-167).

O que torna uma caminhada a pé numa peregrinação? Provavelmente o elemento simbólico será significativo para essa compreensão. Além disso, os elementos que motivam a peregrinação estão permeados de representações que se relacionam com aspectos da cultura local ou regional.

Também foi importante o diálogo com outras áreas de conhecimento como o turismo e a geografia, as ciências sociais, filosofia e a história. Alguns autores que pesquisam o turismo religioso apontam que há complexidade na temática, pois a própria definição e diferenciação entre o turista e o romeiro, do ponto de vista teórico, não se dá de modo simples. Como afirmar ABUMANSUR (2003): "O turista moderno é uma espécie de peregrino que busca experiências de autenticidade em épocas e lugares que não os seus" (p 57). Nesta perspectiva mesmo aquele que viaja para lugares não religiosos pode estar envolvido em buscas pessoas que podem ser entendidas como religiosas.

Por outro lado, quando há afirmação de que o ato é de peregrinação passa haver uma aproximação com a questão religiosa. Na compreensão de OLIVEIRA (2004): "É fundamental, portanto, reconhecer que as ideias de fé e sacrifício estão na origem do ato religioso que motiva uma peregrinação" (p 15). Por isso muitos romeiros fazem a peregrinação para pagar uma promessa ou agradecer algo a divindade.

STEIL e CARNEIRO (2008) ao analisarem alguns caminhos de peregrinação, criados recentemente no Brasil, afirmam que: "poderíamos dizer que para alguns idealizadores, agentes profissionais de turismo e administrados locais (...) trata-se fundamentalmente de transformar os eventos religiosos em eventos turísticos e vice-versa, havendo sempre uma tendência de 'sacralização' do profano, ou melhor, de formular uma versão turística para um fenômeno religioso" (p 114). Essa afirmação corrobora com a necessidade de olhar este tema de modo aberto, sem definições prévias.

Na concepção de OLIVEIRA (2004) o meio rural é o local privilegiado do universo religioso, na perspectiva tradicional. Porém ele aponta outros locais significativos para o sagrado: o meio natural, o meio urbano-industrial e o meio simbólico-ritual. Neste sentido, o ato de peregrinar, seja ele com enfoque mais religioso ou turístico tem a possibilidade de diferentes tipos de roteiros.

Em relação à visitação de santuários, há grande possibilidade de que as motivações sejam advindas da religiosidade, pois como concebe Oliveira "o movimento de ida pode corresponder a um retorno, a uma volta! Em outras palavras, percebe-se nitidamente que a visita à maioria dos santuários representa um gesto de retribuição" (2004, p 95). É o que popularmente se chama pagar promessa.

No Brasil alguns locais tem se tornado grandes centros de devoção e peregrinação: O Círio de Nazaré em Belém do Pará; o Santuário de Madre Paulina em Nova Trento, Santa Catarina; A paixão de Cristo em Nova Jesuralém, Pernambuco; o Santuário do Divino Pai Eterno em Trindade, Goias e o Santuário de Aparecida do Norte, São Paulo. Mesmo não sendo objeto desta investigação, é importante refletir como esses e outros locais se tornaram importantes a ponto de atrair milhões de peregrinos todos os anos.

OLIVEIRA (2004) nos dá pistas importantes para entender como o Santuário de Aparecida do Norte tornou-se o principal local de peregrinações e também de turismo religioso, por exemplo, em 1931 o governo brasileiro oficializou N.S. Aparecida como padroeiro do Brasil. Mostra também que as transmissões de rádio (a partir de 1952) e as visitas da imagem de N.S. Aparecida por inúmeros municípios brasileiros fez com que o santuário se tornasse o principal

local de peregrinação ou turismo religioso nacional. Isso demonstra que há uma constituição histórica para que esses locais ou eventos se tornassem significativos.

Pensando o espaço, onde flui as peregrinações, tornou-se necessário entender o que os diferenciam de outros espaços. Neste sentido, Rosendahl (2005) compreende que muitos dos locais de peregrinação passam a ser considerados pelos fiéis como uma Hierópolis, pois seriam locais de manifestação do sagrado, onde a hierofania ocorre sendo percebida pelos fiéis. Ou seja, o espaço sofre a manifestação do sagrado, a partir dai passa a se diferenciar do espaço profano.

> A hierofania não teve, pois, por único efeito santificar um determinada fração do espaço profano homogêneo; além disso, assegura para o futuro a perseverança dessa sacralidade. Ai, nesta área, a hierofania repete-se. O lugar transforma-se, assim, numa fonte inesgotável de força e de sacralidade que permite ao homem, na condição de que ali penetre, tomar parte nessa força e comungar nessa sacralidade (ELIADE, 2010, p. 296).

Para entender a hierofania que ocorre no espaço sagrado, Eliade afirma que: "De fato, o lugar nunca é 'escolhido' pelo homem; ele é, simplesmente, 'descoberto' por ele, ou, por outras palavras, o espaço sagrado revela-se-lhe sob uma ou outra forma" (2010, p 297).

O fenômeno das peregrinações não é novo, nem é exclusivo do mundo cristão. A busca pelo lugar sagrado faz com o ser humano mova-se em grandes distancias. Segundo Eliade (2010) o lugar sagrado é compreendido como o centro do mundo. É onde se manifesta o sagrado, o qual é compreendido como uma Teofania, a manifestação de Deus.

Segundo Cardita (2012): "A peregrinação através de meios de transporte é um fenômeno recente. Até o fim do Século XIX, o

normal era que a peregrinação fosse feita a pé" (p 197). A melhoria dos meios de transporte e dos caminhos fez com que muitas peregrinações passaram a utilizar o ônibus e outros meios para facilitar o acesso aos locais sagrado. Mas há um movimento reverso, que busca retomar a perspectiva originaria, onde peregrinar tinha relação com caminhar, andar a pé. Novos caminhos e práticas de romarias tem retomado esse aspecto da caminhada, muitas vezes ligado a perspectiva do sacrifício pessoal e algumas vezes ligadas a prática de esportes.

Por outro lado, mesmo as peregrinações sendo algo praticado desde um passado longínquo, as pesquisas sobre essa temática são muito recentes.

> Apesar de sua reconhecida relevância social e da expressiva longevidade no mundo cristão, as peregrinações podem ser consideradas um objeto emergente entre os pesquisadores das ciências sociais. As pesquisas sistemáticas galgaram maior espaço somente a partir da segunda metade do século XX (SANTOS, 2015, p 172).

Além disso, foi preciso compreender por que enfrentar enormes sacrifícios para chegar a um Santuário como Aparecida do Norte, se há a compreensão de que os locais sagrados também estão presentes na região, na cidade, ponto de partida do peregrino. Como afirma ELIADE (2010): "A peregrinação aos lugares santos é difícil, mas qualquer visita a uma igreja é uma peregrinação" (ELIADE, 2010, p 308).

Por fim não é só em busca do espaço sagrado que se faz as peregrinações. Há também a relação com o tempo sagrado: "Todos os rituais têm a propriedade de se passarem agora, neste instante. O tempo que viu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual em questão é tornado presente, 're-presentado', se assim se pode dizer,

tão recuado no tempo quanto se possa imaginar" (ELIADE, 2010, p 317). O ritual de peregrinar então reatualiza aquilo torna sagrado aquele espaço. Pois o tempo sagrado não é o mesmo tempo profano, constantemente ele atualiza o acontecimento sagrado.

A pesquisa gerou a necessidade de reflexão a cerca dos conceitos de Romeiro e Turista, principalmente a partir do momento em que através das entrevistas percebeu-se que as peregrinações são apresentadas, principalmente pelas agencias de turismo e pelas empresas de transporte, como pacotes tipicamente turísticos.

> Hoje, a motivação parece também se desvincular do propósito religioso das primeiras peregrinações, para se desdobrar na busca por aventura, atividade física, turismo, transformação interior ou apenas para a suspensão do cotidiano, como um modo de romper a monotonia (SILVA, 2015, p 4)

Além disso, há um forte incentivo dos governos Federal, Estadual e Municipal em fomentar turismo e um dos setores mais tem se desenvolvido é o de turismo religioso. Inclusive gerando conflitos de interesse entre poder público, Igrejas e comunidades.

> Turismo e peregrinação serão tomados aqui como categorias que condensam duas estruturas de significados que estão sendo "atualizadas" e reavaliadas nesse evento. Portanto, não se trata de traçar uma linha divisória entre romeiros e turistas. Mesmo porque, quando observamos as pessoas que acorrem ao santuário no período da romaria, nos damos conta de que romeiros e turistas se confundem tanto em relação às suas motivações quanto aos seus comportamentos (STEIN, 2003, p 250).

Os locais de peregrinação tradicionalmente eram visitados por romeiros ou peregrinos, com foco explicito no pagamento de promessas aos santos, ou na busca de experienciar o sagrado, porém nas ultimas décadas do século XX e principalmente no contexto do século XXI muitos locais sagrados passaram a ser visitados por turis-

tas. Assim como passaram a ser locais de investimento da indústria hoteleira.

As comunidades que recebem os peregrinos também perceberam a diferença de público e começaram a oferecer outros tipos de serviços, além dos ligados a fé. Muitos restaurantes, comércio de todo tipo (principalmente de eletrônicos), guias turísticos oferecendo passeios e roteiros alternativos nas proximidades.

E o turista pode ser diferenciado do romeiro tradicional pelo fato de que ele visita o local não objetivando uma pratica religiosa, mas principalmente para visualizar, para observar os Romeiros Tradicionais, esse turista quer visualizar a fé. Percebe-se a busca de uma certa pureza religiosa. Poderíamos inclusive comparar com as apresentações folclóricas que ocorrem em alguns locais turísticos.

> Ou seja, observarmos que existe uma miscelânea de atos religiosos e turísticos praticados pela mesma pessoa, de modo que se torna muito difícil saber se estamos diante de um turista ou de um romeiro. A última coisa em que se poderia pensar seria numa divisão que tomasse critérios como de frivolidade para o turismo e de seriedade para a romaria. Os estudos sobre peregrinações de um modo geral enfatizam a dimensão festiva e orgiástica como constitutiva desse fenômeno. Por outro lado, os trabalhos sobre turismo destacam os elementos de seriedade que normalmente acompanham essa prática (STEIN, 2003, p 251).

Constatou-se que essa problemática é complexa e merece uma atenção específica, talvez seja necessária uma pesquisa específica para ampliar a compreensão desse tema. Mas já possibilitou o entendimento de que há uma interpelação entre o romeiro e ou turista, muitas vezes o romeiro se constitui um turista e o contrário também é possível.

CONSIDERAÇÕES

As mudanças ocorridas nas práticas de peregrinação a locais sagrados implicaram na proximidade com o campo do turismo. Inclusive romeiro e turista passaram a ir aos mesmos locais. Também fica evidente a complexidade em que o romeiro também pode ser um turista e o turista também tem a possibilidade de experienciar o sagrado e tornar-se um romeiro, um peregrino.

Outro aspecto relevante é que os locais de culto, considerados locais por excelência da manifestação do sagrado, como é o caso de Aparecida do Norte, sofreram mudanças na própria estrutura, visando acomodar melhor o visitante. Para isso tanto a Igreja quando o poder público e o setor privado ampliaram suas ações e oferecem uma variedade de serviço visando o crescimento do setor turístico, ou melhor, do turismo religioso.

Por fim, este texto visa cumprir a função de expor a problemática, mas evidencia a necessidade de ampliar a discussão e a compreensão deste fenômeno.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, Edin Sued (Org.). **Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre Religião e Turismo**. Campinas: Papirus, 2003.

ALBERTI, Verena. **Fontes Orais: Histórias dentro da História**. In: PINSKY, Carla Bassanezi, (org). 3 ed., 2 reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. Tradução: Cássia r. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CARDITA, Ângelo**. Peregrinação: possibilidade de compreensão crítica de uma experiência**. Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol XXIX, 2012, p 195-203.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

ELIADE, Mirceia. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____; **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomaz, Natália Nunes, 4 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar.** 2 ed., 5 reinpressão. São Paulo: Contexto, 2017.

OLIVEIRA, Christian Dennis Monteiro de. **Turismo Religioso**. São Paulo: Aleph, 2004, Coleção ABC do Turismo.

ROSENDAHL, Zeni. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, Coleção Geografia Cultural.

_____; **Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião.** In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R.L. Geografia: temas sobre a cultura e o espaço. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005, p 191-226.

SANTOS, Magno. **No sertão e na capital, salve Aparecida. Peregrinação em Sergipe no tempo presente.** Estudos Históricos, Rio de janeiro, Vol 28, n 55, janeiro-junho 2015, p 169-187.

SILVA, Mirian C.C: SANTOS, T.C. **Peregrinação, experiência e sentidos: uma leitura de narrativas sobre o Caminho de Santiago de Compostela**. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação/E-COMPÓS. Brasília, v 18, maio/agosto 2015, p 1-15.

_____; **Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado.** Espaço e Cultura, UERJ, RJ, n 35, jan/jun 2014, p 09-25.

STEIL, Carlos Alberto. **Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, Ano 9, n 20, p 249-261, Outubro de 2003.

STEIL, C. A. CARNEIRO, Sandra de Sá. **Peregrinação, Turismo e Nova Era: caminhos de São Tiago de Compostela no Brasil**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28 (1): 2008, p 105-124.

"Sobre os Autores"

Henrique Schlumberger Vitchmichen

Mestrando pelo programa de pós-graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) – e-mail: henrique-sv@hotmail.com.

João Carlos Corso

Doutor em História e professor no Departamento de História da Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO), Campus Irati – PR, e-mail: corso@unicentro.br

Marilane Machado de Azevedo Maia (UDESC)

Marilane Machado de Azevedo Maia é Doutora em História e Técnica em Educação na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). E-mail: marilanemacmaia@gmail.com

Érica Karina Silva

Graduada em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). E-mail: ekarina.ek8@gmail.com

Gabriela Migon

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Centro-Oeste (PPGH/UNICENTRO). E-mail: história.gabrielamigon@gmail.com

Fernando Bagiotto Botton

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná com Pós-doutorado na UNICENTRO. Professor adjunto 1 e coordenador do curso de história da Universidade Estadual do Piauí. Integra o corpo docente do Mestrado Profissional em História UESPI/UFRJ. E-mail para contato: fernandobotton@phb.uespi.br

Nádia Maria Guariza

Doutora em História e professora do Departamento de História da Unicentro/Irati. E-mail: nadiamguariza@gmail.com

Valquíria Cristina Rodrigues Velasco

Mestra em História Comparada. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Realiza pesquisa de doutorado com orientação do professor Titular Dr. André Leonardo Chevitarese e financiamento da CAPES. E-mail: valvelhistoria@gmail.com

Patrick Kozelinski

Acadêmico de Letras Inglês pela Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO), Campus Irati – PR. E-mail: patrick_kozelinski@hotmail.com

Texto e Contexto

EDITORA E LIVRARIA

Rua Eduardo Bonjean, 375 - Uvaranas
CEP 84032030 - Ponta Grossa - Paraná
(42) 32269464 | (42) 988834226
textoecontexto.editora@gmail.com