

"ENSINO E PESQUISA EM HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA E AFRICANA:

perspectivas a partir de Goiás e do Distrito Federal

CLARISSA ADJUTO ULHOA
LEO CARRER NOGUEIRA

intuito editora

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ensino e pesquisa em história e cultura afro-brasileira e africana [livro eletrônico] : perspectivas a partir de Goiás e do Distrito Federal / [organizadores] Clarissa Adjuto Ulhoa, Leo Carrer Nogueira. -- 1. ed. -- Jataí, GO : Editora Intuito, 2024.
ePub

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-981154-5-6

1. África - História 2. Brasil - Relações - África 3. Cultura afro-brasileira 4. Cultura africana I. Ulhoa, Clarissa Adjuto. II. Nogueira, Leo Carrer.

24-244959 CDD-960

Índices para catálogo sistemático:

1. África : História 960

Aline Graziele Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização prévia da Editora IntuitoI por qualquer processo, meio ou forma, especialmente por sistemas gráficos (impressão), fonográficos, microfílmicos, fotográficos, videográficos, reprográficos, entre outros. A violação dos direitos autorais é passível de punição como crime (art. 184 e parágrafos doCódigo Penal) com pena de multa e prisão, busca e apreensão e indenizações diversas (arts. 101 a 110 da Lei 9.610 de 19.02.1998, Lei dos Direitos Autorais).

1.a Edição - *Copyright*© 2023 dos autores
Direitos de Edição Reservados à Editora Intuito.

O conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade do autor. As normas ortográficas, questões gramaticais, sistema de citações e referencial bibliográfico são prerrogativas do autor.

Editor-Chefe Éder Mendes de Paula
Revisão O autor
Diagramação Graziano Magalhães
Conselho Científico Drª. Ana Karine Martins Garcia – Coordenadora GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA da HISTÓRIA DAS PRÁTICAS DA SAÚDE E DAS DOENÇAS vinculado ao CNPq
Drª. Clarissa Adjuto Ulhôa – Universidade Federal de Jataí
Drª. Cristina Helou Gomide – Universidade Federal de Goiás
Dr. Elias Manuel Silva Mota – Universidade de Rio Verde
Dr. José Fábio da Silva -
Dr. Marcos Antônio Menezes – Universidade Federal de Jataí
Drª Marina Silva Gregório – Universidade Federal do Tocantins
Dr. Murilo Borges Silva – Universidade Federal de Jataí
Me. Murillo Oliveira Soares – Rede Sesi/Senai de Ensino
Drª. Nathália de Freitas – Rede Privada de Ensino de Goiânia
Drª. Renata Cristina de Sousa Nascimento – Universidade Federal de Jataí/ Universidade Estadual de Goiás/ Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Drª Sandra Nara Novais – Universidade Federal de Jataí
Drª. Tatiana Franco Rodrigues Zanirato – Universidade Federal de Jataí



SUMÁRIO

Apresentação: **4**

Introdução **12**

Entre os fios da ancestralidade uma experiência de histórias trançadas **13**
Layla Maryzandra

Lei 10.639/03: Conservadorismo, identidade e projetos temáticos nas escolas em Goiás. **29**
Heloisa Selma Fernandes Capel, Wanessa Conceição Ribeiro Abrão, Emanoel Borges Correia

Centro de documentação digital "história e memória afro-goiana" da Universidade Estadual de Goiás: o acervo colonial **55**
Daniel Precioso

Sítio e patrimônio histórico Kalunga histórico: Engenho II e as relações entre as crianças quilombolas da comunidade e o ecoturismo. **74**
Kalyna Ynanhiá Silva de Faria

O campo mediúnico na cidade de Pontalina (GO): espiritismo, umbanda e universalismo **102**
Gabriella Ferreira de Oliveira, André Luiz Caes

Patrimonializar para outros olhares: uma reflexão sobre as religiões de matriz africana em Goiás **126**
Aline Teles, Cássio Franco, Natália Alves de Almeida

Do sincretismo ao hibridismo: novas concepções teóricas para se pesquisar as religiões afro-brasileiras **145**
Léo Carrer Nogueira

Racismo religioso contra comunidades de terreiro no Brasil: um panorama **180**
Clarissa Adjuto Ulhoa

Apresentação:

No ano passado a Lei 10.639/03[1] completou duas décadas desde sua implementação. Portanto, não há momento mais oportuno do que este para que façamos um balanço, o que passa por reconhecer aquilo que conquistamos nos últimos tempos e identificar o que ainda precisamos construir nos próximos anos. Em 2013, momento em que a lei completou sua primeira década, pesquisadores e pesquisadoras assumiram compromisso semelhante.

Foi o que aconteceu durante a mesa redonda intitulada 10 anos da 10.639/2003 balanço e perspectivas, promovida pelo Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil-África da Universidade de São Paulo, oportunidade em que duas importantes educadoras proferi-

1 Foi posteriormente modificada pela lei 11.645/07, que inclui o ensino da história e da cultura indígena.

ram suas falas: Petronilha Beatriz Gonçalves e Nilma Lino Gomes. Naquela ocasião, considerou-se que, muito embora iniciativas fundamentais para a implementação da referida lei tenham sido colocadas em prática, as mesmas se mostraram ainda dependentes do trabalho individual de professores e professoras. Isto é, a implementação da lei 10.639/03 careceria de um real compromisso coletivo e institucional.

Além disso, uma série de questionamentos foram colocados, sobretudo no sentido de avaliar se chegaram às salas de aula o combate efetivo ao mito da democracia racial, bem como se foram realmente adotadas as chamadas pedagogias antirracistas, posto que apenas deste modo seria possível romper o status quo. Por fim, destacou-se o papel fundamental dos movimentos negros brasileiros, os principais responsáveis pela luta histórica em prol de políticas públicas antirracistas no país.

Muito recentemente, Petronilha Beatriz Gonçalves e Nilma Lino Gomes se reuniram novamente, agora como convidadas da mesa redonda 20 anos da lei 10.639/2003: refletir o passado, esperançar o futuro, realizada pela Associação Nacional de História (ANPUH). Elas reafirmaram a importância da implementação da referida lei e o papel fundamental dos movimentos negros, assim como destacaram os avanços construídos até o momento. Entretanto, foi necessário destacar que a implementação da lei ainda não ocorre de maneira realmente regular e institucionalizada, problema já apontado pelas educadoras em 2013.

Ademais, salientou-se que, nos próximos anos, não bastará mudar os valores da sociedade, posto que uma mudança radical

das práticas se impõe, especialmente no âmbito das escolas. Dentre outros aspectos, ressalta-se que o debate sobre políticas públicas antirracistas consiste, antes de mais nada, em uma discussão de cunho epistemológico. Por isso, é necessário não só incluir conteúdos relativos à história e à cultura afro-brasileira e africana, mas, mais do que isso, contemplar diferentes formas de conhecer o mundo nos espaços escolares e universitários.

É sabido que importantes centros de pesquisa acadêmicos dedicados à história e à cultura afro-brasileira e africana existem desde muito antes da publicação da lei 10.639/03. Podem ser considerados pioneiros o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO, Universidade Federal da Bahia - UFBA), o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (Universidade Cândido Mendes) e o Centro de Estudos Africanos (Universidade de São Paulo-USP), criados, respectivamente, nos anos de 1959, 1961 e 1963.

Entre as décadas de 1960 e 1990 outros espaços seriam inaugurados, mas foi no período posterior à promulgação da referida lei que o número de centros de pesquisa cresceu substancialmente, assim como aumentou expressivamente o número de trabalhos com o enfoque nessas temáticas defendidos nos cursos de graduação e de pós-graduação em todo o país.

Em se tratando especificamente de Goiás, é possível citar entre os pioneiros o Centro Interdisciplinar de Estudos África-América (CieAA, Universidade Estadual de Goiás-UEG, Unidade Anápolis), criado em 2007 sob coordenação da professora Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal, assim como o Laboratório de Estudos de

Gênero, Étnico-Raciais e Espacialidades (LaGente, Universidade Federal de Goiás-UFG), criado em 2008 sob coordenação do professor Alex Ratts.

Já no Distrito Federal temos a criação, em 1986, do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB, Universidade de Brasília-UnB), sob a coordenação dos professores Renísia Cristina Garcia Filice e Anderson Ribeiro Oliva. O referido NEAB abriga também o Grupo de Estudos e Pesquisa em Políticas Públicas, História, Educação das Relações Raciais e de Gênero (GEPPHERG), que desde 2010 tem atuado no sentido de fomentar reflexões a respeito de temas sensíveis em nossa sociedade, como o racismo, o machismo e a homofobia em seus mais diversos aspectos.

Neste importante momento histórico, pós aniversário de vinte anos da lei 10.639/03, apresentamos a presente coletânea, que está composta por textos de pesquisadores e pesquisadoras que têm se dedicado a pensar temas da história e da cultura afro-brasileira a partir de Goiás e do Distrito Federal. Trata-se de uma forma de não apenas divulgar o que tem sido produzido nos diferentes espaços de pesquisa situados nas mencionadas unidades federativas, como também uma forma de marcar lugar no mapa de produções relativas às temáticas que tangenciam a lei.

O capítulo de abertura da coletânea é de Layla Maryzandra, que, com o título "Entre os fios da ancestralidade: uma experiência de histórias trançadas", convida o(a) leitor(a) a acompanhar um pouco da prática das mulheres negras que atuam como trançadeiras/trancistas. A autora explica que se trata de um fazer de matriz africana, de grande significado sociocultural, comunitário, ancestral

e afetivo, e que pressupõe o uso de uma série de técnicas de entrelaçamento dos fios de cabelo. Ela apresenta, ainda, um breve histórico de eventos em que as trançadeiras/trancistas compartilham com o público os seus saberes, ocorridos em cidades do Distrito Federal.

Logo depois temos o texto "Lei 10.639/03: conservadorismo, identidade e projetos temáticos nas escolas em Goiás", assinado por Heloisa Selma Fernandes Capel, Wanessa Conceição Ribeiro Abrão e Emanoel Borges Correia. Tomando como base a perspectiva dos três mais importantes agentes do processo de formação de professores(as) – orientador(a), supervisor(a) e licenciando(a) - os(as) autores(as) buscam compreender se a Lei 10.639/03 foi efetivamente incorporada aos currículos de Goiás. Para isso, analisam uma entrevista que mostra a perspectiva de um gestor escolar, assim como se debruçam sobre um projeto de censo escolar e sobre as orientações curriculares de escolas públicas goianas.

Em seguida temos a produção de Daniel Precioso, intitulada "Centro de Documentação Digital 'História e Memória Afro-Goiana' da Universidade Estadual de Goiás: o acervo colonial". Nela, o autor apresenta resultados do trabalho feito no laboratório que, sob sua coordenação, se concentra em reunir fontes documentais sobre a população africana e afrodescendente de Goiás a partir do século XVIII até a atualidade. Mais especificamente, serão apresentadas as fontes datadas do período colonial, coletadas no Arquivo Frei Simão Dorvi, situado na Cidade de Goiás. O autor mostra que identificou uma prevalência dos chamados processos-crimes, os quais são significativos para a escrita de uma história da população africana e afrodescendente de Goiás.

No capítulo subsequente, com o título "Sítio e patrimônio histórico Kalunga: Engenho II e as relações entre as crianças quilombolas da comunidade e do ecoturismo", Kalyna Ynanhiá Silva de Faria discute as construções identitárias das crianças pertencentes à parte da comunidade quilombola Kalunga, de Cavalcante-GO. Primeiramente, a autora apresenta um panorama do processo de construção do que se entende por infância no decorrer da história, especialmente em se tratando das crianças negras. Em seguida, a historiadora analisa alguns desenhos produzidos pelas crianças Kalunga, a partir dos quais compreende que também as crianças querem ser reconhecidas enquanto sujeitos que integram aquela comunidade quilombola.

Em "O campo mediúnico na cidade de Pontalina (GO): espiritismo, umbanda e universalismo", Gabriella Ferreira de Oliveira e André Luiz Caes apresentam o resultado de uma pesquisa que buscou mapear os centros pertencentes às religiões mediúnicas em uma cidade da Região Sul de Goiás. Depois de identificados os centros, os(as) pesquisadores(as) realizaram entrevistas com membros dessas comunidades religiosas, por meio das quais puderam apresentar informações sobre a trajetória de cada centro, bem como a respeito de elementos que estruturam aquelas religiões. Os(as) autores(as) discutem, ainda, se há casos de discriminação religiosa na cidade.

Escrito por Aline Teles Barbosa, Cássio Santos Franco e Natália Alves de Almeida, o texto "Patrimonializar para outros olhares: uma reflexão sobre as religiões de matriz africana em Goiás" discorre sobre a política de patrimonialização brasileira e sobre o quanto se encontra perpassada pela colonialidade. Com base nisso,

reivindicam a patrimonialização de terreiros de candomblé e de umbanda de Goiás como ação decolonial.

Já no capítulo "Do sincretismo ao hibridismo: novas concepções teóricas para se pesquisar as religiões afro-brasileiras", Léo Carrer Nogueira parte da compreensão de que o conceito de sincretismo religioso tem sido mobilizado pelos estudiosos - desde o início do século XX -, como forma de inferiorizar determinadas práticas afro-brasileiras. Para demonstrar sua tese, o autor se debruça sobre as publicações de diferentes pesquisadores das religiões afro-brasileiras que se pautam no referido conceito para fundamentarem suas análises. Por fim, o historiador busca nos estudos pós-coloniais uma alternativa aos usos do sincretismo: o conceito de hibridismo.

Para fechar a coletânea, temos o capítulo "Racismo religioso contra comunidades de terreiro no Brasil: um panorama", no qual Clarissa Adjuto Ulhoa constrói um apanhado histórico sobre o racismo religioso brasileiro a partir da menção a diferentes casos de ataque contra comunidades de terreiro ao longo do tempo e em diferentes partes do país. Em seguida, a autora apresenta dados do Disque 100 - canal do governo federal que acolhe denúncias de intolerância religiosa -, com o intuito de fornecer um quadro inicial das denúncias de racismo religioso efetuadas entre os anos de 2011 e 2021.

Por fim, queremos convidar os(as) leitores(as) a se debruçarem sobre os nossos textos, na tentativa de ampliarmos as discussões em torno da lei 10.639/03 e suas possibilidades de aplicação em Goiás e no Distrito Federal. As produções aqui elencadas consistem em fruto dos esforços de pesquisadores(as) que reconhecem a impor-

tância das temáticas que atravessam e tangenciam a referida lei. E, ao serem reunidas em uma única coletânea, temos a oportunidade de identificar o quanto as reflexões sobre história e cultura afro-brasileira e africana têm avançado no Centro-Oeste, com a formação, ano a ano, de mais estudiosos(as) interessados(as) em pensar diferentes temas e problemas.

Clarissa Adjuto Ulhoa
Leo Carrer Nogueira

ENTRE OS FIOS DA ANCESTRALIDADE UMA EXPERIÊNCIA DE HISTÓRIAS TRANÇADAS

Layla Maryzandra [1]

O sentimento de fazer parte de uma cultura se constrói a partir da interação entre as histórias do passado e as práticas sociais do presente, os fios afros de cabelos trançados, podem traduzir esse sentido que une histórias e costumes africanos, há modos de saber/fazer do cotidiano familiar e comunitário da população negra afro brasileira, mas especialmente de mulheres negra como eu, e como tantas outras.

1 1 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais na UNB. Email laylamcs@gmail.com

Tenho uma relação com o trançando capilar desde a infância, com uma perspectiva matriarcal onde minha avó trançava o cabelo de minha mãe e minha mãe trançava o meu cabelo, entre os quintais e sala de casa, nos preparativos para festas, idas a escola, entre outros ritos de sociabilidades ancorados em nossas memórias territoriais entre as materialidades e imaterialidades de um passado extremamente presente na história e na minhacultura familiar.

Essa prática que sempre esteve em minha casa, se estendeu para as ações coletivas e educativas que realizavamos no Movimento Negro e no Movimento de Educação Popular desde 2011, onde me debrucei em dialogar sobre estética dos fios afros como condutores de memórias e reafirmação de histórias que incorporam novos olhares em pesquisas e ações para uma educação nas relações étnico-raciais no Distrito Federal e Entorno - sendo essa a experiência que irei trançar neste artigo.

Em 20 de maio de 2012 lançamos o Fórum de Juventude Negra do DF e Entorno (FOJUNE), na Casa da Capoeira - Ceilândia, DF, demarcando outras pespectivas nas periferias da cidade no que se referia a se construir um espaço de interação afrocentrada permanente envolvendo articulação, diálogos, aglutinação de coletivos, movimentos,organizações de juventude negra e demais jovens negros interessados em uma "Nova Perspectiva na Militância Étnico-Racial" no âmbito do DF, em conjunto com o FONAJUNE - Fórum Nacional de Juventude Negra.[2]

2 Uma organização composta por jovens negros (as), estruturada de forma plural, suprapartidária, afrocentrada e sem vínculos religiosos (...) http://fonajune.blogspot.com/

Figura 1 – " Logo Fórum Nacional de Juventude Negra "



Fonte: Acervo Pessoal

O interesse em integrar no FOJUNE, se deu pela oportunidade de aliar a minha formação na área da educação, com nossos saberes comunitários estéticos que de algum modo reivindicam seu lugar, em especial como direito à memória, como manutenção e valorização desses saberes. Então, além das diversas ações e incidências políticas que realizamos a partir do Fórum, como articulação para o 2º ENJUNE.[3] Foi neste espaço que comecei a promover ações a partir dos meus saberes, habilidades e técnicas enquanto trançadeira, como uma ferramenta de discussão sobre História e Cultura Africana e Afrobrasileira, tendo como pano de fundo a estética.

> Entende-se que a juventude negra, ao menos na forma como esta tem se apresentado na cena pública a partir da construção do 1º ENJUNE, configura-se enquanto emergente conjunto de atores da construção democrática em nosso país. No sentido em que buscam ampliar e ao mesmo tempo amalgamar, reivindicando e propondo novos direitos, tanto as demandas do Movimento Negro, como as demandas juvenis. Chamam a atenção, principalmente, para como as desigualdades raciais impactam especificamente sobre este segmento – jovens negras e negros. (Revista da ABPN, 2013 p.109)

Resumidamente, Trançadeiras/Trancistas são mulheres negras, que atuam com uma prática sociocultural de matriz africana, um fazer que envolve muitas técnicas de entrelaçamento dos fios do cabelo a partir de três pernas. Entre as mais tradicionais, está o trançado bem rente ao couro cabeludo, chamado de Trança Raiz/Trança Nagô, usando um movimento nas mãos para cima e por baixo formando fileiras contínuas e elevadas no cabelo. Sobre o termo Nagô:

> Nome pelo qual se tornaram conhecidos no Brasil os africanos provenientes da "Iorubalândia". Segundo R. C. Abrahams, o nome *nàgó* designa os Iorubás de Ipó Kiyà, localidade na província de Abeokutá, entre os quais vivem, também, alguns representantes do povo popo, do antigo Daomé (...). (LOPES, 2011, p. 480/481)

As Trançadeiras/Trancistas materializam essas técnicas estéticas, Gomes (2017) define como saberes estéticos - corpóreo, de acordo com a autora, eles são ligados àsquestões da corporeidade e da estética negra. São saberes que contribuem para superação dessa

visão erótica e exótica do corpo negro, podendo reeducar a sociedade no seu olharsobre como mulheres negras trançadeiras formulam conhecimentos.

Figura 2 – " Trançando no Salão Afro "



Fonte: Acervo Pessoal

Inicialmente chamávamos essa atividade sobre estética negra de Trançando Ideias, eraorganizado por meio de Roda de Diálogos/Oficinas, com objetivo de contribuir para o fortalecimento da identidade racial, auto estima de mulheres negras das periferias da cidade, que fossem trançadeiras ou não, através de uma narrativa baseada na dialogicidade da educação popular, nas trajetórias de vida desses sujeitos, partindo dos contextos territoriais vivenciados por elas, realizamos nossa 1ª edição no Centro de Ceilândia, no evento 24 horas de Capoeira, foram organizadas um total de 05 edições, 01

vez ao ano, fora quando ocorria nas escolas e outras organizações sociais, percebemos que naquele período haviam poucas iniciativas no DF com essa compreensão e narrativa sobre estética negra, mesmo havendo umpúblico pra isso.

Figura 3 – “ 1ªe 2ª Edição do Trançando Ideias 2012, 2013 ”





Fonte: Acervo Pessoal

De acordo com a pesquisa da Companhia de Planejamento do DF - Codeplan (2019), nos mostra que a proporção de jovens negros na capital, é superior à proporção de jovens negros em todo o Brasil (53,6%) e maior que a proporção da população negra como um todo (57,6%), desses 51%, são do sexo feminino, a pesquisa ainda afirma, que mulheres negras, estão territorialmente em maior proporção nas regiões de baixa renda, como Fercal e Cidade Estrutural, e 34% recebem até um salário-mínimo contra 21% das não negras (2020), sendo que grande parte dessa renda advém de subempregos ou de práticas culturais herdadas de suas mães e avós - como fazer tranças afros, que se torna um complemento ou a única renda familiar, como foi o meu caso.

Esses dados faz com que a gente reflita que vivemos em uma capital que é negra, feminina e jovem, o que de fato era a maioria do público que participava das diferentes ações de formação que conduzimos enquanto FOJUNE, mas especialmente nas Roda de Diálogos/Oficinas sobre estética negra.

Muitas se inscreviam com o intuito de apenas aprender a trancar, ou aperfeiçoar sua técnica enquanto trancista, porque acreditavam que a Oficina de Tranças seria esse espaço da prática, mas chegando no espaço, logo percebiam que fazer tranças era algo muito mais amplo do que apenas pegar em 3 mechas de cabelo, estávamos ensinando e dialogando sobre História e Cultura Africana e Afrobrasileira, aliando a uma metodologia de educação popular crítico freiriana, pois em 2012 e 2013 o Trançando Ideias estava entre as ações da Rede de Educação Cidadã (RECID), onde fui educadora popular.

Figura 4 – “ 3 ªe 4 ª Edição do Trançando Ideias 2014, 2015 ”





Fonte: Acervo Pessoal

Em 2015 o Trançando ideias se tornou uma ação da Caravana da Juventude Negra, da Secretária de Igualdade Racial do DF, com objetivo de promover a inserção de jovens negros no mercado de trabalho, a partir da qualificação profissional em áreas relacionadas a tecnologias da comunicação, inclusão digital, mídias sociais e empreendedorismo, além de ações que envolvessem a representação social e construção da identidade do negro, neste sentido incluí as oficinas de tranças e turbante como dispositivo para esse diálogo, circulamos enquanto ação intinerante em 12 periferias da cidade de junho a setembro do mesmo ano.

Figura 5 – " Ministrando aula no Projeto Caravana da **Juventude Negra 2015 "**





Fonte: Acervo Pessoal

Nos anos seguintes me tornei uma pesquisadora autônoma sobre o tema, o uso das tranças, assim como a prática de trancar é uma forma de contar histórias. Enquanto muitas histórias hoje são contadas de forma rápida e fugaz, percebo que trançar exige paciência e dedicação. Mecha a mecha, a trancista pode trançar sua própria história no cabelo. Cria-se uma obra única, pois nenhuma trança é igual a outra, podem ser semelhantes, mas nunca iguais, é uma memória tangível.

Minha pesquisa atua em prol do direito à cultura e à memória, resgatando as influências históricas do que havia de mais importante no mundo simbólico dos africanos, a partir da experiência estética e coletiva, proporcionada pelo uso da trança e pela prática de trançar.

Sendo assim, transformei a Roda de Diálogos/Oficinas em um Projeto de Formação, criação e pesquisa, chamado Fios da Ancestralidade. Em 2020 devido a pandemia, organizei para funcionar também no campo digital, pensar como a tecnologia pode estar a serviço da ancestralidade ,então construí uma página no instagram chamada: https://www.instagram.com/fios.da.ancestralidade/ onde disponibilizo parte desta pesquisaem conteúdos textuais e fotográficos com uma Iconográfico dos Penteados TradicionaisAfricanos e Afrodiasporicos, organizado a partir de seus territórios de origem, assim como registros audiovisuais por meio de vídeos e lives.

As mãos que trançam com atenção geralmente pertencem às mulheres negras. Seu nome geralmente é desconhecido, sobretudo se ela for mais velha. Com habilidade e criatividade inimagináveis, elas trançam para tornar, explicar e contradizer que o que fazem

é uma linguagem. Para Stuart Hall (1997), (...) “membros de uma cultura usam a linguagem para instituir significados”. Porque para ele, somos nós, em sociedade, entre culturas humanas, que atribuímos sentidos às coisas.

Dessa forma, em maio de 2021, lancei um Pré - Mapeamento Participativo de Trancistas Negras do Distrito Federal, assim como o 1º Mapeamento Nacional, com um banco de dados onde atualmente temos uma média 180 trancistas negras de todo país. Estou organizando em acervos digitais em formato de História de Vida das Trancistas Negras de diferentes regiões, atualmente há mulheres trancistas entrevistadas das seguintes cidadesManaus, Goiás, Bahia e Rio de Janeiro, entre outras.

Figura 6 – “ Lives - Eu, Trançadeira, 2021 e 2022 ”





Fonte: Fios da Ancestralidade

Quem conduz as entrevistas com as trancistas sou eu mesma, temos até o momento 15mulheres negras entrevistadas, as perguntas foram realizadas a partir do formulário do Mapeamento que elas responderam em formato digital. As perguntas são divididas em 3 partes, uma introdução onde ela compartilha sua história familiar com as tranças, seguida de como se tornaram profissionais na área e se elas visualizam o que fazem enquanto Patrimônio Cultural, assim como as dificuldades raciais e de gênero que podem envolver a prática de trançar, as entrevistas têm duração em média de 1h e meia e estamos organizando um site e um canal no Youtube para hospedá-las além do instagram, algo que deve ser produzido ainda em 2023.

Atualmente coordeno o Projeto Tranças no Mapa, que é um braço do Fios da Ancestralidade, nele estamos dando continuidade ao mapeamento sociocultural participativo digital de trancistas negras do DF e Entorno iniciado em 2021, mas agora em 2022/2023 no âmbito do meu Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais no MESPT [3]da Universidade de Brasília, UNB, sou orientanda da professora doutora Cristiane Portela. Este projeto está sendo financiado pela Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa do Distrito Federal.

Figura 7 – " Turma do MESPT, com a Coordenadora e Orientadora Cristiane Portela "



Fonte: Acervo Pessoal

3 (MESPT) é uma iniciativa pioneira de promoção do diálogo de saberes no nível da pós-graduação. As turmas do MESPT são multiétnicas, sendo compostas por profissionais indígenas, quilombolas, sujeitos oriundos de outros contextos comunitários abarcados pela categoria Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) no Brasil, além de profissionais sem origem comunitária, que atuam como aliada(o)s junto a PCTs, em posições institucionais diversas (órgãos do poder executivo e judiciário, organizações da sociedade civil e movimentos sociais).

O Projeto busca por meio do Mapeamento digital participativo, na plataforma *Ushahidi*[4] e Oficinas de Mapa Afetivo construir a 1º Cartografia SocioCultural de TrancistasNegras do Distrito Federal, sobre salvaguarda e valorização dos modos de saber e fazer de mulheres negras trancistas. Uma prática que tem crescido no Distrito Federal, sobretudo entre as jovens negras em contexto urbano, com poucas oportunidades para ingressar profissionalmente em outros espaços e que por vezes também não se apropriam da importância histórica e cultural dessa prática enquanto um saber/conhecimento tradicional.

Sendo assim, o Tranças no Mapa tem uma perspectiva de educação patrimonial, identificando e sensibilizando não apenas trancistas, mas novos públicos em relação ao uso e a prática de trançar enquanto patrimônio que resguarda uma história africana e afro-brasileira, portanto deve ser valorizado como tal.

Figura 8 – " Mapas de Memória Trançadas"



Fonte: Fios da Ancestralidade

4 Ushahidi - criada no Quênia em 2007, que ajuda as comunidades a transformar informações em ação com uma ferramenta intuitiva e acessível de crowdsourcing e mapeamento social.

Diante deste panorama histórico-cultural no Distrito Federal, o Fios da Ancestralidadese tornou uma iniciativa importante e tem crescido cada vez mais enquanto espaço depesquisa e formação sobre História e Cultura Africana e Afrobrasileira realizando revisões documentais de fotografias, artigos e obras raras que remontam uma estética ancestral, tão presente na prática das Trancistas/Trançadeiras da cidade, afirmando suas identidades que sãoplurais, e se unificam em uma identidade cultural africana.

Neste sentido, Munanga (1988) baseando-se em Cheikh Anta Diop, nos lembra que:

> A identidade cultural de qualquer povo corresponde idealmente à presença simultânea de três componentes: o histórico, o lingüístico e o psicológico. No entanto, o fator histórico parece o mais importante, na medida em que constitui o cimento que une os elementos diversos de um povo, através do sentimento de continuidade vivido pelo conjunto da coletividade. O essencial para cada comunidade é reencontrar o fio condutor que a liga a seu passado ancestral. (DIOP, 1959 apud MUNANGA, 1988,p.25)

Por fim os penteados afros ligam as comunidades negras ao seu passado ancestral, e a repensar novas possibilidades de enfrentamento às narrativas coloniais em diferentes campos do conhecimento.

A produção desta inicitaiva é um exemplo disso, pois incorpora diferentes perspectivas nos estudos interculturais, epistemológicos e patrimoniais afro-brasileiros a perspectivas nos estudos interculturais, epistemológicos e patrimoniais afro-brasileiros a partir

do complexo sistema de linguagem africano presente nos saberes dos trançados, demonstrando que a prática de trançar é uma tarefa tão importante quanto uma atividade de subsistência em comunidades negras, permitindo não apenas entender a concepção e a construção da estética do corpo, da identidade do cabelo nas diferentes sociedades africanas, mas também a ressignificar e compreender a resistência sociocultural de mulheres Trancistas, pois "a mudança da textura do cabelo pode significar a mudança de cor da história de uma raça" (GOMES, 2006).

Bibliografia

CODEPLAN. Companhia de Planejamento do Distrito Federal. **O Perfil da Juventude do Distrito Federal - Uma análise dos dados da Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios**. 2015/2016

_____. **Pesquisa de Emprego e Desemprego no Distrito Federal – PED-DF**, 2020

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. São Paulo: Editora Vozes, 2017

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5 ed. Rio de Janeiro: DPA, 2001 LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora**, São Paulo: Selo Negro, 2011

MUNANGA, Kabengele. **Negritude - usos e sentidos**. Editora Ática série princípios 2a. Edição, 1988

MORAIS, Danilo Souza, RAMOS, Paulo Cesar. <Juventude Negra na construção democrática brasileira do século XXI**. Revista da Associação Brasileira de Negros/as (ABPN)**, [S.1.], v. 5, n. 9, p. 107-125, nov/ fev. 2013>. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/download/239/215

Acessado em 01/05/2023

LEI 10.639/03: CONSERVADORISMO, IDENTIDADE E PROJETOS TEMÁTICOS NAS ESCOLAS EM GOIÁS.

Heloisa Selma Fernandes Capel
Wanessa Conceição Ribeiro Abrão
Emanoel Borges Correia

No momento em que diversos setores da comunidade escolar e científica se organizam para refletir sobre as repercussões dos vinte anos da Lei 10.639/03, coube-nos a iniciativa de pensar o tema a partir das escolas em Goiás. Assim, reunirmos três autores: uma supervisora de estágio na universidade, uma professora de uma escola pública de ensino básico e um estagiário de licenciatura em história com a intenção de trazer elementos para o debate a partir de diferentes vivências e contato com o tema. O diálogo com a história e cultura afro-brasileira ou mesmo com o tema do racismo na escola atravessa nossas experiências formativas e, por meio delas, é possível antever desafios e avaliar possibilidades. Por tal razão, as hipóteses aqui levantadas, partem, especialmente, do contato com documentos consultados no decorrer da elaboração do texto: uma entrevista realizada com um gestor de escola de ensino básico da rede estadual, a análise material de orientação curricular das escolas públicas em Goiás e um projeto de censo escolar vivenciado por uma escola pública, por meio do qual as questões de identificação racial

e vulnerabilidade social negras apareceram em destaque. Por meio destes documentos, foi possível levantar algumas hipóteses: o tema da cultura afro-brasileira e africana não foi efetivamente incorporado aos currículos após vinte anos da Lei 10.639/03. Por força dos movimentos sociais e do estímulo legal, temas correlatos à cultura afro-brasileira e ao racismo aparecem nas escolas de maneira pontual, sem incorporar-se efetivamente como componente curricular nas disciplinas. Não houve, no período, alguma orientação efetiva ao cumprimento da legislação nas escolas pelo poder público, embora o assunto apareça em projetos e disciplinas eletivas mais recentemente, como detalharemos a seguir.

Hipóteses iniciais: questões de representatividade e conservadorismo

Para compor os dados sobre o tema, optamos por realizar, de início, uma entrevista com um diretor de escola pública. O diretor está no local desde 2010, atuando como professor, e na gestão da escola desde 2015. Portanto, sua visão sobre a aplicação da lei na escola pode ser avaliada na última década. Perguntamos se havia alguma orientação curricular da Secretaria Estadual para a implantação da Lei 10.639/03 nesses treze anos em que estava na escola. O Diretor respondeu que, nos anos em que está na escola, não houve nenhuma orientação direta nesse sentido e nenhum projeto que recomendasse esse tipo de ação advinda de algum órgão externo à escola. Do mesmo modo, a Secretaria de Educação do Estado não disponibilizou nenhum tipo de orientação curricular que estimulasse

alguma disciplina para atender às exigências da legislação ou projeto específico. Embora tenham recebido diversos projetos da Secretaria, a temática nunca esteve em pauta nas orientações externas. Isso atravessou duas gestões políticas no estado e nada mudou, não houve alterações significativas nesse sentido. A que se deve essa ausência? O Diretor aponta algumas hipóteses como resposta, elas passam pela análise das dificuldades estruturais de se tratar o tema nacionalmente, posições de privilégio ligadas à branquitude e à natureza conservadora da sociedade goiana, em sua opinião. Como explica:

> Consigo estabelecer isso em dois pontos. O primeiro deles é uma posição, uma posição da branquitude na sociedade goiana e na sociedade brasileira na totalidade. É um reflexo da branquitude. As pessoas que ocupam cargos de liderança, tomadas de decisão e de decisão estratégicas são brancas, não tem essa questão como algo que lhes toca ou lhes atravessa de maneira subjetiva e isso tem relação com o privilégio, com a construção de privilégios que foram sedimentados ao longo da história. Porque assim que percebemos pessoas negras ocupando cargos de liderança em que há abertura para essa discussão e fóruns internos com representações negras nesses espaços, isso poderia entrar com mais facilidade. Esse é um primeiro ponto, é sistêmico, estrutural na sociedade brasileira. O segundo ponto que vejo se deve ao conservadorismo da sociedade goiana. Goiás é um estado com traços conservadores muito profundos, especialmente na religiosidade. Mesmo no catolicismo fora da Teologia da Libertação que foi perdendo força ao longo da década de 1980/90. Houve a emergência, ao mesmo tempo, de posições mais conservadoras como as Neopentecostais e mesmo a Renova-

> ção Carismática dentro da igreja católica. Isso acentuou um conservadorismo já existente na sociedade goiana. Daí a população de Goiás ter majoritariamente escolhido o candidato da extrema-direita nas últimas eleições (2022). É uma informação muito clara de como se alinha o pensamento da população de Goiás. Tudo que se refere às minorias é de esquerda e, portanto, rejeitado pela maioria da população em Goiás (Entrevista com Diretor de Escola Pública em Goiás, maio, 2023).

Recentemente, entretanto, o tema do racismo apareceu nas sugestões de plano de ação advindas do mundo privado e as instituições que se esforçam por obter algum protagonismo junto às instituições públicas e seus órgãos gestores como o Instituto Unibanco, instituto que atua de maneira privada para orientar ações educacionais nas escolas públicas. Por meio de uma plataforma disponibilizada pelo Instituto Unibanco, o SIGAE, o tema do racismo aparece como sugestão para ser tratado na escola. É interessante observar que o Instituto Unibanco está em Goiás e em outros estados e absorveu essa temática, se apropriando dela sem aprofundar o debate, ou mesmo propondo ações gerais, metodologias de ensino e jogos, arcabouço técnico-aplicado em instruções didáticas e manuais orientadores que não tocam as mudanças estruturais. É uma ação que se repete com os temas da violência contra as mulheres, por exemplo. Embora seja uma especificidade, compreende-se, pelas orientações, que o tema deve ser tratado de maneira isolada de questões maiores, ou mesmo de expressões "polêmicas" como questões de gênero e feminismo, por levarem a ações e valores considerados contrários aos dogmas religiosos, como a defesa da legalização do aborto, por exemplo. São consideradas, assim, como "pautas da esquerda e sua preocupação

com as minorias", segundo o Diretor. Dessa forma é possível falar de violência contra as mulheres sem feminismos, de racismo, sem aplicar a lei. É possível atuar nas franjas para atender às pautas atuais sem promover alterações substanciais na sociedade. No que toca às orientações da Secretaria e as orientações dos governos alinhados à direita como o governo atual, os temas são, por norma, ignorados, negados, pois assim não se arrisca transitar nessa fronteira ideológica que envolve a pauta de costumes da esquerda. O Diretor considera essa postura como algo que provoca prejuízos: - perde a sociedade, perde a escola e a comunidade negra que está na escola e passa de 50% do alunado. Eles deixam de conhecer as suas origens e lutas, a cultura e o que constitui uma parte fundamental da identidade do povo brasileiro, sua própria identidade (Entrevista com Diretor de Escola Pública em Goiás, maio, 2023).

A dificuldade na implementação efetiva da Lei 10.639/03 em Goiás, não é, entretanto, um reflexo apenas da falta de orientações externas. Internamente, o Projeto Pedagógico Curricular não apresentou elementos efetivos de aplicação em atividades nessa perspectiva e o tema das africanidades, história e racismo são tímidos no documento, colocados de maneira sutil e incipiente do ponto de vista da gestão. Segundo o diretor, embora houvesse discussões que apontavam a falta de efetividade da legislação na escola, as demandas com temáticas associadas acabaram por se dispersar em atividades isoladas, especialmente no dia da Consciência Negra, em projetos gerais de discussão sobre direitos humanos ou, em casos mais específicos, com oficinas trazidas em uma ocasião na qual um professor negro foi designado para a escola. Nessa ocasião, a escola promoveu Oficina de Cabelo Afro, o que gerou bastante engajamento entre

os alunos/as. Houve, também, disciplinas eletivas, três ou quatro disciplinas em uma década, oferecidas em momentos pontuais, com o tema das africanidades e suas religiosidades, mas foram ações isoladas. Dentre outros aspectos, o entrevistado atribui as origens desse panorama, à precariedade na formação dos professores no sentido de conhecer o tema, pois muitos chegam à sala de aula sem conhecer o assunto, nem terem sido estimulados pela escola a operacionalizar ações correspondentes ao tema. A formação dos professores, nesse item, "parece ter sido falha", destaca. O diretor ainda sinaliza que há terreno fértil para o tema, mas que isso ainda não resultou em um percurso sistemático dentro do ordenamento da escola: "não conseguimos incluir isso em um fluxo pedagógico dentro das aulas de história", afirma (Entrevista com Diretor de Escola Pública em Goiás, maio, 2023). Perguntamos se ele nunca recebeu cobranças pela implantação de ações da lei e ele respondeu que não, e que mesmo que recebesse, as atividades pontuais realizadas seriam mais do que suficientes sob o ordenamento público local, não necessitando que resultassem em mudanças substanciais nos currículos da disciplina história ou como tema transversal em alguma outra área como deveria ser recomendado.

Um dos aspectos evidenciados na entrevista, foi a recepção das atividades e projetos que tratam de temas relacionados à questão de raça e cultura afro-brasileira. O gestor afirmou que não há reações negativas do corpo discente, mas que alguns pais religiosos, especialmente de alunos/as das séries iniciais, são mais resistentes a alguns temas que outros. O tema do racismo não fere tanto as suscetibilidades, o que não se pode dizer dos assuntos que envolvem lgbtfobia ou sexualidades. Esses são bem mais sensíveis e exigem muita estratégia

para serem tratados na escola. Tais metodologias precisam ser pensadas em um contexto curricular e, de qualquer modo, é importante ter o apoio legal para justificar qualquer questionamento da comunidade escolar ou advindos dos pais a respeito do uso dos temas.

A Lei 10.639/03 no documento curricular para Goiás

A realidade interna descrita pelo Diretor da escola, revela como trabalhar assuntos que tratam da história e cultura afro-brasileira podem representar um desafio para os colégios goianos. Seja pela nevrálgica dificuldade formativa de alguns professores, que podem não ter tido oportunidades suficientes de estudo sobre o tema, e ainda continuam sem incentivo para buscarem suprir essa carência, ou mesmo pela resistência das famílias, criando obstáculos para que estudantes possam discutir pautas evidenciadas por campos mais progressistas[1] da política. Em uma sociedade historicamente conservadora, relatos de censura, demissão, difamação de docentes que ousaram envergar um pouco a chibata que fiscaliza a suposta neutralidade do ensino, tornaram-se corriqueiros. Como exemplo, em 2023 uma professora goiana de História da Arte foi demitida, após ser perseguida pelo campo político da extrema-direita, por usar uma camiseta que estampava uma imagem produzida pelo artista Hélio Oiticica. (CRUZ; MACÊDO, 2023). A camiseta estampava

1 O ideal de progresso já foi bastante historicizado e problematizado. O termo é usado neste trecho para definir campos na política ligados ao compromisso com a justiça social. No Brasil, podem ter uma concepção de economia mais estatizante, mas em convergência, preocupam-se em mitigar as abissais desigualdades presentes no país.

as palavras de ordem "seja marginal, seja herói" e serviram de pretexto para a perseguição, em nome da defesa da "ingenuidade" dos estudantes. Desta maneira, é possível afirmar que há necessidade de orientações pedagógicas consistentes que auxiliem sistematicamente e tragam segurança e incentivos às escolas (seus gestores e professores) para o cumprimento da Lei 10.639/03 em Goiás. A partir de tal constatação, fomos buscar no principal documento pedagógico do estado, o Documento Curricular para Goiás (DC-GO/2018) que envolve a Educação infantil e Ensino Fundamental (anos iniciais e finais), se as necessidades estavam contempladas para o efetivo trabalho educacional do conteúdo histórico e cultural exigidos pela Lei. Como está na própria plataforma da Secretaria de Estado da Educação de Goiás (SEE-GO), no Portal Educa (2023), o Documento Curricular para Goiás "é a implantação da Base Nacional Curricular Comum (BNCC) da Educação Infantil e Ensino Fundamental no território goiano. O objetivo dele é direcionar os conteúdos que vão ser trabalhados em cada unidade escolar"[2]. Não encontramos nele, referência explícita à Lei 10.639/03, embora possamos tentar acessar os princípios da legislação por meio de alguns temas correlatos.

Talvez não seja apenas uma coincidência que a plataforma da Secretária de Educação do estado já explique o Documento Curricular para Goiás com estreita proximidade com a BNCC. A existência e construção do DC-GO é justificada pela necessidade de implementação da BNCC no estado. Não há questionamentos sobre a qualidade da Base, nem parece haver objetivo de revisão e aperfeiçoamento do documento nacional. A historiadora Natália

2 Este trecho foi retirado da plataforma da SEE-GO, gerido pela Superintendência de Tecnologia.

Pessoni (2021) reforça essa perspectiva, e descreve como as mudanças curriculares brasileiras da história recente caminham para uma centralização do currículo, minimizando as particularidades da História Local. A historiadora, que atua na rede municipal de educação no interior do estado goiano, argumenta:

> Mesmo que o discurso tenha sido que a implantação da BNCC nos estados deveria contemplar esse aspecto regional, observa-se que há pouco espaço para que isso seja efetivo na base e, como foi observado no Documento Curricular - Goiás (DC-GO), quando se observa que o que aconteceu foi uma cópia quase integral do texto proposto na BNCC, pelo menos na seção História. (PESSONI, 2021, p. 284)

O Documento Curricular goiano perdeu oportunidades cruciais em seu texto, de especificar os aspectos regionais, de contextualizar o lugar do negro na história local e de acrescentar a cultura afro-brasileira do estado. Cedeu à tendência de homogeneizar uma diversidade multiétnica e pluricultural, para padronizar e encaixotar essa pluralidade sob as feições únicas da cultura hegemônica. Retomando as explicações de Pessoni (2021), o documento perdeu a possibilidade de transversalizar o currículo goiano a partir das demandas locais. A implementação da Base no estado goiano é verticalizada e centralizada, como em várias outras unidades federativas do país. Antes mesmo que o DC-GO ficasse pronto, a Secretária de Educação estadual já anunciava realizar reuniões formativas, por todo estado, visando formar as equipes educacionais para aprenderem a lidar com a BNCC. Entretanto, em que pese tais iniciativas e a tentativa se se evitar críticas, nos aspectos referentes à História no

Currículo goiano, as contribuições dos docentes na escrita concreta do documento final são ínfimas.

É importante entender que o Movimento Negro e os outros atores que participaram fundamentalmente da conquista da legislação 10.639/03, em certa medida, acreditaram no papel relevante e de responsabilidade que o Estado carrega em garantir uma educação antirracista, democrática, plural e inclusiva. Confiaram e desejam o prático cumprimento da lei. Contudo, o documento não demonstrou acolher contribuições dos movimentos sociais. A análise do Documento Curricular para Goiás quanto aos temas relativos à História e Cultura Afro-Brasileira, comprova que o documento abarca esses conteúdos de forma superficial.

Se observarmos dois recortes da seção história na BNCC e no DC-GO, poderemos constatar que a estrutura é a mesma no que se refere à unidade temática, objetivos de conhecimento e habilidades a serem desenvolvidas (BNCC, p.420,421; DC-GO, p.484). Na BNCC a unidade discute aspectos das sociedades antigas, para isso, precisa apresentar a participação chave da história do continente africano nessa formação. Porém, é perceptível o viés hegemônico e pouco específico da proposta, pois a África é reduzida ao Egito. No recorte do DC-GO tal característica fica ainda mais explícita, com o continente africano sendo constantemente mencionado como sinônimo de "egípcios". Um dos objetivos da Lei 10.639/03 é tentar fugir de uma "história única", expressão elaborada por Chimamanda Ngozi Adichie (2009). é fazer com que os estudantes se identifiquem com a história ensinada, percebam-se representados nela, sintam-se parte da História, e assim, empoderem-se, entendam a relevância da

resistência e força de seus ancestrais. Além disso, que os estudantes negros assumam sua negritude, por meio de um verdadeiro encontro com aulas de História inclusivas e gerem atração por aprender as partes daquilo que os formam. Todavia, como alcançar tudo isso, se a História do continente Africano, vasto em território, etnias e culturas, é empobrecida nas aulas de História, ao resumi-la a uma só sociedade? Exatamente, o DC-GO não contempla essas carências e reforça estereótipos.

No Documento Curricular para Goiás o termo Quilombo, com suas derivações, é mencionado 51 vezes. Ele aparece nas instruções dos volumes do DC-GO (Educação Infantil; Educação Fundamental - Anos iniciais; Educação Fundamental - Anos finais), para ter de explicar as especificidades da Educação Quilombola Rural e Urbana. São três parágrafos que se repetem de forma idêntica pelas introduções; em um poema usado pelo documento; nas tabelas de unidade temática, objetivos de conhecimento e habilidades de Geografia (no 3º, 4º, 6º e 7º ano), de Arte (do 4º ao 6º ano), e de Educação Física (parte introdutória da seção); e nas considerações finais, para dizer que o documento ouviu os sujeitos das comunidades quilombolas.

Naquilo que nos interessa mais, na seção da História, o termo é utilizado apenas quatro vezes (na 35ª até 38ª vez em que mencionado). Dessas quatros vezes, é mencionado duas em uma única habilidade, segue o trecho: "(EF07HI16-B) Conhecer as formas de resistências à escravidão, como a formação de quilombos no território goiano e identificar populações quilombolas rurais e urbanas em sua região e município." (DC-GO, 2018, p. 492). Esta

habilidade é só mais uma de outras doze habilidades variadas da mesma unidade temática como "lógicas comerciais e mercantis da modernidade". Saber da participação dos quilombos na História de Goiás não chega a ser, portanto, uma prioridade. Compreender que o processo de escravização no Brasil foi permeado por lutas e resistência parece não ser um desejo substantivo do DC-GO. Em meio a tantos assuntos que explicam sobre a emergência do capitalismo, as lógicas mercantis, a escravidão moderna e o tráfico de escravizados, a resistência a esses tipos de dominação e violência que a população negra sempre operou torna-se uma questão de segunda ordem no Documento Curricular. Dessa forma, o documento pode reforçar uma narrativa equivocada e desconexa, que circula nas consciências de alguns cidadãos brasileiros, a de que o negro foi passivo e condescendente em sua escravização.

Em suma, na seção da História, Quilombo aparece só em três habilidades de uma vastidão que a escola precisa desenvolver nos estudantes. O documento já se adianta em tentar defender o contrário, mas como as comunidades quilombolas goianas aceitariam ter seus papéis históricos minorizados no documento? Por exemplo, o termo Kalunga não é citado nenhuma vez. Aprender sobre a história de resistência e luta das comunidades goianas quilombolas não é uma prioridade no DC-GO, pois ele se "esquece" de mencionar uma das principais comunidades, a Kalunga. Como é de se esperar, também não menciona nenhuma das outras principais comunidades quilombolas goianas como Acaba Vida; Muquém; Papuã; Forte; Mesquita; Pilar, por exemplo. O município de Muquém é lembrado apenas para se citar a grande romaria católica que acontece anualmente. Noticiado pela Assembleia Legislativa de Goiás (2021), a co-

munidade Kalunga foi reconhecida internacionalmente pela ONU, por sua relevância na conversação ambiental da região nordeste do estado, no entanto, no principal documento goiano de orientação curricular e pedagógica seu papel histórico é silenciado.

As possibilidades de análise da forma com que a História da África e da cultura afro-brasileira são abordadas no DC-GO ainda são múltiplas, o documento possui 705 páginas. Segue uma tabela da quantidade de vezes que certos termos chave (e suas variações) para essa temática são usados no documento:

Termos-chave para a temática	Quantidade de vezes mencionado
África, africanos	135 vezes
Afro-brasileiros e afro-descendentes	11 vezes
Quilombo	51 vezes
Racismo	4 vezes
Negro	17 vezes
Lei 10.639/03	Nenhuma vez

Tabela 1 - Termos-chave mencionados no DC-GO/ Fonte: elaboração dos autores, 2023.

Apesar disso, compreendemos o grau de transposição que se deu da BNCC para o DC-GO. Sem objetivo de revisão e aprimoramento, as questões goianas são enxertadas, dessa forma, o Documento Curricular goiano também leva consigo os mais variados problemas da Base, que já são analisados longamente pelos historiadores. Como Jurandir Malerba (2017) explicita, é uma diretriz puramente pragmática, para uma formação única e rasa direcionada

ao mercado de trabalho; como desvaloriza questões coletivas e conjunturais para reforçar a meritocracia; a busca incessante e paradoxal pela neutralidade na História; a maneira com que a História é apresentada como uma coletânea cronológica de conteúdos; a intrínseca participação do mercado privado na elaboração da Base; a timidez das referências bibliográficas. Todas essas críticas valem menção por nos ajudarem a compreender melhor o DC-GO e como ele dialoga com a Lei 10.639/03.

Por outro lado, compreender como a legislação é trabalhada na própria BNCC, já que o DC-GO é uma versão estendida, é algo que confirma nossas hipóteses. Para diversos pesquisadores, a temática das relações étnico-raciais ainda é tímida no documento (BHERING; MACHADO & SILVA, 2021; FREIRE, 2022).

A Base e o Documento Curricular goiano foram políticas públicas elaboradas, em Goiás e nacionalmente, durante governos neoconservadores e neoliberais. Ambos, compartilham da visão de que o professor não deve priorizar a busca pelo desenvolvimento de criticidade em seus estudantes. Ao contrário, o docente só precisa ser aquele que melhor consegue aplicar o documento curricular nos/nas alunos/as inertes e "tábulas rasas", sem maiores questionamentos. O investimento na formação continuada dos professores é centralizado nisso. Outro site da Secretaria de Estado de Educação de Goiás, que recebe o mesmo título, Documento Curricular para Goiás (2019), é a principal plataforma para disponibilizar publicamente o documento goiano e abarcar alguns cursos on-line, ele é gerido pela Coordenação Estadual de Currículo. Apesar disso, nenhum dos cursos tratam de questões locais, muito menos pautas sobre as questões raciais.

O site que trabalha o DC-GO e redistribui cursos do MEC que tentam explicar a aplicabilidade da BNCC em algumas perspectivas. No total são 440 horas de cursos disponíveis que discutem a Base, sem tocar fundamentalmente nas questões étnico-raciais de maneira consistente.

Ser negro na escola: questões identitárias e de vulnerabilidade social a partir do projeto mini-censo

Para tentar compreender as hipóteses lançadas a partir da entrevista e de uma rápida análise do DC-GO, tratamos aqui de outro documento: um censo realizado em um colégio tradicional de Goiás, no qual algumas questões transversais podem nos ajudar a compreender os fatores que contribuem para que o tema da história e das relações étnico-raciais não tenham sido priorizadas no estado. No ano letivo de 2022, o projeto educacional Minicenso foi iniciado no CEPI Professor Pedro Gomes, uma escola em tempo integral localizada na região central de Goiânia, Goiás, que oferece as séries finais do Ensino Fundamental e o Ensino Médio. O centro de ensino contava com 457 alunos/as matriculados, formando um coletivo diversificado e plural, sendo algo que é fundamental para a escola.

Nesse contexto, entre expectativas e experiências transdisciplinares, que integram as áreas de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e Matemática, surgiu a necessidade de mapear os estudantes, compreendendo sua demografia, seus movimentos e suas características individuais por meio das aulas das Trilhas Integradoras, componente curricular pertencente ao Núcleo de Integração Curri-

cular no estado de Goiás e parte integrante dos itinerários formativos estabelecidos pelo Novo Ensino Médio[3].

O projeto educacional Minicenso foi planejado para ser executado durante o biênio 2022/2023, visando obter informações sobre o perfil dos alunos/as do CEPI Professor Pedro Gomes. O principal objetivo era fornecer um atendimento mais adequado e estruturado para cada grupo de estudantes. Através desse levantamento estatístico, seria possível compreender as carências estudantis relacionadas à moradia, transporte, violência, saúde e projeções para o futuro.

Em um formulário on-line elaborado através da ferramenta Google Forms e disponibilizado para toda a comunidade escolar, objetivou-se receber ideias e indagações relacionadas aos estudantes e de suas relações com a escola. A tarefa de curadoria destas questões ficou a cargo dos alunos/as da terceira série do Ensino Médio, os quais descartaram perguntas que já eram respondidas bimestralmente durante o pré-conselho, um momento em que líderes de turma e professores avaliam as ações e o aprendizado do período. Assim, foram excluídas perguntas que feriam a privacidade dos envolvidos. As questões de múltipla escolha foram levadas para todas as salas de aula do Ensino Médio, com o propósito de estabelecer um debate pedagógico capaz de atender às expectativas de forma inclusiva, contemplando toda a diversidade e representando grupos minoritários. Como resultado, foi criado um questionário com quarenta e três

3 Proposta elaborada no Governo Temer (2016-2019) e que, por promover a exclusão de conteúdos propedêuticos das humanidades e criar conteúdos curriculares que podem acarretar uma formação precária dos estudantes das escolas públicas, vem sendo debatida por associações de ensino e revisadas no governo Lula que se iniciou em 2023.

perguntas que abordaram questões socioeconômicas, culturais, cor ou raça, composições familiares, experiências das juventudes e aspectos relacionados à escola.

Os alunos/as interessados em aplicar o questionário receberam orientações e momentos de estudo para aprender sobre critérios de regionalização, conceitos demográficos e sociológicos, bem como, metodologias para abordar todos os entrevistados. Durante essa formação, os professores orientadores se depararam com a necessidade de esclarecer alguns termos sociais e técnicos, sendo assim, foi elaborado um material de apoio com mapas de Goiânia e do Brasil dividido por regiões, tabelas, glossários e listagem dos alunos/as por série e turma.

Como resultado dessa iniciativa obtiveram-se 98% de participação dos/das alunos/as na pesquisa estatística. Os dados coletados foram tabulados e utilizados para criar gráficos durante as aulas da Trilha Integradora de Matemática, conduzidas por discentes das primeiras séries do Ensino Médio. Enquanto isso, os/as alunos/as das segundas séries com a orientação dos professores de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, produziram artigos que explicavam as realidades observadas.

A etapa final do projeto envolveu a revisão do material produzido, a diagramação e a edição, para criar um anuário estatístico que reflita o estilo de vida, o contexto social e as experiências vivenciadas pelas diversas juventudes que frequentam o CEPI Professor Pedro Gomes, em diferentes contextos sociais, econômicos e culturais. De acordo com ESTEVES (2008), ao considerarmos as juventudes no plural, somos capazes de refletir sobre suas

heterogeneidades e as diferentes maneiras pelas quais os jovens se afirmam como sujeitos, levando em consideração a influência de organizações sociais e instituições como a escola, a família e o Estado ao longo da história.

Ao analisar os dados obtidos pelo Minicenso do CEPI Professor Pedro Gomes, foi possível traçar o perfil dos estudantes negros. A pesquisa adotou o método de autoidentificação ou autoatribuição, permitindo que cada aluno se reconheça com base em sua própria percepção de cor ou raça, segundo as categorias branca, parda, preta, indígena e amarela, utilizadas pelo IBGE no Censo Demográfico no Brasil. Os resultados revelaram o seguinte perfil: 42,19% dos estudantes se autodeclararam pardos, 14,29% pretos, 38,39% brancos, 4,02% amarelos e 1,12% indígenas.

Para realizar uma análise socioeconômica dos dados, optou-se por somar o percentual de pardos e pretos, a fim de determinar o número de alunos/as negros/as na instituição, que representa 56,47% do total de entrevistados. Essa abordagem é justificada pela compreensão de que os indivíduos autodeclarados pardos resultam da miscigenação de diferentes grupos étnicos com os africanos no Brasil, uma vez que esses estudantes não se reconhecem como brancos. Além disso, do ponto de vista teórico, essa agregação encontra respaldo no fato de que as discriminações enfrentadas por ambos os grupos, sejam elas potencialmente efetivas, têm uma origem comum. OSÓRIO (2003, p.24) a tudo isso acrescenta:

> [...] a agregação de pretos e pardos e sua designação como negros justificam-se duplamente. Estatisticamente, pela uniformidade de características socioeconômicas dos dois grupos.

> Teoricamente, pelo fato de as discriminações, potenciais ou efetivas, sofridas por ambos os grupos, serem da mesma natureza. Ou seja, é pela sua parcela preta que os pardos são discriminados. A justificativa teórica é obviamente mais importante, pois ao fornecer uma explicação para a origem comum das desigualdades dos pretos e dos pardos em relação aos brancos, coloca os dois grupos como beneficiários legítimos de quaisquer ações que sejam tomadas no sentido de reverter o quadro histórico e vigente dessas desigualdades.

Observa-se, portanto, que se somarmos os alunos pretos e pardos, eles representam a maioria dos estudantes. Suas dificuldades de autoidentificação são visíveis e se confirmam pelos dados levantados. A maioria dos discentes dessa categoria se consideram pardos, o que levanta a hipótese que ainda há desafios a enfrentar no processo de "tornar-se negro" na escola, algo que demanda outra construção identitária (SOUZA, 1993). Se em uma escola como o CEPI Pedro Gomes, a maioria dos alunos está sob o amplo espectro da comunidade étnico-racial, observamos, por outro lado, as características dos discentes em relação à sua condição socioeconômica.

Em relação à renda mensal familiar, pode-se observar que 28,85% das famílias dos estudantes negros recebem menos de um salário-mínimo. Esse número é menor para brancos, totalizando 21,51%, para alunos/as indígenas, correspondendo a 20%, e para amarelos, representando 27,78%. No que diz respeito aos que recebem de dois a três salários-mínimos, as famílias dos estudantes negros correspondem a 48,22%, enquanto brancos somam 47,09%, 40% dos indígenas e 55,56% dos/das alunos/as amarelos/as.

Já as famílias que possuem renda acima de 10 salários-mínimos resultam em: 0,79% dos estudantes negros, 3,49% dos estudantes brancos e 11,11% dos estudantes amarelos. É importante ressaltar que 5,81% dos discentes brancos, 3,56% dos negros e 40% dos alunos/as indígenas não possuem renda familiar. Esses dados refletem a diferença na distribuição de renda entre os grupos raciais, evidenciando as disparidades socioeconômicas existentes entre eles. É possível afirmar, dessa forma, que a comunidade negra na escola é de população que recebe, no máximo de dois a três salários mínimos como renda familiar. Em muitos casos, pela quantidade de pessoas existente nas famílias, essa renda é complementada pelo programa Bolsa Família (Decreto 11.566/23). Pode ser considerada, portanto, uma comunidade advinda de uma situação de vulnerabilidade social. Outros dados do mini-censo aproximam brancos e negros como partes de uma comunidade escolar na qual pode-se encontrar várias demandas de políticas públicas: é o caso do deslocamento para a escola, moradia, atendimento médico e pobreza menstrual.

A desigualdade entre brancos e negros é evidenciada nas formas de deslocamento dos estudantes à escola. Conforme os dados, 31,62% dos alunos negros usam transporte particular, enquanto esse número é de 39,53% para os brancos. Por outro lado, 27,67% dos estudantes negros dependem do transporte coletivo, em comparação com 19,77% dos brancos. Além disso, 25,30% dos estudantes negros caminham até a escola, em comparação com 20,93% dos estudantes brancos. É importante ressaltar que, nesse último caso, a proximidade da escola pode ser um fator determinante para esta opção.

Nas demais questões aplicadas pelo Minicenso foi encontrada uma proximidade nos percentuais entre brancos e negros em relação aos tipos de moradia, assim 44,42% dos estudantes moram em residências alugadas, 50% possuem casa própria e 5,58% em habitações cedidas. O reconhecimento da totalização dos percentuais destas categorias se justifica para determinar o do modo de vida e acesso a serviços por parte dos entrevistados. Por exemplo, o acesso a atendimento médico, onde 44,64% não se recordam de sua última consulta médica, 21,65% possuem acompanhamentos médicos mensais e 33,71% buscam atendimento médico anualmente. Já os dados de pobreza menstrual revelam 11,6% das estudantes em que algum momento de suas vidas escolares deixou de frequentar a escola por não ter acesso a itens de higiene menstrual.

A similaridade dos dados obtidos entre estudantes negros e brancos nestes últimos dados, pode ser atribuída à localização do CEPI Professor Pedro Gomes, situado no Setor Campinas, região central de Goiânia que contrasta com a realidade de escolas periféricas. Segundo os dados do Minicenso 44, 29% dos estudantes negros residem nas proximidades da escola e maior parte dos estudantes possuem condições de permanência nesta instituição. A taxa de evasão escolar no Brasil destoa desta realidade, visto que registrou dados de 5,8% no Ensino Médio e 2,1% nos anos finais do Ensino Fundamental no ano de 2021. No contexto específico dessa instituição educacional, a evasão se deu apenas no Ensino Médio, sob uma taxa de 0,7% no mesmo período.

É evidente que esses estudantes enfrentam uma série de desafios relacionados às questões emocionais e sociais, exigindo a

implementação de propostas pedagógicas pela escola e políticas públicas para superar esses obstáculos e o distanciamento social entre brancos e negros. É crucial assegurar um projeto de vida sólido para esses estudantes, que inclui sua inserção na universidade, no mercado de trabalho e na plena vivência da cidadania. A aluna Vitória Cecília Costa Xavier dos Santos, estudante negra que cursou a 1ª série da turma B do CEPI Professor Pedro Gomes durante o ano letivo de 2021, teve seu texto autobiográfico selecionado para o livro Retratos, elaborado para Projeto Jovens Escritores, cujo objetivo foi instigar a produção textual de gêneros estudados na iniciação do Ensino Médio. Na carta direcionada a si mesma no futuro, a estudante expressa seu sonho de seguir uma carreira na área da medicina e compartilha suas experiências como pessoa negra diante de uma sociedade racista.

Goiânia, 11 de agosto de 2022.

Querida Vitória Cecília,

Eu, primeiramente, quero lhe dizer o quanto estou orgulhosa de mim mesma, por ter chegado onde chegamos. Eu sei que você sofreu (e muito!) por pessoas lhe dizendo que você "nunca passaria na porta do ensino médio", e olha onde você chegou: você tem os melhores professores, que te admiram por ser essa garota forte e determinada que corre atrás dos seus sonhos. Já desacreditaram muito em você, família, professores (da sua antiga escola) até mesmo amigos e colegas. Independente dos seus erros, você vai servir de inspiração para várias garotas, adolescentes, meninas e mulheres; e você já é: meninas entre 13 e 15 anos já te veem como inspiração naquele grupo que você participa,

como por exemplo: a Cristiane, de São Paulo; a Clara Marques, do Rio de Janeiro; a Lorena, do Ceará; a Eduarda, da Paraíba; a Yasmin Rayssa, de Curitiba; a Jamilly, do Pará; a Lilian Melinho, do Mato Grosso; e a Isabela Fernanda, do interior de São Paulo. Todas elas têm um sonho igual a você.

Sempre fico me perguntando: será mesmo que vou conseguir conquistar esse sonho? Porque você tem que dedicar 100% daquilo que você tem, tirando a alta cobrança, porque você quer ser perfeita o tempo todo, quer tirar as melhores notas, ser a mais inteligente... Mas não é assim que funcionam as coisas, não vai ser assim que você vai conseguir prosseguir com o seu sonho. Claro que deve se esforçar, mas não ao ponto de afetar o seu psicológico. Se comparar com as outras pessoas foi algo bastante difícil, porque a pergunta que mais me fazia era "por que Fulana sabe e eu não?" e isso me consumia por dentro. Ao longo do tempo, fui aprendendo que "esse é o meu jeitinho, sabe?". Ouvi uma vez de uma pessoa da qual gosto muito: "Você é uma pessoa incrível e não precisa ficar tentando ser melhor. Você nem sempre vai ser excelente em tudo, mas vai continuar sendo minha garota.", pensamento que vou levar para a vida.

Eu quero que você saiba que esse processo de se tornar médica vai ser uma luta bem difícil, mas no final vai valer a pena. Você mesma sabe tudo que já lhe disseram: "Você não vai conseguir ser médica", "Lugar de preto é trabalhando para branco", "Medicina? kkkkk" "Esquece, medicina não é lugar pra gente preta". Tudo isso te machucou. Mas você se tornou uma mulher forte, que luta pelos seus direitos. Sempre acredite nos seus sonhos, independente do que as

> pessoas falarem para você.
>
> Daqui a dez anos, espero que estejamos na Faculdade de Medicina, de preferência em outro estado ou país, quem sabe até ajudando o meu povo africano ou crianças com doenças graves. Quero muito me casar com um homem que me ame de verdade, já que outro sonho que tenho é ser mãe. Mas, antes disso, quero viajar com meus pais, conhecer culturas, e lugares diferentes. No futuro, desejo aposentar meus pais e construir um rancho lá na chácara deles, porque eles merecem.
>
> Com carinho e desejando toda sorte do mundo,
>
> Vitória Cecília Costa X. dos Santos - 1ª série B
>
> PS: Sonhem meninas, independente da cor da pele. Só vocês podem fazer a diferença nessa sociedade racista e machista. Todas nós somos fortes! (COSTA, 2021, p. A18 e A19)

A narrativa apresentada pela discente ilustra os desafios enfrentados por estudantes negros, desde a descrença em suas habilidades, seu esforço de eliminação dos estereótipos e preconceitos, além de destacar a importância de ser uma voz de mudança em um mundo que tende a reproduzir as desigualdades entre brancos e negros. Nesse sentido, o enfrentamento do racismo demanda por mudanças estruturais na sociedade, por meio do reconhecimento de que a exploração e a opressão de indivíduos constituem obstáculos a serem debatidos na escola e fora dela. A sociedade goiana, ainda bastante conservadora, não produziu, em seus quadros políticos, personagens

que levem em consideração priorizar as pautas étnico-raciais, considerar o tema da história e da educação étnico-racial vinculados à inequívoca desigualdade de renda existente no estado e promover, na escola, um debate que pode apontar um futuro menos excludente para a juventude. É necessário levantar dados e partir deles para formular políticas públicas que atendam às demandas de uma comunidade escolar negra que ainda não se reconhece completamente e não encontra meios de expressão e mobilização para enfrentar o conservadorismo e a desigualdade social.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Eliane R.; ANDRADE, E.R. ESTEVES, Luiz C. Gil (org.). Juventudes: outros olhares sobre a diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Unesco 2007.

ADICHIE, C. O perigo de uma história única. Tradução: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BHERING, M. de S.; FONSECA, V.M.da; SILVA, H.M. A BNCC e a Lei n. 10639/2003: Componentes curriculares e educação antirracista. Revista de Ciências Humanas, v. 2, n. 21, 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2017.

CENPEC - Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária. Permanência escolar: Resultados. Disponível em: https://shre.ink/lfbn. Acesso em 11 de jun. 2023.

CRUZ, G.; MACÊDO, G. Professora é demitida após deputado criticá-la por usar camiseta com frase de Hélio Oiticica: 'Seja marginal, seja herói'. G1 Goiás, Goiânia, 06 de maio, 2023. Disponível em: https://acesse.one/HBqzb Acesso em: 15 jun. 2023.

ENTREVISTA com Diretor de Escola Pública em Goiás, maio, 2023.

ESPECIALIZAÇÃO em História da Bahia, EHB-UEFS. BNCC de História nos estados: Sessão 5 (MS, GO e BA). YouTube, 1 out. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9FIDwju8Dz8. Acesso em: 10 jun. 2023.

GOIÁS. Assembleia Legislativa do Estado de Goiás. Comunidade Kalunga com suas tradições e cultura é mostrada na série Nossa História das redes sociais da Alego. Assembleia Legislativa do Estado de Goiás, Goiânia: 17 set. 2021.

GOMES NETO, José Joaquim; SILVA, Juscelia Rodrigues, GOMES, Ludmyla R. de Sousa. Retratos. Goiânia, Go; Ed. dos Autores, 2022.

LOPES, S.; FREIRE, M. A lei Nº10.639/2003 na BNCC: incoerências e desafios. Revista Interritórios, [S. l.], v.8, n.17, 2022.

MALERBA, J. Uma análise da Base Nacional Comum Curricular. Café História, 10 jul. 2017. Disponível em: https://www.cafehistoria.com.br/uma-analise-da-base-nacional-comum-curricular/. Acesso em: 13 jun. 2023.

OSÓRIO, R. G. O sistema classificatório de "cor ou raça" do IBGE. IPEA. Brasília. 2003.

PESSONI, N. Da BNCC ao Documento Curricular Goiás: os problemas da materialização do componente "história" no estado. In: FERREIRA, Angela Ribeiro et al (Orgs.) BNCC de História nos estados: o futuro do presente. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021. p. 282 - 303.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO. BNCC Ensino Infantil e Fundamental. Portal Educa, Goiânia. Disponível em: https://shre.ink/lfr8 Acesso em: 13 jun. 2023.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO. Cursos EAD. Documento Curricular para Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: < https://shre.ink/lfeA >. Acesso em: 12 jun. 2023.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO. Documento Curricular para Goiás. Goiânia, 2018.

SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se Negro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DIGITAL "HISTÓRIA E MEMÓRIA AFRO-GOIANA" DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS: O ACERVO COLONIAL

Daniel Precioso[1]

Introdução

Este texto apresenta sumariamente a documentação referente ao período colonial goiano digitalizada pelo *Centro de Documentação Digital: História e Memória Afro-Goiana* (doravante, CDD), que coordeno junto ao *Campus* Sudoeste/Sede Quirinópolis da Universidade Estadual de Goiás. Criado em 2021, o laboratório tem por objetivo reunir fontes históricas sobre a população africana e afrodescendente de Goiás do século XVIII até hoje. Localizamos, compilamos, analisamos e catalogamos documentos de natureza diversa (escrita, iconográfica, oral, imagética e fílmica) com o objetivo de contribuir para o conhecimento da história e da memória afro-goiana.

Até o momento, reunimos documentos históricos dos três períodos históricos goianos (colonial, imperial e republicano) que

1 Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: daniel.precioso@ueg.br

totalizam 525 páginas fotocopiadas e três horas de entrevistas realizadas com mães-de-santo e lideranças quilombolas. Pretendemos disponibilizar futuramente este acervo em um sítio virtual, mas, por ora, permitimos a consulta da documentação *in loco* no *Campus* Sudoeste/Sede Quirinópolis da UEG, onde está instalado o laboratório, ou mediante solicitação por correio eletrônico. Nosso acervo tem potencial para subsidiar pesquisas nos diversos níveis de formação acadêmica: monografias de conclusão de curso ou de especialização, dissertações de mestrado e teses de doutorado em História e áreas afins. Os documentos guardados pelo CDD também podem ser usados como recursos didáticos em aula de História, permitindo o contato direto do alunato com as *fontes primárias*.[2]

Tendo em vista os limites deste texto, serão apresentados apenas os documentos datados do período colonial goiano, coletados no Arquivo Frei Simão Dorvi (Cidade de Goiás-GO).[3] São, aproximadamente, 400 páginas digitalizadas, de documentos manuscritos de diferentes tipos: registros de alforria e quartação, processos-crime envolvendo forros e escravos, inventários de senhores de escravos e libertos, execuções de arrematações de escravos em praça pública, entre outros. Apesar dessa diversidade tipológica, sobressaem os processos-crime, cujos autos contêm um maior número de informações relevantes sobre o cotidiano da população africana e afrodescendente de Goiás e, assim, podem subsidiar futuros estudos de caso em pesquisas e aulas.

2 O historiador recorre a dois tipos de fontes para interpretar o passado: as fontes primárias (material bruto e coevo à época estudada) e as secundárias (monografias, dissertações, teses, livros e artigos escritos sobre o tema). Sobre o uso de fontes primárias em sala de aula, ver: KNAUSS, Paulo. Sobre a norma e o óbvio: a sala de aula como lugar de pesquisa. In: NIKITIUK, Sonia M. Leite (org.). Repensando o ensino de história. São Paulo: Cortez, 2001, p. 26-46.

3 Agradecemos, cordialmente, à arquivista Maria de Fátima Cançado pela nossa acolhida e pelo auxílio prestado na localização e na digitalização da documentação aqui analisada.

O acervo colonial: uma visão panorâmica

Antes de apresentar a tipologia destes documentos históricos, cabe a ressalva de que a documentação analisada neste texto não contempla compilações de fontes históricas parcialmente citadas em monografias, dissertações, teses, livros e artigos publicados por pesquisadores da história goiana. Como o CDD tem por alvo a documentação primária, não abordaremos aqui os fragmentos de fontes consultadas em "segunda mão", mas apenas os documentos integralmente digitalizados pelo laboratório.[4]

Começaremos pela apresentação tipológica das cartas de alforria e quartação. Estas cartas serviam como atos legais para o senhor transferir "para o escravo a posse e o título de propriedade que tinha sobre ele."[5] A oficialização da alforria se dava com o registro no cartório pelo senhor ou por seu procurador. A carta era ditada – ou, se já redigida, copiada – pelo tabelião no livro de notas do cartório. "O documento era datado e assinado por testemunhas e pelo tabelião, e o senhor pagava os selos."[6] Nestas cartas, o senhor estipulava o tipo de alforria: com ou sem condições; gratuita ou paga. A cláusula condicional mais frequente era a obrigação de trabalhar por um ou mais anos para um dos herdeiros do senhor após a morte deste. No caso da quartação – compra da própria liberdade mediante pagamentos parcelados –, a carta informava o número e o valor das parcelas, além do prazo para o libertando efetuar o pagamento.

4 Futuramente, pretendemos solicitar junto aos pesquisadores da história goiana suas fotocópias, transcrições, arrolamentos e bancos de dados, conferindo-lhes inteiramente o crédito pelo levantamento e compilação das fontes que concederem ao nosso laboratório.

5 ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. Alforrias em Rio das Contas – Bahia: século XIX. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 60.

6 Ibidem.

Os processos-crime – outro tipo de fonte histórica reunida pelo CDD – são documentos valiosos para o estudo dos procedimentos judiciais da época colonial, mas também do cotidiano goiano, pois nelas afloram "relações de poder, amor, ódio, violência e solidariedade."[7]

> A estrutura interna dos processos é de formato praticamente invariável e compõe-se, quase sempre, da denúncia apresentada ao Juiz de Direito, auto de qualificação e termo de declarações do réu, exame do corpo de delito das vítimas e declarações das testemunhas arroladas.[8]

Estes processos envolvem crimes – sobretudo, roubos, assassinatos e agressões – perpetrados por ou contra escravos e libertos, não apenas na sede política da Capitania de Goiás, Vila Boa, mas também nos demais arraiais (povoados) do seu termo.[9]

Outro tipo documental reunido pelo CDD são os inventários *post-mortem*, que consistem em fontes cartoriais confeccionadas após a morte de pessoas que possuíam bens para legar (casas, móveis, roupas, escravos, instrumentos de trabalho etc.). "Por meio desses documentos, os bens do morto eram arrolados para serem partilhados pelos herdeiros."[10] Na época colonial, estas fontes eram compostas por:

---

7 MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Crime e Escravidão. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 23.

8 CALEIRO, Regina Célia Lima; SILVA, Márcia Pereira da; JESUS, Alysson Luiz Freitas de. Os processos-crime e os arquivos do Judiciário. Dimensões, vol. 26, 2011, p. 303.

9 Na época colonial, apenas as vilas e cidades possuíam conselhos municipais. As cidades tinham status superior às vilas, pois sediavam o bispado. Já os arraiais eram núcleos populacionais sem a estrutura administrativa portuguesa das casas de câmara e cadeia, mas abarcados como regiões do termo de uma determinada vila ou cidade. Como a Capitania de Goiás possuía apenas uma vila – Vila Boa de Goiás – todas os demais arraiais se encontravam juridicamente ligados a ela.

10 MACHADO, Laryssa da Silva Machado. O uso de inventários post mortem e testamentos nas pesquisas históricas sobre famílias escravas: o caso de Itapemirim-ES. Anais do IV Congresso de Processo Civil Internacional, Vitória, 2019, p. 285.

> [...] um termo de abertura, que informava dados do local, a data, o juiz responsável e a data do óbito; a transcrição do testamento, quando havia; designação de tutor, quando existiam herdeiros menores, e o cônjuge sobrevivente fosse mulher, inventariação e avaliação de bens.[11]

Se o morto tinha deixado testamento, uma cópia deste era incluída no inventário. O testamento é o instrumento jurídico para a eleição dos herdeiros, disposição dos bens e quitação de créditos/débitos.[12] Se a pessoa morresse sem testar os bens, inventariava-se tudo o que havia deixado, pagava-se os credores e dividia-se o monte-mor (soma total) dos bens entre os herdeiros forçados, sendo confiscados pelo Estado os bens daqueles que morriam sem deixar herdeiros. O CDD possui inventários de senhores de escravos, pois neles os cativos eram arrolados nas "descrições de bens móveis" com informações sobre sexo, idade, nação (origem), valor e, às vezes, condição de saúde e especialização profissional. Também poderiam ser arroladas as "crias" da casa, ou seja, as crianças crioulas e pardas que nasciam nas senzalas, dados estes que podem subsidiar estudos históricos sobre a família escrava.

Execuções de arrematação em praça pública, outro tipo de fonte arrolada pelo CDD, consistia numa forma de alienação estatal forçada de um bem, o qual era vendido em leilão público para o maior ofertante. Assim, bens deixados em juízos de ausentes[13], es-

11 Ibidem.

12 Os bens testados eram, assim, divididos, em três partes: uma parte ia para o pagamento das dívidas do testador; outra para o pagamento dos herdeiros; e o restante (a chamada "terça") era disposto de acordo com o livre arbítrio do testador. No período colonial, época de fervorosa crença no Purgatório, muitos testadores com recursos deixavam a sua terça para o pagamento de missas a serem rezadas pela sua alma (ou para a alma de parentes).

13 Como nos casos de inventários sem herdeiros forçados ou de herdeiros que não se apresentaram e nem nomearam procuradores.

cravos apreendidos sem donos identificados e bens confiscados para cobrir dívidas com o Estado acabavam anunciados em pregões públicos, sendo arrematados pelo ofertante que desse o maior lance. A compra era oficializada em livros específicos do poder público. Entre os documentos desse tipo compilados pelo CDD encontra-se uma arrematação de escravos quilombolas apreendidos por um capitão do mato, como veremos a seguir.

O último tipo de fonte arrolada pelo CDD é a carcerário-policial. Estes registros eram feitos no momento de prisão das pessoas na casa de cadeia de Vila Boa. Incluem-se no rol destas fontes os mandados de soltura, envolvendo escravos e libertos. A liberação do cárcere se dava após julgamento favorável ao réu ou devido à falta de provas, emitindo o juiz ordinário um mandado de soltura que era lançado pelo escrivão no livro competente. Os casos mais frequentes de pedidos de soltura de escravos no Brasil colonial eram aqueles de "senhores pleiteando a liberdade [de seus escravos] porque deles dependiam para seu sustento."[14]

A seguir descreveremos sucintamente algumas destas fontes de acordo com a sua tipologia.

14 WEHLING, Arno. Direito e justiça no Brasil colonial. O Tribunal da Relação no Rio de Janeiro (1751-1808). Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, 2004, p. 185.

Registro de alforria e quartação

No livro intitulado *Escritura de Liberdade e outros pedidos de reconhecimentos de alforria*, guardado pelo Arquivo Frei Simão Dorvi e digitalizado pelo CDD, encontram-se, além dos registros de alforria[15], quartamentos em testamento[16], alforrias a pia[17], escrituras de doações de escravos[18], entre outros registros.[19]

A justificativa mais frequente dos senhores para a alforria de seus cativos era a da retribuição "pelos bons serviços prestados", uma premiação pelo escravizado ter sido "leal e bem servir". Tratava-se de uma linguagem padrão, comum nas cartas de alforria, mas que reflete a ideologia paternalista vigente na sociedade escravista, segundo a qual o escravo leal, submisso e trabalhador era retribuído com melhores condições de cativeiro (se comparado aos seus

15 Carta de liberdade de Josefa Mina, que pagou a sua quantia. Em outro documento, um tenente liberta seu escravo Narcizo Mina gratuitamente ("de sua lavra") por ter sido "leal e bem servir". Escritura de liberdade a Manuel Mina, arrematado no "Prédio dos Peitos da Real Fazenda". Escrito de liberdade de Maria Benguela. Carta de liberdade de Antônio Benguela. Carta de liberdade passada por um casal a João Benguela por este ter se comprado por 80 oitavas de ouro. Rosa Mina, que foi arrematada pelo senhor da testamentária do tio, a qual deixaria forra ao morrer. Há um caso em que um senhor comprou um moleque João Mina e, pelos "bons serviços e lealdade", o deixaria forro após a sua morte. Em outros livros consultados no Arquivo Frei Simão Dorvi, encontramos registros de alforria, como é o caso dos seguintes documentos: "Liberdade passada a Mariana Barbosa de Nação Mina", caso em que um viajante, ao passar pelas minas de Goiás, decidiu vender a escrava para ganhar a quantia de 152 mil réis, e a "Escritura de liberdade que dá o padre Manuel Dias Sousa a Ana Mina", em Vila Boa no ano de 1757.

16 Marcelina Mina, quartada em testamento de Manuel José Dias; Escritura apresentada pela testamenteira. Vila Boa, 1792; Recibo de quartamento de Inácia Mina; Quartamento de Ana Mina. Registro de pagamento do seu quartamento (148 oitavas de ouro) por Ana Ferreira Mina.

17 Eugênio, filho natural de Joaquina Mina alforriado a pia pela madrinha. Seu assento de batismo foi lançado no "Livro dos assentos dos que se batizam os forros".

18 Escritura de libertação de Rosa Mina; escritura de doação de Antônio Mina ao filho da senhora, uma preta forra (Josefa da Costa Barbosa).

19 Há um caso de entrega de um escravo, João Angola, a outro proprietário como verba de testamento de um falecido; e outro caso, de Vila Boa, datado de 1793, em que um senhor doa o seu escravo, Antônio Mina (oficial carapina), ao seu genro como dote de sua filha; em outro caso, de empréstimo de uma escrava para pagamento de dívidas de uma senhora, a escrava Maria Angola deveria trabalhar até que seus serviços prestados atingissem a quantia de 64 oitavas de ouro, ficando obrigado o credor a "tornar a entregar a escrava quando lhe bem pagar a sobredita quantia".

pares) e até com a liberdade. A alforria a pia significava a libertação da criança recém-nascida no momento do batismo, referindo-se o termo "a pia" ao vaso ou tanque existente no interior das igrejas matrizes no qual se deita a água destinada ao batismo e onde o batizando é imerso ou sobre ela banhado. Este tipo de alforria poderia esconder relações extraconjugais de senhores com suas escravas, sendo os mulatinhos resultantes destes relacionamentos libertados no momento do batismo.

Muitas alforrias traziam cláusulas condicionais, como a confeccionada por Maria Cabra que deixou seu escravo Gonçalo Mina forro "pelos bons serviços" prestados, com a condição de que ele a servisse até a morte. Além disso, ela condicionava a liberdade do escravo ao pagamento do seu enterro, mortalha e sepultura, ou seja, aos sufrágios[20] garantidos à sua alma pela irmandade que ela elegesse em seu testamento. Esta carta de alforria aponta para aquilo que os historiadores observaram nos diferentes espaços coloniais brasileiros: alguns alforriados passaram da condição de escravos para a de proprietários de cativos.[21] Maria era uma cabra, ou seja, uma mestiça de negro e mulato nascida escrava, mas que conseguiu se alforriar e adquiriu um escravo africano, de Nação Mina. No fim de sua vida, decidiu alforriar o escravo, mas não sem estabelecer cláusulas condicionais e onerosas, já que ela lançava sobre ele o ônus do pagamento do seu enterro e sufrágios.[22]

20 Os sufrágios eram as missas rezadas e os demais atos católicos feitos *post-mortem* pela alma do moribundo.

21 Entre os muitos trabalhos sobre o tema, Cf. PRECIOSO, Daniel. Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica Colonial (1750-1803). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

22 A preocupação com a alma é observada em um caso presente no livro consultado, mas alheio ao tema da alforria, que é o de Maria Francisca da Silva, cabra forra, que em 1792 doou uma casa que possuía em Vila Boa, à irmandade de São Benedito (uma irmandade voltada à população negra da localidade), em contrapartida da associação lhe tornar irmã remida (ou seja, isenta das taxas pagas pelos irmãos) e lhe fazer todos os sufrágios. O procurador da Irmandade aceitou a doação.

Outro caso interessante encontrado no livro consultado e digitalizado pelo CDD é o de Sebastiana Crioula. Ela era alforriada e reclamava a liberdade de seus filhos, segundo ela, nascidos após a sua alforria. Seu antigo senhor contestava esse fato, querendo impor o cativeiro aos filhos de Sebastiana. A contestação da liberdade de filhos havidos de escravas em processo de libertação era comum em ações de liberdade da segunda metade do século XVIII e da primeira metade do século XIX.[23] Era extremamente difícil comprovar em que momento teve início a gestação, antes ou depois do acordo de alforria. Em linhas gerais, a balança da justiça tendia a pender para o lado dos senhores, mas em alguns casos os escravizados, assessorados por bons advogados formados no jus-naturalismo e defensores da liberdade natural, acabavam conseguindo mover com sucessos ações de liberdade de filhos de escravas alforriadas.

Os processos-crime

Os processos-crimes, como já foi dito, constituem o grosso da documentação histórica colonial copiada pelo CDD. Nosso interesse por essas fontes, também já justificado, se deve à sua riqueza de detalhes sobre o cotidiano colonial. Seguem abaixo alguns processos digitalizados pelo CDD, que julgamos relevantes, envolvendo escravos e libertos.

23 Cf., entre outros, GRINBERG, Keila. **Liberata: a lei da ambiguidade. As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

Em um processo datado provavelmente das últimas décadas do século XVIII, intitulado *Ação de notificação entre as partes Vitória Teixeira, preta forra, Mateus Cordeiro de Sampaio*, a liberta Vitória Teixeira, uma "preta de Guiné" moradora na freguesia de Santa Rita, entrou na justiça contra Ana Maria da Costa Neve. Após o falecimento desta, seu filho e herdeiro Mateus Cordeiro fez – com falsa narrativa e, portanto, maliciosamente – com que a preta Vitória assinasse um recibo de quitação do valor que a sua mãe devia a ela. Provavelmente após ter sido alertada por alguma pessoa letrada, Vitória constatou que o pagamento feito por Mateus "em fazenda"[24] era inferior ao crédito devido por sua mãe. Vitória entrou, então, novamente na justiça para receber o restante. Não obteve sucesso. Mateus Cordeiro, filho de um falecido tenente, era de menoridade e o juízo negou o requerimento de Vitória alegando incompetência. Os juízes da Câmara de Vila Boa concluíram que o processo deveria ser remetido para o Juiz de Órfãos. Não sabemos se o processo teve prosseguimento nessa instância.

Em uma ação de alma de Vila Boa datada de 1799, intitulada *Ordinária ação de alma entre partes, o procurador atual da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário desta Vila, o alferes Manuel Francisco da Silva, Joana Cardosa da Fonseca Coutinho*, a ré Joana Cardosa da Fonseca Coutinho é citada em juízo pelo procurador da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos para, em audiência, jurar pela sua alma se era devedora da quantia de oito oitavas de ouro procedidas "de um enterro para ser acompanhado de um seu escravo." A mulher citada em juízo havia solicitado à Irman-

24 Ou seja, em algum bem (como, por exemplo, alimentos) e não em dinheiro.

dade do Rosário[25] o enterro de seu escravo, mas, ao ser cobrada pelo procurador da Irmandade, se recusou a pagar. Essa recusa é que teria levado a Irmandade a entrar na justiça para obter o valor gasto com os sufrágios do escravo.

Outro processo de Vila Boa, datado de 1783 – copiado a mão pela arquivista do Frei Simão Dorvi, mas com original guardado no livro intitulado *Manuscritos de Registros de Ordens (1776-1802)* do Arquivo Histórico Estadual de Goiás – se refere a "escandalosas desordens" que se seguiram ao pedido de alforria de uma escrava de Nação Mina[26]: Rosa Gomes. O alferes José Gomes de Barros, seu senhor, queria extorquir-lhe, pedindo em troca da sua liberdade os quatro escravos que ela possuía.[27] Um destes cativos era Ana Mina e sua "cria" (seu filho crioulo[28]), que o alferes dizia falsamente serem dele. Contra a liberdade de sua escrava Rosa, o alferes alegava "paixão de seu interesse e de querer conserva[-la] em seu poder," o que segundo o juiz do caso manchava a sua honra e a da "Companhia da nobreza dessa capital, que está[va] exercendo." Ou seja, o alferes integrava os Dragões da Capitania e seu comportamento, segundo o juiz, desonrava ele próprio e toda a sua tropa, que era paga e composta exclusivamente por homens brancos. O processo termina com um acordo favorável à liberdade da escrava Rosa Gomes: ela foi avaliada por pessoas isentas e deveria entregar ao seu senhor, no termo

25 Associação religiosa de irmãos leigos que congregava os africanos da sede política de Goiás.

26 "Nação" era o termo que os portugueses usavam para se referir às regiões de procedência africana dos escravizados. Os mais frequentes eram "angola" e "mina", terminologias que abrangiam diversas etnias e grupos linguístico das duas macro-áreas do tráfico transatlântico: a África Centro-Ocidental e a África Ocidental, respectivamente.

27 Embora fossem raros, havia casos de escravos que possuíam escravos no Brasil colonial. Cf. REIS, João José. "Por sua liberdade me oferece uma escrava": alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850. **Afro-Ásia**, n. 63 (2021), p. 232-290.

28 "Crioulo" era o termo usado pelos portugueses para identificar os escravos nascidos no Brasil.

de trinta dias, o valor designado, ficando ele obrigado a lhe passar uma carta de alforria. O alferes deveria, ainda, entregar a Rosa dois escravos, Joaquim e Bento, que a ela pertenciam e estavam sob a custódia dele.

Outro processo-crime relevante de Vila Boa, datado de 1769, é o intitulado *Execução de sentença entre as partes Caetano Francisco, preto forro, Antônio Alves Pereira*. O requerente, um africano alforriado chamado Caetano Francisco, entrou com uma ação contra a herdeira de Antônia Alves Pereira. Ela se negava a entregar, "sem especial ordem de Justiça", os bens penhorados do preto forro, que foram depositados na residência dela por um tal João Manuel. O juiz decidiu que os bens penhorados não seriam entregues sem que o requerente comprovasse serem seus. Como ocorreu em outro documento citado acima, este processo narra a história de um liberto que teve os seus bens dilapidados por pessoas brancas. Estas usaram de má fé em ambos os casos para se apropriar de bens que libertos adquiriram à duras penas. Como se vê, violências e injustiças perpetradas pelos brancos contra a população africana e afrodescendente continuavam a ocorrer mesmo após estes serem alforriados.

Em Vila Boa, no ano de 1779, outra preta forra, chamada Cecília, foi alvo de penhora por dívida – é o que lemos no processo-crime intitulado *Penhora executiva entre as partes João Luiz Moreira e Cecília preta forra*. Seus bens eram uma balança, créditos de duas oitavas e poucos, um catre com correias de ouro, três caixas, novelos de cabos velhos, garrafa e copo pequeno, e foram penhorados por ação do credor João Luiz Moreira. Como a preta forra não compareceu à justiça, seus bens foram à leilão a sua revelia por duas vezes. Con-

cluídos os autos, ela ainda foi obrigada a pagar os custos do processo. Em outro processo análogo, intitulado *Processo [de] Bento José Alves e Escolástica Ribeiro, crioula forra*, Escolástica Ribeiro, uma negra brasileira alforriada, foi chamada em juízo no ano de 1779 para quitar "dois pagamentos vencidos do crédito ou nomear bens para solução da dita quantia" de 10 oitavas, já vencidas, ficando ainda obrigada a arcar com os custos do processo. Como ela não quitou a dívida, a Justiça emitiu uma ordem de penhora.

Por vezes, o que era confiscado era a própria liberdade do alforriado, como ocorreu com um pardo forro em 1779. Segundo o documento digitalizado pelo CDD intitulado *Mandado de soltura, José Francisco, pardo forro, assinado pelo guarda-mor José Ribeiro de Fonseca*, o pardo forro havia sido preso por requerimento de um furriel e, depois, solto porque o militar não conseguiu provar que ele fosse seu cativo, conforme alegava. Como não havia indenização por danos na época colonial, cabendo sempre ao negro provar a sua liberdade, este é mais um exemplo de violência contra a população alforriada. Esta violência era perpetrada pela falsa narrativa de ex-senhores ou de brancos que nunca tiveram a posse (reclamada) do forro. A reescravização, apenas legalizada por "ingratidão" do ex-escravo – algo muito subjetivo e difícil de provar –, pairava como um fantasma sobre as cabeças dos libertos.

Arrematação de escravos em hasta pública

Um dos piores pesadelos dos escravizados era ser mandado para um leilão em hasta pública. A compra por um desconhecido –

talvez mais violento e inflexível que o antigo senhor – poderia acarretar, como já dissemos, a perda dos laços de parentesco arduamente reconstruídos no Brasil escravista. Famílias poderiam ser separadas, sobretudo se a compra implicasse a mudança da localidade. Vejamos alguns casos presentes em fontes históricas guardadas pelo CDD.

Em 1795, de acordo com o documento intitulado *Penhora de José Angola*, este escravizado africano[29] foi penhorado para a quitação de uma herança. José foi avaliado em 110 oitavas de ouro e acabou sendo levado a praça pública para ser arrematado ao lado de outros cativos, entre eles um "crioulinho inocente" e um "inocente mulatinho".[30] De forma parecida, em um libelo cível de Água Limpa, datado de 1793, intitulado *Libelo civil [de] Francisco Xavier Martins Sousa e Vitória Costa Braga*, "um negro por nome Jacinto Nação Mina e uma negra por nome Joana Nação Angola" foram usados para abater uma dívida. Francisco Xavier Martins Sousa, morador no subúrbio do Arraial do Senhor Bom Jesus da Anta, cobrou o que lhe devia Vitória Costa Braga, decidindo o marido desta abater o valor com os dois escravos acima mencionados.

Em outra ação judicial análoga, intitulada *Ação de Cipriano Soares de Aguiar contra o falecido Gregório Pereira Farinha envolvendo três escravos*, movida em Vila Boa no ano de 1794, três escravos (um crioulo, uma crioula e uma negra) que estavam em processo de venda foram apreendidos nos sequestros de bens do seu dono, que havia falecido. Em todos estes casos, os escravos tiveram a sua vida

29 José Angola era escravo de Atanásio Leite de Andrade, filho legítimo de Francisco Lourenço Pereira.

30 O termo "inocente" se referia a crianças; nesse caso, crianças escravas nascidas em senzalas goianas.

abruptamente alterada ao serem vendidos ou sequestrados para o pagamento de dívidas de seus senhores, o que ocorria violentamente e contra a vontade deles, pois a mudança de dono vinha acompanhada de grandes incertezas, sobretudo, se isso acarretasse um deslocamento geográfico.[31]

Outros casos de escravos que foram à praça pública para arrematação são os de Luís Mina,[32] penhorado e levado a praça em Vila Boa no ano de 1782, e o de José Cabundá e Miguel Angola.[33] Os últimos foram recolhidos na cadeia de Vila Boa no ano de 1795 por um capitão do mato após serem presos "em um Quilombo do Rio Grande de Cuiabá". Como os senhores destes escravos já haviam falecido, o capitão do mato solicitou ao juiz ordinário o direito de conseguir as "tomadias"[34] dos escravos aquilombados (20 oitavas de outo para cada) em praça pública, mediante a arrematação deles. José e Miguel, escravos provenientes da África Centro-Ocidental, perderam a liberdade que gozavam no quilombo e tiveram que se adaptar novamente à vida na senzala e, dessa vez, com maiores restrições devido ao precedente da fuga.

31 Muitos escravos se revoltavam e fugiam ao serem vendidos contra a sua vontade, sobretudo se isso implicasse a mudança de local e a consequente perda das relações sociais já tecidas. Muitas vezes, a venda para senhores de localidades distantes, separava membros de uma família escrava e funcionava como uma forma de punição senhorial.

32 Na ação intitulada *Luís Mina, penhorado.*

33 José Cabundá, pertencente ao falecido João Lopes, do Curral do Pilar, possuía então 55 anos, mesma idade de Miguel Angola, escravo do capitão José Pereira do Lago. Esta ação é intitulada *Execução de penhora de escravos apreendidos pelo capitão de entradas (do mato).*

34 A "tomadia" era o valor cobrado pelo capitão do mato pelo aprisionamento de um escravo fugitivo, que, segundo o Regimento vigente na época, deveria ser de 20 oitavas de ouro. Só no ano de 1795, o capitão do mato de Vila Boa afirmou ter apreendido 31 escravos aquilombados.

Documentação carcerária-policial

Em Goiás colonial, não eram incomuns os casos de escravizados serem usados como capangas ou matadores a serviços de seus senhores. É claro que, nestes casos, a pena recaía quase unicamente nas costas dos escravizados, mesmo sendo os senhores os mandantes do crime e ainda que o ato criminoso fosse resultado de coação ou chantagem.

Um desses casos é o que está descrito no documento intitulado *Brigida Ribeiro Soares, viúva de Manuel Calisto de Sousa*. Em 23 de janeiro de 1799, Brigida Ribeiro Soares, mulher branca, teria mandado um de seus escravos emboscar e matar "em uma rocinha" José Vieira Bueno, homem branco, por este andar falando mal dela. No processo, é dito que Brigida – viúva à época do ocorrido – costumava ter em casa "homens facinorosos e de má conduta", que executavam as ordens dela. Em sua defesa, Brigida afirmou que "o dito José morreu por doença e que ela sempre teve bom comportamento". Afirmou, ainda, que as testemunhas contra ela eram amigas da vítima e mancomunadas contra ela. O documento em questão se trata de um mandato de justiça para ela se pronunciar sobre o "livramento" de seu escravo. Recaía sobre ela, também, a acusação da morte de um tal José Crioulo, o que demonstra que Brigida costumava resolver com assassinatos os seus conflitos com vizinhos. Embora pairasse sobre ela acusações robustas de práticas frequentes de assassinato e de associação com homens facinorosos (espécie de jagunços), a pena pelo assassinato de um homem, ainda que realizada dentro de sua propriedade e sob a sua ordem, recaiu sob seu escravo.

Outro caso semelhante, mas que, inversamente, vitimou o escravizado incitado a cometer o crime é descrito em auto de devassa do distrito de Curralinho, datado de 1792 e intitulado *Auto de devassa que mandou proceder o juiz ordinário, o capitão José Ribeiro da Fonseca, sobre o requerimento feito em Francisco Crioulo, escravo de José Antônio Batista no lugar de Curralinho deste Distrito*. Segundo este inquérito, o escravo Francisco Crioulo recebeu ordens de sua senhora, Ana de Aguirre, para atacar um militar branco, tambor da Companhia dos Dragões, que caçoava dela durante a festa da padroeira da localidade.[35] O motivo, descrito pelas testemunhas, foi banal: ocorreram "divertimentos e ditos de morra o gambá, viva a raposa" (gambá era José Antônio Batista, marido de Ana de Aguirre, que ordenou o ataque do escravo); o marido entrou na brincadeira e repetiu a mesma frase, mas Ana, furiosa, descomposturando o próprio marido, mandou seu escravo crioulo "dar [pancadas] em todos que repetissem aquelas vozes." O capricho dessa senhora, ao que parece, custou a vida do seu escravo Francisco Crioulo, pois, ao investir contra o militar, ele foi gravemente ferido. O exame de corpo delito revelou "uma ferida no braço", que rompeu nervos de uma perfuração de lado a lado no punho, e ferimentos na cabeça, que "rompeu couro e carne". Também havia ferimentos em outras artes do corpo, feitas com "objeto cortante como catana e outros desta qualidade". Nos interrogatórios, um pardo testemunhou contra o escravo crioulo ferido, dizendo que este atacou com um facão um tambor da Companhia de Dragões, que apenas se defendeu, fazendo os cortes descritos acima "com uma bixa que trazia". Diante desse caso aterrador, de um episódio trivial mas trágico de um povoado

35 Ocorria a festa de Curralinho, pois o dia seguinte seria de Nossa Senhora da Abadia.

dos confins goianos, nos perguntamos: quanto valia a vida deste escravo crioulo? Vidas negras importavam?

Considerações finais

Este texto discutiu e apresentou sucintamente a documentação histórica de Goiás colonial digitalizada pelo CDD. Nosso objetivo foi apenas apresentar parte da documentação arquivada no laboratório para assinalar o seu potencial de pesquisa, ensino e reflexão. Esperamos que as linhas acima tenham despertado o interesse do leitor e fomentem compartilhamentos para que o acervo deste laboratório da UEG seja divulgado, não apenas entre pesquisadores e professores, mas para todo o público interessado no passado – ainda presente – da população negra goiana.

Referências

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. Alforrias em Rio das Contas – Bahia: século XIX. Salvador: EDUFBA, 2012.

CALEIRO, Regina Célia Lima; SILVA, Márcia Pereira da; JESUS, Alysson Luiz Freitas de. Os processos-crime e os arquivos do Judiciário. Dimensões, vol. 26, 2011, p. 302-320.

GRINBERG, Keila. Liberata: a lei da ambiguidade. As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

KNAUSS, Paulo. Sobre a norma e o óbvio: a sala de aula como lugar de pesquisa. In: NIKITIUK, Sonia M. Leite (org.). Repensando o ensino de história. São Paulo: Cortez, 2001, p. 26-46.

MACHADO, Laryssa da Silva Machado. O uso de inventários post mortem e testamentos nas pes-

quisas históricas sobre famílias escravas: o caso de Itapemirim-ES. Anais do IV Congresso de Processo Civil Internacional, Vitória, 2019, p. 284-296.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Crime e Escravidão. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRECIOSO, Daniel. Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica Colonial (1750-1803). São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

REIS, João José. "Por sua liberdade me oferece uma escrava": alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850. Afro-Ásia, n. 63 (2021), p. 232-290.

WEHLING, Arno. Direito e justiça no Brasil colonial. O Tribunal da Relação no Rio de Janeiro (1751-1808). Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, 2004.

SÍTIO E PATRIMÔNIO HISTÓRICO KALUNGA: ENGENHO II E AS RELAÇÕES ENTRE AS CRIANÇAS QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE E O ECOTURISMO.

Kalyna Ynanhiá Silva de Faria[1]

Introdução

O capítulo que se segue é fruto da tese de doutorado intitulada *"Ser quilombola é muito incrível": Identidades Quilombolas das crianças Kalunga*, defendida no Programa de Pós-graduação da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. A pesquisa investigou as construções identitárias das crianças da comunidade do Engenho II no Sitio e Patrimônio Histórico Kalunga, localizada no município de Cavalcante em Goiás. O processo de construção da tese atravessou a formação conceitual e estrutural dos quilombos e seus remanescentes no Brasil e as relações entre as crianças e o ecoturismo presentes na comunidade em questão.

1 Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás. Professora Adjunta no Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada à Educação na Universidade Federal de Goiás. E-mail: kalyna_faria@ufg.br - https://orcid.org/0000-0002-3921-2241

As crianças da comunidade do Engenho II, são os sujeitos amostrais da pesquisa no Sitio Kalunga, bem como do texto que se segue. Para tanto, identificou-se a necessidade de apresentar o percurso histórico da criança como sujeito histórico nas pesquisas acadêmicas; na visão que a sociedade imprimia e imprime no que se remete a infância e crianças; na construção das identidades sociais e individuais nas relações entre os grupos pertencentes e, no papel da criança na sociedade.

As questões que remetem a presença do turismo, especificamente do ecoturismo, no Engenho e suas relações com a comunidade são apresentadas em sequência. É importante destacar que o conceito de ecoturismo se apropria da concepção do turismo que para além de se caracterizar pelo movimento ou viagem, tem como destino a natureza, se preocupa e induz à conservação do local e tem papel educativo (Wearing e Neil, 2001). Entendendo os ecoturistas, como aqueles agentes que priorizam minimizar os impactos ao meio ambiente estimulando entre a educação ambiental, principalmente se envolvendo com as populações locais.

As crianças na historiografia.

Ao iniciarmos a pesquisa e a inquietação em tentar entender a percepção das crianças quilombolas do Engenho II, foram analisados trabalhos que tivessem a criança como objetivo de pesquisa

e, para além de serem o objetivo, o sujeito de sua própria história[2].

As crianças como sujeitos históricos foram reconhecidas primeiramente pela Psicologia e Pedagogia, no entanto, desde o período colonial no Brasil encontramos registros historiográficos que apontavam a presença das crianças e a colocavam como o espelho do homem adulto passível de exploração.

A exploração da criança remonta ao período colonial, quando do processo de ocupação do território brasileiro, crianças, chamadas de grumetes, eram trazidas nos navios portugueses para realizar os trabalhos manuais perigosos que os adultos se recusavam a realizar (RAMOS, 1999) a presença jesuíta no também contribuiu para o fortalecimento do trabalho infantil, bem como a legitimação da sociedade da exploração da mão de obra infantil, pois o trabalho transforma o homem em uma pessoa boa e honesta (CUSTÓDIO, 2009).

A pobreza das famílias está historicamente interligada com a exploração do trabalho infantil, bem como a noção de tradição cultural do trabalho rural que significativamente é maior que na zona urbana. Percebe-se uma contradição ao discurso de emancipação e dignificação do homem com o trabalho, visto que a exploração do trabalho infantil reforça a exclusão dessa criança da sociedade que

2 A história da criança é entrelaçada pelas pesquisas da história da infância. No entanto, demorou para que as Ciências Humanas desse a atenção necessária para as crianças como objetivos centrais de suas pesquisas, bem como considerassem as crianças como sujeitos históricos, de direitos e portadores de "falas" (CORSARO, 2003). Fato que também é apontado por Aries (1973) como uma possível incapacidade do adulto em perceber a criança e a infância separada da institucionalização de um adulto.
Para De Mause (1991), a criança contemporânea é percebida como um ser que vive diversas fases intelectuais e emocionais e por não ter sido percebida entre as relações corporais, espaciais e temporais, fez com que a infância tivesse um significado esvaziado.

ocupa. Nessa perspectiva a criança ou adolescente é levado a seguir o modelo de vida de seus pais, mesmo que seja um modelo de exploração. (PRIORI, 2006)

Os fatores sociais como a pobreza e a exclusão social impulsionam a exploração infantil, seja pelo sistema capitalista neoliberal, seja pela família em busca de sobrevivência. Segundo Oliveira e Robazzi (2001) o mercado de trabalho também é um fator impulsionador do trabalho infantil, visto que com os baixos salários dos adultos, as crianças e adolescentes são incentivadas ou forçadas ao trabalho para reforçar a renda familiar.

A exploração infantil também ocupa outros espaços e a exploração do "*uso e abuso do corpo"* são crescentes e motivos de preocupação tanto no Brasil quanto no mundo. Essa exploração está ligada a ideia de escravidão contemporânea pautada pela rápida e elevada rentabilidade e baixa importância as diferenças étnico-raciais, embora no Brasil, os afrodescendentes apresentem maior vulnerabilidade. No Brasil, as crianças e adolescentes nessa relação de exploração sexual, são percebidos como propriedade privada e "objeto sexual e comercial" (ANJOS; REBOUÇAS, 2015).

A exploração de crianças negras tem seus primeiros relatos no Brasil durante o período da escravidão. Com a chegada dos africanos ao país foram objetivados, tratados de maneira cruel, ignorados como seres humanos e vítimas de violência física e psicológica. As crianças representavam apenas 02, entre 10 africanos escravizados e segundo Goes e Florentino (2006) poucos chegavam à idade adulta, a mortalidade até um ano de vida era de um terço dos nascidos e de 80% até os cinco anos. Os que sobreviviam ficavam

órfãos rapidamente e aos 11 anos de idade, oito em cada 10 crianças não tinham relações ou pais vivos. A partir dos 04 anos de idade, as crianças negras já iniciam os trabalhos, aos sete anos seu valor de venda já equivalia a 60% a mais e aos 14 anos já era tinha as mesmas ocupações e trabalho de um negro escravizado adulto (GOES e FLORENTINO, 2006)

As crianças negras além de iniciarem os trabalhos ainda na primeira infância, eram violentados fisicamente pelos filhos dos senhores de engenho que os tinham como "brinquedos", "leva-pancadas" ou "animais de estimação". (NEVES, 1992) A violência sexual entre adultos e crianças era presente no período colonial e não foi vista como crime, os adultos, muitas vezes senhores dos negros escravizados, viam as crianças e adolescentes como parte de sua propriedade e por esse motivo podiam usar delas de acordo com a sua vontade (MOTT, 1992).

A história da infância das crianças negras no Brasil é marcada pela violência, humilhação, vulnerabilidade e invisibilidade. As crianças e adolescentes, inicialmente não foram pensados como sujeitos pertencentes a sociedade. A historiografia indica, portanto, que as crianças negras não eram vistas na condição de humanos e sim como propriedades.

No Sítio Kalunga, denúncias de abusos e violências foram denunciadas pela mídia a partir do ano de 2015, revelando que na comunidade a realidade não era diferente do restante do país e que ainda carregava a herança patriarcal machista de exploração do corpo negro[3].

3 O artigo "Meninas e mulheres negras quilombolas Kalunga: interseccionalides e terri-

A tentativa de preservar as tradições e as identidades das comunidades tradicionais são também permeadas por conflitos e opressões socioeconômicos ainda características da sociedade envolvente capitalista e machista, que imprimem consequências que afetam as comunidades tradicionais, como o Engenho. No entanto, a comunidade mantém a objetividade quanto a garantia das essências históricas e culturais.

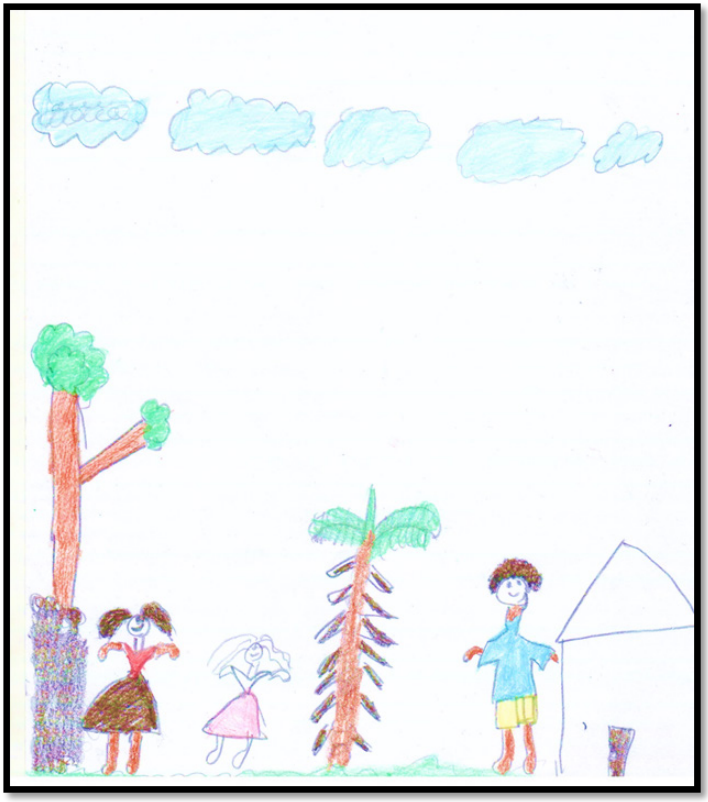
Nesse sentido, percebendo as crianças na pesquisa como sujeitos históricos construtores de seus processos identitários, o que essas crianças e adolescentes, imersas nessas realidades, pensam, escrevem, refletem sobre si no espaço de vivência e de afetação ao qual elas são integrantes?

Os "lugares" das crianças remanescentes quilombolas.

A imagem 1 nos apresenta três crianças brincando em meio a elementos da natureza, uma imagem que pode ser considerada simples a um primeiro olhar, mas pode ser reveladora de determinados elementos que a criança se apropria no sentido de compor imageticamente o seu lugar de pertencimento, tais como a paisagem rural e ambiental.

tório aborda a questão das violências contra as meninas e mulheres nas comunidades do território quilombola Kalunga no Estado de Goiás.

Figura 1. Representação da Comunidade Engenho II, elaborado por B. K



Fonte: Trabalho de Campo, 2018.

As diferentes narrativas das crianças quilombolas levam em consideração os processos histórico-culturais. Narrativas que são pensadas a partir da concepção de "si mesmo" apresentada por Butler (2015), que caracteriza o sujeito como resultado de conjuntos de atravessamentos ou, como conceitua Arruti (1997) e Pacheco (1996), de agenciamentos e construções constantes. Segundo Butler

(2015), o sujeito não pode narrar a si mesmo sem se responsabilizar pelo que diz e sem se separar de tudo o que o constrói e da sociedade a sua volta.

Nesse sentido, iniciado o processo da pesquisa com as oficinas e rodas de conversas, percebemos que as crianças estavam em busca de serem reconhecidas enquanto sujeitos sociais integrantes da comunidade do Engenho. Principalmente nas relações e nos espaços que ocupavam. E esse reconhecimento só é possível como afirma Butler (2015) quando o olhar do Outro externo é direcionado a esses sujeitos e pautados na desconstrução.

Para Derrida (2008) a desconstrução é uma "revisão da soberania" é desestabilizar a estrutura central. E só é possível realizar esse movimento de desconstrução na descentralização dos sentidos, na (re) interpretação das narrativas, dos gestos, dos fatos e dos discursos, de forma a descobrir o protagonismo dessas crianças no processo identitário da comunidade e na sua inserção na sociedade envolvente.

O local onde todas as faixas etárias, crianças, adolescentes, adultos jovens e velhos, pertencem ao mesmo local é na família. É na família que todas as gerações se encontram, mesmo que exista o distanciamento afetivo, o contexto familiar é aquele em que todos os indivíduos, independente da faixa de idade coabitam o mesmo espaço, físico ou mental (ADATTO, 1998).

As relações estabelecidas nas comunidades remanescentes quilombolas rurais, são percebidas na territorialidade e nas relações que segundo Raffestin (1993) são como sistemas de malhas, nós

e redes em que comunicação e circulação permeiam as dinâmicas do território. Nesse sentido cada território é único, singular. O que também pode ser aplicado a categoria de lugar entendido como o espaço geográfico onde a realidade acontece (SANTOS, 2004).

O lugar para Luchiari e Isoldi (2007),

> não é somente uma parte do mundo, mas o próprio mundo localizado. É nos lugares que a vida social se recria. As relações sociais e territoriais ali se dão enquanto realidade palpável. E, como os lugares e o mundo formam uma totalidade dinâmica, as identidades dos lugares são produzidas constantemente, não são apenas cristalizações do passado, heranças do vivido, mas representações do mundo no lugar e do lugar no mundo. Assim podemos pensar em um espaço social híbrido, onde novos e velhos usos do território coexistem como um motor de dinâmica do lugar (LUCHIARI; ISOLDI, 2007, p.166).

As relações sociais, territoriais e as construções identitárias acontecem nos lugares. E essas relações ou sistemas, são partes das vivências de cada indivíduo e da sociedade. Soja (1971), aponta que a territorialidade seria composta por três elementos, o que se percebe como identidade espacial, a percepção de exclusividade e compartimentação da ação humana no espaço. Nesse sentido, a territorialidade se reflete nos comportamentos e organizações do espaço em que se vive enquanto individuo, coletivo e sociedade.

Para Luchiari (1999) a territorialidade "mediatiza a relação entre os homens, e a destes com a natureza. (LUCHIARI, 1999,

p.31). As formações das identidades culturais têm nos lugares a sua base de construção. Ou como aponta Bossé (2004) é no lugar que se constitui a vida de grupos e indivíduos e suas identidades sociais e culturais.

A ocupação dos lugares ao longo do tempo "permite o enraizamento e a criação do sentimento de pertencimento" visto que as construções identitárias percebem a importância de "recordar, preservar e perpetuar um passado", preservar a herança e os patrimônios sócio-históricos (LUCHIARI; ISOLDI, 2007, p.167). Pois, "o território identitário não é apenas ritual e simbólico é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades" (BOSSÉ, 2004, p.169).

O pertencimento é um sentimento legitimado pelas práticas sociais "por meio do qual os grupos afirmam e reivindicam sua identidade cultural e política em relação ao seu próprio lugar" (LUCHIARI; ISOLDI, 2007, p.167). No entanto, não podem ser consideradas identidades fixas, pois os contextos sociais que fronteirizam com os lugares podem afetar ou ser afetados por eles.

As comunidades remanescentes quilombolas devem, então, ser percebidas como lugares identitários em fluxos relacionais com outros contextos sociais. As relações estabelecidas são então, permeadas pelas realidades rurais, urbanas e pelas influências a qual todas relações estão suscetíveis.

Nesse sentido, visando, portanto, encontrar a comunidade em seus locais identitários, como exposto foram realizadas pesquisas de campo em condições temporais distintas.

A primeira visita a comunidade para fins de execução da pesquisa foi realizada em março de 2018. Ao chegarmos à comunidade e nos direcionarmos a escola caia uma chuva fininha e algumas crianças não se conformavam em ter que passarem todo o intervalo dentro das salas de aula enquanto almejavam poder usar o campo de futebol (Figura 2). Os olhares curiosos voltados para as professoras da "UFG" eram substituídos por sussurros de que os professores iriam fechar a escola ou então fechar a cachoeira[4].

Figura 2 – Campo de Futebol da Comunidade do Engenho II (Sitio Histórico)



Fonte: Faria, 2018

4 A comunidade estava recebendo na mesma época da pesquisa reuniões e comissões do Ministério Público e da Universidade Federal de Goiás para controlar o acesso de turistas nos atrativos da comunidade.

Conversamos e estabelecemos os contatos com a equipe pedagógica da escola e fomos convidadas por algumas crianças a conhecer o ambiente escolar (Figura 3).

Figura 3 – Sala de aula padrão da Escola Mun. Joselina Francisco Maia e na Escola Est. Calunga II



Fonte: Faria, 2018.

O prédio da escola (Figura 4) conta com 04 salas de aula no pavimento superior, uma cozinha e uma sala de coordenação e direção. No pavilhão em anexo são outras 04 salas de aula, banheiros masculino e feminino e um almoxarifado.

Figura 4 – Escola Mun. Joselina Francisco Maia e na Es. Est. Calunga II



Fonte: Faria, 2018

A escola no ano de 2018 constava com o funcionamento nos turnos matutino e vespertino desde a Educação Infantil até o 3 ano do Ensino Médio. Sendo que a Educação Infantil e o Ensino Fundamental I (1º ao 5º ano) funcionavam no turno matutino e o Ensino Fundamental II (6º ao 9º ano) e o Ensino Médio, no turno vespertino[5]. Todas as 60 crianças que participaram da pesquisa eram moradoras da comunidade do Engenho.

Na segunda etapa do trabalho de campo, ainda no ano de 2018 também era um período chuvoso, no entanto a preocupação dos alunos estava voltada com as festas de formatura das turmas do

5 Algumas turmas, na falta de professores e salas de aula compartilham a mesma sala de aula, mesmo que os alunos estejam em anos escolares diferentes.

5º e 9º do Ensino Fundamental e do 3º ano do Ensino Médio. Suas falas, seus gestos, seus discursos, suas expressões, seus olhares foram transformados em documentos e fontes históricos.

Impactos do turismo na estrutura social da comunidade do Engenho II

O ecoturismo foi um dos principais fatores de visibilidade do Engenho, a partir da divulgação do Sítio Kalunga como um potencial turístico natural, muito ligado a ideia do paraíso perdido cinematográfico, com belezas cênicas. No entanto, as crianças pesquisadas já nasceram numa comunidade quilombola atravessada pela prática do ecoturismo, ou seja, o ecoturismo é uma condição natural de sua paisagem sociocultural.

Apesar das dificuldades de conexão interna entre as comunidades no Sitio Kalunga, a área despertou nos brasileiros o interesse pelos conhecimentos culturais e históricos dos remanescentes quilombolas, o que fez aumentar para além de pesquisas acadêmicas, o turismo no local, que se transformou em uma fonte de renda para a comunidade, mas também apresenta como um conflito.

Apoiado pelos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), o turismo é amparado no oitavo objetivo que apresenta a meta de "promover o crescimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável, emprego pleno e produtivo, e trabalho decente para todos", portanto é uma fonte de geração de emprego e renda que

tem sido valorizado nas estratégias de desenvolvimento para comunidades tradicionais.

O desenvolvimento do turismo nas comunidades tradicionais é comumente caracterizado como Ecoturismo (Turismo Sustentável), que visa adotar práticas sustentáveis para valorização das culturas locais, conservação e preservação ambiental, e consequentemente com a educação para envolvimento, comprometimento e benefícios comunitários (TIES, 2019).

As práticas do ecoturismo foram introduzidas no Sítio Histórico Kalunga na década de 1990 com o apoio do Serviço de Apoio a Pequenas e Microempresas (Sebrae), parceira naquela época, da Secretaria Estadual de Turismo do Estado de Goiás no fomento desta atividade.

Os aspectos paisagísticos preservados e conservados destacados por serras, vãos e depressões, cachoeiras de reputadas belezas cênicas, rios, cerrados com fisionomias endêmicas, correspondiam os aspectos de visualização, valorização e exploração pelas práticas do ecoturismo, que se somaram aos aspectos culturais e de fantasia criadas para a imagem dos Kalungas.

Segundo Almeida (2017) as motivações para as visitas ao Sítio Histórico Patrimônio Cultural foram pautadas na exploração do isolamento, das tradições do tempo da escravidão como justificativa da pobreza e práticas tradicionais.

A região se tornou um dos atrativos mais visitados no estado de Goiás, sendo amparado por instituições governamentais, como a Goiás Turismo e pelo Centro de Assistência ao Turista (CAT).

O Programa de Desenvolvimento Sustentável do Nordeste Goiano – Nordeste Novo, desenvolvido no estado de Goiás em 2004 além de propor iniciativas para aumentar a produção agropecuária e agroindustrial, propôs implementar a atividade turística na região com a participação da iniciativa privada, o chamado ***Caminho da Biosfera*** (DECRETO ESTADUAL Nº 5.794/2003). Este projeto/caminho ficou sob a responsabilidade do município de Alto Paraiso e destacava a diversidade de paisagens existentes nos parques da Chapada dos Veadeiros e reservas privadas, os sítios arqueológicos e a comunidade dos Kalunga.

Figura 5 – Placas de sinalização para acesso a localidades do Sitio



Fonte: Faria, 2018.

O destaque paisagístico privilegiado para visitação nessa comunidade envolve a existência das cachoeiras como a Santa Bárbara (Figura 6), Cachoeira Ave Maria (Figura 7), Cachoeira Candaru (Figura 8), Cachoeira Capivara (Figura 9) e o Mirante Nova Aurora.

Figura 6
Cachoeira Santa Barbara



Fonte: Faria, 2018.

Figura 7
Cachoeira Ave Maria



Fonte: Web

Figura 8
Cachoeira Capivara



Fonte: Faria, 2018.

Figura 9
Cachoeira Candaru



Fonte: Faria, 2018.

A proximidade com o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, um dos Sítios do Patrimônio Natural da Humanidade pela UNESCO e da Reserva da Biosfera potencializa ainda mais a visita por turistas nacionais e internacionais. O estado de Goiás regionaliza essa região turisticamente como Região da Chapada dos Veadeiros, contemplando os municípios de Alto Paraíso, Cavalcante, Colinas do Sul, São João D'aliança e Teresina de Goiás.

Segundo dados do ICMBio, o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros apresentou entre 2006 e 2018 um crescimento acumulado de 170,8% no número de visitantes. Esse crescimento influência na procura aos atrativos turísticos existentes na comunidade, pois avaliando-se os roteiros turísticos disponibilizados por agências de turismo nacionais e internacionais, assim como blogs de viagens, a cachoeira Santa Barbara é apresentada como local de visitação obrigatória/recomendada na região.

A espetacularização da Cachoeira Santa Barbara, a partir do destaque de guia de viagem em 2008, colocou o atrativo em disputa entre os municípios de Alto Paraiso e Cavalcante, uma vez que Alto Paraiso apresenta rede hoteleira de serviços maior que a do município de Cavalcante, assim como da rede existente dentro do próprio Sítio. O grande fluxo de turistas para o Engenho II com propósitos de visitação específico para a Santa Barbara refletiu em impactos ambientais comprometedores dos aspectos paisagísticos. Expressivas erosões nas estradas e nas trilhas, assim como número expressivo de turistas dentro do atrativo chamaram atenção dos visitantes, dos guias externos e internos da comunidade.

Deve ser considerado que o debate quanto a espetacularização da Santa Bárbara evidencia ainda contrastes internos dentro do Sitio, pois outras comunidades do Território Quilombola como Vão de Almas, localizada no município de Teresina e a comunidade Vão do Moleque no município de Cavalcante, diferentemente da comunidade do Engenho II, apresentam dificuldades de acesso e em consequência os atrativos naturais não são tão conhecidos nem visitados.

Entretanto, a inclusão e interação com os aspectos culturais ainda é um desafio de concorrência entre a paisagem cultural e a paisagem[6] cênica/natural dos atrativos.

A paisagem cultural do Sitio vincula-se a demonstração da identidade territorial, das tradições, da rusticidade do quilombola, o que implica ao turista sua permanência e contato com a comunidade para ser dada visibilidade ao seu território (ALMEIDA, 2012).

Para além de conhecer as cachoeiras a comunidade do Engenho II oferece estrutura no CAT, com banheiro, internet, lanchonete e uma loja de souvenir. Os guias, moradores e remanescentes quilombolas, são contratados no CAT, sob responsabilidade das Associações que os gerem.

Como o Ecoturismo estimula a prática de caminhadas ao ambiente natural a pé ou com apoio de tração animal por trilhas ecológicas, o acesso aos atrativos turísticos na comunidade é estabelecidos por trilhas[7]. Os Kalunga adotaram as trilhas guiadas, não é

6 Paisagem se refere segundo Bertrand (1972) de uma combinação dinâmica, instável, dos elementos físicos, biológicos e antrópicos.

7 Trilhas correspondem a caminhos existentes ou estabelecidos com diferentes formas,

portanto, permitido aos turistas que façam as trilhas sozinhos, eles devem pagar a taxa de entrada[8] e contratar o guia, preferencialmente da comunidade[9].

A atividade turística na comunidade do Engenho II representa complementação de renda, autonomia e independência econômica para as mulheres, que se destacam como condutoras de turismo, cozinheiras, comerciantes, artesãs e atendimento nos estabelecimentos ligados à atividade turística (Faria e Almeida,2020)

A comunidade oferece serviços para além dos serviços de guia, hospedagem e refeições, pagos pelos turistas. A comunidade do Engenho II possui aproximadamente 100 famílias, distribuídas em 150 casas e quase 30% delas estão relacionadas ao turismo (informação de campo – Sra. Aurea).

Faria e Almeida (2020) indicam que 71% dos Kalunga admitem que o turismo melhorou sua vida e deu visibilidade à sua identidade Kalunga, mas que existem contradições internas causadas por ele. Na pesquisa das citadas autoras, alguns moradores da comunidade indicam que o turismo *"promoveu o egoísmo e a ganância de um pequeno grupo de moradores, que se beneficiaram em detrimento da maioria, que permanece em extrema pobreza, sem ganhos na qualidade de vida (entrevistado D) "*, enquanto os responsáveis pela Associação alegam que a água encanada,

comprimentos e larguras, que aproximam o visitante do ambiente natural e cultural, ou conduza-o a um atrativo específico, possibilitando seu entretenimento ou educação pelas sinalizações ou recursos interpretativos, podendo, portanto serem guiadas (o que garantiria uma nova forma de acesso a renda) ou autoguiadas (SALVATI, 2003; ANDRADE, 2003).

8 Valor de entrada em janeiro de 2020 foi estabelecido em R$:20,00 por pessoa.

9 Existe um debate interno na comunidade, presenciado durante atividades de campo, quanto a obrigatoriedade (ou não) de entrada de turistas mesmo acompanhados de guias externos da comunidade deveriam contratar novo guia no CAT de acesso aos atrativos.

a energia elétrica e as pontes construídas são o resultado dos recursos do turismo.

O turismo é comumente apresentado como uma atividade que contribui para o desenvolvimento local, pois os resultados são percebidos seguramente na econômica da região. Segundo o WTTC (2017), o setor turístico mundial equivale a 10,2% do PIB mundial, sendo que no Brasil esse setor corresponde a 8,1% do PIB Nacional.

Segundo dados da Secretaria Estadual de Turismo (2018), a Região Turística da Chapada dos Veadeiros foi responsável pela arrecadação em atividades de turismo de R$ 429.285,90, no ano de 2018.

O destaque aos benefícios econômicos associados ao turismo são rapidamente percebidos e bem aceitos pelas comunidades locais, pois sempre almeja-se que com a inserção das comunidades locais sejam evidenciadas as melhorias quanto a promoção social e cultural, intercâmbio de ideias, culturas e a proteção dos recursos ambientais (LICKORISH, 2000; KREAG, 2001;THEOBALD, 2002), mas como destacado pela OMT (1998) as atividades associadas ao turismo "pode provocar, também, descaracterização da cultura do lugar visitado: o efeito demonstração pode levar ao desaparecimento da cultura (que costuma ser da comunidade receptora), diante de outra mais forte (a do turista)" (OMT,1998, p. 221).

Para Ruschman (2000), estes impactos decorrem da complexa interação entre turistas e comunidades, pois se trata de um encontro com o "outro". Na avaliação de Faria e Almeida (2018), os moradores do Engenho indicaram que os problemas vinculados ao

turismo se associam a presença de lixo, consumo de drogas e excesso de barulho, mas que os benefícios do turismo superariam os impactos negativos das atividades.

Entretanto, deve ser avaliado possíveis conflitos internos na comunidade, uma vez que como apresentado por Kreag (2001), o turismo acarreta alterações negativas nos valores e costumes locais com aumento do consumo de bebidas e drogas, crime e prostituição. González (2011), complementa essa análise indicando o contato de comunidades tradicionais com turistas pode resultar em alteração da estrutura da comunidade, dos relacionamentos familiares e estilos de vida tradicionais, além das cerimônias e rituais.

Silva e Menezes (2016), avaliaram as motivações do consumo de álcool em jovens das comunidades de Garanhuns (PE) e constaram em seu grupo amostral que o preconceito sofrido por serem negros/as e/ou quilombolas repercutem no uso de álcool e acabam por revelar desigualdades históricas que comprometem a qualidade de vida dessa população. Na comunidade do Engenho II alguns moradores reclamaram do aumento do consumo de álcool e drogas, principalmente por aqueles que não tem uma ocupação regular.[10]

Considerando a existência de contradições internas dentro da comunidade promovidas pelo turismo pode-se considerar a existência consubstanciada de dois grupos: aqueles que lidam com o turismo (cerca de 30% da população) e aqueles que não se vinculam diretamente ao turismo. Ambos os grupos, no entanto, estão sujeitos à alteração de valores e comportamentos pelo contato com os turistas.

10 Observação de trabalho de campo. +

Permeando esses grupos estão as crianças e adolescentes, muitos deles parentes de algum desses guias ou donos de restaurantes e pequenas pousadas. Durante o desenvolvimento da pesquisa eles sempre se ofereciam para nos levarem as cachoeiras ou pelas trilhas que ainda não estavam abertas ao público, desde que não contássemos a "nenhum adulto".

Os pontos explorados pelo ecoturismo, são os locais de lazer e brincadeiras das crianças no Engenho, locais onde para onde elas vão depois da escola e/ou da lida na roça. Em algumas ocasiões se encontram com os turistas pelo caminho, alguns com dificuldades nas longas caminhadas até os poços d'agua, com seus equipamentos de trekking e câmeras fotográficas impermeáveis. As interações acontecem mesmo no silêncio. Os integrantes da comunidade abrem o caminho, para os outsiders explorarem o quintal de suas casas.

As múltiplas formas de relações, estabelecidas entre os ecoturistas e as crianças quilombolas, produzem subjetividades, individuais e coletivas, que vão, em última análise, se perfilar em importantes elementos de constituição de suas identidades.

Considerações finais

Esse estudo é parte da tese de doutorado *"Ser quilombola é muito incrível": Identidades Quilombolas das crianças Kalunga*, que foi desenvolvida no intuito de compreender o processo de construções de identidades entre as crianças quilombolas da comunidade remanescente quilombola do Engenho II, localizada no Sitio Histó-

rico e Patrimônio Cultural Kalunga, o maior território quilombola do Brasil totalizando cerca de 262 mil hectares, situado na região nordeste do estado de Goiás, no município de Cavalcante.

As crianças como integrantes da comunidade convivem em todo os espaços da comunidade: a família, a escola, o Centro de Atendimento ao Turista. Contudo em alguns desses espaços suas subjetividades e sentimentos não são levados em conta. O que é também é percebido nos poucos trabalhos que consideram as crianças e abordam os processos de construções de identidades quilombolas.

É fundamental compreender os impactos gerados na Comunidade do Engenho II com as práticas do turismo em seu território a partir das perspectivas percebidas pelas crianças dessas comunidades. As crianças são fortemente suscetíveis as mudanças e aos impactos provindos de diferentes contextos. Ao mesmo tempo torna-se difícil conseguir extrair ou analisar estes impactos nas crianças apenas com o diálogo ou questionários formais. Para isso destacam-se as linguagens do desenho (mapa mental) e da escrita (produção de texto - relato) em que estes sujeitos terão liberdade de expressar e representar aquilo que é mais importante, o mais potente em relação a sua comunidade.

Neste sentido, entende-se que para compreender os impactos provocados por diferentes contextos, como o turismo, em territórios quilombolas a utilização da linguagem cartográfica e da escrita são instrumentos importantes que poderão destacar os elementos e impactos dessas mudanças, ou até mesmo as resistências presentes neste grupo. A importância de trabalhar com as crianças está na relação temporal - as futuras gerações e as possíveis consequências com

as alterações no espaço, na construção dos valores e sentidos que têm maior potência para a comunidade, os elementos que se tornam basilares para este coletivo, tendo a perspectiva de sua permanência, resistência e identidade.

As percepções construídas ao longo do desenvolvimento desse trabalho apontam para a importância que se deve dar as crianças de uma comunidade quilombola, pois são sujeitos culturais ativos e que participam de todo processo de construção das identidades culturais Kalunga. Portanto, é possível perceber o protagonismo dessas crianças como sujeitos que negociam com a tradição e com a sociedade envolvente, no caso os ecoturistas, na construção de suas identidades, que, conforme nos foi possível ver, as representações da natureza construídas pelos ecoturistas são apropriadas pelas crianças nesse processo intercultural.

Bibliografia

ADATTO, K. Conceito de infância passa por transformação. *In*: **O Estado de São Paulo**, matéria de Peter Applebome, 25 maio 1998.

ALMEIDA, A, P; BRANDONI, B.B; CHAVES, L.W; CAMARCO, M.F.A; FERREIRA, R.A; KAULFUSS, M.A. **A Construção da Identidade**. 2014. Disponível em: http://fait.revista.inf.br/imagens_arquivos/arquivos_destaque/N3RULeGGRNSxsmJ_2014-4-16-21-35-4.pdf. Acesso: 02/2020.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. *In:* **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ALMEIDA, M. G. de. Territórios de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalunga Goiás - patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado. **Revista Ateliê Geográfico** EDIÇÃO ESPECIAL, Goiânia-GO, v. 1, n. 9, p.36-63, fev/2010a.

ALMEIDA, M. G. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**, Fortaleza. Ano 2, n. 2. p. 103-114, 2003.

ALMEIDA, S. L. de. **Racismo estrutural.** São Paulo: Sueli Carneiro; Polen, 2018.

ANJOS, L.; REBOUÇAS, G, M. Do trabalho infantil à escravidão contemporânea: a realidade multifacetada da exploração sexual de crianças e adolescentes. **InterSciencePlace - Revista Científica**

Internacional. Nº 4, volume 10, artigo nº 8, Outubro/Dezembro 2015.

ARIÉS, P. **História social da criança e da família.** 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1973. p. 279.

ARRUTI, J. M. A. A emergencia dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v.3, n.2, p. 7-38, Rio de Janeiro: Museu Nacional PPGAS/UFRJ, 1997.

ARRUTI, J. M. **Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola.** Bauru: Edusc, 2006. 370 p.

BAIOCCHI, M. de N. **Kalunga**: Povo da Terra. Goiânia: Editora da UFG, 2012.

BERTRAND, G. Paisagem e geografia física global: esboço metodológico. **Cadernos de Ciências da Terra.** São Paulo: Instituto de Geografia da USP, n. 13, 1972.

BHABHA, H. K. **O local da Cultura.** Tradução de Myriam Avila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOSSÉ, M. Le. As questões de identidades em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORREA, R.L. ROSENDAHL, Z. (orgs.) **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: Ed UERJ, 2004, p. 157-179.

BRASIL. **Programa Brasil Quilombola. Diagnóstico das Ações Realizadas**. Brasília, DF, 2012 Disponível em:<http:// www.seppir.gov.br/portal-antigo/publicacoes/diagnosco-doprograma- brasil--quilombola-marco-de-2012-1>.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução Rogério Betonni. 1 ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015

CUSTÓDIO, A. V.; VERONESE, J. R.P. **Crianças Esquecidas: o trabalho infantil doméstico no Brasil.** Curitiba: Multidéia, 2009.

DERRIDA, J. **Gramatologia.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

FARIA, K.M.S; ALMEIDA, M.G. **Avaliação De Qualidade Ambiental Do Meio Físico No Entorno Das Cachoeiras Da Capivara, Santa Bárbara E Candaru E Impactos Sociais Do Turismo Na Comunidade Do Engenho II.** Relatório Técnico LABOGEF/LABOTER. 2018. Disponível em: www.labogef.iesa.br. Acesso em 10 de novembro de 2018.

FARIA, K,Y,S.NEVES, L,D. ARAÚJO, R,N. Meninas e mulheres negras quilombolas Kalunga: interseccionalides e território. In: SILVA, R,A. MATTOS, S,M,N. MATTOS, J, R,L. **Interfaces Educativas E Cotidianas: Africanidades**. Macapá: EDIFAP, 2021.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan,

GÓES, J.R.; FLORENTINO, M. Crianças escravas, crianças dos escravos. Em: PRIORE, M.(Org.) **História das crianças no Brasil** São Paulo: Contexto. pp. 177-191. 2006.

GOIÁS. **Decreto Estadual. Nº 5.794, de 07 de julho de 2003**. Dispõe sobre a composição e as atribuições do Conselho Estadual de Turismo de Goiás e dá outras providências. Disponivel em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/pesquisa_legislacao/61331/decreto-5794

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** Claro Enigma (Coleção Agenda Brasileira). São Paulo, 1ª ed. 2015.

GONZÁLEZ, M. Evaluación del impacto del turismo de naturaleza en San Dionisio, Baja California Sur, México. UABCS, México, 2011. Disponível em:< http://biblio.uabcs.mx/tesis/TE%202501.pdf>. Acesso em: 03 maio. 2020.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11º ED. DP&A. Rio de Janeiro. 2006.

HERBETTA, A. F; ARAÚJO, A. M; NAZARENO, E; ROCHA, L.M. Suleando lugares: arraigamento ecológico nos quilombos de Pombal e Porto Leocardio, em Goiás. **Revista Interdisciplinar**

Sulear, ANO 2, No. 2 (setembro/2019) Edição Especial Dossiê SULear.

ISOLDI, I. A.; LUCHIARI, M. T. D. P. Identidade territorial quilombola: uma abordagem geográfica a partir da comunidade Caçandoca, Ubatuba/SP. **Revista Terra Livre**, Ano 23, v. 2, n. 29. Ago-dez, 2007. Disponível em: https://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/terralivre/article/view/246

KREAG, G. **The impacts of tourism.** Minnesota: Sea Grant, 2001. Disponível em: http://www.seagrant.umn.edu/tourism/pdfs/ImpactsTourism.pdf. Acesso 03 de maio de 2020.

LICKORISH, Leonard J. **Introdução o turismo**. Tradução de Fabíola de Carvalho S. Vasconcellos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

LUCHIARI, M. T. P. O lugar no mundo contemporâneo: turismo e urbanização em Ubatuba. (**Tese de Doutorado** em Ciências Sociais). Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 218p, 1999.

LUCHIARI, M.T.D.P. A Mercantilização das Paisagens Naturais. *In:* Bruhns, H.T. & Gutierrez G.L. (orgs.) **Enfoques Contemporâneos do Lúdico***:* III Ciclo de Debates Lazer e Motricidade. Campinas, S.P.: Autores Associados, Comissão de Pós-graduação da Faculdade de Educação Física da Unicamp (Coleção Turismo) p.25- 41. 2002.

MOTT, M. L. de B.; NEVES, M. de F.; VENÂNCIO, R. P. A escravidão e a criança negra. **Ciência Hoje**, vol. 8, pp.20-23, nov, 1992.

MOURA, C. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001. 378 p.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo. Editora Ática. 1987.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, A. **O Quilombismo**. Ed. Fundação Cultural Palmares. São Paulo,319 pag, 2002.

NEVES, M. de F. R. das. Infância de faces negras: a criança escrava brasileira no século XIX. São Paulo. História/USP. 1992 (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia Ciências e História-FFLCH, 1992.

PRIORE, Mary Del (Org.). **História das crianças no Brasil**. 7. ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAMOS, D. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: REIS, J.J; GOMES, F.S (Org). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 164-194.

RAMOS, F.P. A história trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI. In: DEL PRIORE, M. (Org.) **História das crianças no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2006.

RUSCHMANN, D. **Turismo e planejamento sustentável**: a proteção do meio ambiente. São Paulo: Papirus, 2000.

SANTOS, B. de S. MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Consuelo Dores. **Negro, qual é o seu nome?** Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

SILVA, R. A; MENEZES, J. A. Reflexões sobre o uso de álcool entre jovens quilombolas. **Psicologia & Sociedade**, 28(1), 84-93. 2016.

SOJA, E. The political organization of space. **Washington**: Association of American Geographers, 1971.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se**: Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro. 2008, 204f., (**Dissertação de mestrado** em Antropologia Social). Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Brasília. Brasília, 2008.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

THEOBALD, W. F.**Turismo Global**. 2. ed. Traduzido por: Ana Maria Capovilla; Maria Cristina Guimarães Cupertino e João Ricardo Barros Penteado. São Paulo: SENAC, 2002.

TIES. The International *Ecotourism* Society (*TIES*) < https://ecotourism.org/> 2019.

O CAMPO MEDIÚNICO NA CIDADE DE PONTALINA (GO): ESPIRITISMO, UMBANDA E UNIVERSALISMO

Gabriella Ferreira de Oliveira[1]
André Luiz Caes[2]

Introdução

A região sul de Goiás[3] apresenta, nas suas muitas cidades, uma diversidade religiosa marcante, que também é característica, segundo os dados do IBGE (2010)[4], do restante do Estado e também do Brasil. Essa diversidade se manifesta atualmente, com particular ênfase, dentro do Cristianismo, que nas últimas décadas experimentou o fenômeno de fragmentação em inúmeras denominações,

1 Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Goiás – Campus Sul – Morrinhos, Bolsista de Iniciação Científica - BIC/UEG. E-mail: gabriella.f.o@hotmail.com. Este artigo é resultado da Pesquisa de Iniciação Científica realizada com financiamento interno da Pró Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Goiás.

2 Docente da Universidade Estadual de Goiás (UEG) nos Programas de Mestrado em História (PPGHIS) e Ambiente e Sociedade (PPGAS), e na Graduação em História do Campus Sul – Morrinhos. E-mail: andreluizcaes@gmail.com

3 As seguintes cidades estão vinculadas à região Sul de Goiás, segundo o Instituto Mauro Borges: Morrinhos, Rio Quente, Caldas Novas, Marzagão, Água Limpa, Buriti Alegre, Itumbiara, Cachoeira Dourada, Inaciolândia, Bom Jesus de Goiás, Panamá, Goiatuba, Porteirão, Joviânia, Aloândia, Vincentinópolis, Edealina, Edéia, Indiara, Pontalina, Mairipotaba, Cromínia, Professor Jamil, Varjão, Cezarina e Piracanjuba. Disponível em: <ttps://www.imb.go.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=97&catid=32&Itemid=179> acesso em 06 de Junho de 2020 às 23 horas.

4 A consulta ao site: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>, com acesso em 06 de junho de 2020 às 23:15 horas, nos confirmou essa diversidade religiosa para todas as regiões do Brasil, em especial para Goiás.

que produziram intensas mudanças no campo religioso brasileiro (BOURDIEU, 2007)[5].

Completa e aprofunda a complexidade desse campo religioso regional, a presença forte e efetiva das religiões mediúnicas, em especial o Espiritismo e a Umbanda, que se fazem presentes em todas as cidades e acabam por produzir embates e debates não apenas sobre os temas mais significativos das religiões, como a fé, as crenças, as divindades, as verdades ou dogmas, as ritualísticas, etc., mas também sobre experiências culturais e sociais que, muitas vezes, são marcadas pelas suspeitas, os preconceitos e intolerâncias, que ainda existem no Brasil, apesar da legislação favorável ao pluralismo de crenças.

Tendo em vista esse quadro religioso que marca a região sul de Goiás, é importante já demarcar que não é o objetivo deste trabalho discorrer sobre as diversas religiões mediúnicas e suas particularidades, nem mesmo tratar especificamente dos conflitos vividos por essas religiões no contexto religioso, visto o grande número de obras (artigos, livros, dissertações e teses) já destinadas a este objetivo. O objetivo fundamental aqui é abordar alguns aspectos das religiões mediúnicas na cultura e na tradição da cidade de Pontalina[6], localizada nessa região.

5 Chamamos de campo religioso brasileiro, com base no trabalho de Pierre Bourdieu (2007), "A economia das trocas simbólicas", o campo social em que acontece o embate entre as diversas tradições religiosas, para a conquista de espaços privilegiados de representação, que envolvem número de adeptos, poder político, poder econômico, e capacidade de mobilização de contingentes de fiéis às suas perspectivas e diretrizes (políticas, econômicas, sociais, culturas e religiosas).

6 Pontalina é uma cidade de 18.843 habitantes, com 85 anos de existência (fundada em 31 de outubro de 1938) e que faz divisa com as cidades de Mairipotaba, Morrinhos, Cezarina, Edealina, Cromínia, Aloândia, Joviânia, Vicentinópolis, Piracanjuba e Edéia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pontalina>, acesso em 20/04/2023 às 22:52 h.

As religiões mediúnicas são aquelas que possuem uma maior conexão com o campo espiritual-religioso teoricamente habitado pelos espíritos, e que abordam mais profundamente a mediunidade de cada indivíduo como meio de conexão com esse campo (BIRMAN, 1985; MAGNANI, 1991)[7]. Umbanda e Kardecismo ou Espiritismo Kardecista são dois exemplos de importantes religiões que se enquadram nessa descrição e atuam visando o desenvolvimento da mediunidade e evolução espiritual dos seus fiéis e daqueles que as procuram.

Conhecer a realidade daqueles que são adeptos das religiões mediúnicas é de extrema importância, pois, muitas vezes, o aporte teórico não é suficiente para compreender a fundo o impacto que essas religiões têm no cotidiano. Por mais que se estude a história, os ritos e giras e o funcionamento de cada uma, apenas os relatos dos fiéis podem nos ensinar sobre o real preconceito, a dificuldade e a experiência dessas religiosidades (NEGRÃO, 1996)[8].

Daí a importância de mesclar o conhecimento científico com o dia a dia, principalmente em se tratando de religiões que são oprimidas pela maior parte da sociedade. É interessante pensar que, num mundo ocidental dominado pelo Cristianismo – tanto o catolicismo quanto o protestantismo – ser aderente de uma religião espírita ou mediúnica vai muito além de expressar sua fé, é um ato de resistência.

7 Os textos de Birman e Magnani nos permitem compreender de forma clara essa concepção das religiões mediúnicas.

8 Este autor, na sua pesquisa, utilizou amplamente as entrevistas com lideranças umbandistas em São Paulo, mostrando a importância desses relatos para a compreensão do campo mediúnico.

Desde a consolidação da Igreja Católica na Idade Média e também após a Reforma Protestante no século XVI, católicos, protestantes e, atualmente, os chamados evangélicos, ganharam espaço no mundo ocidental e até hoje exercem a hegemonia religiosa nas sociedades – são séculos de dominação social que os colocam numa posição privilegiada. Nesse contexto, as religiões mediúnicas, seja o Espiritismo, a Umbanda ou as demais religiões de matriz africana, enfrentam pesados preconceitos e estigmas que até mesmo saem do campo religioso (ORTIZ, 1999; OLIVEIRA, 2016)[9].

As religiões de matriz africana, enfrentam, além da discriminação religiosa, o preconceito racial. Séculos de racismo estigmatizam que tudo aquilo que veio ou vem da África, cuja população é majoritariamente negra, é taxado como "demoníaco". Outras religiões que não têm essa mesma origem, como o Kardecismo, originalmente europeu, mesmo não sendo tão perseguidas, ainda sofrem com o preconceito pelo fato de aceitarem a influência dos espíritos na vida das pessoas.

A falta de elucidação acerca das religiões mediúnicas ajuda a perpetuar as falsas informações que as rondam. Por isso a importância deste e de demais trabalhos que toquem nesse assunto: quanto mais as informações sobre essas religiões forem divulgadas e quanto mais "mitos" forem desmitificados, mais as pessoas irão compreender que mediunidade e experiências com espíritos não são "bichos

9 Nestes trabalhos encontramos reflexões que nos permitem compreender e contextualizar historicamente os desafios das religiões mediúnicas quanto às questões sociais e religiosas que as marcaram.

de sete cabeças"[10]. Quanto mais informações verdadeiras atingirem a sociedade menos preconceitos teremos.

Dessa maneira, este trabalho busca produzir conhecimento acerca das religiões mediúnicas e da vivência dos seus fiéis em Pontalina, de maneira informativa e que possa contribuir para a diminuição do preconceito, mostrando que é possível conviver bem em meio à pluralidade religiosa.

1. O campo mediúnico na cidade de Pontalina

Este trabalho, como já foi afirmado, teve por objetivo estudar e contemplar as religiões mediúnicas na cidade de Pontalina – Goiás. Analisar a quantidade de templos, o funcionamento das religiões, questões ligadas ao preconceito e a experiência de expressar sua fé na cidade.

Tudo isso foi realizado no intuito de compreender melhor essas religiões e seu impacto social e cultural no interior de Goiás. Juntamente com o apoio do conhecimento científico, essa pesquisa busca, além de levar informação, mostrar uma nova ótica acerca do campo espiritual, a mediunidade e seus fiéis.

Assim sendo, analisar os impactos culturais e sociais da religiosidade mediúnica em Pontalina afim de produzir conteúdo e conhecimento científico-acadêmico é também uma maneira de propagar informação e ajudar no combate ao preconceito e as falsas noções religiosas.

10 Essa expressão foi utilizada por um dos indivíduos que colaborou com esta pesquisa, concedendo seu tempo para uma conversa com a pesquisadora. Os indivíduos que participaram da pesquisa foram mantidos no anonimato, sendo utilizadas algumas das afirmações feitas por eles durante as conversas estabelecidas durante as visitas aos Centros Espíritas e Centros de Umbanda.

A realização dessa pesquisa se deu por meio de análise e reflexão bibliográfica de conteúdos científico-acadêmicos acerca das religiões mediúnicas e da pesquisa de campo realizada na cidade de Pontalina, desde conversas com religiosos até visitas aos templos para acompanhar de perto os ritos e giras e melhor compreender seus funcionamentos.

1.1. Reflexões teóricas

Desde a década de 1960, quando Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961, 1973), elaborou a teoria de um "continuum mediúnico" ou "gradiente espírita-umbandista" para interpretar a diversidade de manifestações existentes entre as religiões mediúnicas, há entre os pesquisadores um grande debate e muitas reflexões para compreender essa diversidade e analisa-la não apenas no contexto mais geral do campo religioso brasileiro, mas também nos contextos regionais e locais.

Acompanhando as reflexões propostas por Camurça (2017) podemos sintetizar algumas das questões que podem se constituir como base para entendermos o campo mediúnico brasileiro em geral, mas também o da cidade de Pontalina em particular.

Primeiramente, Camurça (2017) expõe a identificação, por parte dos pesquisadores, de uma tendência muito forte na religiosidade brasileira em geral de aceitação da possibilidade de intervenção espiritual no mundo físico, assumindo a forma de entidades, santos, demônios, encostos, espíritos benfazejos ou malfazejos, que povoam a imaginação e intensificam a fé e o medo das pessoas.

Para fundamentar essa perspectiva, este autor cita diversos estudos, como o do brasilianista Donald Warren (1984), Pierre Sanchis (1997), Aubrée e Laplantine (2009), Carvalho (1992) e Velho (1994), estudos esses que exemplificam as diversas análises dessa característica particular da religiosidade no Brasil.

Nessa inter-relação entre o mundo espiritual e o mundo material muitas questões emergem, desde as crenças nos auxílios ou prejuízos que podem ocorrer aos crentes quando aceitam essas intervenções espirituais, até a questão das crenças sobre a vida após a morte e o destino da alma após o fim da vida. O fato é que os brasileiros em geral apresentam a tendência a juntar diversas crenças, de diferentes tradições religiosas, para obter maior conforto diante dos desafios existenciais.

Para exemplificar como os estudiosos têm abordado essa perspectiva, podemos citar o estudo de Sandra Stoll (2004), que se refere a pesquisas feitas no Brasil em relação a esse tipo de crença:

> Algumas pesquisas de opinião pública corroboram essa conclusão, em especial quando se trata do tema da representação da vida pós-morte: uma delas, realizada em 1998 pelo Instituto Gallup, constatou que 45,9%, ou seja, quase metade dos católicos que dizem frequentar semanalmente serviços religiosos afirma "acreditar na reencarnação". Embora se trate de tema proscrito pela tradição cristã, o mesmo constatou o Ceris (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) numa pesquisa realizada em 2000 em cinco metrópoles brasileiras: 55,7% dos entrevistados disseram "acreditar

> em vida após a morte", sendo que 35,8% destes afirmaram crer na "reencarnação dos mortos"[11]. (STOLL, 2004, p. 182)

Se tomarmos como exemplo essas pesquisas citadas por Stoll, e também os trabalhos dos outros autores acima citados, perceberemos que há muitas indagações a serem feitas em relação às crenças das pessoas e às opções religiosas que estas fazem. Por essa porcentagem de pessoas católicas que creem na reencarnação, podemos chegar a alguns números interessantes: a) se o número de católicos no Censo de 2000[12] foi de 125 milhões de brasileiros (ANTONIAZZI, 2003) e 45,9% desses católicos acreditam em reencarnação, temos 57,3 milhões (só de católicos) que têm essa crença que é característica das religiões mediúnicas; b) se no Censo de 2000 havia 1,72% de brasileiros que, somados, constituíam a totalidade dos adeptos das principais religiões mediúnicas (Espiritismo, Umbanda e Candomblé), teríamos um número de apenas 2,91 milhões de pessoas que praticavam as religiões reencarnacionistas (PIERUCCI, 2004); c) esses números estariam completamente fora da realidade da frequência nas religiões mediúnicas e das crenças dos brasileiros, pois indicam que há muitas mais pessoas no Brasil que frequentam Centros Espíritas e Centros de Umbanda do que os que se declaram dessas religiões.

11 Pesquisa publicada pela revista Veja, 2 abr. 1997. Este e outros dados do censo de 1991 foram analisados e comentados por Leandro Carneiro e Luiz Eduardo Soares, 1992. A pesquisa do Ceris (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) mencionada se encontra em Desafios do Catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2002. Informações do próprio texto de Stoll (2004).

12 Utilizamos o Censo de 2000 pelo fato das pesquisas indicadas por Stoll serem próximas a essa data.

Sobre esse problema, Stoll (2004) propõe:

> Para se aquilatar a profundidade cultural e a extensão social da difusão deste sistema de crenças, os dados dos censos demográficos são insuficientes, uma vez que estes são incapazes de apreender a "dupla pertença", fenômeno corrente no campo religioso brasileiro. Declarar-se "católico" é uma prática ainda vigente entre os espíritas, assim como se dizer "espírita" é uma prática dos adeptos de religiões afro-brasileiras, especialmente entre os segmentos sociais de baixa renda. (STOLL, 2004, p. 182)

Nossa intenção, ao apontar esses aspectos, é refletir sobre a complexidade do campo religioso brasileiro e compreender o quanto a participação das religiões mediúnicas é desvalorizada, caso tenhamos como referência apenas os números dos Censos demográficos. O que o cotidiano dessas religiões nos mostra, é que elas são mais frequentadas do que os números dos Censos afirmam.

Um outro aspecto apontado por Camurça (2017) é justamente aquilo que caracteriza a base do conceito de "continuum mediúnico" de Camargo (1961, 1973), isto é, a percepção da extrema variabilidade dos "Espiritismos" e das "Umbandas" praticados no Brasil. Nesse conceito, que Camurça problematiza em sua reflexão, há o estabelecimento da polaridade entre o "Kardecismo" e a "Umbanda", sendo que as práticas e doutrinas assumidas pelos Templos ou Centros, quanto mais próximas dos ensinamentos de Allan Kardec, fundador do Espiritismo, estariam classificadas no polo kardecista desse continuum, e as práticas e doutrinas mais próximas da Umbanda, em especial da Umbanda que se identifica mais com as tradições africanas, estariam no polo umbandista do continuum.

Entre esses polos, teríamos uma imensa variedade de práticas, doutrinas e rituais que mesclam as características de diversas crenças religiosas. Só para citar um exemplo, é por esse motivo que temos o chamado Espiritismo Mesa Branca, no qual há uma boa influência das diretrizes trazidas por Kardec, mas que aceita também a atuação dos espíritos nos moldes umbandistas, sem, contudo, aceitar o toque dos atabaques, as danças e as atividades das entidades consideradas de uma linha mais mundana, como Exu e Pombagira.

Essa forma de Espiritismo, assim como outras tantas expressões como a Umbanda Esotérica e a Umbanda Iniciática, ficariam na faixa intermediária desse continuum, evidenciando essa diversidade de manifestações, sem deixarem de estar intimamente ligadas pela característica fundamental da mediunidade.

Essa breve reflexão teórica nos mostra que o campo mediúnico, seja no Brasil, seja numa cidade pequena do interior de Goiás, é sempre bastante complexo, como fica claro na pesquisa de campo que realizamos.

1.2. A diversidade de religiões mediúnicas de Pontalina

Cinco Centros foram utilizados como fonte de pesquisa na realização deste trabalho. Vale novamente lembrar que Pontalina é uma pequena cidade do interior de Goiás e isso é um dos fatores que explicam e influenciam a quantidade de centros encontrados para a pesquisa, bem como outras informações que serão posteriormente aqui analisadas.

Umbanda, Kardecismo e Universalismo. Essas são as três expressões de fé espíritas encontradas na cidade, a mais popular delas sendo o Kardecismo – presente em mais centros. A popularidade dessa religião pode ser explicada por sua aproximação com o Cristianismo e por sua descendência europeia, o que mostra um grande contraste com a Umbanda, que, apesar de ser uma religião que une vários elementos de outras crenças – inclusive o Cristianismo – sofre grande preconceito por suas raízes africanas.

Iniciando pelos Centros de doutrina Kardecista, o primeiro aqui citado será o "Centro Espírita a Caminho da Luz". Em um primeiro momento a aproximação para com este templo não foi agradável, pois, ao ser abordada para um diálogo, uma das pessoas que lidera o Centro não reagiu bem e não quis conversar ou participar da pesquisa. No entanto, essa reação é completamente compreensível. Abordar o tema religião pode ser algo delicado e complicado, ainda mais se tratando do Espiritismo que, às vezes, é malvisto e mal interpretado pela sociedade. É perfeitamente normal sentir-se receosa ou desconfiada, pois isso não passa de um mecanismo de defesa para quem provavelmente já precisou passar por muitas situações desconfortáveis devido a sua fé.

Contudo, ao abordar uma segunda pessoa ligada ao mesmo Centro obteve-se um bom resultado. A entrevistada 1 (como será chamada) compartilhou que é espírita desde os 14 anos de idade e acredita que o que leva os outros a serem preconceituosos com o Kardecismo ou qualquer outra religião espírita é o medo. Em tom de brincadeira, ela diz que o que pode justificar isso são os Centros sempre trabalharem de porta fechada, o que instiga a imaginação

alheia – entretanto, as portas fechadas são uma característica necessária para que não haja perturbação durante as atividades. Acerca do Centro, a entrevistada compartilhou que o funcionamento ocorre nas segundas, quartas e quintas-feiras – sendo as segundas dedicadas ao estudo do evangelho, as quartas abertas ao público geral e as quintas destinadas ao trabalho com a mediunidade. As atividades duram entre 40 minutos a 1 hora, se iniciando às 19 horas. É um local pequeno e que atualmente lida com poucas pessoas, tendo 8 médiuns de incorporação e 8 de passe, e aproximadamente 10 pessoas no público geral.

Sobre o ritual do passe, esclarecemos que:

> O passe é uma transfusão de fluidos de um ser para outro. Desta forma, o passe é uma fluidoterapia. [...] Quanto ao mecanismo do passe, os fatos mais importante são: o pensamento (fazendo a sintonia com a espiritualidade encarregada do trabalho), a vontade e a condição receptiva tanto do passista, quanto do paciente. Através do pensamento e da vontade, o passista capta os fluidos e os direciona para o assistido. Mas, se esse não estiver preparado no que diz respeito a uma boa condição receptiva, o passe torna-se sem efeito. Além do preparo por parte de ambos, tem de haver um clima de confiança entre os dois, formando assim um elo, onde o auxílio possa se fazer na proporção do crédito de cada um. Quanto à forma de se aplicar o passe, o fator externo pouco importa, o que vale mais, como já dissemos, é a sintonia, a vontade e a condição receptiva dos envolvidos no processo. (FAJARDO, CARIDADE, 1997, p. 120-121.)

Os médiuns de incorporação – como o próprio nome já diz – são aqueles que incorporam os espíritos e os médiuns de passe, como explicado acima, são uma espécie de intercessores e transmissores da corrente de energia espiritual. De acordo com a entrevistada 1, as atividades no centro são realizadas da seguinte maneira: inicia-se com a leitura do "Evangelho segundo o Espiritismo" (que é, segundo ela, fortemente ligado ao evangelho cristão), há uma pequena palestra/explicação sobre o que foi lido e em seguida os passistas dão os passes e os médiuns incorporam. Posteriormente há uma prece para a fluidificação da água, pedidos de cura espiritual e o encerramento. Obviamente, isto é apenas um cronograma e eventualidades não esperadas podem acontecer.

Sobre o uso de água fluidificada nos Centros Espíritas, temos a seguinte explicação: "A água é, dos corpos, o mais simples e receptivo da Terra. É como que a base pura, em que a medicação do Céu pode ser impressa, através de recursos substanciais de assistência ao corpo e à alma, embora em processo invisível aos olhos mortais." (FAJARDO, CARIDADE, 1997, p. 122).

A finalidade principal dos rituais do Centro é a cura, a libertação e até mesmo o tratamento em relação a pesadelos, e a entrevistada acredita também que o Espiritismo busca auxiliar os seres humanos a evoluírem e viverem bem – pois construímos a próxima encarnação nesta atual. Ela crê também que todas as religiões possuem mediunidade, mesmo que nem todas trabalhem com esse conceito.

Ademais, a entrevistada compartilha que o centro foi construído, em média, há 30/35 anos e mantém uma boa relação com demais centros kardecistas da cidade e até mesmo de fora, como em Goiânia e Morrinhos. Por fim, ela diz que Pontalina é uma cidade tranquila para ser espírita e que ela nunca passou por situações graves ou constrangedoras envolvendo preconceito, porém, é comum que as pessoas "olhem torto" ou fiquem desconfortáveis por ela ser kardecista.

Sobre esse primeiro Centro, é interessante pensar que, apesar de se denominar Kardecista, na verdade o fato de haverem médiuns que incorporam entidades coloca esta casa fora dos padrões do kardecismo e mais próxima da Umbanda, dentro da teoria do "continuum mediúnico". Na perspectiva dos adeptos do Espiritismo Kardecista, em muitos estudos já realizados, como os de Camargo (1961, 1973), no kardecismo não ocorre a incorporação, apenas as atividades mediúnicas que não impliquem a incorporação total do médium, como é o caso da psicografia, na qual o médium apenas permite que o espírito utilize sua irradiação para escrever mensagens às pessoas que procuram o Centro Espírita.

Passando adiante, o segundo centro pesquisado foi o "Centro Espírita Doutor Adolfo Bezerra de Menezes", também kardecista. É um dos mais antigos, e por isso, um dos mais populares da cidade. O entrevistado 2 concedeu várias informações e reflexões interessantes para a pesquisa. Fundado em 1967, o templo nem sempre possuiu o funcionamento que tem atualmente. Curiosamente, há 40 anos funcionava como uma espécie de enfermaria, uma casa de hospedagem para aqueles que estavam sofrendo com algum mal

espiritual e necessitavam de tratamento. Nos dias atuais, funciona nas segundas e nas quartas-feiras – com as segundas destinadas ao estudo e a prática da mediunidade e as quartas a palestra/explicação e os passes – a partir das 20 horas.

A finalidade das atividades deste centro é o esclarecimento acerca da doutrina espírita e o auxílio àquele que está em necessidade. O entrevistado 2 acredita que o Espiritismo é uma forma de ajudar o indivíduo a entender a si mesmo e a respeitar a própria vida, ou seja, viver da melhor forma possível e em comunhão com a sociedade. Para ele o preconceito também se origina do medo e das distintas reações que as pessoas têm em relação ao diferente, pois, cada um acredita que a sua religião é a correta. Ele também acredita que o medo vem daqueles que são menos esclarecidos e não procuram saber a verdade, preferindo acreditar em boatos e conversas preconceituosas sem consultar a veracidade daquilo que está sendo dito.

De acordo com ele existe uma "união muda" entre os Centros Espíritas na cidade, na qual cada um age em uma determinada área, conseguindo ajudar as pessoas em sua própria maneira. O entrevistado considera também que Pontalina é uma cidade que proporciona liberdade para se praticar o kardecismo e que nas situações em que alguém demonstra preconceito através de olhares julgadores ou palavras mal-intencionadas o melhor a se fazer é ignorar – não vale a pena criar confusão.

O último centro kardecista pesquisado foi o "Centro Nosso Lar" que, curiosamente, também é liderado pelo entrevistado 2 e sua esposa – mesmo ambos sendo antigos membros do centro "Doutor Adolfo de Bezerra Menezes". Fundado recentemente, em

2020, o "Centro Nosso Lar" conta com menos de dez pessoas e tem somente sessões de estudo às segundas, terças e quintas-feiras a partir das 19:30 horas. O entrevistado 2 contou que a pandemia atrapalhou os planos de consolidação do Centro, contudo, eles pretendem levar a ideia adiante. Este templo foi pensado com uma maneira diferente de abordar o público, com bate-papos que levem informação e sanem dúvidas a respeito da religião. Ele ressalta que o preconceito vem do medo e da falta de informação e somente persistindo em mudar a visão das pessoas é que uma real mudança irá ocorrer.

A entrevistada 3 foi a líder do centro "Centro Espírita Joana Darc", nome que faz referência a uma grande figura mediúnica da Idade Média, segundo o Espiritismo. Foi fundado por volta de 1982 por sua avó e, após o falecimento dela, a entrevistada 3 assumiu a liderança. Sempre foi um projeto familiar e sem maiores registros históricos, sendo um trabalho sem organização formal. O centro funciona somente aos domingos a partir das 19 horas. A entrevistada compartilhou que atualmente o Centro possui dezesseis médiuns fixos e que em breve o número aumentará para dezenove. As atividades seguem as giras da Umbanda e trabalham com cirurgia espiritual em prol de ajudar aqueles que estão necessitados.

Muito gentilmente, a entrevistada permitiu a visitação em um domingo para acompanhamento das atividades do Centro. Foi possível perceber o sincretismo religioso: num primeiro momento a leitura do "Evangelho segundo o Espiritismo", seguido de orações originalmente cristãs (tais como o Pai Nosso) e, posteriormente, quando os trabalhos de cura se iniciaram, foi possível reconhecer as entidades da Umbanda que se fizeram presentes durante aquela

atuação. A entrevistada compartilhou que seu Centro não segue uma religião específica e que eles "caminham" para o Universalismo – um conceito religioso amplo e "demasiadamente bonito que abraça diversos conceitos das mais distintas religiões e acredita na cura e salvação de todos os indivíduos independentemente de suas crenças"[13].

A principal finalidade dos trabalhos no "Centro Espírita Joana Darc" é a cura dos males e sofrimentos que podem ser tratados no mundo espiritual. De acordo com a entrevistada 3 é um trabalho feito por amor, e a falta de conhecimento é o que gera um eventual preconceito. Contudo, em sua opinião, Pontalina é uma cidade tranquila para ser espírita e existe liberdade para interagir com qualquer religião – inclusive aquelas que estão fora do Espiritismo. Isso só mostra a característica universalista que o Centro busca atingir, buscando uma união geral a despeito de qual seja a fé individual.

A perspectiva deste Centro pode ser colocada como uma característica das religiosidades brasileiras, ou seja, a possibilidade de se juntar diversas práticas num mesmo ritual, caracterizando o que alguns autores definem como bricolagem, como, por exemplo, Hervieu-Léger (2008). A bricolagem é a união de elementos de religiões diferentes num mesmo sistema de crença, criando uma nova tendência religiosa. Nesse caso, sob o nome de Universalismo, encontramos as práticas do Espiritismo, da Umbanda e as práticas de cura características do movimento Nova Era (HEELAS, 1976), no qual essa perspectiva universalista é predominante.

13 Definição a partir das palavras da própria entrevistada.

Por último, os entrevistados 4 e 5 foram o casal fundador da "Tenda de Umbanda Pai João de Aruanda". Eles contaram que tudo começou há 16 anos, em uma chácara, quando a entidade "Pinga Fogo" se apresentou num ritual e lhes deu a missão de propagar a religião e atender aqueles que necessitassem. No entanto, o templo que possuem atualmente na cidade foi fundado em 10 de abril de 2012. É o único templo de Umbanda registrado formalmente na prefeitura da cidade e funciona todas as sextas-feiras das 19 até as 21 horas.

O casal tem uma bonita e longa história com a Umbanda. O marido é envolvido com a religião desde os 14 anos de idade e é atualmente "Babalorixá" do templo, enquanto a esposa é a "Mãe Pequena/Mãe de Santo". Cada semana é dedicada a uma entidade, tendo por ordem: "pretos velhos, caboclos, baianos, crianças e entidades de esquerda". Em média, a tenda possui 12 médiuns e atende de 15 a 17 pessoas em cada ritual. Todos os acolhidos e tratados são considerados "filhos" e a principal finalidade dos trabalhos é a cura e o desmanche – o ato de desfazer o mal que outra pessoa realizou no mundo espiritual e que está prejudicando sua vida.

Cordialmente o casal também permitiu uma visita na sexta-feira para acompanhamento das atividades. O ritual se inicia com o tratamento na maca para o realinhamento de "chakras" – o paciente se deita, tem o corpo coberto por um pano branco e cristais depositados em pontos específicos do corpo e logo após é benzido com ramos. Posteriormente a esse "tratamento" inicial, os médiuns incorporam as entidades e atendem os pacientes um por um, aconselhando e auxiliando da forma como podem, de acordo com o problema que lhes é apresentado pelo consulente. No final, organiza-se

os trabalhos orientados pelas entidades e que são feitos de acordo com o problema de cada um que foi atendido – um conjunto de velas e ramos específicos para sanar a pendência no mundo espiritual.

Estes trabalhos permanecem fechados e intocados por três dias, depois a sala é lavada e preparada para mais uma sexta-feira de atendimentos. É curioso observar que no local há imagens e elementos das entidades de matriz africana, mas também há uma grande cruz de maneira no centro e uma imagem de Jesus Cristo, bem como é realizada uma oração cristã antes do início de qualquer operação.

Essa característica desta Tenda de Umbanda mostra como foi rica a construção histórica das crenças e rituais umbandistas desde a origem dessa religião. Sobre isso, Caes e Morais (2020) propõem:

> Diversos estudos nos mostram que o Brasil católico foi, na verdade, um Brasil de grande diversidade de manifestações religiosas e culturais adaptadas à realidade que aqui foi se desenvolvendo durante os períodos colonial e imperial. É nessa diversidade de manifestações religiosas e culturais que os estudiosos da Umbanda encontram as raízes da nova religião que emergiu no início do século XX. [...] Esse quadro das religiosidades afro-brasileiras que existiram e existem no Brasil desde o período colonial, nos mostra a riqueza cultural e religiosa que se originou em nosso país durante sua história. Entretanto, é preciso destacar outros elementos – nem todos ligados à religião – que também se inseriram à cultura brasileira durante o século XIX, que também contribuíram para que a Umbanda, nosso objeto específico de reflexão, pudesse se constituir como um culto organizado e com capacidade para crescer e se espalhar

> pelo Brasil. A partir da segunda metade do século XIX o Brasil passa por transformações muito grandes em diversos terrenos: as ideias republicanas e liberais avançam e as estruturas políticas vão se modificando até chegar à proclamação da República; a urbanização se amplia aos poucos e vai se modificando o quadro populacional; o tráfico de escravos é proibido e os imigrantes europeus começam a chegar; o fim da escravidão coloca os negros no mercado de trabalho assalariado, mas carregando a carga pesada do preconceito racial e da marginalização social; no campo da religião o Brasil vai deixando de ser oficialmente católico e vê a chegada das denominações protestantes e do Espiritismo, que deixam mais complexo o quadro religioso. Essas novas condições sociais e culturais são fundamentais para a compreensão do surgimento da Umbanda, à medida que esta responde – segundo muitos pesquisadores – a muitos dos problemas reais vividos pela população nesse período. (CAES, MORAIS, 2020, p. 14-15).

Assim, é possível perceber o porquê de diferentes elementos se misturarem na Umbanda e poderem ser utilizados em seus rituais. É uma religião que se origina historicamente das diversidades da cultura africana e indígena, das crenças espíritas e do Cristianismo predominante no Brasil. Sua atuação é aberta a todas as classes sociais, mas atinge predominantemente as pessoas das classes intermediárias ou das mais baixas, pois estas classes, em muitas situações sociais, estão menos protegidas pelas instituições do Estado, o que favorece ainda mais a procura por soluções espirituais para os problemas da vida cotidiana.

Ainda sobre a visita, foi concedida a oportunidade de entrar em uma sala separada denominada "Tronqueira", que é um campo de força muito especial para o templo, contendo a imagem dos principais orixás que os guiam e que somente os líderes e algumas pessoas possuem acesso.

Nesta Tenda de Umbanda pudemos presenciar também uma perspectiva ligada ao movimento Nova Era, como ocorreu no Centro anterior. O uso de cristais e o alinhamento dos chakras (conceito advindo do Hinduísmo) é uma característica desse movimento amplo que surgiu no mundo ocidental na década de 1960. Novamente não há a busca por uma pureza do ritual umbandista, mas a abertura para a utilização de diversas práticas.

Por fim, o casal compartilha que Umbanda é paz, amor e caridade e que o preconceito é a falta de conhecimento que afasta as pessoas da religião, contudo, a cidade é moderada e eles nunca passaram por situações desagradáveis. Entretanto, para eles não há união entre os espíritas da cidade e este ponto de vista pode ser explicado pelo afastamento que há entre o Kardecismo e a Umbanda.

Por fim, como última observação desta pesquisa de campo, consultamos o site do IBGE para saber sobre as religiões presentes em Pontalina[14], em especial aquelas que fazem parte do conjunto de religiões mediúnicas. O resultado mostra que apenas o Espiritismo tem 221 adeptos, mas a Umbanda e o Candomblé não foram nem mesmo citados. Ou seja, existem dois Templos claramente umbandistas em Pontalina, mas não houve a identificação dessas religiões

14 <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/pontalina/pesquisa/23/22107> Acesso em 22/04/2023 às 23:51.

pelo Censo, mostrando como essas informações estatísticas precisam efetivamente ser confrontadas com as pesquisas de campo

Considerações finais

É possível observar que os entrevistados possuem comuns opiniões mesmo divergindo em alguns pontos de pensamento. Todos buscam ajudar o próximo e acreditam que a religião seja um meio de cura, e que o medo e a falta de informação geram o preconceito. É uma cidade pequena e isso pode explicar a concordância de todos sobre a tranquilidade em praticar o Espiritismo ou a Umbanda, contudo, cada um tem uma experiência diferente e é de comum conhecimento que situações desagradáveis infelizmente acontecem na maioria das vezes em outros lugares.

Outro ponto bastante importante desta pesquisa, foi a confirmação da multiplicidade de Espiritismos e de Umbandas que existem no Brasil. Esta característica foi debatida originalmente por Camargo (1961, 1973) quando estabeleceu sua teoria sobre o "campo mediúnico" no Brasil, mostrando que havia desde o Espiritismo mais próximo e fiel aos ensinamentos de Kardec, até chegar às Umbandas mais próximas das tradições africanas. Dentro de campo mediúnico, havia, segundo esse autor, uma infinidade de características que marcavam cada Centro Espírita ou Terreiro (Tenda, Templo) de Umbanda.

No caso de Pontalina, destaca-se o fato de que tanto o Espiritismo tem formas diferentes de atuar, quanto a Umbanda também apresenta essa diversidade. Para uma pequena cidade do interior do Brasil, essa é uma característica bastante interessante, que pode ser aprofundada em um trabalho mais amplo. Desconhecemos uma bibliografia que trate dessa característica particular de Pontalina.

Ademais, este trabalho é parte de um projeto maior sobre as religiões mediúnicas no sul de Goiás, e aqui foi mostrada apenas uma pequena parcela da enorme diversidade cultural que povoa este Estado e esta região. O objetivo aqui foi mostrar e informar que as religiões mediúnicas são uma expressão de fé autêntica como qualquer outra e merecem seu devido respeito e espaço digno na sociedade.

Referências bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. In: REVER – Revista de Estudos da Religião, nº 2, 2003, pg. 75-80.

AUBRÉE, Marion, LAPLANTINE, François. A mesa, o livro e os espíritos: gênese evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: Edufal, 2009.

BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo: Abril Cultural / Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAES, André Luiz e MORAIS, André Luís de. História, mistério, magia: reflexões de um historiador das religiões e de um sacerdote sobre a experiência religiosa e espiritual na Umbanda. Curitiba: CRV, 2020.

CAMARGO, Cândido Procópio. Kardecismo e Umbanda. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMARGO, Cândido Procópio. Católicos, Protestantes e Espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo. A teoria do "continuum mediúnico" de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas. Religare, v. 14, n. 1, agosto de 2017, p. 05-27.

CARVALHO, José Jorge. Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. In: O Impacto da Modernidade sobre a Religião. Maria Clara L. Bingemer (Org), São Paulo: Loyola, 1992, pp.133-160.

FAJARDO, Cláudio e CARIDADE, Grupo de estudos centro espírita amor e. Apostila do Curso de Espiritismo e Evangelho. Centro Espírita Amor e Caridade. Goiânia, 1997.

HEELAS, Paul. A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno, Moderno e Pós-Moderno. In: Religião e Sociedade, v. 17, nºs 1-2, agosto 1976. p. 16 a 32.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Umbanda. 2ª Ed. São Paulo: Ática, 1991.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Ed. da USP, 1996.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Umbanda: entre a Macumba e o Espiritismo. Revista Jesus Histórico. Rio de Janeiro, p. 9-31, Abril, 2016.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye, Bye Brasil" – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: Estudos Avançados, 18 (52), 2004.

SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. Horizonte, vol. 1, nº 2, 1998.

STOLL, Sandra Jacqueline. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. Estudos Avançados, vol. 18 (52), 2004, p. 181-199.

VELHO, Gilberto. Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

WARREN, Donald. "A Terapia Espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900". In: Religião e Sociedade nº 11/3, Rio de Janeiro, ISER/CER, 1984, pp. 56-83.

Sites Consultados:

https://www.imb.go.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=97&catid=32&Itemid=179

https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado

https://pt.wikipedia.org/wiki/Pontalina

https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/pontalina/pesquisa/23/22107

PATRIMONIALIZAR PARA OUTROS OLHARES: UMA REFLEXÃO SOBRE AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM GOIÁS

Aline Teles[1]
Cássio Franco[2]
Natália Alves de Almeida[3]

Resumo:

O presente artigo tem por finalidade apresentar uma análise sobre as ausências de patrimônios relacionados às religiões de matriz africana no Estado de Goiás. Com a ajuda do conceito de colonialidade discutido por Ánibal Quijano, propomos observar como a patrimonialização segue uma linha colonial, onde as construções, práticas e monumentos passíveis de patrimonialização são selecionados para forçar uma identidade nacional branca, cristã, além da

1 Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Jataí. alinetelesb@gmail.com
2 Graduado em Licenciatura pela Universidade Federal de Jataí. cassiofranco@gmail.com
3 Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Jataí. anataliacontato06503@gmail.com

existência de patrimônios que homenageiam torturadores, genocidas e colonizadores, excluindo outras histórias e identidades deste processo. Os patrimônios na cidade Goiás, remetem em sua maioria à religião católica, e isto pode ser compreendido comouma estratégia excludente, pois as práticas das religiões de matriz africana são vistas como algo que não deva existir, isto porque, percebemos a ausência de locais ligados a essas religiões tombados como patrimônios ou algo que deva ser lembrado.

Palavras - chave: Patrimônio; Colonialidade; Religiões Afro-Brasileiras.

Introdução

Portadora de diversos significados a palavra patrimônio, muitas vezes, nos remete a construções arquitetônicas antigas, lugares turísticos, heranças, coleções valiosas, museus... Nesse sentido, existe a limitação de um conceito que possui uma variedade mais ampla, mas que devido a construção ocidental moderna, conduziu-nos para uma política mediada pelo estado a respeito dos patrimônios, que produz um apagamento em se tratando das diversidades. Podemos perceber um padrão nos tombamentos, pois geralmente estes estão ligados a grandes estruturas, cuja arquitetura nos remete a tradição europeia. Como exemplo, podemos observar a predominância quantitativa de igrejas e tradições religiosas católicas tombadas como patrimônio.

Quando falamos em "política mediada pelo estado", estamos falando do esforço de criar uma identidade nacional que seja comum a todos. Porém, compreendemos que o esforço de se criar uma identidade abrangente para toda a nação, acaba por apagar e silenciar outras identidades. Analisando nossos patrimônios culturais, facilmente constatamos que a presença de patrimônios que celebram bandeirantes, colonizadores e tradições de origem europeia trazem consigo uma narrativa que, além de transformar essas figuras em heróis, legitima seus costumes, sejam eles de viés político, religioso, dentre outros, como aqueles que a nação deve seguir, copiar, viver. A partir disso, pretendemos fazer uma discussão sobre a ausência de patrimônios relacionados às religiões de matrizes africanas no Estado de Goiás a partir de uma perspectiva decolonial, partindo da

afirmação de que a patrimonialização desses bens se configura como uma ação decolonial, e em como existe uma forte presença da colonialidade nas ações patrimoniais.

A colonialidade presente na patrimonialização

O Brasil passou por um conflituoso período de colonização, que deixou como legado padrões de poder. Aníbal Quijano (2017) diz que "a colonialidade se configura como padrõesde poder que estruturam aqueles que foram submetidos a colonização histórica". Os determinados padrões, acabam por marginalizar, subalternizar e silenciar outros tipos de conhecimentos, narrativas históricas e formas de ver o mundo que não se encaixam no modelo europeu de conhecimento. Desta forma, o que deve ser considerado válido teria que ser cisgêneroheterossexual, branco e cristão. Tudo o que fugia a essa norma, deveria ser silenciado.

Alguns estudos e trabalhos recentes sobre os patrimônios (Nilton Mullet Pereira, Jonas João do Nascimento,) sinalizam para a importância e as possibilidades dos patrimônios históricos para o ensino de história, principalmente os patrimônios difíceis, visto que os patrimônios são capazes de carregar diversas narrativas históricas e estarem, muitas vezes, dispostos em espaços públicos. Esses estudos sinalizam também para a existência de patrimônios que homenageiam personagens históricos responsáveis por escravidão, genocídio, tortura, sendo que, em contrapartida, patrimônios que prestem homenagem apersonagens que resistiram, são poucos.

Em 2020 após o assassinato do afro-americano George Floyd nos Estados Unidos decorrente de violência policial, emergiram manifestações contra este tipo de violência em vários locais do mundo. Além dessas manifestações, esse caso fez explodir um movimento dederrubada de monumentos que homenageiam colonizadores e escravistas em diversos locais do mundo, inclusive no Brasil. O questionamento principal é: porque esses personagens responsáveis por violência, são homenageados? Porque devem estar em praça pública? A lógica da colonialidade.

As religiões de matrizes africanas, bem como os conhecimentos que não são oriundos de uma tradição europeia, são perseguidos. Infelizmente em nossa sociedade, se tornoucomum notícias de terreiros que foram invadidos e depredados, passando uma mensagem clara de que esses locais e práticas religiosas, de acordo com o modelo europeu do que é válido como conhecimento, não deveriam estar ali, porque fogem da norma. Aliado a isso, temos os vários discursos que circulam sobre essas religiões: que propagam o mal e que ofendem a Deus.

Em decorrência das violências, os terreiros na tentativa de se protegerem, se localizam em pontos mais discretos nas cidades. Enquanto isso, as igrejas se encontram em locais de bastante evidência. Diante desses fatos, fazemos os seguintes questionamentos: onde estão esses terreiros? Quem frequenta? Em que bairros da cidade estão localizados?

Infelizmente não há nenhuma menção da contribuição de afrodescendentes e indígenas na construção do território do estado de Goiás. Aqui em nosso estado a cidade de Goiás é considerada

pelo IPHAN (Instituto do patrimônio histórico cultural e artístico Nacional) um patrimônio cultural mundial. Sua arquitetura remete ao período colonial, tendo bastante influência do barroco. Em contrapartida, quase não vemos locais que nos remetem a presença da escravidão, visto que Goiás teve grande presença de escravizados e escravizadas,principalmente a partir do século XVIII.

Quase não há conhecimento sobre os lugares de práticas religiosas relacionadas às religiões de matriz africana no Estado de Goiás, inclusive, existe ainda preconceito e racismo religioso por parte da população. Podemos citar como exemplo a cidade de Jataí, interior de Goiás, onde os lugares em que são praticadas os cultos de religiões afro-brasileiras, são lugares afastados do centro da cidade, como se fossem práticas que devessem ficar escondidas, para que as pessoas ignorem sua existência.

Recentemente, aconteceu no Estado de Goiás, o caso "Lázaro". Lázaro Barbosa foi autor de vários crimes no estado. Após ele ser associado a religiões de matriz africana, terreiros em algumas regiões do estado foram invadidos[4], artefatos depredados e boletins de ocorrência mostram que pessoas que estavam na dependência dos terreiros, foram agredidas.

Outro caso que aconteceu recentemente envolvendo religiões de matriz africana, foi o de uma mãe que levou a filha em um ritual de iniciação da religião candomblé e foi processada pelo conselho tutelar, o que acabou fazendo com que ela perdesse a guarda

4 Lázaro Barbosa: representantes de terreiros denunciam truculência de policiais durante buscas no Entorno do DF.Disponívelem:https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/06/19/lazaro-barbosa-representantes-de-t erreiros-denunciam-truculencia-de-policiais-durante-buscas-no-entorno-do-df.ghtml

da filha5. Esses dois casos nos mostram como o racismo religioso é latente na sociedade brasileira.

Existe uma lógica que permeia o processo de patrimonialização no Brasil, que é a deque só lugares "materiais", por assim dizer, são maiores portadores de memória e, portanto, passíveis de serem patrimônios históricos. Porém, os lugares, construções e monumentos quesão tombados como patrimônio acabam por excluir diversas memórias de outros grupos. Entendendo que os patrimônios possuem como objetivo a propagação de memórias e a construção de identidades, a ação de se patrimonializar esses outros lugares que possuam memórias outras, fará com que as pessoas tenham outro tipo de conhecimento sobre aquele lugar e, nesse caso específico, as religiões de matriz africana, pois os patrimônios fazem parte do cotidiano das pessoas, e são capazes de influenciar na compreensão de outrasnarrativas:

> Denominamos memórias outras e patrimônios outros toda a(s) história(s) e memória(s), assim como o(s) patrimônio(s) material e imaterial, relacionados aos grupos subalternizados nas sociedades contemporâneas dominadas pelo capitalismo, patriarcado e colonialismo (SANTOS, 2010). (PAIM; ARAÚJO, 2018, p. 4)

Pensar esses outros patrimônios é também partir de uma política de reparação para com os grupos subalternizados e marginalizados, dando oportunidades para que suas histórias estejam na esfera pública. Perante as ausências, alguns questionamentos surgem

5 Mãe perde guarda da filha após jovem participar de ritual do candomblé... - Veja mais em https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/07/mae-perde-guarda-da-filha-apos-jovem-partici par-de-ritual-do-candomble.htm?

em relação a esse apagamento. Os mais importantes são: Porque essas histórias são apagadas da " história oficial do Brasil"? Porque não aparecem nos nossos currículos escolares? Porque os terreiros estão em lugares escondidos da cidade? Eis a resposta: A história também é poder! Quem controla narrativas, controla uma série de mecanismos, incluindo o apagamento dessas vivências, histórias e memórias. Isso faz com que continuemos conhecendo apenas as histórias de "heróis" que na verdade não nos representam, e contribubui para minimizar a importância histórica de lugares ligados a escravidão, as religiões de matriz africana, as mulheres.

Minimizar estes locais e sujeitos é negar toda uma memória que constrói identidades,que conta um outro lado da história, um lado, que embora doloroso, é lugar de resistência e de força. Além de não termos esses outros patrimônios, os patrimônios existentes contam uma história pela metade. Um exemplo são os monumentos existentes sobre os bandeirantes no Brasil, que narram uma história que os coloca como heróis brasileiros, quando na verdade,representam a morte e genocídio dos povos indígenas.

Analisando o Brasil no pós-abolição, vemos que as memórias dolorosas da escravidãosão, por muitas vezes, negadas, e podemos perceber isso a partir da patrimonialização e homenagens daqueles que hostilizaram, violentaram e abusaram dos corpos negros:

> Pensando no contexto brasileiro do pós-abolição, em que a assinatura da libertação de pessoas escravizadas não representou uma mudança estrutural, pois as relações entre pessoas brancas e pessoas negras continuaram extremamente desiguais, podemos vincular as políticas de memórias com os discursos e materialidades através dos quais a escravidão é

> performatizada nos espaços públicos.(MEZA, 2019,p. 378).

A patrimonialização de espaços de luta e ancestralidade, é uma ação contra a hegemoniedade das narrativas sobre a escravidão, dando direito á memória daqueles que lutaram e ainda lutam pelo direito de suas práticas religiosas.

A colonialidade presente na patrimonialização de Goiás

O território goiano passou por um processo de formação, que evidenciou a relação com as políticas patrimoniais estabelecidas no âmbito nacional. Para compreendermos como isso aconteceu, podemos citar resumidamente um pouco de sua trajetória de patrimonialização. Inicialmente, podemos destacar o primeiro momento com a ocupação das Minas Goyazes e o desenvolvimento do trabalho exercido na mineração que teve início em 1722. Nota-se que se consolidou uma arquitetura vernacular que marcou o patrimônio de Goiás, advindo após a decadência do ouro, onde houve o abandono de residências e outras propriedades. Depois desse período, já na Primeira República, nos deparamos com o empenho em modernizar o estado.

A construção da capital Goiânia na década de 30, representa bem essa intencionalidade. Certos de que essas áreas do centro do país precisavam ser ocupadas, os governadores influíram às populações a virem adentrar o estado de Goiás, pautados na ideologia de progresso, cujas concepções influenciaram mais uma vez nas

questões referentesao patrimônio. Em um terceiro momento, temos a correlação da modernização que se queria alcançar através do progresso, com determinados discursos a respeito da preservação patrimonial, essas pautas culminaram com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN).

O movimento intelectual que coordenava o que deveria ser reconhecido como patrimônio nacional, não reconheceu a "Fazenda Goiana" como relevante para ser tombada, sendo que estas marcaram a ocupação resultante da busca pelo ouro no estado de Goiás. Através disso, fica evidente que o Modernismo impos padrões que privilegiavam patrimônios constituídos de pedra e cal, alegando o "caráter ao mesmo tempo universal e particular das autênticas expressões artísticas e a autonomia relativa da esfera cultural em relação às outras esferas da vida social" (FONSECA, 1997 apud LIMA, 2020). Diante deste fato, podemos refletir sobre a seguinte questão: se mesmo as "Fazendas Goianas" que tinham como proprietários homens brancos e da elite do país, foram excluídas da categoria de patrimônio histórico artístico e cultural da humanidade, como ficaria a situação das expressões tanto físicas como culturais advindas das/os escravizadas/os negros trazidos do continente africano?

Mais tarde, com as transmutações de sentido que ocorreram no significado da palavra "patrimônio", novos aspectos culturais do povo goiano começaram a ser "tombados". Tanto as igrejas constituídas de pedra e cal, em padrões arquitetônicos europeus, quanto as festividades religiosas da religião católica (como por exemplo o

"Fogaréu"[6]) que ano após ano são realizadas e trazem milhares de pessoas para o estado, demonstram que o viés colonizador se faz enraizado neste aspecto, e que medidas urgentes para a visibilidade de outros sujeitos e outras culturas que constituem a história desse país, devem ser tomadas.

Observando esse breve histórico sobre a patrimonialização em Goiás, surgem inquietações a respeito das relações de poder que permeiam essas questões. A primeira delas seria: Se a sociedade brasileira apagou durante muito tempo determinados sujeitos e determinadas histórias, qual relação pode se estabelecer entre a história e a patrimonialização?

Visto que a história nos convida a problematizar a ausência de determinadas memórias e determinados sujeitos, podemos perceber que se tratando de patrimônio este mesmo apagamento ocorre. O viés patrimonial vinculado à Europa, ao progresso, ao modernismo, à sociedade ocidental, moldaram as concepções sociais do que deve ser um patrimônio. Porém, quando relacionamos patrimônio e identidade nacional, esse viés limitante não faz jus às diversidades culturais, religiosas e identitárias do país. Por trás da história oficial contada e disseminada na perspectiva eurocêntrica colonizadora, temos outras histórias que constituem o Brasil e sua identidade, cuja origem é vinculada aos povos africanos e indígenas (sendo os segundo, os povos originários do país).

Juntamente com as/os negras/os que vieram para o Brasil, e que foram escravizadas/os pela elite branca do país, vieram suas

6 A Procissão do Fogaréu é uma tradicional procissão católica realizada anualmente na cidade de Goiás, na madrugada da quinta-feira santa desde 1745.

culturas, suas línguas, seus modos de viver e seus conhecimentos em geral. Tradições religiosas de matriz africana, constituem um arcabouço de contribuições culturais que enriquecem a história do país. Resistindo através dos tempos, as religiões afro-brasileiras se fazem presentes até os dias atuais, mesmo que hajaa tentativa de seu apagamento e a sua marginalização, os espaços onde estas são praticadas seencontram de pé. Não evidentes, nem patrimonializados, mas existem e resistem.

A patrimonialização dos terreiros de candomblé e umbanda em Goiás como ação decolonial

Com uma estimativa de 127 milhões de fiéis, equivalente a 65% da população brasileira e aproximadamente 12% dos católicos no mundo todo (IBGE), o Brasil é o maior país católico do planeta. Diante disso, as influências das religiões cristãs no decorrer de todaa história brasileira se tornam evidentes, assim como em todas as suas organizações sociais e patrimoniais.

No entanto, de acordo com a Constituição Federal de 1988, Artigo 19, Inciso I:

> "É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público." (Constituição Federal)

Já no Artigo 5º, Inciso VI:

> "É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;" (Constituição Federal)

Diante do exposto acima, perante a lei e em meio a controvérsias, o estado é uma instituição laica, muito embora a influência católica se faz presente no cotidiano de toda a população, assim como nas estruturas das instituições. Dessa forma, não seria diferente no contexto histórico do estado de Goiás, espaço territorial em que vamos analisar neste trabalho.

Visto que o catolicismo e seus dogmas dicotômicos estabelecem normas para o que é bem e mal, certo e errado, céu e inferno, instantaneamente essa perspectiva delimita e associa sujeitos, espaços institucionais, vivências e saberes á um dos dois extremos e, por consequência, gera relações de poder bem delimitadas. Dessa forma, pensando a igreja católica como uma religião universal, e consequentemente institucionalizando o que é bom e "normal", seria então reconhecer o "anormal" ou o mal à tudo que é oposto ou diferente da norma?

Como propõe Vagner Gonçalves da Silva na pesquisa *"Candomblé e Umbanda - Caminhos da Devoção Brasileira",* compreendemos que as religiõesafro-brasileiras não possuem o mesmo status de outras religiões. Segundo ele: "Os cultos afro-brasileiros têm sido associados a certos estereótipos como "magia negra" devido a não se basear na visão dualista do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs" (SILVA, 2005, P.13). Logo, o papel da igreja em todo o con-

texto histórico foivinculado à interesses diversos, envolvendo a política ambígua de catequese dosnegros, isto é, "ora tentava disciplinar a vida religiosa destes grupos, ora fazia vistas grossas às suas danças, cânticos e rezas realizadas em domingos e feriados santificados, nos terreiros das fazendas em frente às senzalas (SILVA, 2005, P.34). Por conseguinte, "o escravo deveria aceitar a religião do branco, embora este raramente procurasse se aproximar para entender a religião do negro, que desde cedo foi estigmatizada, considerada coisa do mal, do diabo, enfim, ofensiva a Deus (P.36)".

De acordo com Silva (2005), reconstruir o processo histórico de formação das religiões de matriz africana não é uma tarefa fácil. Primeiramente, porque:

> "Sendo religiões originárias de segmentos marginalizados em nossa sociedade (negros, índios e pobres em geral) e perseguidas durante muito tempo, havendo poucos documentos ou registros históricos sobre elas. Os mais frequentes são os produzidos pelos órgãos ou instituições que combateram essas religiões e as apresentam de forma preconceituosa ou pouco esclarecedora" (SILVA, 2005, P. 12).

Nesse sentido, segundo o autor, reconhecemos que devido a características particulares, os relatos das histórias acerca das religiões de matriz africana se tornam difíceis, tendo em vista que são religiões não institucionalizadas. Segundo Silva (2005), "A história dessas religiões tem sido feita quase que anonimamente, sem registros escritos, no interior dos inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades brasileiras" (SILVA, 2005, P.13). Ou seja, levando em consideração a pluralidade das crenças e

práticas realizadas pelas religiões afro-brasileiras, a patrimonialização dos terreiros torna-se uma prática imprescindível, sobretudo para evitar e combater as narrativas que produzem a deslegitimação das religiões afro-brasileiras em todo o contexto histórico.

No entanto, entendemos que para isso é necessário refletir e discutir acerca das violências, das descredibilizadas e dos esquecimentos sistemáticos que as religiões afro-brasileiras têm sofrido em toda a história, sobretudo na história local e regional de Goiás. Para isso, conforme propõe Luiz Rufino na obra *"Pedagogia das Encruzilhadas"*, pensamos que a modernidade ocidental: racista, capitalista, cristã, patriarcal e moderna produz e reconhece a presença a partir do esquecimento. De acordo com Rufino (2019):

> "A raça é a invenção que precede a noção de humanidade no curso da empreitada ocidental, o estatuto de humanidade empregado ao longo do processo civilizatório colonial europeu no mundo é fundamentado na destruição dos seres não brancos." (RUFINO, 2019, P. 5).

Nessa perspectiva, conforme Rufino (2019), os sujeitos lidos como os "outros" através da ótica ocidental e colonial são como "seres vacilantes, desvios existenciais". No Brasil, de acordo com o autor, "a categoria raça é o elemento político que fundamenta o caráter da exploração e dominação colonial. "Raça", "racismo" e "Estado-nação" — é nesses três termos que também se expressam as formas da colonialidade do ser, saber e poder [...] (RUFINO, 2019, P.10).

As histórias que abarcam as ocupações da cidade de Jataí, assim como a região sudoeste de Goiás, são atravessadas por nar-

rativas memorialistas, compostas, em suma, por perspectivas hegemônicas advindas dos supostos "grandes pioneiros", bem como escreve o autor Basileu Toledo França na obra *"Pioneiros"*. As famílias "pioneiras" do território goiano correspondiam às famílias Vilela e Carvalho, e representavam a elite agrária local: através da invasão e apropriação das terras "ditas livres" e das atividades agropastoris e latifundiárias desenvolvidas, construindo assim uma identificação coletiva e específica para o tecido social de Goiás do século XIX. A seguir, apresentamos um diálogo presente na obra citada acima para a análise:

> "– Viu aí os trieiro dos índio?
>
> Vi.
>
> É só o que tenho visto tamém. **Nenhum sinal de gente**."(FRANÇA, 1995, P.57-58).

Ou seja, constata-se que, para o autor e os responsáveis pelo diálogo apresentado, os indígenas representavam criaturas que não possuíam humanidade e por consequência foram lidos e registrados como existências impossíveis e não legítimas para o ideal civilizado e moderno do tecido social goiano em formação. Entretanto, a existência indígena em Goiás, como é o caso dos Caiapós, por exemplo, demonstra que os discursos acerca dos pioneirismos construídos a partir das perspectivas memorialistas são falhos e contraditórios.

Conforme Rufino (2019), nota-se que em uma percepção ocidental de mundo baseadaem relações dicotômicas entre bem *versus* mal, luz *versus* escuridão, o extermínio é o único caminho para

o modelo de ser, de saber e de poder. De acordo com o autor, o extermínio:

> "opera de diferentes maneiras, desde a mortandade de corpos, saberes e gramáticas, até as mais variadas formas de subalternização que incidem de forma violenta transformando os ditos "outros" em não possibilidades credíveis." (RUFINO, 2019,P.47-48).

Logo, assim como propõe o autor, constatamos que as concepções de pecado e infernosão "prerrogativas ocidentais-cristãs disseminadas durante o longo processo de colonização/catequização". Dessa forma, consoante ao autor:

> "o poder colonial, através de relações de violência, demonizou parte dos saberes negro-africanos na diáspora. Essa violência expressa nas práticas de demonização dos saberes negro-africanos contribuiu para a constituição de regimes de verdade em torno da narrativa colonial, mas também o tornou refém das limitações de seu caráter monocultural e monorracional." (RUFINO, 2019, p.48).

Com isso, muitos são os terreiros que ficam em locais afastados na cidade ou funcionam de forma a não atrair atenção, pois aqueles que fazem parte dessas religiões sabemque não são bem vistos pela sociedade. Esses espaços são espaços de resistência e devem ser pensados como tal, a patrimonialização desses espaços faz com que ele possa ser pensado de forma diferente.

Considerações Finais

Consideramos de fundamental importância que os lugares que projetam narrativas contra-hegemônicas ao colonialismo sejam patrimonializados, criando outros olhares, não somente sobre as religiões de matriz africana, mas também para todos aqueles grupos marginalizados em nossa sociedade cujas memórias são soterradas e não dignas de espaço público. Salientamos, que como futuros professores de história, esse debate deve estar presente nas salas de aula, é preciso que os alunxs aprendam e discutam sobre práticas de intolerância, mas que elas não fiquem só dentro dos muros da escola, é preciso que isso seja discutido em todos os lugares, seja na mídia, política, para que as pessoas deixam de carregar os estereótipos que não condizem com a realidade.

Os patrimônios são muito importante quando se trata de história regional, pois nas cidades, muitos dos monumentos existentes que "contam" a história da cidade são feitos para personagens históricos, mas são personagens históricos escravistas e colonizadores, a ação depatrimonializar locais que projetam memórias contra hegemônicas faz com que outras histórias sobre as cidades e as práticas religiosas existentes emergem para os olhos dasociedade.

Referências bibliográficas

DE LIMA, Luana Nunes Martins. Fases do patrimônio em Goiás (Brasil): da gênese colonialà tardia preservação. **Patrimônio e Memória**, v. 16, n. 2, p. 591-622, 2020.

FRANÇA, Basileu Toledo. **Pioneiros**. Goiânia: Editora. UFG, 1995, p. 57-58.

PAIM, ELISON ANTONIO; ARAÚJO, HELENA MARIA MARQUES . Memórias outras,

patrimônios outros, e decolonialidades: Contribuições teórico-metodológicas para o estudo dehistória da África e dos afrodescendentes e de história dos Indígenas no Brasil. **ARCHIVOS ANALÍTICOS DE POLÍTICAS EDUCATIVAS / EDUCATION POLICY ANALYSIS ARCHIVES**, v. 26, p. 92-116, 2018.

MEZA, Elis. Colonialismo Estrutural: representações pública da escravidão no brasil. In: **Memória e Patrimônio: tramas do contemporâneo /** Juliane Conceição Primon Serres, Maria Letícia Mazzucchi Ferreira (Coord.), Darlan De Mamann Marchi, Eduardo Roberto Jordão Knack, Rita Juliana Soares Poloni (Org.). Porto Alegre: Casaletras, 2019.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

DO SINCRETISMO AO HIBRIDISMO: NOVAS CONCEPÇÕES TEÓRICAS PARA SE PESQUISAR AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Léo Carrer Nogueira
Universidade Estadual de Goiás
Morrinhos – Goiás – Brasil
leo.carrer@gmail.com

Introdução

O estudo das religiões afro-brasileiras na academia remonta ao início do século XX. Desde a obra de Nina Rodrigues, lançada no Brasil em 1904, as religiões afro-brasileiras passaram a ser alvo das lentes de intelectuais e acadêmicos que dedicaram várias páginas de seus escritos a descrever e analisar estas religiões. Imbuídos do olhar racialista presente no período, as religiões afro-brasileiras foram inseridas num contexto maior, que procurava pensar a cultura negra como símbolo do atraso e da barbárie que reinava no Brasil, responsáveis, segundo muitos, pelo mal desenvolvimento do próprio país (COSTA, 2006).

Foi neste contexto que os intelectuais brasileiros tentaram explicar a mestiçagem entre brancos e negros, não apenas a partir das relações biológicas, mas também em seus aspectos culturais. Tais intelectuais enxergaram nas religiões afro-brasileiras,

especialmente no Candomblé, inicialmente, mas também nos cultos bantos (cabula, macumbas e posteriormente a Umbanda), elementos que lhes permitiam descrevê-las como uma mistura de práticas africanas, mas também com elementos indígenas e católicos.

O conceito de sincretismo surge como forma de explicar tais misturas, mas não só isso, ele surge também como uma tentativa de hierarquizar as relações culturais estabelecidas entre negros e brancos, deixando entrever um discurso que era corrente na época: a da condenação à mestiçagem. Assim como a mistura racial entre brancos e negros era vista de forma negativa, como uma forma de enfraquecer a "raça" branca superior (COSTA, 2006), também no âmbito cultural havia esta identificação, mas do ponto de vista contrário: as religiões mais sincréticas, ou seja, que mais assimilaram elementos do catolicismo eram consideradas como inferiores, por não conseguirem manter a "pureza" das religiões africanas.

Neste sentido, o conceito de sincretismo fica marcado por uma tentativa de inferiorização de determinadas práticas afro-brasileiras diante de outras. Neste artigo[1] faremos uma análise bibliográfica e conceitual do caminho percorrido pelos principais autores que se debruçaram nos estudos das religiões afro-brasileiras e utilizaram o conceito de sincretismo, tentando destacar os principais problemas decorrentes de seu uso. A partir desta identificação, propomos uma alternativa conceitual advinda dos estudos pós-coloniais, corrente teórica que surge em finais do século XX e que procura analisar de forma crítica os impactos do colonialismo nos

1 Uma versão deste artigo foi originalmente publicada na revista Élisée - Revista de Geografia da UEG, v. 10, n. 1, 2021.

continentes americano e africano, principalmente. Neste sentido, destacaremos a viabilidade de um dos principais conceitos elaborado pelos pós-coloniais para explicar as trocas culturais advindas do processo colonial: o conceito de hibridismo.

O problema do Sincretismo

Alguns autores se tornaram clássicos nas análises das religiões afro-brasileiras ao longo de todo o século XX. Passaremos agora a analisar alguns destes e como eles analisavam estas religiões a partir de um conceito que se tornou recorrente nos estudos das religiões afro-brasileiras: o sincretismo religioso. Conforme pondera Sérgio Ferretti (1995, p. 87), em sua obra "Repensando o Sincretismo",

> apesar da vasta literatura, curiosamente o sincretismo religioso até hoje tem sido tratado com certo "desinteresse" e mesmo com menosprezo por diversos autores. Entre estudiosos e conhecedores do tema, como entre participantes e interessados nas religiões afro-brasileiras, é comum ouvirmos expressões de rejeição, de negação, de recusa ou menosprezo pela palavra sincretismo. (...) Nota-se que existe certo tabu contra este fenômeno. Parece que se procura negá-lo ou ocultá-lo, embora se reconheça que todas as religiões são sincréticas.

Mas porque ocorre esta negação do fenômeno? Como chegamos a isto? A resposta está na análise dos vários autores a trabalharem com esta temática ao longo de praticamente todo o século XX. Recorreremos novamente à obra de Ferretti (1995) para nos

auxiliar em nossa análise. Ferretti distingue cinco fases ou tendências do debate sobre o sincretismo no Brasil. A primeira destas fases foi iniciada pelo que ele chama de "teoria evolucionista", representada por aquele que é considerado o pai dos estudos das religiões afro-brasileiras no Brasil, o médico-legista Nina Rodrigues.

Foi Raimundo Nina Rodrigues o primeiro autor a tratar do tema do sincretismo. Em seus textos ele defendia uma superioridade das religiões que considerava "mais complexas", como o candomblé de origem Jeje-Nagô[2], que segundo ele tratava-se de "povos negros que (...) se achavam mais avançados na evolução religiosa" (RODRIGUES, 1988, p. 215), em contraposição à prática que ele denomina de Cabula, de origem Banto, que, nas palavras transcritas por ele do reverendo D. João Correia Nery, é considerada como

> vestígio de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigoso amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma (NERY, 1963 apud RODRIGUES, 1988, p. 260).

Nina Rodrigues escreve sua primeira obra no final do século XIX, em 1896 para ser mais exato, que seria lançada apenas em 1904 no Brasil, com o título de *O Animismo Fetichista dos Ne-*

2 O conceito de Nação foi utilizado pelos estudiosos brasileiros para classificar e analisar os escravos africanos trazidos para o Brasil. Assim, existem dois grandes grupos reconhecidos: os sudaneses - povos Ketu ou Nagôs, Jejes e Fons, provenientes dos reinos Iorubas, atuais países de Togo, Benin, Daomé e Nigéria; e os Bantos ou Bantos – povos Ovibundos, Quimbundos, Quicongos, provenientes da África Central e Austral, principalmente dos atuais países de Angola, Congo e Moçambique. É bom lembrar que tais categorias não se referem a povos em estado puro, são apenas agrupamentos didáticos, alguns deles até mesmo atribuídos pelo colonizador, e utilizados hoje de forma a facilitar seu estudo. Maiores detalhes ver em MATORY, 1999.

gros Bahianos. Nesta obra ele faz uma análise das práticas religiosas afro-brasileiras presentes na Bahia, lançando muitos dos modelos de análises que influenciariam os autores que viriam a seguir. Como se tratava de um médico-legista, Nina Rodrigues se preocupa muito mais em analisar as características psicológicas das práticas dos negros baianos do que em analisar suas cosmogonias, consideradas por ele como animistas-fetichistas, e não como formas autênticas de religião, dentro de uma visão durkheimniana destes conceitos.

Seguindo esta lógica, Nina Rodrigues considerava a mentalidade religiosa dos negros como "patológica, atrasada e incapaz de manipular as elevadas abstrações exigidas pela religião monoteísta" (SILVA, 1995, p. 35). Apesar de não usar o termo sincretismo em suas obras, Nina Rodrigues aborda a temática utilizando termos como "fusão de crenças, associação, adaptação, equivalência de divindades" etc. (FERRETTI, 2001, p. 15). Neste ponto, Nina Rodrigues faz uma distinção entre os povos negros que foram trazidos para o Brasil como escravos, conforme percebemos nesta passagem:

> Todavia, se só deviam permanecer no Novo Mundo **as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa**, essas práticas e cultos haviam forçosamente de impregnar-se da contribuição que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos negros não convertidos (RODRIGUES, 1988, p. 215, *grifos nossos*).

Estes "povos negros que se encontravam mais avançados na evolução religiosa", para ele, eram os chamados sudaneses, especial-

mente os povos de origem Ioruba. Nina Rodrigues atribuía a estes grupos a supremacia cultural e religiosa, frente aos outros grupos presentes na Bahia nesta época. Sua hierarquia das formas religiosas baianas compreendia, portanto, o "monoteísmo católico" como a mais elevada forma religiosa existente, seguida da "espessa e larga idolatria e mitologia católica dos santos profissionais". Nas últimas escalas evolutivas encontrávamos, "como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana" e por último o "fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas" (RODRIGUES, 1988, p. 215-216).

Quais seriam, então, estes povos negros de "concepções religiosas mais acanhadas", "africanos das tribos mais atrasadas"? É o próprio Nina Rodrigues quem nos esclarece:

> Para confundir, pois, negros e índios brasileiros na mesma **inferioridade religiosa**, como faz o Sr. Silvio Romero, é preciso que se considerem **todos os nossos negros de procedência banto, porquanto só estes dentre os negros são de pobreza mítica reconhecida** (RODRIGUES, 1988, p. 221, *grifos nossos*).

Portanto, para Nina Rodrigues, não são todos os negros africanos dotados de uma inferioridade religiosa. Há entre eles, aqueles que possuem uma "verdadeira mitologia, já bem complexa". São estes os iorubanos de origem jeje-nagô. Em contraposição, há os negros atrasados, aqueles de origem banto, cujo fetichismo é "muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental" (RODRIGUES, 1935, p. 163).

> Da mesma forma [Nina Rodrigues] distingue os Candomblés fundados ou frequentados por

> negros africanos, dos Candomblés nacionais dos "negros da terra" (crioulos e mulatos), mostrando que nos primeiros haveria uma "justaposição" das ideias católicas e fetichistas, o que garantiria a manutenção da pureza primitiva das mitologias africanas, enquanto nos segundos uma "fusão" das crenças resultaria num abastardamento das práticas (SILVA, 1995, p. 36).

Esta valorização da pureza jeje-nagô, portanto, resultaria em uma diferenciação entre as práticas provenientes dos africanos de origem sudanesa (Jejes e Nagôs) daquelas dos africanos de origem Bantos (Angolas e Congos). Estes últimos eram discriminados em razão de uma pretensa inferioridade mítica, que proporcionava a fusão de seus rituais com práticas católicas, espíritas, cartomantes etc., promovendo assim um "abastardamento" ou uma "deturpação" das mitologias e rituais africanos. Podemos perceber isto em sua análise da Cabula, ritual de origem afro que, pela descrição feita por ele, é bastante similar à Umbanda de hoje.

Assim, o conceito de sincretismo é utilizado de forma a diferenciar as práticas de um africanismo "puro", daquelas práticas deturpadas e degeneradas que se deixam misturar. Na análise de Nina Rodrigues aqueles cultos que passaram por um processo de sincretização seriam inferiores frente àqueles que mantiveram a "pureza mítica e ritual" africana. Este crescente processo de deturpação, em um futuro próximo, acabaria por fazer desaparecer as práticas jeje-nagô como culto organizado quando inseridas nas grandes cidades, por se contraporem ao ideal civilizatório das massas urbanas, horrorizadas frente aos cultos mágicos e fetichistas dos candomblés e

cabulas (SILVA, 1995, p. 37).

Influenciados por suas ideias, mas inaugurando uma nova fase nos estudos afro-brasileiros, os autores que vieram a seguir aprofundaram cada vez mais esta superioridade dos cultos de origem sudanesa (jeje e nagô). Pertence ao seguidor de Nina Rodrigues, o também médico-legista Arthur Ramos a inauguração desta segunda fase dos estudos do sincretismo, chamada por Ferretti de "Escola Culturalista", pois buscavam explicações na corrente antropológica do culturalismo, tendo em Herskovits seu principal teórico.

Mesmo pertencendo a uma escola diferente, Arthur Ramos aprofunda bastante esta noção negativa das práticas africanas sincréticas. Em sua principal obra, intitulada *O Negro Brasileiro*, lançada em 1940, ele distingue o sistema mítico jeje-nagô dos cultos bantos, caracterizados por uma "mitologia paupérrima", sendo seus terreiros "toscos e simples":

> Em primeiro lugar, **estaria a pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos**, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jeje-nagô (RAMOS, 2001, p. 85, *grifos nossos*).

Assim como Nina Rodrigues, Arthur Ramos também fazia uma diferenciação entre as raças ou os povos negros e suas origens. Reconhecia que os negros de origem jeje-nagô eram superiores aos negros de origem banto. Tal diferenciação, que se traduzia em verdadeiro evolucionismo cultural, se refletia na religião destes povos, havendo, portanto, religiosidades mais adiantadas e outras mais atra-

sadas, conforme observamos no trecho a seguir:

> Na realidade, as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiros contemporâneos, embora se lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, umas se fundindo a outras, **as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas**, originando uma verdadeira *simbiose* ou *sincretismo* religioso (RAMOS, 2001, p. 114, *grifos nossos*).

Seguindo esta mesma linha, outro autor a analisar as religiosidades africanas presentes no Brasil, Edison Carneiro reproduz as mesmas ideias sobre a degeneração que o sincretismo promovia nas religiões africanas. Em uma passagem de sua obra clássica intitulada *Religiões Negras*, após analisar as misturas que eram feitas entre a mitologia jeje-nagô e o catolicismo e o espiritismo, ele conclui que, "assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional" (CARNEIRO, 1991, p. 97).

Paralelamente a esta escola culturalista, representada por Arthur Ramos e seus seguidores, Gonçalves Fernandes (1941), Tullio Sepilli (1954) e Waldemar Valente (1963), percebemos que João do Rio (1976), jornalista que escreveu na virada do século XIX sobre as macumbas dos morros cariocas, encontrou esta mesma distinção entre bantos e sudaneses no que diz respeito à "pureza" e à "degradação" de seus rituais religiosos. Seu acompanhante na empreitada de conhecer as religiões do Rio, Antônio, assim descreve a religiosidade dos negros Cambindas, nação pertencente ao grupo Banto:

> ***Antônio***: Há as dos negros cambindas. Tam-

> bém essa gente é ordinária, **copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas tem pedaços em português**. (...) Para os cambindas serve para santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol que simboliza a lua...
>
> ***João do Rio:*** Eu estava atônito. **Positivamente Antônio achava muito inferiores os cambindas.**
>
> ***Antônio*:** (...) Por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cambinda é burro e sem-vergonha! (RIO, 1976, *grifos nossos*).

Mas o grande autor que acabou consolidando esta ideologia do sincretismo como degradação no imaginário intelectual brasileiro foi Roger Bastide, que escreveu sua obra clássica, *As Religiões Africanas no Brasil* em 1971, na qual condensa suas análises e observações realizadas anos antes, a partir de 1946. Bastide inaugurou o que Ferretti considera a terceira fase do sincretismo no Brasil, e retoma as críticas feitas por seus predecessores às religiões de origem Banto, notadamente a macumba e a Umbanda, associando-as a formas degradadas de culto. Para ele, "a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato" (BASTIDE, 1989, p. 414).

Ao mesmo tempo, ao analisar o fenômeno do sincretismo, Bastide desenvolve a teoria das analogias. Para ele, o nosso pensa-

mento trabalha por analogias, sendo capaz, em momentos de contatos culturais, de assimilar e associar diferentes elementos religiosos e incorporá-los ao nosso estoque religioso. Assim, ao associar Santos católicos e Orixás africanos, o negro africano não está misturando estas duas práticas religiosas, mas apenas relacionando-as. Em seu pensamento ele sabe muito bem que Ogum é Ogum e São Jorge é São Jorge, são duas figuras distintas, pertencentes a panteões distintos. No pensamento religioso, eles não se misturam. Desta forma, o africano é capaz de frequentar o Candomblé, mas continuar assumindo-se católico. Há, no entanto, uma diferenciação entre o pensamento religioso e o pensamento mágico, que Bastide explica da seguinte forma:

> Devemos distinguir a religião da magia; o sincretismo não se processa da mesma forma num caso e noutro. A lei do pensamento religioso é a do simbolismo, das analogias ou das correspondências místicas; a do pensamento mágico é a lei da acumulação, da intensificação e da adição (BASTIDE, 1989, p. 382).

Como percebemos neste trecho, Bastide parte de uma diferenciação weberiana entre os conceitos de religião e magia. Para ele, na religião existe a identificação, a relação, a associação. Este é o caso do Candomblé. Já na magia, o que importa é a fusão, é a lei da acumulação. O mago não se constrange em misturar elementos de matrizes culturais diferentes para atingir seus objetivos de uma forma mais eficaz. Assim, nas macumbas e umbandas cariocas, consideradas por ele como práticas mágicas, o que vale é a eficácia, mesmo que para atingi-la o mago tenha que utilizar elementos mágicos de diferentes matrizes culturais. Assim, enquanto no Candomblé

> os dois espaços, católico e africano, não interferem entre si, (...) mais na macumba do Rio que no espiritismo de Umbanda, as duas zonas, católica e africana, constituem uma só, os orixás sendo inteiramente identificados com as imagens de seus correspondentes católicos (BASTIDE, 1989, p. 377-378).

Portanto, esta síntese ou fusão proposta por Bastide era o fator do que ele considerava a causa de uma "degradação" por parte destas religiosidades. Segundo ele, os principais causadores desta degradação seriam, em primeiro lugar, o caráter de "pobreza mítica" dos cultos de origem banto, seguidos pela ação da própria cidade moderna, como São Paulo e Rio de Janeiro[3], que promoveriam uma espécie de esfacelamento destas religiões em práticas de magia individualizadas. Por outro lado, nas cidades do nordeste e norte, seu caráter "ruralizado" promoveria uma maior integração dos sistemas religiosos em cultos coletivos, explicando assim a maior "pureza ritualística e doutrinária" dos Candomblés que ali se desenvolveram (SILVA, 1995).

Bastide, portanto, separa o conceito do sincretismo em dois tipos diferentes. Primeiro teríamos o sincretismo por associação, típica do pensamento religioso, num sentido weberiano. Trata-se de encontrar analogias entre uma religião e outra e fazer correspondências entre elas, mas sem misturá-las. O outro tipo seria próprio da magia, e segundo ele, trata-se do fenômeno do "mulatismo cultural", em que há a mistura, a adição de elementos religiosos de outra matriz religiosa, fenômenos estes que são incorporados e passam a fazer

3 Berço das práticas que ficaram conhecidas como Macumba e deram origem à Umbanda.

parte do ritual mágico daquele culto. Segundo Bastide, a "macumba é religião mulata" (BASTIDE, 1989, p. 387).

Tais ideias estavam presentes já em Nina Rodrigues, que distingue entre a religião dos africanos e a dos mulatos ou crioulos. Segundo ele,

> se para o negro africano houve e ainda há justaposição de ideias religiosas, de um lado as oriundas da catequese e de outro, as ideias e crenças fetichistas importadas da África, para o crioulo e o mulato observa-se tendência manifesta e irreversível no sentido de fundir essas crenças, de identificar os dois ensinamentos (RODRIGUES, 1935, p. 171).

Esta associação que era feita entre divindades africanas e santos católicos, tanto para Nina Rodrigues quanto para Roger Bastide, servia como uma forma de dissimular, perante a religião dominante, as suas próprias crenças religiosas. Segundo Bastide, "para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica" (BASTIDE, 1989, p. 359).

Desta forma, ambos colocam este fenômeno do sincretismo religioso dos negros africanos trazidos para o Brasil como uma estratégia de sobrevivência diante da imposição da religião católica realizada pelos missionários jesuítas que objetivavam catequizar e ao mesmo tempo reprimir as práticas religiosas de qualquer outra origem que não fosse cristã-católica.

Pierre Verger, que faz suas observações na década de 1950, também cita este mascaramento dos Orixás africanos por meio dos

santos católicos, produzindo assim o que ele denomina de "sincretismo aparente":

> Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de *Sango* [Xangô], o trovão, ou de *Oya*, divindade das tempestades do rio Níger, (...) e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: "*Yoyo*, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim" (CARYBÉ, p.1). É que cada divindade africana havia sido assimilada aos santos e virgens da religião católica. **Foi assim que, ao abrigo de um aparente sincretismo, as antigas tradições mantiveram-se através do tempo** (VERGER, 1999, p. 23-24, *grifos nossos*).

Para Verger, este "aparente sincretismo" foi fundamental para a sobrevivência dos cultos e tradições afro-brasileiras, mas com o passar do tempo e das gerações, este sincretismo deixou de ser apenas aparente para se configurar em uma verdadeira assimilação entre santos e orixás:

> Com o tempo houve uma evolução e o sincretismo afro-católico, que, originariamente, era apenas máscara, tornou-se mais sincero. As novas gerações "crioulas" já consideram que "santo" e "Orisa" são um só, que apenas o nome muda (VERGER, 1999, p. 24).

Foi assim que, desde Nina Rodrigues, passando por Roger Bastide e Pierre Verger, foi consolidada entre os pesquisadores que se dedicaram aos estudos das religiões afro-brasileiras esta teoria de que os negros, para manterem sua religiosidade e cultura, "mas-

caravam" seus deuses atrás dos santos católicos. Enquanto fingiam prestar culto a São Jorge, na verdade estavam reverenciando Ogum; Nossa Senhora era Iemanjá; e assim sucessivamente. Segundo o antropólogo Josué Tomasini de Castro (2006, p. 25), tal visão deve ser vista com cuidado, pois

> pensar o sincretismo como se este fosse "uma máscara colonial para escapar à dominação [branca]" (FERRETI, 1995: 88) é restringi-lo apenas a uma estratégia política contra hegemônica e dar-lhe uma conotação que nem sempre (...) é verdadeira: de que este seria um processo consciente; como se com papel e lápis na mão, os africanos trazidos como escravos ao Brasil tivessem, há mais de quatro séculos, começado a sintetizar algumas formas de analogias, para que, assim, ao olharem para a estátua da Virgem Maria não se esquecessem de seus próprios santos.

Baseado nestes autores, "alguns expoentes dos estudos afro-brasileiros passaram a abominar o sincretismo e a valorizar a denominada 'pureza africana" (FERRETTI, 2001, p. 20), criando assim o que ele chama do "mito da pureza africana". Este mito serviu de discurso político para diversos praticantes do Candomblé de nação Ketu ou nagô para se reafirmarem como detentores de uma "autenticidade africana", em contraposição aos Candomblés de Caboclo e à Umbanda, que seriam práticas africanas misturadas, por isto de menor valor cultural e religioso.

Assim, o conceito de sincretismo aos poucos passa a ser mal visto na academia, como o próprio

Ferretti (2001, p. 15) coloca:

> Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal-estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos autores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição do evolucionismo e do colonialismo (FERRETTI, 2001, p. 15).

As maiores críticas a respeito do sincretismo debatido por estes autores, no entanto, foram para a valorização e busca de uma mítica "pureza ritual" presente nos candomblés e a consequente desvalorização da macumba por seu caráter sincrético. Este tom de crítica será a marca das duas fases seguintes na discussão deste conceito.

A quarta fase do debate sobre o sincretismo, segundo Ferretti, desenvolveu-se entre as décadas de 1970 e 80. Seus principais autores são Peter Fry (1984), Yvone Maggie (2001), Patrícia Birman (1983), Beatriz Dantas (1988), Reginaldo Prandi (1989), entre outros. Esses autores criticaram a busca dessa "pureza" africana por parte dos intelectuais e antropólogos que se dedicaram aos estudos destas religiões no Brasil e, além disto, analisaram os processos de "nagoização"[4] e a africanização ou reafricanização que alguns terreiros promovem a partir do final da década de setenta.

4 Predomínio do modelo de Candomblé Ketu-Nagô

Segundo Reginaldo Prandi (1989, p. 143), essa reafricanização

> não significa ser negro nem desejar sê-lo; significa intelectualização e acesso a uma literatura sagrada que contém poemas oraculares, a reorganização do culto conforme modelos trazidos da África contemporânea; é uma bricolagem e não uma volta ao primitivo original.

Por último, a fase mais recente do debate sobre o sincretismo se inicia na década de 1980. Seus principais representantes são Roberto Motta (1982), Rita Segato (1990), Kabengele Munanga (1989), Ana Valente (1989) e o antropólogo argentino Alejandro Frigerio (1983). Esta fase é marcada por uma revisão nas discussões sobre o sincretismo, a partir das críticas ao uso deste conceito como "mascaramento" colonial e ao "mito da pureza africana", e é marcada por uma tentativa de repensar este conceito, e de propor novas alternativas conceituais que melhor expliquem os contatos entre culturas ocorridos especialmente na América Latina e no Brasil.

Entre as principais críticas feitas por estes autores ao uso do conceito de sincretismo, temos, em primeiro lugar, aquela que coloca a utilização do sincretismo por parte dos africanos como uma máscara atrás da qual escondiam seus deuses; segundo, o "mito da pureza africana", que acabou fazendo com que o sincretismo ou as religiões assumidamente sincréticas fossem vistas como "deturpações" da religião africana; e em terceiro lugar, como consequência deste último, o engessamento do conceito de cultura proporcionado pela visão da mistura entre religiões como violação de uma pretensa pureza cultural.

Primeiramente, sobre o problema do "mascaramento" colonial ao qual o sincretismo é associado, como tendo servido aos africanos escravizados como uma "máscara colonial para escapar à dominação", como dizia Nina Rodrigues, tal postura já foi bastante criticada e relativizada por outros autores. Para analisar melhor esse problema, citemos alguns casos conhecidos na história das religiões afro-brasileiras que nos remetem a situações de sincretismo. As associações entre elementos das religiões africanas e católica foram relativamente comuns, como nos demonstram inúmeros exemplos na historiografia.

Como exemplos, podemos citar duas referências historiográficas. A primeira delas é o caso das Santidades, rituais indígenas ocorridos no Brasil no séc. XVI em que líderes religiosos indígenas realizavam

> Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco ou com "os santos óleos"; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões em cadeiras de "um pau só" com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 19).

O segundo exemplo é o do Acotundá ou Dança da Tunda, um "ritual religioso dedicado ao culto do deus pagão da nação Courá (Lagos, Nigéria), praticado no Arraial de Paracatu (Minas Gerais) e que no ano de 1747 foi desmobilizado por um batalhão de capitães-do-mato" (MOTT, 1988, p. 87). Segundo as testemunhas ouvidas no inquérito, o Acotundá ou Dança de Tunda é por ele descrito da seguinte forma:

> uma preta forra, Josefa Maria, embrulhada em umas chitas velhas e entrou na Dança **proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica** e outras que ela não entendeu (...) por falarem na língua de Courá. (...) Depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria e lá subia em cima da casa e se **punha a pregar pela sua língua que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio** (...). E depois de fazer esta prática, saíra ao terreiro e trouxera uma negra uma galinha morta e levava outra em uma caldeirinha e um ramo verde e **com ele espalhava água benta** (MOTT, 1988, p. 90, *grifos nossos*).

Em todos estes casos percebemos tratarem-se de manifestações ocorridas durante praticamente toda a história do Brasil e que tinham por características principais a utilização, em um mesmo culto, de elementos indígenas, africanos e católicos, como pudemos perceber pelas descrições. Contrariamente ao que afirmaram Nina Rodrigues, Roger Bastide e Pierre Verger, não se tratavam simplesmente de "mascaramentos" de cultos africanos ou indígenas diante da imposição católica, mas sim de apropriações legítimas, aos olhos de seus praticantes, dos elementos que lhes eram interessantes, dentro do quadro cultural e religioso que lhes estava disponível. Esta ideia é realçada por Ana Valente (1989, p. 68):

> Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante esse processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião

> católica como sustentáculo do projeto colonial. **Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser** (grifos nossos).

Portanto, acreditamos que a teoria, colocada pelos autores que utilizaram o conceito do sincretismo, de que os africanos utilizavam o sincretismo como uma forma de "mascaramento" não é de todo verdade, como demonstramos. Além disto, esta ideia denota uma total submissão, por parte do negro, aos ditames católicos, e vemos que em muitos casos não se tratava de submissão, mas muito mais de uma forma de rebeldia contra a religião dominante, no caso o catolicismo, que era utilizado e ressignificado pelos negros africanos conforme seus saberes culturais e religiosos.

Esta visão está presente no debate que Josué de Castro (2006, p. 30-31) faz, utilizando-se dos estudos do antropólogo André Droogers:

> André Droogers (2005, p. 219) diz que o sincretismo acontece quando "dois ou mais cenários de metáforas religiosas estão disponíveis aos crentes, que então podem combiná-las de várias formas". (...) **Trabalha-se o sincretismo como um processo onde um indivíduo, conscientemente ou não, seleciona diferentes elementos de diferentes estruturas presentes em seu contexto social e as engloba em um único e novo *espaço mental*** (*grifos nossos*).

Colocado isto, a teoria da "pureza" cultural africana também cai por terra. Não existe cultura pura, como queriam os pesqui-

sadores das religiões afro que analisamos. Como Ferretti (1995, p. 71) coloca,

> a respeito do tema da pureza africana, podemos dizer do candomblé, como Leonardo Boff (1981, p. 54) em relação ao catolicismo oficial: "Este é tão sincrético como qualquer outra religião (...) o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. (...) **O sincretismo, portanto, não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade**". A ideia de pureza religiosa como vemos é um mito que alguns adeptos procuram vivenciar no candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar (*grifos nossos*).

Mundicarmo Ferretti (1987, p. 161) complementa, referindo-se à

> inconsequência de se procurar uma pureza na religião afro-brasileira, pela inexistência de cultura estática e dada a impossibilidade de uma religião trazida por escravos sobreviver mais de cem anos sem sofrer transformações e sem integrar elementos de outras religiões.

Assim, ver o sincretismo como uma deformação em relação a uma religião considerada pura é algo completamente absurdo. Ao proceder desta forma, os pesquisadores das religiões afro-brasileiras partem do princípio de que a cultura é algo estático, e que pode manter-se sempre estagnada, sem sofrer influências nem alterações ao longo do tempo. Mas como colocou muito bem Ferretti, toda religião é sincrética por natureza, o sincretismo é sua normalidade. Isso significa que no cerne de toda religião existem elementos e influên-

cias de várias outras religiões diferentes, direta ou indiretamente.

Vemos, portanto, que ideias como "pureza" e "deturpação" não fazem sentido quando tratamos de fenômenos culturais e religiosos. Quando tratamos de religiões afro-brasileiras, portanto, devemos buscar conceitos que mais se enquadrem nas análises a que nos propomos. Mesmo com a tentativa de superação do conceito de sincretismo proposta por Ferretti, trata-se de um conceito que continua vinculado ao período e contexto histórico em que surge, ou seja, o contexto do evolucionismo cultural e racial. Ao ser associado a uma ideia de inferioridade racial entre os negros, entendemos que tal conceito fica marcado historicamente, obrigando-nos a buscar alternativas conceituais que mais se adequem aos estudos religiosos atualmente.

Hibridismo: uma alternativa conceitual

Um dos principais teóricos da corrente pós-colonial[5] é o indiano Homi Bhabha, que propõe uma renovação nos estudos culturais. A chave de sua proposta está, primeiramente, em um deslocamento na própria compreensão do conceito de cultura. Bhabha (1998, p. 67) tenta uma ressignificação do conceito de cultura, percebido por ele como algo dinâmico e aberto:

5 Os estudos desta corrente se iniciaram na segunda metade do século XX, e tiveram a década de 80 como seu principal momento de difusão. Tem como característica principal a desconstrução dos essencialismos, através de concepções críticas aos projetos dominantes da modernidade. Seus autores são, principalmente, imigrantes oriundos de países emergentes da Ásia, África e América Latina, inseridos nas sociedades europeias e norte-americana, mas que se apropriam dos conhecimentos da modernidade para apontar suas incoerências e tecer críticas a ela (COSTA, 2006). Entre seus principais representantes temos o indiano Homi Bhabha, o palestino Edward Said, o jamaicano Stuart Hall e o argentino Nestor Canclini, entre outros.

> É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque **as reivindicações hierárquicas de originalidade ou "pureza" inerentes às culturas são insustentáveis**, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo (grifos nossos).

Portanto, para Bhabha, atribuir a diferentes culturas ou elementos culturais o caráter estático de originalidade ou "pureza", como alguns autores que se dedicaram aos estudos das culturas africanas no Brasil fazem é algo totalmente inconcebível. Para Bhabha, todas as culturas são híbridas porque a própria cultura é dinâmica, está sempre se modificando. Lyyn Mario de Souza (2004, p. 125) nos esclarece melhor o pensamento de Bhabha e dos pós-coloniais a respeito:

> O projeto [pós-colonial] prevê a releitura da diferença cultural numa ressignificação do conceito de cultura. (...) Dessa forma, para Bhabha, no projeto pós-colonial, **em oposição ao conceito dominante de cultura como algo estático, substantivo e essencialista, a cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação** (*grifos nossos*).

Partindo deste princípio, podemos notar que a proposta do autor prevê uma completa reformulação no modo como entendemos a cultura, para daí podermos compreender os fenômenos culturais – incluídos os fenômenos religiosos – ocorridos no

bojo do processo colonial. Ao invés de vermos a cultura como algo estático, ele propõe que enxerguemos a dinamicidade das culturas, como algo que está sempre em movimento, e que, ao serem colocadas umas diante das outras, são capazes de interagirem, dando origem a inúmeras formas culturais novas.

Assim, ao invés de pensarmos em duas matrizes culturais estanques, como por exemplo, uma europeia (A) e uma africana (B), que ao se encontrarem, entrariam em um processo de fusão (A + B) e produziriam uma terceira cultura também estanque (C), mas com elementos de ambas, o autor propõe que pensemos em duas matrizes culturais totalmente abertas e que, ao se encontrarem, dão origem a um complexo processo dinâmico que pode resultar em infinitas possibilidades de combinação, assimilação, fusão, repulsão, exclusão etc. Este encontro, segundo Bhabha, "abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, (...) onde [vemos] a construção de um objeto político que é novo, *nem um e nem outro*" (BHABHA, 1998, p. 51).

> A tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada. (...) O "originário" está sempre aberto à tradução (...) nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. (...) É através desse deslocamento ou limiaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis. (SOUZA, 2004, p. 125).

Esta "limiaridade" citada por Lyyn Mario de Souza é um dos conceitos chaves na teoria pós-colonial de Bhabha. Segundo ele,

a dominação colonial provoca o surgimento destes espaços limiares, que são espaços de fronteiras, ou o que ele denomina de "terceiro espaço" ou "entre-lugar", ou seja, espaços que não pertencem nem à cultura regional, nem à imposição colonial, mas sim espaços híbridos, no interstício destes dois lugares em que se encontram.

> Estes "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (...) **Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta** (BHABHA, 1998, p. 20 e 22, *grifos nossos*).

Este é o caso, por exemplo, das trocas religiosas entre africanos, europeus e nativos em terras brasileiras. A América, assim, se torna o palco desta "passagem intersticial", este "entre-lugar", onde diversas culturas se encontram e dão início a um processo de interação constante. O resultado deste processo não é uma cultura única, monolítica, resultado da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas sim uma rede cultural, um rizoma, em que temos várias ramificações diferentes, resultados dos diversos níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais provenientes de ambas, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utiliza-

dos de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural:

> Mais do que culturas distintas o que é possível perceber é que a sociedade vive essa dinâmica cultural e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 51).

Este quadro fornece os subsídios necessários para o processo de hibridação, como descrito por Bhabha. Outro autor a trabalhar com o conceito, o argentino Nestor Garcia Canclini define a hibridação, de forma bastante genérica, como os "processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas" (CANCLINI, 2006, p. XIX). Assim, para Canclini, a Hibridação se dá sempre que estruturas de origens culturais diferentes se encontram em um mesmo espaço, se combinando de diferentes formas para gerar novas estruturas.

Além do conceito de hibridismo trabalhado até aqui, vemos, dentro das teorias pós-coloniais, que outros conceitos remetem a estas mesmas características, como por exemplo o conceito de transculturação, desenvolvido pelo autor cubano Fernando Ortiz (1991). Conforme a análise de Zilá Bernd (2004, p. 109),

> (...) o pensamento da transculturação (...) pressupõe que do contato entre duas ou mais culturas não haja apenas perdas e esquecimentos ou acréscimos e adesões impostas pela lei do mais forte. (...) O que sempre existiu na América Latina (...) foi uma encenação antropofágica onde

> as culturas em presença deram origem a algo novo, impuro e híbrido, que é hoje, em síntese, a cultura das Américas. (...) Devemos ver e viver a transculturação como um conjunto de transmutações constantes, pois trata-se de um processo criativo e jamais concluído.

Temos também o conceito de crioulização, de Edouard Glissant, que afirma que "a crioulização é um movimento perpétuo de interpenetração cultural e linguística que faz com que não se desemboque numa definição do ser" (GLISSANT, 2005). Diva Damato, em análise à obra do autor, complementa que

> a crioulização age como o rizoma (...): rizoma é uma raiz que vai em todas as direções, que se mistura às raízes de todas as plantas que venha a alcançar, resultando num emaranhado inextrincável (...); O rizoma (...) se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo, quer estrutural, quer gerativo (DAMATO, 2003, p. 37).

Seguindo esta linha de raciocínio, Glissant defende a utilização do conceito de crioulização, em contraponto ao conceito de mestiçagem. Para ele, ambos os conceitos servem para analisar processos de trocas culturais, especialmente em relação à situação colonial; no entanto, ele defende que a diferença entre os dois está no fator de imprevisibilidade contido no primeiro:

> E por que a crioulização e não a mestiçagem? Porque a crioulização é imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem. Podemos calcular os efeitos da mestiçagem por enxertia em diferentes plantas e por cruzamentos de animais; podemos calcular que

> ervilhas vermelhas e ervilhas brancas misturadas, através da técnica do enxerto, darão um tal resultado em uma geração, um tal resultado em outra geração. Mas a crioulização é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia, que é a imprevisibilidade (GLISSANT, 2005, p. 22).

Uma primeira crítica que se pode fazer ao raciocínio de Glissant é o engessamento do conceito de mestiçagem. Para isto, ele recorre apenas à mestiçagem do ponto de vista biológico, quando a maioria dos autores que utilizam a mestiçagem e também o hibridismo, ambos conceitos que têm sua raiz nos cruzamentos de origem biológica, fazem uma ressignificação deste termo para sua utilização no âmbito da cultura, o que acaba por distanciar profundamente estes dois conceitos – a mestiçagem cultural da biológica. Mesmo na mestiçagem do ponto de vista biológico há um nível de imprevisibilidade considerável, não dá simplesmente para prever que determinados elementos genéticos, ao se combinarem, terão um resultado genético conhecido ou previsto.

Mesmo assim, é importante nos atentarmos para a noção de crioulização que o autor propõe, definido também pelo conceito de "caos-mundo". Glissant recorre à teoria do caos para definir do que se trata sua noção de crioulização ou caos-mundo. Para ele, a noção de caos se encaixa perfeitamente na análise das trocas culturais, pois ambas têm como caráter principal a imprevisibilidade. Para ele, "existe caos-mundo porque existe imprevisível. É a noção de imprevisibilidade da relação mundial que cria e determina a noção de caos-mundo" (GLISSANT, 2005, p. 46). Em outro trecho da obra ele nos explica melhor do que se trata este caos-mundo:

> Chamo de caos-mundo (...) o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea. (...) Trata-se da mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um *melting-pot*, graças à qual a totalidade-mundo hoje está realizada (GLISSANT, 2005, p. 98).

Assim também acontece com a noção de crioulização, como já vimos. No pensamento de Glissant, as noções de crioulização e caos-mundo se completam e se relacionam. Ambas partem do pressuposto da imprevisibilidade do contato entre culturas. Glissant busca em diferentes matrizes do conhecimento as definições com que analisará a constituição das culturas e das identidades culturais. Enquanto o conceito de caos-mundo provém da noção científica da teoria do caos, a crioulização provém do processo linguístico ocorrido em algumas ilhas do Caribe, dando origem às línguas crioulas:

> A palavra "crioulização", obviamente, vem do termo crioulo (a) e da realidade das línguas crioulas. E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros (GLISSANT, 2005, p. 24).

Assim, Glissant procura estender esta noção de crioulização ocorrida em relação à língua para a cultura como um todo. Para ele, a crioulização é uma reconstituição, por parte dos escravos africanos, de sua cultura, suas tradições, sua língua e seus costumes, perdidos ao longo do processo de deportação a que são submetidos:

> Os africanos chegam [nas Américas] despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e

> mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro. (...) O que acontece com esse migrante? Ele recompõe, através de *rastros / resíduos*, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos (GLISSANT, 2005, p. 19).

A crioulização seria então a reconstituição de sua cultura, por parte do africano despojado de sua terra, de seus costumes e de sua língua. Esta reconstituição de faz pela utilização dos elementos que estão a sua volta, não importando se pertencem ao colonizador ou não. Assim, ele se apropria de elementos da cultura do colonizador e da população nativa, além de outros, de várias formas diferentes, e ressignificam estes elementos, incorporando-os ao seu estoque cultural e dando origem assim a uma cultura absolutamente híbrida, imprevisível, em suma, uma cultura crioula.

Percebemos assim que as noções de crioulização, transculturação, e até mesmo de mestiçagem quando abordada do ponto de vista cultural e não biológico, apesar de terem trajetórias e aplicações diferentes, de uma certa forma coincidem com o conceito de hibridismo que tentamos descrever até agora. Sobre isto, o autor Nestor Garcia Canclini considera que todos eles devem ser traduzidos e substituídos por um único conceito: o conceito de hibridação. O autor analisa especificamente os conceitos de mestiçagem, sincretismo e crioulização, cada um deles se referindo a um aspecto cultural específico. A mestiçagem serviria para trabalharmos com as interações entre povos diferentes não só do ponto de vista biológico, como "produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos",

mas também do ponto de vista cultural, como "mistura de hábitos, crenças e formas de pensamentos" (CANCLINI, 2006, p. XXVII).

O sincretismo se refere à "combinação de práticas religiosas tradicionais", ou, num sentido mais amplo, "a adesão simultânea a vários sistemas de crenças, não só religiosas". E a palavra crioulização, em sentido estrito, se refere à "língua e a cultura criadas por variações a partir da língua básica e de outros idiomas no contexto do tráfico de escravos" (CANCLINI, 2006, p. XXVIII).

> Estes termos – mestiçagem, sincretismo, crioulização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. Mas, como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades? A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos (CANCLINI, 2006, p. XXIX).

Assim, mesmo reconhecendo a validade da utilização destes outros conceitos, Canclini sugere a sua substituição pelo conceito de hibridação, que para ele deve ser tratado como "um termo de tradução entre mestiçagem, sincretismo, fusão e os outros vocábulos empregados para designar misturas particulares" (CANCLINI, 2006, p. XXXIX). Portanto, enquanto os outros conceitos serviriam

para se referir a processos de trocas culturais mais específicos (religiosas, linguísticas, etc.), hibridação agruparia a todos os processos de trocas culturais, em sentido amplo.

Considerações finais

A partir do caminho histórico que percorremos, percebemos como os conceitos aqui tratados tem suas próprias delimitações no tempo e no espaço, estando atrelados aos contextos históricos em que surgiram. Apesar de, em alguns casos, tentarem explicar fenômenos similares, eles operam de forma distinta, fornecendo um arsenal de explicações diferentes para estes fenômenos o que, em última instância, acaba por influenciar na forma como os enxergamos.

O conceito de sincretismo nasce em um período marcado pelo racialismo científico (início do século XX), como forma de se tentar compreender e explicar as trocas culturais entre negros e brancos no Brasil, especialmente a partir da religião. Foi para tentar explicar o surgimento das religiões afro-brasileiras que autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide desenvolvem este conceito, como forma de demonstrar como, entre os próprios negros africanos, haviam diferenças evolutivas, o que fazia com que, enquanto os grupos mais "evoluídos" conseguiam manter seus valores culturais quase intactos, os "inferiores" acabam misturando suas práticas religiosas com as dos brancos, o que acaba causando uma verdadeira "deturpação" de seus valores culturais.

Além disso, este sincretismo também serviu como forma de

explicar como estes negros "inferiores" usavam os santos dos brancos para "mascarar" os seus próprios deuses, acabando por fazer associações entre santos católicos e orixás africanos. Não duvidamos que, em alguns casos, isto pode realmente ter ocorrido. Mas o que percebemos, aos nos debruçarmos sobre os inúmeros casos de práticas religiosas afro-brasileiras que se desenvolvem por aqui, é que na maioria delas as misturas entre práticas africanas e católicas se davam de forma espontânea, como se elas também fizessem sentido para os negros tanto quanto suas próprias divindades.

Por tudo isso, se torna premente que avancemos no debate conceitual a respeito das práticas religiosas afro-brasileiras. Novas interpretações e formas de enxergar estas práticas tem surgido, e servem para modificar nossa própria leitura das mesmas. É neste sentido que os conceitos pós-coloniais, especialmente o de hibridismo, merecem uma maior atenção por parte dos estudiosos. Nascido em um contexto em que a análise das violências epistêmicas e culturais por parte dos colonizadores se torna essencial, tal conceito se torna mais adequado para analisar o protagonismo e o agenciamento negro em suas práticas culturais. Enxergar as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras não apenas como vítimas da dominação colonial e da obrigação de se converter ao catolicismo, mascarando suas práticas religiosas, mas como uma forma autêntica de fusão de elementos aparentemente distintos e que faziam sentido para estes indivíduos é o que propõem os estudos pós-coloniais.

Referências

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. 3° Ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BERND, Zilá. O elogio da crioulidade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. (p. 99-111).

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIRMAM, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade. 4° Ed., 1° Reimp. São Paulo, Edusp, 2006.

CARNEIRO, Edison. Religiões Negras/Negros Bantos – Notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CASTRO, Josué Tomasini. Discursos Hereros sobre uma África Cristã – Contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Porto Alegre: PUC-RS, 2006.

COSTA, Sérgio. Dois Atlânticos – teoria social, antirracismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DAMATO, Diva Bárbaro. As literaturas do caribe francês e a noção de crioulização. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (org.). Literaturas em Movimento – hibridismo cultural e exercício crítico. São Paulo: Arte & Ciência, 2003. (p. 31-40).

DANTAS, Beatriz Góis. Vovó Nagô & Papai Branco – usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERNANDES, Gonçalves. O Sincretismo religioso no Brasil. Curitiba: Guaíra, 1941.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. Revista Tempo. Vol. 6, n° 11, UFF: Niterói-RJ, julho/2001. (p. 13-26).

_____. Repensando o Sincretismo – Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP, 1995.

FRIGERIO, Alejandro. The Search for Africa – Proustian nostalgia in afro-Brazilian studies. Los Angeles. University of California, 1983.

FRY, Peter. As religiões africanas fora da África – o caso do Brasil. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS, 1984.

GLISSANT, Édouard. Introdução a uma poética da diversidade. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixá – um estudo de ritual e conflito. 3° Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. Revista Mana. V. 5, n° 1. Rio de Janeiro, 1999.

MOTT, Luís. Acotundá – Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. Revista Escravidão – homossexualidade e demonologia. São Paulo: Ícone, 1988. (p. 87-114).

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São Jorge e problemas do sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de. (Org.) Bandeira de Al/airá - outros escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo, Nobel: 1982.

MUNANGA. Kabengele. Art africain et syncretisme religieux au Brésil. In: DÉDALO. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo: USP, 1989.

ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana, Editorial de Ciências Sociales, 1991 (1º ed. 1940).

PRANDI, J. Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo - Questões sobre a sociabilidade na Metrópole Paulista contemporânea, num estudo sociológico de crescimento de uma Religião de deuses tribais africanos. São Paulo, USP-FFLCH, Tese de Livre Docência (mimeo), 1989.

RAMOS, Arthur. O Negro Brasileiro. 5° Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIO, João do. As Religiões no Rio. Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial n° 47, 1976.

RODRIGUES, Raimundo Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. Os Africanos no Brasil. 7° ED. São Paulo: Nacional / Brasília: Unb, 1988.

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. A invenção da alva nação umbandista – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS, 2004.

SEGATO, Rita Laura. Iemanjá em família: Mito e Valores cívicos no Xangô do Recife. Anuário Antropológico 87. Brasília: UnB/Tempo Brasileiro, 1990.

SEPILLI, Túlio. O Sincretismo religioso Afro-católico no Brasil. In: ZANNICHELLI, N. (dir.), Studi e Materiali di Storia delle Religioni. Bolonha: IEB-USP, 1954.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da metrópole. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. Brasil de todos os santos. 2° ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. (p.113-133).

VALENTE, Ana Lúcia E. F. O Negro e a Igreja Católica: O espaço concedido, um espaço reivindicado. São Paulo, USP-FFLCH-Dep. Antropologia. Tese de Doutorado (mimeo), 1989.

VALENTE, Waldemar. Misticismo e Religião (Aspectos do Sebastianismo Nordestino). Recife: IJNPS-MEC, 1963

VERGER, Pierre. Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, No Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: Edusp, 1999.

SOBRE O AUTOR

Léo Carrer Nogueira é doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); docente da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

RACISMO RELIGIOSO CONTRA COMUNIDADES DE TERREIRO NO BRASIL: UM PANORAMA

Clarissa Adjuto Ulhoa[1]

Introdução

Pessoas abordadas e insultadas nas ruas por estarem usando seus turbantes e suas contas; mãe de santo morta por defender o seu direito à existência; terreiros invadidos e assentamentos destruídos; postagens nas redes sociais que abertamente demonizam as divindades afro-brasileiras; debates públicos que de forma apressada condenam determinados ritos... Essas cenas falam de experiências que as comunidades de terreiro (CTs) experienciam no Brasil, muito frequentemente diagnosticadas como casos de intolerância religiosa.

Nos últimos anos, contudo, indivíduos e coletivos ligados às religiões afro-brasileiras (RABs) têm reivindicado que casos tais como os citados sejam assumidos como manifestações de racismo religioso, pois consistem em ataques não só a um sistema de crenças, mas sobretudo a um corpo semântico que nasce no continente afri-

1 Docente do Curso de História da Universidade Federal de Jataí.

cano. Sendo assim, a categoria "intolerância religiosa" não "nos instrumentaliza a perceber o racismo como central na compreensão da perseguição às religiões de matriz africana" (Nogueira, 2020, p. 48).

A palavra "tolerância" tem sua origem no latim, mais precisamente no termo "tolerare", que significa "suportar"/"aceitar". Nesse sentido, a tolerância está mais próxima de uma postura puramente condescendente do que de uma postura realmente respeitosa. É como se o "tolerado" precisasse da chancela do "tolerador" para existir e é como se aquele primeiro devesse gratidão ao segundo. Desse modo, "tolerar o que é diferente consiste [...] em atribuir a 'quem tolera' um poder sobre 'o que se tolera'" (Nogueira, 2020, p. 31).

Sendo assim, o sentido dado à ideia de tolerância religiosa pode ser encarado como semelhante ao sentido dado à ideia de democracia racial. Isto é, se as assimetrias dadas pelo componente racial não existem, também não terá como existir quaisquer assimetrias que impeçam que tudo se resolva apenas com uma postura tolerante. Entretanto, "a própria tolerância nega todos esses mitos, pois, se de fato fôssemos todos iguais social, histórica, econômica e culturalmente, ninguém precisaria se tolerar" (Nogueira, 2020, p. 31).

> A tolerância é apenas um anestésico, um movimento fantasioso que quer fazer crer que somos todos iguais e que podemos nos suportar sem que nos compreendamos, sem que nos olhemos nos olhos e sem que tenhamos um mínimo de empatia por realidades diferentes e fora dos padrões hegemônicos e cristãos. Em certa medida, a tolerância religiosa não é diferente do "mito da democracia racial", da "cordialidade

> brasileira", do mito que diz que "somos todos iguais" e do mito que diz que "Deus é um só e somo todos filhos do mesmo Deus" (Nogueira, 2020, p. 31).

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que é importante reconhecer que o componente racial assume um papel de centralidade em se tratando dos ataques às CT, é também imprescindível perceber que os mecanismos por meio dos quais esses mesmos ataques têm operado mudam (ou não mudam tanto) com o tempo. Pensando nisso, o presente texto tem o intuito de fornecer um panorama histórico do racismo religioso[2] contra indivíduos/comunidades ligadas às RABs no país, com base em casos considerados representativos de um continuum de violência.

Casos de racismo religioso: um panorama histórico

No período colonial as normas impostas pela metrópole constavam nas chamadas Ordenações Filipinas, que vigorou de 1603 à 1830. Um de seus dispositivos considerava criminoso quem invocasse "espíritos diabólicos", notadamente em círculos ou encruzilhadas. Logo em seguida, sob o poder imperial, o Código Criminal

2 Pode ser que colegas historiadores(as) questionem o uso do conceito de "racismo religioso" para pensar casos ocorridos entre os séculos XVI e XIX, posto que o próprio conceito de "racismo" foi fundado apenas no início do século XX. É possível que considerem que não podem ser chamados de racistas aqueles agentes perpetradores dos ataques às RABs em uma época em que o racismo era a norma. No entanto, o presente texto parte da reflexão de Avelar (2022, p. 150), para quem "o tipo de conhecimento fundado em escalas temporais amplas embaralha nossa interpretação usual do anacronismo, pois demanda, simultaneamente, a distância histórica para que se alargue a compreensão do passado e a inevitável intromissão de categorias e conceitos do analista de modo que ele possa estabelecer nexos e correlações entre os tempos.

de 1830 proibiu qualquer outra manifestação religiosa pública que não a católica. Décadas depois o Código Penal de 1890 passou a condenar as práticas de espiritismo e de magia, assim como o uso de cartas e de talismãs.

Embora não conste nesses documentos legais a proibição aberta de práticas das RABs, bem como de outras manifestações religiosas não cristãs, todos os citados marcadores serviriam para impedir diferentes ritos realizados no âmbito das CTs. Por exemplo: o uso das plantas para questões espirituais e de saúde poderia ser enquadrado como curandeirismo, assim como a experiência do transe como espiritismo e a consulta aos búzios como feitiçaria. Com base nisso, inúmeras pessoas de terreiro foram presas, torturadas e/ou mortas.

Foi o caso da calunduzeira Luiza Pinta, bastante atuante e conhecida em Sabará/MG, presa no ano de 1741. Enviada à Portugal, precisou responder ao crime de prática de rituais diabólicos diante do Tribunal do Santo Ofício. Para sua defesa, disse que nunca deixou o catolicismo e que nunca compactuou com o diabo. Embora liberada pelo tribunal, foi encaminhada a um porão onde passou por sessões de tortura (Mott, 2011). Esse exemplo ilustra bem o protagonismo das instituições católicas na busca por exterminar as RABs.

Outro caso revelador é o do sacerdote Domingos Sodré, também conhecido e atuante em Salvador/BA, que acabou preso em 1862. Pesou sobre ele a acusação de receber itens roubados como pagamento dos serviços como adivinho e feiticeiro. Como consequência, os objetos encontrados em sua casa, sobretudo aqueles de

candomblé, foram apreendidos e levados pela polícia. O sacerdote ficou preso durante quatro noites e só deixou a cadeia após assinar um documento atestando que não se envolveria em "coisas nocivas" (Reis, 2006). O exemplo mostra o papel das instituições estatais na perseguição às RABs.

É igualmente relevante o episódio que culminou no assassinato da sacerdotisa Tia Marcelina, liderança de importante terreiro de Maceió/AL. Em 1912, os opositores do então governador Euclides Malta, ao considerarem que o mesmo tinha envolvimento pessoal com as RABs, destruíram uma série de terreiros. Os ataques coordenados chegaram a contar com quinhentas pessoas à uma certa altura, o que naturalmente resultou em muita destruição (Rafael, 2010). Esse exemplo demonstra bem a maneira como o ódio coletivo às RABs pode operar.

Nas décadas seguintes, com as mudanças políticas que fizeram o país alternar entre democracia e ditadura, os documentos legais substituíram os termos com base nos quais as RABs seriam coibidas dali em diante. Nas Constituições de 1934, 1937 e 1946, passam a constar artigos que garantem o direito à liberdade religiosa, mas desde que respeitada a ordem pública e os bons costumes. Desse modo, abriu-se uma brecha que deixa em aberto o que se está entendendo por ordem e, assim, qualquer um pode impor o que cabe ser punido.

É nesse processo que são criadas, principalmente a partir do início dos anos 1930, as Delegacias Estaduais de Jogos e Costumes (DJCs). Em boa parte dos estados os sacerdotes foram obrigados a cadastrar seus terreiros nas DJCs caso quisessem per-

manecer em funcionamento. Era também comum solicitar aos sacerdotes que apresentassem as datas em que ocorreriam as cerimônias com antecedência, caso contrário a polícia podia barrar as atividades. Por fim, cabia às DJCs dar conta das denúncias feitas contra as CT (Sousa Jr, 2018).

Por meio dos livros de registro da DJC da Bahia, criada no ano de 1938, é possível conhecer o teor dessas denúncias. Em maior número se encontram as queixas de residentes próximo a terreiros insatisfeitos com o som dos atabaques em noites de toque. Há delatores que apontam, ainda, os nomes de quem arriou despacho em ruas da cidade, bem como de quem oferecia cuidados para com a saúde alheia. Constam até mesmo denúncias de rapto, pois os ritos iniciáticos pedem um tempo de reclusão dentro do terreiro (Sousa Jr, 2018).

Incumbidos de controlar as CT, era demandado dos policiais que se dedicassem a dois tipos de atividades nas ruas: as rondas e as batidas. O intuito das rondas era acompanhar rotineiramente o que acontecia nas CT, enquanto as batidas eram feitas mediante ocorrência. Portanto, a primeira era de caráter previsível, ao passo que a segunda era de caráter imprevisível. Em ambos os casos podiam ser apreendidos itens pessoais e cerimoniais, assim como podiam ser levados presos sacerdotes e adeptos presentes no local (Sousa Jr, 2018).

Nas décadas subsequentes, período em que os militares assaltam o poder do país, poucas mudanças relacionadas ao trato com as RABs seriam implementadas em termos legais. O direito à liberdade religiosa continuaria condicionado pelo respeito à or-

dem pública e aos bons costumes, conforme se encontra descrito na Constituição de 1967. Já os crimes de curandeirismo e de prática ilegal da medicina constam no Código Penal de 1969, para os quais são mudadas as multas a serem desembolsadas, bem como o tempo de detenção a ser cumprido.

No entanto, nesse período o foco do controle estatal recai mais fortemente sobre outros inimigos eleitos, sobretudo os movimentos sociais de esquerda. Diferentemente do que acontecia antes, as batidas policiais nas CT deixaram de ser prioridade, muito embora nunca tenham deixado de ocorrer realmente. Há registros de que ainda eram colhidas denúncias contra as RABs, sobretudo em consequência do som dos atabaques e demais instrumentos, assim como ainda eram apreendidos pela polícia itens sagrados para as CT (Sousa Jr, 2018).

Entre os anos 1960 e 1980, ao mesmo tempo em que uma série de artistas do país inseriam os orixás em suas músicas, em seus quadros e em seus textos – uma marca indelével do movimento da contracultura (Prandi, 2006) - parte substancial da sociedade brasileira permanecia preconceituosa em se tratando das RABs. Durante todo esse tempo, não era só de assaltos policiais que eram feitos os ataques às CT, mas também das investidas de membros do catolicismo, apoiados pelo fato de que a maioria inconteste dos brasileiros era católica.

Um exemplo disso aconteceu em 1971, quando duas das maiores emissoras do país, a TV Globo e a TV Tupi, transmitiram a participação de uma respeitada mãe de santo da umbanda carioca. Isso se deu nos programas do Chacrinha e do Flávio Cavalcante,

nos quais Dona Cacilda, como era conhecida, aparece diante das câmeras incorporada com a entidade que tornara seu terreiro famoso pelos trabalhos de cura: Exu Seu Sete da Lira. No mês seguinte, o arcebispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Moraes, se manifestou no O Jornal:

> Pensamos que a liberdade religiosa é um grande bem e a expressão de alta cultura de um povo. Mas a liberdade, para ser legítima, deve ser colocada dentro das coordenadas do respeito à dignidade da pessoa humana [...]. Lamentamos profundamente o espetáculo de Seu Sete (Simas, 2023, p. 87).

Nesse mesmo periódico, outra instituição religiosa se apresenta contrária ao episódio: a Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro. Dizem que repudiam a "mulher que se apresenta como um espírito" (Simas, 2023, p. 87) e dizem falar em nome dos espíritas do país. Em seguida, há uma reportagem que, de forma reducionista, entende o ocorrido como expressão de misticismo, a ser tratado não apenas no seio religioso, mas também como caso de polícia. Dois articulistas do periódico, Marco Ribeiro e Sheila Lobato, concluíram:

> O que Seu Sete fez na televisão brasileira é uma ameaça à cultura de um povo em desenvolvimento, lutando para extinguir preconceitos ultrapassados. [...] Psicólogos, psiquiatras, juristas, educadores e todo mundo que tem a cabeça no lugar ficaram horrorizados com tamanha cena de grotesco. [...] Seu Sete da Lira é o nome da atualidade. Só o nome já dá pra pensar. Ninguém discute o fato de que a Umbanda é de origem africana e veio ao Brasil através do negro escravo. Até aí, tudo muito bem. Mas Seu Sete da Lira é exagero. A lira é um dos ins-

> trumentos mais requintados e nenhum caboclo do interior da África a conheceu. Como é que se explica que uma entidade africana tenha logo como instrumento a lira? Se ainda fosse um atabaque, era mais fácil da gente engolir, mas lira, é demais (Simas, 2023, p. 90).

Portanto, tanto o arcebispo quanto os articulistas expressaram perspectivas ainda recorrentes a respeito das RABs, consideradas ilegítimas, indignas, incivilizadas, simplórias, rudimentares. Isto é, práticas atrasadas porque olhadas a partir de um modelo eurocêntrico de mundo. De acordo com aquelas pessoas, ao aceitarem o convite dos citados programas de TV, Dona Cacilda e Seu Sete teriam desrespeitado a dignidade humana, ao mesmo tempo em que estariam manchando a cultura e impedindo o desenvolvimento (Simas, 2023).

Como resultado do choque que o episódio causou em parte do público, ambas as mencionadas emissoras tiveram que assinar um documento se comprometendo a não repetir convites como aquele, um acordo imposto por representantes da ditadura militar. Em paralelo, o governo publicou um decreto de censura aos programas ao vivo, assim como aumentou o controle das RABs. Depois de aberta uma sindicância contra Dona Cacilda, a mãe de santo foi condenada pelo crime de charlatanismo e seu terreiro sofreu duras consequências (Simas, 2023).

No término dos anos 1980, após encerrada a ditadura militar que assolou o país por mais de duas décadas, é iniciado o processo de redemocratização do Brasil. Em 1988 ocorre a publicação da atual Constituição Federal, na qual se reserva a todos os brasileiros o

direito à liberdade religiosa, mas sem brechas que pudessem ser usadas para sustentar atos persecutórios. Já em 1981 se dá a publicação da Lei 7716/1989 (Lei Caó), que estabelece os crimes decorrentes dos preconceitos raciais e religiosos, dentre outros aspectos.

Entretanto, os ataques contra as CT persistiram, mas a partir de mecanismos reeditados. Nos anos 1990 era comum que casos de assassinato de crianças fossem atribuídos a supostos "rituais de magia negra", o que culminou na prisão de pessoas inocentes pelo simples fato de pertencerem a uma RAB. Foi exatamente o que aconteceu com o umbandista Osvaldo Marcineiro, por exemplo, que cumpriu pena injustamente pela morte do menino Evandro Ramos Caetano, após admitir o crime sob tortura policial em Guaratuba/PR (Mizanzuk, 2021).

Outro episódio marcante ocorrido nos anos 1990 envolveu Mãe Gilda, uma importante liderança do candomblé soteropolitano. Em 1992, a sacerdotisa participava de um protesto contra o então presidente Fernando Collor em Brasília quando tiraram uma foto sua. Pouco tempo depois a imagem estamparia uma reportagem da Revista Veja, à época um dos periódicos de maior circulação nacional. Passados sete anos, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) usou aquela mesma foto para ilustrar uma matéria do Jornal Folha Universal.

No impresso a imagem de Mãe Gilda está inserida sob o título "Macumbeiros charlatães lesam o bolso e a vida dos clientes" e, como se não bastasse, colocaram sobre seus olhos uma faixa preta. Na época o impresso tinha uma tiragem com cerca de 1.372.000 unidades em média e por isso a foto de Mãe Gilda

circulou bastante entre os membros daquela comunidade pentecostal. Disso se sucederam outros ataques sistemáticos contra sua família e contra seu terreiro, publicamente incentivados por lideranças da IURD (Rego, 2008).

Não muito tempo após o acontecido, no início de 2000, Mãe Gilda morreu em consequência de problemas de saúde prévios, piorados pelo estresse causado pela IURD. A data da morte da sacerdotisa se tornou o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, instituído pela Lei 11635/2007. Por iniciativa de sua comunidade, um busto da mãe de santo passou a compor, a partir de 2014, o Parque Metropolitano do Abaeté, situado na capital baiana. Mas a escultura acabaria depredada em pelo menos duas ocasiões, nos anos de 2012 e 2020[3].

É sintomático que o período em que ocorreram os sucessivos ataques contra Mãe Gilda tenha sido também o período em que importantes dispositivos foram publicados no país. É o caso da Lei 10639/2003, que tornou imprescindível o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana nas escolas, ao que se inclui os temas relativos às RABs. É também o caso da Lei 12288/2010, responsável por instituir o Estatuto da Igualdade Racial, documento no qual está expresso o direito das pessoas de santo professarem livremente sua fé.

3 A matéria "Busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo em Salvador; suspeito foi levado para a delegacia", publicada no portal do G1/BA em 15 de julho de 2020, divulgou: "O busto que homenageia Mãe Gilda, localizado no Parque do Abaeté, no bairro de Itapuã, em Salvador, foi vandalizado [...]. Segundo a Polícia Militar, o suspeito foi levado à delegacia. Em 2016, o monumento da Ialorixá também foi alvo de vandalismo e precisou ser reformado. De acordo com Mãe Jaciara dos Santos, filha biológica de Mãe Gilda e atual Ialorixá do Abassá, um homem apareceu no local, por volta de 11h40, e começou a apedrejar o monumento, dizendo que foi 'à mando de Deus'. Muitas partes do busto ficaram quebradas".

No início do ano passado foi sancionada a Lei 14532/2023, que coloca no mesmo patamar os crimes de injúria racial e de racismo. O dispositivo também prevê maior tempo de prisão para quem cometer discriminação racial - entre dois e cinco anos -, marcadamente se em contextos de atividades esportiva, religiosa, artística ou cultural. Está previsto, ainda, pagamento de multa. Caso cometido por duas ou mais pessoas, o crime terá a pena aumentada, o que também se aplica caso a pessoa se encontre em exercício de cargo público.

Passados sete meses desde que implementada a mencionada lei, a quilombola e sacerdotisa Mãe Bernadete foi assassinada em Simões Filho, cidade próxima à capital baiana. Em coletiva de imprensa, a delegada responsável pelo caso informou que a mãe de santo foi morta a mando de uma das lideranças do tráfico de drogas da região em que se situa o Quilombo Pitanga dos Palmares. O intuito do crime foi impedir que Mãe Bernadete continuasse sua luta em defesa da comunidade, o que incluía denunciar as ações do tráfico na região[4].

Evidentemente os casos aqui citados não são os únicos, mas foram selecionados no intuito de pontuar que os ataques às

4 A matéria "As motivações para morte de Mãe Bernadete, segundo a polícia", publicada no portal da Carta Capital em 16 de novembro de 2023, noticiou: "O assassinato de Mãe Bernardete, ialorixá e líder do Quilombo Pitanga dos Palmares, na Bahia, teria sido motivado pelo enfrentamento a interesses de uma facção do tráfico de drogas e insuflado por um morador da comunidade quilombola envolvido com extração ilegal de madeira [...]. Os traficantes Marílio dos Santos e Ydney Carlos dos Santos de Jesus foram os mandantes do crime, segundo a polícia. Já Arielson da Conceição Santos e Josevan Dionísio dos Santos, que seriam ligados à mesma facção, são suspeitos de executar o crime".

RABs sempre estiveram presentes na história do país. Por meio deste panorama, é possível acompanhar as mudanças e as permanências dos mecanismos que permitem que o racismo religioso opere, assim como as mudanças e as permanências quanto a quem são os agentes que o perpetuam. E, na medida em que expostas as transformações legais, não resta dúvida de que será preciso mais do que leis para superar o racismo religioso.

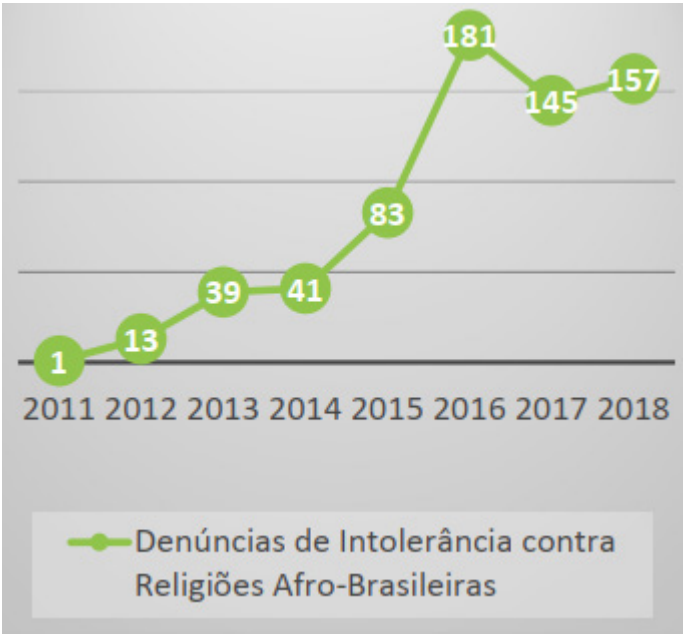
Números do racismo religioso: um panorama das denúncias

O Disque 100 é uma linha direta mantida pelo governo federal que funciona 24 horas por dia, canal em que é possível registrar denúncias de abuso contra os direitos humanos, dentre os quais se encontra a discriminação por racismo religioso. No ato do registro se coleta uma série de informações: dados de identificação do denunciante e do denunciado, especificações do local em que o fato ocorreu, dentre outras. Esses registros têm permitido compreender com mais precisão o modo como o racismo religioso opera no país.

O documento "Racismo Religioso no Brasil: um relatório sobre intolerância contra as religiões afro-brasileiras" (2022), da Comissão Internacional de Combate ao Racismo Religioso, discute os dados registrados no Disque 100 entre os anos de 2011 e 2018. Já a análise dos registros feitos entre 2019 e 2021 consta no "II Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe" (2023), documento elaborado pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas e pelo Observatório das Liberdades Religiosas.

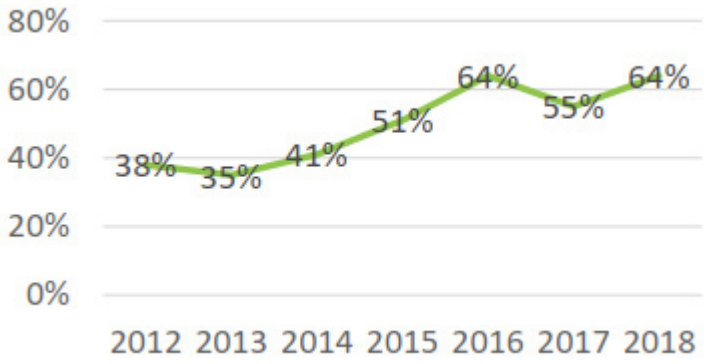
De acordo com o primeiro relatório, de 2011 a 2018 o Disque 100 colheu um total de 2862 queixas relativas à intolerância religiosa, sendo que a maioria dos registros data de 2016, ano em que constam 759 denúncias. Em se tratando especificamente dos ataques às RABs, o documento mostra que naquele mesmo período o Disque 100 recebeu 660 queixas, com crescimento exponencial a partir de 2016. E se omitidas as denúncias sem religião citada, mais de 50% dos casos ocorridos de 2015 a 2018 tomaram as RABs como alvo (graf. 1 e 2).

1. Denúncias de Intolerância contra religiões afro-brasileiras



Fonte: BOAZ, 2022.

2. Porcentual de casos conhecidos em que as vítimas são devotas de religiões afro-brasileiras



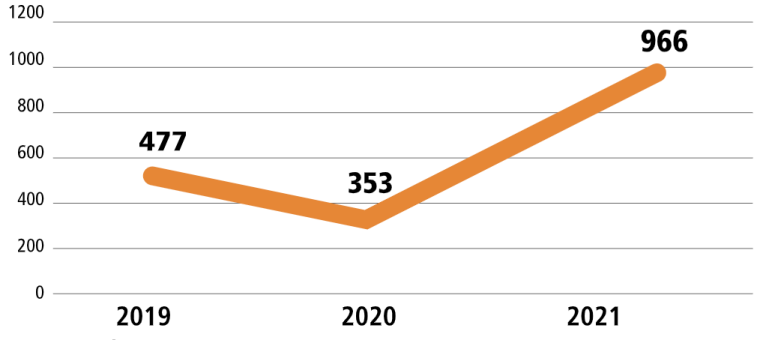
Fonte: BOAZ, 2022.

Em continuidade, o relatório ressalta que esses números se tornam ainda mais alarmantes mediante o fato de que as pessoas que declaram pertencer às RABs somam menos de 1% dos brasileiros, conforme o último censo. Como complemento, o documento cita dados da Fundação Palmares, que computou 218 ataques às RABs de 2010 a 2018, e ressalta que em apenas um mês ao menos 30 terreiros foram destruídos no estado do Rio de Janeiro, em 2017. Portanto, tanto em termos proporcionais quanto em termos absolutos, os números são espantosos.

Essa realidade não se atenua entre os anos de 2019 e 2021, conforme mostram os dados do Disque 100 analisados no segundo relatório consultado. Nesse período, o referido canal recebeu 1792 denúncias de intolerância religiosa, sendo que em 2021 se somaram 966 casos, o maior número do período. Em se tratando especificamente dos ataques às RABs, a soma dos casos de 2020 e 2021

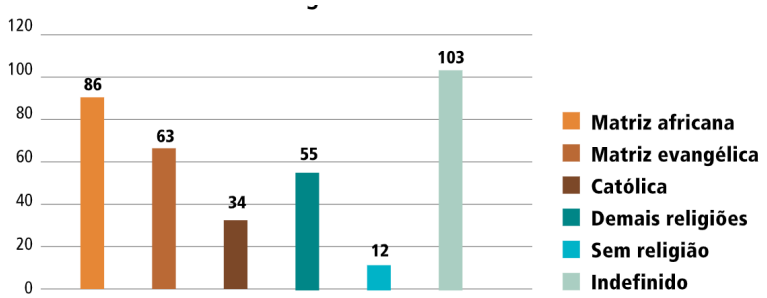
resultou em um total de 330 registros. Em ambos os anos a maioria dos ataques foram feitos contra pessoas pertencentes às RABs (graf. 3, 4 e 5).

3. Casos de intolerância religiosa no Brasil - 2019



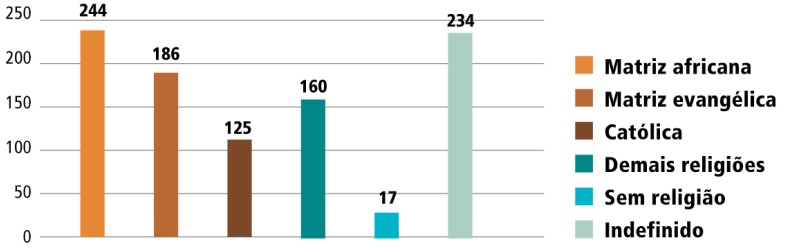
Fonte: SANTOS (et. al.), 2023.

4. Casos de intolerância religiosa no Brasil - 2020



Fonte: SANTOS (et. al.), 2023.

5. Casos de intolerância religiosa no Brasil - 2021



Fonte: SANTOS (et. al.), 2023.

Dentre os 86 denunciantes de casos de ataque às RABs que procuraram o Disque 100 em 2020, se encontram 43 umbandistas, 41 candomblecistas e 02 pessoas que disseram pertencer a outras RABs. Já no ano de 2021 consta entre os 244 autores dos registros 128 umbandistas, 101 candomblecistas e 15 pessoas que se identificam com outras RABs. É importante ressaltar, ademais, que muito provavelmente existem mais membros de CT dentre aqueles 337 denunciantes que omitiram sua religião, forma de autoproteção comum no âmbito das RABs.

Esse mesmo relatório apresenta um levantamento dos casos de intolerância religiosa registrados no Disque 100 de 2020 a 2021 em cada um dos estados do país. Os dados mostram que, ao se desconsiderar a categoria "indefinido", na maioria das 36 unidades federativas os ataques às RABs prevalecem. Em 2020, apenas em 07 estados as RABs não foram alvos preferenciais, enquanto em 2021 essa realidade se repetiu em 14 estados. Portanto, o ataque às RABs ocorre em maior número em mais da metade das unidades federativas no período.

Para incrementar o panorama que os dados do Disque 100 possibilitam construir sobre o racismo religioso no país, os dois documentos reúnem casos de ataque às RABs que repercutiram na mídia nos últimos anos. Dentre outros aspectos, o material permite ter uma ideia de quem são e de como atuam os interessados em aterrorizar as CT. Com base nas matérias inseridas naqueles relatórios, é possível observar o tamanho da brutalidade dos métodos de ataque usados contra as RABs, que não deixam escapar sequer crianças e idosos (tab. 01).

1.

Formas de ataque às vítimas	ameaça; assédio; difamação; xingamento; apedrejamento; assassinato; incitamento à violência; demissão sem justa causa; e perda da guarda dos filhos.
Faixa etária das vítimas	crianças, adolescentes, adultos e idosos.
Formas de ataque aos terreiros	invasão; incêndio; demolição; vandalismo; fechamento; e apedrejamento.

Formas de ataque a outros símbolos (estátuas e monumentos)	martelada e incêndio.
Espaços em que se dão os ataques	terreiros; instituições de ensino; redes sociais; vias públicas; e ambientes de trabalho.
Responsáveis pelos ataques	traficantes; evangélicos; policiais; políticos; vizinhos; juízes; e Estado.

Fonte: BOAZ, 2022; SANTOS (et. al.), 2023.

Os casos de ataque contra as sacerdotisas Mãe Gilda e Mãe Bernardete, quando mencionados no tópico anterior, acabam por antecipar aquilo que os dados do Disque 100 substanciam: o racismo religioso não se atenuou nas duas últimas décadas, muito pelo contrário. É preciso considerar que, além de o número de denúncias ser alarmante, assim como é assombrosa a enorme quantidade de casos documentados pela mídia, existe a realidade que demonstra que muitas pessoas e CT optam por não denunciar, sobretudo por causa do medo instaurado.

Portanto, embora os dados do Disque 100 consistam em importantes fontes para se compreender o cenário relacionado à intolerância religiosa no país, cabe a quem os acessa considerar a subnotificação dos casos de racismo religioso. Será necessário pensar estratégias que incentivem as pessoas a denunciarem, sempre da

forma o mais segura possível para o denunciante. Para além disso, é fundamental que os dados reunidos pelo Disque 100 funcionem como subsídios norteadores de políticas públicas de combate ao racismo religioso no Brasil.

Considerações finais

Os ataques perpetrados contra Luzia, Domingos, Marcelina, Cacilda, Gilda e Bernadete podem ser considerados representativos do quadro mais amplo do racismo religioso à brasileira. Esses casos têm o potencial de apresentar aqueles que têm sido os principais responsáveis por instaurar o medo no seio das CT ao longo da história: católicos, evangélicos, policiais, políticos, imprensa... Além disso, têm o poder de mostrar o quanto o componente racial atua como um dos motores por excelência d a brutalidade endereçada às RABs.

Foi o corpo preto de Luzia que perdeu a liberdade depois de ser colocada diante dos inquisidores portugueses, assim como foram os itens de origem negro-africana aqueles apreendidos na casa de Domingos pela polícia. Foi contra o rosto de mulher preta do busto em homenagem à Gilda que danos foram causados, enquanto foi contra o corpo negro de Bernadete que os matadores atiraram. Foi sobre o Xangô de Marcelina e sobre o Exu de Cacilda, um orixá do candomblé e um catiço da umbanda, que recaíram os duros ataques públicos.

Em tempo, é preciso sublinhar que em todos os casos ressaltados também foram colocadas em prática formas de resistência e de combate ao racismo religioso por parte dos indivíduos e das comunidades acometidas. Domingos e Cacilda não abandonaram suas práticas, assim como a memória de Marcelina contribuiu para que os terreiros destruídos reabrissem suas portas apesar do medo[5]. Com o apoio de seus familiares Gilda denunciou e processou a IURD[6], enquanto o exemplo de luta de Bernadete continua a impulsionar os movimentos sociais.

Referências bibliográficas

*A*VELAR, Alexandre de Sá. Porque a derrubada de estátuas não deveria incomodar os historiadores? Tempo, anacronismo e disputas pelo passado. In: ArtCultura, v. 24, n. 44, 2022.

BOAZ, Danielle. Racismo religioso no Brasil: um relatório sobre intolerância contra as religiões afro-brasileiras. Comissão Internacional de Combate ao Racismo Religioso, 2022.

CARMO, Wendal. As motivações para morte de Mãe Bernadete, segundo a polícia. 2023. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/as-motivacoes-para-morte-de-mae-bernadete-segundo-a-policia/>. Acesso em: 27 nov. 2023.

G1 BAHIA. Busto de Mãe Gilda é alvo de vandalismo em Salvador; suspeito foi levado para a delegacia. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/15/busto-de-mae-gilda-e-alvo-de-vandalismo-em-salvador-suspeito-foi-levado-para-delegacia.ghtml>. Acesso em: 27 nov. 2023.

MIZANZUK, Ivan. O Caso Evandro: sete acusados, duas polícias, o corpo e uma trama diabólica. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2021.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. In: Mneme - Revista de Humanidades, v. 12, n. 29, 2011.

5 Depois de ocorrido o Quebra de Xangô, os terreiros alagoanos aos poucos retomaram suas atividades, mas por muito tempo não tocaram os atabaques no intuito de se protegerem de novos ataques, o que ficou conhecido como "xangô rezado baixo" (Rafael, 2010).

6 A IURD foi condenada por danos morais e uso indevido de imagem em 2008 (Rego, 2008).

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: BACELAR, Jeferson. CAROSO, Carlos (Orgs.). Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o 'xangô rezado baixo': uma etnografia do 'Quebra de 1912' em Alagoas, Brasil. In: Etnográfica, v. 14, n. 2, 2010.

REGO, Jussara. Caso Mãe Gilda. In: Tempo e presença, n. 13, ano 3, 2008.

REIS, João José. Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista. In: Revista Afro-Ásia, n. 34, 2006.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos. II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina. Rio de Janeiro: CEAP, 2023.

SIMAS, Luiz Antônio. Umbandas: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021

SOUSA JR, Vilson Caetano de. Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976). Salvador: Edufba, 2018.

intuito editora

"Ensino e pesquisa em história e cultura afro-brasileira e africana:

perspectivas a partir de Goiás e do Distrito Federal

CLARISSA ADJUTO ULHOA
LEO CARRER NOGUEIRA