

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Claudilene Christina de Oliveira

O DISCURSO RELIGIOSO DOS AFRODESCENDENTES DA LOCALIDADE DE
SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS:
MEMÓRIAS HERDADAS, IDENTIDADES EM CONSTRUÇÃO.

Juiz de Fora

2015

Claudilene Christina de Oliveira

**O DISCURSO RELIGIOSO DOS AFRODESCENDENTES DA LOCALIDADE DE
SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS:**

Memórias herdadas, identidades em construção

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert Júnior

Juiz de Fora

2015

Oliveira, Claudilene Christina de .

O discurso religioso dos afrodescendentes da localidade de São José dasTrês Ilhas: : Memórias herdadas, identidades em construção / Claudilene Christina de Oliveira. -- 2015.

94 p.

Orientador: Robert Daibert Júnior

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Memória. 2. Discurso. 3. Identidade. 4. Religiosidade. I. Daibert Júnior, Robert , orient. II. Título.

Claudilene Christina de Oliveira

**O DISCURSO RELIGIOSO DOS AFRODESCENDENTES DA LOCALIDADE
DE SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS:**

Memórias herdadas, identidades em construção

Mestrado em Ciência da Religião, Área
de Concentração Ciências Sociais da
Religião do Instituto de Ciências
Humanas da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Ciência
da Religião.

Aprovada em 28 de agosto de 2015.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Robert Daibert Junior (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr.ª Sônia Maria de Souza

Universidade Salgado de Oliveira – Juiz de Fora



Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Universidade Federal de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

A Deus por ter me sustentado e permitido vencer todos os obstáculos que se apresentaram.

Aos meus familiares por terem entendido meus momentos de estudos, reflexões e ausências.

Ao orientador pela presteza e clareza intelectual.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) por compartilharem comigo saberes com os quais este trabalho dialoga.

Ao funcionário do PPCIR, Antônio, pela atenção e competência.

A amiga Rosana, por permitir-me acessar sua rica biblioteca particular.

Enfim, aos que direta e indiretamente contribuíram para que eu avançasse mais um degrau na construção da minha vida acadêmica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
O BRASIL NO CONTEXTO DO TRÁFICO NEGREIRO	18
1.1 SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS: ROTA DA FÉ CATÓLICA, DOS BARÕES DO CAFÉ E DESTINO DOS NEGROS ESCRAVIZADOS.....	21
CAPÍTULO 2	31
O CATOLICISMO NO BRASIL.....	31
2.1 O CATOLICISMO POPULAR EM SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS: RESQUÍCIOS DO PODER DA IGREJA NO SÉCULO XIX	32
2.1.1. Oratórios	39
2.1.2 <i>Cruzes</i>	41
2.1.3 Devoção	41
2.1.3.1 A devoção manifesta no descarte dos santos em São José das Três Ilhas	42
2.1.4 Procissões.....	46
2.1.5 Festas	47
DISCURSOS RELIGIOSOS EM SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS: DIÁLOGOS ENTRE A ANTROPOLOGIA DE GERTZ E A SEMIÓTICA DISCURSIVA FRANCESA	50
3.1 SEMIÓTICA DE GREIMAS: BREVE HISTÓRICO.....	50
3.2 DISCURSOS RELIGIOSOS, MEMÓRIAS E IDENTIDADES: RELAÇÕES CONTRADITÓRIAS E COMPLEMENTARES.....	57
3.2.1 O discurso híbrido religioso.....	62
3.2.2 O discurso protestante em São José das Três Ilhas.....	68
3.2.3 O discurso de matriz africana em São José das Três Ilhas	72
3.2.4 O discurso dos sem-religião.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
REFERÊNCIAS	84
ANEXOS	89

RESUMO

Na trajetória do negro e dos afrodescendentes, questões como diáspora, cultura e religiosidade, há tempos vem sendo estudadas sob novas perspectivas. Esses novos enfoques revelam que subjaz no discurso afrodescendente a questão identitária muitas vezes revelada através de gestos, olhares e não-ditos. O presente trabalho tem como objetivo compreender o constructo da identidade religiosa baseado nas memórias fluídas e oscilantes dos afrodescendentes que vivem em São José das Três Ilhas. Pretende-se investigar como, entre lembranças e esquecimentos, os afrodescendentes constroem seu discurso religioso numa região onde os símbolos e rituais da tradição católica configuram-se como um apelo forte de manutenção do *status quo*. Argumentar-se-á que as memórias reveladas ou silenciadas pelos afrodescendentes fazem um contraponto com a vida cotidiana, redefinindo uma nova identidade que oscila entre a base cultural, os ecos dos saberes ancestrais e o receio de se exporem em uma comunidade com base cultural branca, européia e católica. Adotar-se-á como metodologia a história oral e a observação participativa, a fim de descrever e interpretar as variáveis: base cultural, história de vida, memória; e como essas variáveis se interrelacionam no processo de afirmação da identidade religiosa dos afrodescendentes que lá vivem.

Palavras-chave: São José das Três Ilhas. Catolicismo. Memórias. Afrodescendente. Identidade Religiosa.

ABSTRACT

In the trajectory of black and Afro-descendant issues such as diaspora, culture and religion, some time ago, is being studied under new perspectives. These new approaches reveal underlying the Afro-descendant address the issue of identity often revealed through gestures, glances and unspoken. This study aims to understand the construct of religious identity based on fluid and fluctuating memories of African descent living in São José das Três Ilhas. We intend to investigate how, between memories and forgetfulness, Afrodescendants build their religious discourse in a region where the symbols and rituals of the Catholic tradition are configured as a strong appeal maintenance of the *status quo*. It will argue that the revealed memories or silenced by African descendants make a counterpoint to everyday life, redefining a new identity that oscillates between cultural base, the echoes of ancestral knowledge and the fear of exposing themselves in a community with white cultural base, European and Catholic. It will adopt as a methodology oral history and participant observation in order to describe and interpret the variables: cultural base, life history, memory; and how these variables are interrelated in the process of affirming the religious identity of African descent who live there.

Key words: São José das Três Ilhas. Catholicism. Memories. Afrodescendant. Religious identity.

Lista de figuras

Figura 1- Localização de São José das Três Ilhas, tendo por referência Belmiro Braga.	22
Figura 2 - Vista do Vale do Paraíba do Sul (Porção Mineira).....	24
Figura 3 - Mapa de localização do distrito de São José das Três Ilhas.	25
Figura 4 - Barão de São José Del Rey, Antônio Bernardino (esposa, filho, genro, netos e netas, 1827).....	26
Figura 5 - Escravos na colheita de café, 1882.	28
Figura 6 - Fazenda Três Ilhas.	29
Figura 7 - Cartaz da festa da Igreja de São José.....	34
Figura 8 - Igreja católica de São José das Três Ilhas, construída por iniciativa do Barão de São José Del Rey por ocasião do casamento de sua filha.	35
Figura 9 - Parte superior da Igreja católica de São José das Três Ilhas.....	36
Figura 10 - Foto do altar mor da igreja de São José das Três Ilhas.....	38
Figura 11 - Os oratórios podem ser vistos na rua principal de São José das Três Ilhas e por ocasião da Semana Santa representam os 14 passos da via-sacra.....	40
Figura 12 - Oratório no interior da igreja.	40
Figura 13 - Semana Santa em São José das Três Ilhas (2014). Essa cruz foi erigida em frente à igreja na calçada.	41
Figura 14 - Imagens de santos quebrados e de santos de ex-católicos são deixadas nos vãos da igreja.	44
Figura 15 - Fotos de Maria Goreth Santos, Socióloga (IBGE).	47
Figura 16 - Cartaz afixado na porta do UBS na rua principal.	48
Figura 17 - Anúncio da festa da igreja Matriz.....	48
Figura 18 - Ciclo da Páscoa de São José das Três Ilhas.....	57
Figura 19 - D. Amarílis, 26/07/2014.	62
Figura 20 - Parede da casa da D. Maria.....	63
Figura 21 - D. Maria Christina em entrevista com a autora (26/01/2014).	65
Figura 22 - D. Perpétua fundou a Congregação Batista em São José das Três Ilhas.	68
Figura 23 - Foto do interior da casa onde aconteciam os cultos (1999).....	70
Figura 24 - Congregação Batista em São José das Três Ilhas.	71
Figura 25 - Altar do Sr. Ary.	73
Figura 26 - Gráfico do censo de 2010 do município de Belmiro Braga – MG.	77

Lista de tabelas

Tabela 1- Comparativo de crescimento populacional Município/Região de Juiz de Fora (1853-1872).	27
---	----

INTRODUÇÃO

A sanção da Lei 10639/03¹ despertou a academia para temas relativos à história e cultura dos africanos e afrodescendentes. Isso vem minimizando o silenciamento histórico acerca da real contribuição dessa população nos debates que travam em torno das suas mundividências.

Há um reconhecimento no que diz respeito à problemática das questões etnicorraciais, principalmente no tocante à construção e assunção da identidade religiosa da população negra e, proporcional a esse reconhecimento, há, por parte dos pesquisadores, interesse renovado na formação histórica e cultural dos filhos da diáspora. O diálogo entre pesquisadores que analisam, criticam e compreendem concepções e ações está aberto (Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, MEC, 2001).

Tomamos o discurso religioso e a construção da memória dos afrodescendentes como tema por entendermos que as vivências, os caminhos e descaminhos percorridos para firmarem-se como sujeitos plenos na sociedade multicultural brasileira refletem no seu modo de ser e estar na sociedade contemporânea. Mesmo sendo um discurso atravessado por lembranças, esquecimentos e silêncios, ele produz sentido e nos serve como ponto de partida no entendimento acerca da construção da identidade desses sujeitos sociais (HALL, 2003).

Ações e elaborações mentais podem ganhar visibilidade a partir de uma análise da materialidade da língua, pois a palavra vai forjando e transformando a memória. Por outro lado, a memória vai se inscrevendo no discurso, como aquilo que se tornou objeto da fala e da emoção humana (SMOLKA, 1997).

Reconhecer as lembranças do passado como uma possível base de fortalecimento de identidades possibilita-nos e instiga-nos a aceitar o desafio de tratar as questões culturais e religiosas das minorias silenciadas e o fenômeno da construção da identidade. Esses pressupostos inserem essa pesquisa dentro de proposta que perpassa o campo ético educacional e atinge sujeitos em suas práticas religiosas e culturais, contribuindo para um debate mais amplo, que é o debate em torno do processo de formação da(s) identidade(s) dos afrodescendentes.

¹A Lei 10.639/03, alterada pela Lei 11.645/08, torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio.

Conhecer a história dos afrodescendentes de São José das Três Ilhas nos leva a considerar a noção de multidões heterogêneas, comunidades e processos de adaptação cultural e religiosa aos quais os negros escravizados foram submetidos no Novo Mundo (MINTZ e PRINCE,2003).

Nessa região, campo da nossa pesquisa, chegaram escravos oriundos do tráfico intraprovincial e outros escravos de nação, como comprovam os documentos do arquivo histórico da UFJF². Essas circunstâncias nos levam a considerar, por um lado, que pode não ter ocorrido um abandono da herança africana, mas uma fusão ou mistura de culturas européias e africanas.

Os estudos sobre a inserção dos africanos escravizados e seus descendentes nas Américas têm sido um campo fértil para a reflexão acerca dos processos de sincretismo, aculturação, transculturação, encontro de culturas, miscigenação cultural, entre várias outras noções que buscam dar conta de situações nas quais novas culturas surgem a partir do contato entre povos diferentes (MELLO e SOUZA, 2002).

Por outro lado, passamos a considerar que essa fusão de saberes não é tão visível, pelo menos publicamente. Ainda que não externalizados ou praticados livremente, a hipótese é de que esses saberes foram transmitidos no seio familiar, sobreviveram e povoam a memória dos afrodescendentes.

Nesse sentido, o presente trabalho justifica-se por sua abrangência na cena sociocultural que permeia a sociedade brasileira, considerando o apelo ético, político e social para que sejam pensadas e investigadas práticas voltadas para a compreensão das culturas que circundam o cotidiano dos sujeitos, em particular dos sujeitos afrodescendentes, com suas experiências individuais e coletivas.

O estudo foi conduzido no distrito de São José das Três Ilhas, localidade pertencente ao município de Belmiro Braga, no estado de Minas Gerais. O município foi criado pela Lei Provincial n°472 de 31 de maio de 1850. De acordo com o censo realizado pelo IBGE em 2010, sua população é de 3.404 habitantes. São José das Três Ilhas foi tombado pelo IEPHA/MG, desde 1997. O Censo 2010 do município de Belmiro Braga, do qual São José é distrito, informa que 58% se declaram Católicos; 29% Evangélicos; 7% Espíritas; 2% Candomblé e Umbanda; 1% de outras religiões; 3% sem religião³.

² Foram pesquisados livros de escritura de compra e venda de escravos (1862-1879) e (1879-1883) bem como Livro de Cartórios de Notas de São José do Rio Preto (como era conhecida a freguesia). Esses livros datavam 05 (1872-1878) a 10 (1884).

³ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/infograficos/censo-religiao/>. Acesso: 25/03/2014.
Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/resultados#>. Acesso: 25/03/2014.

Região considerada rota dos barões do café no século XIX, recebeu um grande contingente de escravos africanos e os sujeitos pesquisados nesta dissertação são negros descendentes dos mesmos.

Focaremos os seus discursos e práticas religiosas, que mesclam valores da tradição católica e da matriz religiosa africana, procurando entender o processo de construção de novas identidades a partir do contato com aspectos que agregam novos sentidos às práticas religiosas.

A abordagem desse panorama histórico, a atenção ao fluxo de escravos e ao cotidiano deles com suas memórias ora verbalizadas, ora silenciadas são necessários à elucidação da complexidade que reveste o tema do presente estudo.

Assim, o objetivo principal desta pesquisa é investigar o atual discurso religioso dos afrodescendentes do distrito de São José das Três Ilhas, problematizando os traços e sobrevivências de heranças africanas em seu discurso identitário.

De maneira complementar, pretende-se avaliar o processo de construção de identidades religiosas e como padrões culturais diferentes (matriz africana e católica) interagem, revelando práticas híbridas. Pretende-se também analisar, a partir da prática religiosa e de imagens religiosas, a sobrevivência de memórias religiosas afrodescendentes. A pesquisa busca também averiguar como as crenças religiosas e os saberes transmitidos são reconstituídos como memórias herdadas que realimentam a identidade e o discurso religioso em São José das Três Ilhas, mesmo em face do imperativo católico.

Diante disso, para melhor compreender esse complexo e nebuloso campo religioso de São José Três Ilhas, algumas reflexões serão necessárias. Lá, o discurso católico ainda pode ser considerado hegemônico, um fator integrador? O impacto dos símbolos religiosos católicos na vida da comunidade não deveria criar uma identidade pela força da tradição? Como é lida e interpretada, principalmente pelos afrodescendentes, essa profusão de símbolos e rituais católicos em São José das Três Ilhas?

A etapa inicial do trabalho consistirá na análise do referencial bibliográfico relacionado ao tema e leitura de trabalhos acadêmicos, partindo da tentativa de compreensão do catolicismo que se desenvolveu no Brasil de forma geral e, especificamente, em São José das Três Ilhas, sua permanência e características. Essa compreensão é referendada por AZZI (2008), HORNAERT, AZZI, GRIJP e BROD (2008) e ANTONIAZZI (1976).

Considerando todas as contribuições de pesquisadores que têm como tema a diáspora e a religiosidade dos negros, dentre os quais se tem ROGER BASTIDE (1973), SLENES (1999), SWETT (2006), MELLO (2002), KABENGUELE MUNANGA (2006), CÉLIA BORGES (1998), APPIAH (1997), PRANDI (2010), bem como aqueles que tematizam a memória e formação da identidade como LE GOFF (1996), STUART HALL (1999, 2003), esse estudo se debruçará sobre questões específicas a fim de alcançar sujeitos em suas relações concretas de práticas sociais e religiosas.

Com o entrosamento entre as religiões naquela localidade, bem como alguns fenômenos religiosos, evocam o pensamento sociológico e antropológico brasileiro pesquisadores como SANCHIS (1997), ALMEIDA (2004) CAMURÇA (2003, 2009), ISAIA (2009).

A coleta de dados para compreender como se constitui o discurso religioso dos afrodescendentes do distrito de São José das Três Ilhas aconteceu através de levantamento inicial de documentos históricos, registros de compra e venda de escravos, registros de permuta de escravos (Arquivo Histórico da UFJF), materiais de divulgação da Paróquia de São José, em São José das Três Ilhas; procedendo-se, em seguida, a técnica metodológica da etnografia, uma vez que ela permite ao pesquisador tirar conclusões fecundas de eventos em determinadas situações e espaços.

Inicialmente, adotou-se uma etnografia descritivo-interpretativa. Para tanto, as imagens religiosas capturadas no distrito de São José das Três Ilhas foram analisadas com a finalidade de se compreender a forte influência católica que o município sofreu, buscando elucidar o comportamento religioso dos sujeitos e avançar na compreensão e explicação válidas para o comportamento e discurso religioso dos afrodescendentes que lá vivem. As entrevistas também serviram para análise dos dados e interpretação de significado e ações humanas (HAMMERSLEY, 1990).

Posteriormente, foi adotado o método da observação participativa em eventos culturais e religiosos, quando a observação dos costumes cotidianos, eventos culturais e religiosos dos sujeitos participantes do estudo permitirá relacionar o ponto de vista do pesquisador e dos atores envolvidos⁴. Além disso, as fontes orais constituíram documentos importantes, ou seja, há uma preocupação constante por parte do estudo em

dar voz aos entrevistados e, a partir de aí fazer projeções e compreender a realidade social mais ampla.

Considerar o discurso desses sujeitos com seus silêncios, rupturas e descontinuidades é recuperar, a partir de uma memória individual ou coletiva, o sentimento de pertença. A construção de uma etnografia que considera a voz desses sujeitos aponta um diálogo permanente com a voz do pesquisador.

Assim, a análise de dados para este estudo é de cunho interpretativo⁵ de base etnográfica (LUDKE e ANDRÉ, 1986). Desse ponto de vista, o que se foca é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida, consiste em tentar salvar o 'dito' num tal discurso, da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis (GEERTZ, 1989, p. 31).

Para Geertz, é no campo que se pode apreender o texto produzido diretamente daqueles que narram seu *modus vivendi*. A ressalva que o antropólogo faz é no sentido de que o discurso social jamais é apreendido em sua totalidade e temos acesso à parte dele, que é aquela que os informantes nos podem levar a compreender. A ideia de apreender o fluxo ou as sequências desconexas do discurso social reinscrevendo-os em formas pesquisáveis é um esforço intelectual que não poderia ser definido senão como etnográfico (p.29, 1989).

A partir dos dados coletados, descritos e interpretados será feita uma sutura com as teorias que os explicam. Espera-se que, como fundamentação teórico-metodológica, ela nos sirva como apoio na interpretação dos fenômenos e mecanismos socioculturais, além de auxiliar na identificação das variáveis: memória, história de vida e construção da identidade religiosa.

Como o que está em foco são as memórias e práticas culturais e religiosas herdadas pelos afrodescendentes, pensou-se em organizar o presente estudo em duas fases: pesquisa bibliográfica e, posteriormente, pesquisa de campo junto aos sujeitos participantes do estudo proposto (entrevistas). Assim, o corpus de nossa pesquisa constituiu-se das respostas dos afrodescendentes a esse questionário previamente elaborado. As respostas a esses questionários foram tratadas como discursos e analisadas sob o prisma da Semiótica Discursiva.

Uma grande contribuição da *Semiótica Discursiva* como metodologia alternativa às nossas leituras exegéticas tradicionais é a sua maneira de analisar o texto literário em

⁵ Estamos considerando a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1989). Nessa, os sentidos ganham uma dimensão ontológica e generalizam sobre as experiências da vida dos homens.

níveis, no que chamam de *Percurso Gerativo de Sentido* (FIORIN, 2005, p. 17-44). A semiótica oferece nesse trajeto metodológico, dentre outros, recursos de grande utilidade para a análise dos enredos narrativos para a compreensão dos efeitos produzidos pela enunciação e hoje nos ajuda a restaurar o exame dos percursos narrativos que o texto não explicita, isto é, a análise do que está implícito e pode ser pressuposto com segurança, sem que isso se transforme num desvio imaginativo do leitor.

Tal pesquisa será estruturada em três capítulos de maneira sequencial e complementar. No capítulo 1, será apresentado um histórico do distrito de São José das Três Ilhas, tendo como recorte temporal a sociedade escravocrata e a presença dos Barões do Café no distrito. No capítulo 2, será feita uma breve explanação sobre o Catolicismo no Brasil. Na tentativa de se esboçar o catolicismo popular que se estabeleceu em São José das Três Ilhas, no primeiro tópico desse capítulo será definido o catolicismo popular e identificar-se-á os elementos que comprovam tal influência no lugarejo.

O capítulo 3 partiu-se de leituras de autores diversos que procuram definir discurso e suas relações com a ideologia (FIORIN) e o poder, bem como de reflexão sobre como esses discursos se interrelacionam no campo religioso de São José das Três Ilhas. Além disso, colocar-se-á em perspectiva o diálogo entre a antropologia de Clifford Geertz e a semiótica de Greisman, entendendo esse diálogo como uma viabilidade metodológica amparada pela análise de discursos. Assim, um breve histórico sobre a gênese da semiótica de Greisman será feito. Em seguida, pretende-se descrever quatro vertentes discursivo-religiosas: a católica, propriamente dita; a protestante, a de matriz africana e o discurso dos sem-religião. Uma ressalva será dada ao discurso híbrido que abarca tendências mistas.

Os sujeitos entrevistados foram escolhidos com base no seu perfil histórico religioso e totalizaram nove. As entrevistas duraram, em média, uma hora. Contudo, às vezes, esse tempo era fracionado de acordo com a disponibilidade do entrevistado. Elas tiveram início em 2013, perpassaram todo o ano de 2014 e o início de 2015.

Deve-se destacar que o empenho em cumprir os objetivos aqui elencados pode implicar em algumas lacunas que se devem à complexidade empírica e teórica de alguns temas. Contudo, o que se pretende com essa pesquisa é, sobretudo, contribuir para as pesquisas sobre a dinâmica do campo religioso brasileiro, mais especificamente, no que concerne às interações étnico-religiosas.

CAPÍTULO 1

O BRASIL NO CONTEXTO DO TRÁFICO NEGREIRO

Sabe-se que entre os anos de 1525 e 1850 aportaram no Brasil por volta de cinco milhões de africanos escravizados, trazidos de diferentes regiões do continente africano. Por volta de 1715 e 1727, relata-se a entrada de 2.300 escravos por ano, tendo em 1730 uma elevação desse número, chegando-se a um total 116.600, cabendo ao porto do Rio de Janeiro um terço desse valor (BORGES, 2005, p.119).

Esses escravos passaram a retroalimentar um rendoso sistema de produção econômico sem precedentes na história do Brasil do qual participavam portugueses, brasileiros e traficantes de escravos. “O tráfico era rendosa atividade econômica para portugueses, brasileiros e traficantes de outras nações, mas era igualmente vantajoso para os africanos que caçavam e vendiam africanos” (PRANDI, 2010, p.22).

Os mapeamentos que foram feitos dos grupos de africanos que vieram para o Brasil nos permite afirmar, ainda que saibamos da existência de uma dissonância entre origem e classificação dos grupos africanos que entraram no Brasil, que esse contingente foi responsável pela inserção no contexto brasileiro de práticas religiosas que passaram a compor o nosso imaginário (PRANDI, 2010, p.19).

Mapear “troncos” ou “famílias” quando não se pode precisar procedência geográfica ajuda-nos a entender algumas heranças culturais e religiosas da população africana que aportou no Brasil. Assim, consideramos que o povo africano pode ser classificado em Hamitas, Semitas, Sudaneses, Bantus, Hotentores e Boschimanos. Desses, os que particularmente nos interessa neste trabalho são os sudaneses e bantus, que foram os que mais sofreram com a ação do tráfico escravista (BORGES, p.120,2005).

Os sudaneses ocupavam uma vasta região da África Ocidental, estendendo-se da bota do Senegal à fronteira da costa oriental da Guiné. Dentro desse grupo temos outros subgrupos: os povos yoruba (Nagô, Ijêcha, Egbá, Detu, Ibadam, Yebu, da Nigéria), os grupos gegês ou Ewe do Dahome e os Fanti e Ashanti da Costa do Ouro. As culturas islamizadas dos Fula, Mandingas e Haussás provenientes da Nigéria foram numerosas na Bahia. Do lado dos bantus foram os grupos de Angola e Congo.

Em seu trabalho “Os africanos no Brasil”, Nina Rodrigues evidenciou que os sudaneses foram predominantes na Colônia. Borges (2005), ao pesquisar a população

africana presente na irmandade mineira, fez uma análise e chegou à conclusão de que o contingente africano que se introduziu na região ao longo dos tempos tratava-se de homens e mulheres representantes dos dois grandes troncos: sudaneses e bantos (embora o grupo de sudaneses constituísse a maioria até a segunda metade dos Setecentos). Isso porque para o trabalho nas minas e na garimpagem os prediletos eram, de fato, os sudaneses por serem considerados mais fortes e aptos do que os grupos bantos. Não obstante, entraram muitos grupos bantos. No que diz respeito aos bantos, eles predominaram os “Angola” (Mbundu), “Benguela” (Oviimbundu) e “Kongo” (BORGES, 2005, p.122-123).

Essa abordagem sobre os grupos torna-se necessária quando alguns aspectos litúrgicos da religião dos africanos precisam ser colocados em evidência, pois cada um desses grupos associara à sua liturgia culta aos ancestrais e/ou entes da natureza, bem como óleos, raízes, sementes, etc., considerando sempre a lógica interna de eficácia religiosa (PARÉS, p.175, 2005) ⁶.

Estudos sobre a diáspora, sobre o negro no Novo Mundo, se avolumam e nos dão uma importante visão panorâmica sobre esse momento da história brasileira. Sob outro aspecto, ensejando uma análise para além dos aspectos de sociedade escravagista e pós-escravagista, minha reflexão privilegiará essas histórias no viés do grupo linguístico africano banto (SLENES, 1999). Isso porque São José das Três Ilhas, por se localizar em uma região fronteira (Minas Gerais/Rio de Janeiro) e por se constituir como zona agrícola, recebeu um grande fluxo de escravos de origem banto.

Sabe-se que o grosso da atividade agrícola e mineradora, implantada havia mais tempo e espalhada por todo interior rural, foi garantido por escravos de origem banto, enquanto que as atividades urbanas, mais recentes e concentradas nas grandes capitais da costa, estariam mais estreitamente relacionadas aos sudaneses, devido basicamente às mudanças de fluxo da origem do tráfico na África nos diferentes momentos históricos que marcam esta ou aquela atividade econômica no Brasil. (...) No Rio de Janeiro, por exemplo, a predominância demográfica de escravos bantos sempre se manteve devido em grande parte às particularidades dos acordos e tratados do tráfico, o que, por exemplo, permitiu aos traficantes portugueses dos últimos tempos comercializarem exclusivamente com o Rio de Janeiro os negros que só podiam trazer da costa meridional africana (PRANDI, 2010, p.23).

Em seguida, destacarei algumas reflexões sobre os modos de pensar, crer e ser do negro no contexto brasileiro para, posteriormente, descrever esse mesmo fenômeno no distrito de São José das Três Ilhas, localidade hegemonicamente católica que recebeu um

⁶ O valor e a eficácia religiosa são atribuídos a alguns produtos que são importantes em determinados rituais. Nesse artigo, Parés comenta sobre a importante fonte de renda que é a importação desses bens na Bahia. Normalmente esses produtos são utilizados em rituais no Candomblé. .

grande contingente de africanos escravizados (PEREIRA e DAIBERT, p.19, 201). Considerarei que o contingente de negros escravizados que o distrito recebeu imprimiu mudanças significativas no catolicismo ali praticado, assumindo no presente estudo o conceito de catolicismo afro-brasileiro, defendido por Melo e Souza⁷:

Ao serem arrancados de seus lugares de origem e escravizados, ao deixarem de pertencer a um grupo social no qual construíam suas identidades, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico, ao transporem a grande água e terem que se dobrar ao jugo dos senhores americanos, os africanos eram compelidos a se integrarem, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Novas alianças eram feitas, novas identidades eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia (MELO e SOUZA, p.128, 2002).

A perspectiva dos grupos lingüísticos que vieram para o Brasil representa um recorte histórico sem, contudo, desconsiderar as contribuições dos trabalhos que enfocaram a história da África, as relações de poder entre europeus e africanos, o cotidiano nos tumbeiros, as irmandades de pretos, entre outras. A escolha se justifica pelo fato de a presente reflexão objetivar concepções, práticas e discursos religiosos dos negros e como estes interferiram e sofreram interferências do campo religioso brasileiro.

Desse modo, parte-se da premissa que investigar o que há de católico nas práticas culturais e afro-religiosas no Brasil pressupõe o que já havia de religioso no africano e que foi ressignificado aqui. Investigar o discurso religioso dos afrodescendentes de São José das Três Ilhas partirá dessa premissa e de duas outras: São José, em muitos momentos, pode ser lida como uma metáfora do campo religioso brasileiro com todas as suas nuances e sincretismo e também lá as religiões africanas sofrem perseguições de tradições históricas. Sua prática não aparente pode denotar uma perseguição institucional.

O catolicismo sempre gozou de uma dupla legitimidade: é uma religião tradicionalmente percebida como expressão dos valores culturais da nação, e está organizada institucionalmente na mesma escala do Estado, aparecendo muitas vezes como seu contraponto. As religiões africanas, ao contrario, sempre apresentadas como sobras de superstição e ignorância encapsuladas nas margens da sociedade, não mereciam senão o combate ideológico dos católicos (e dos sábios) (MONTERO, p.340).

Se a considerarmos como uma metáfora do campo religioso brasileiro, devemos levar em conta a permanência da tradição africana em São José das Três Ilhas e tal qual

⁷A reflexão proposta por Marina Souza e Melo se enquadra na perspectiva de abordagem da religiosidade das comunidades afrodescendentes, tomando como foco não os chamados cultos afro-brasileiros e sim o catolicismo exercido por algumas dessas comunidades.

no Brasil, como vem se equacionando essa tradição e por quais vieses se dão sua transmissão.

Se considerarmos a segunda premissa, devemos argumentar em favor de uma polarização histórica nos estudos sobre religião: Igreja Católica e religiões-afro. A Igreja Católica representando de um lado, tanto no contexto brasileiro quanto no de São José das Três Ilhas, *a sociedade institucionalmente organizada e produtora de agentes políticos e, de outro, as religiões afro, representando as crenças e práticas de um agregado informe que se convencionou chamar de “camadas populares”* (MONTERO, p.331).

Ambas as premissas validam o fenômeno que na prática pode ser constatado naquela localidade e também são representativas do que ocorre no campo religioso brasileiro quando as pesquisas tomam como objeto o catolicismo e as religiões de matriz africana.

1.1 SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS: ROTA DA FÉ CATÓLICA, DOS BARÕES DO CAFÉ E DESTINO DOS NEGROS ESCRAVIZADOS

O primeiro livro do Cartório de Vargem Grande encontrado no arquivo é o que começa no ano de 1879. A Freguesia de São José do Rio Preto, ou São José das Três Ilhas, foi instituída por provisão episcopal de 7 de novembro de 1833. A criação do distrito civil só ocorreu em 1850.

São José das Três Ilhas e região viveu o apogeu e a decadência da lavoura cafeeira. No século XIX, conhecida como Freguesia de São José do Rio Preto, no complexo da lavoura cafeeira por ser considerada uma freguesia de Juiz de Fora, cooperou com a expansão da cafeeira, contribuindo para a posição que a Zona da Mata Mineira conquistou.

Na segunda metade dos Oitocentos as lavouras de café expandiram-se pela região, tornando Juiz de Fora a maior produtora de rubiácea em Minas Gerais. A riqueza gerada pela exportação do café produzido pelo trabalho escravo fez de Juiz de Fora e região um centro econômico e político da província, um complexo cafeeiro. (LACERDA, 2006, p.15).

Ladeada por municípios como Rio das Flores, Valença, Vassouras, Barra do Piraí, para citar as maiores e mais expressivas vilas e cidades do café, São José das Três Ilhasse engajou na produção cafeeira e, sendo assim, não deixou de influenciar e ser influenciada por municípios e vilas citados.

A grande produção de café na Zona da Mata Mineira (metade do século XIX) foi responsável pelo grande fluxo de escravos, uma vez que a mão de obra empregada na produção, tratamento e beneficiamento dos grãos era escrava, ainda que tal estrutura tenha se firmado pós-tráfico transatlântico.

Ao longo da segunda metade do século XIX, a Zona da Mata tornou-se a maior produtora de café de Minas Gerais, destacando o município de Juiz de Fora. Durante o século XIX, Juiz de Fora se desenvolveu como principal centro cafeeiro de Minas Gerais. A economia da rubiácea na região teve seu período de expansão entre os anos 1850-1870, período de consolidação das grandes propriedades escravistas. Como tal estrutura firmou-se num período posterior ao fim do tráfico transatlântico, estes planteis constituíram-se, principalmente, com elementos oriundos do tráfico inter e intraprovincial. (ANDRADE apud LACERDA, 2006, 22P 46-47).

A história de São José das Três Ilhas, como coadjuvante da Zona da Mata Mineira no período da grande indústria cafeeira, está impregnada de variáveis culturais e sociológicas em virtude de ter sido a região o berço da agroexportação.

Figura 1- Localização de São José das Três Ilhas, tendo como referência Belmiro Braga.



A produção de café nessa região (séc. XIX) se expandiu a partir da decadência da economia mineradora. A indústria cafeeira foi responsável pelo grande fluxo de escravos, uma vez que a mão de obra empregada na produção, tratamento e beneficiamento dos grãos era escrava.

A partir da segunda metade do século XVIII, a economia mineradora entrou em decadência, levando à substituição da atividade de mineração pela

agropecuária. (...) No caso da Zona da Mata Mineira, o investimento foi no plantio do café. Isso ocorreu no período de 1850 a 1870. Com a expansão da lavoura cafeeira, a região passou a concentrar cerca de 26% da população escrava da província de Minas Gerais, sendo Santo Antônio do Paraibuna (atual Juiz de Fora) o maior centro da região e o que possuía cativos (BATISTA, p.30, 2011).

Mesmo com a economia cafeeira na região, o cultivo de outros alimentos como feijão, milho, mandioca, arroz e pecuária dinamizavam o comércio na Zona da Mata Mineira. Em São José das Três Ilhas, mesmo o forte sendo o comércio de cafés, Sr. Adolfo (85) conta que suas avós e seu pai sempre comercializaram leite. Os poucos escravos que mantinham eram para dar conta das poucas roças de milho e cana, mas essas roças existiam para além da manutenção familiar, era muito em função da alimentação do gado. Ainda hoje, ele vende leite na localidade.

Pesquisas sobre a história de Juiz de Fora e região dão conta dessa coexistência: economia cafeeira e economia produtora de alimentos.

O café teve papel primordial para o desenvolvimento de Juiz de Fora e era o principal produto a gerar lucros, mas a presença de outras atividades, como a produção de alimentos e pecuária, contribui para o dinamismo do próprio setor cafeeiro, ao atuar como redutor de custos das fazendas, pois sua produção evitava que seus proprietários tivessem que recorrer ao mercado (SOUZA, p.27, 2011).

A história da Zona da Mata Mineira e seu entorno em um sentido amplo está impregnada das variáveis culturais e sociológicas que formaram o Vale do Paraíba do Sul; e, em um sentido restrito, todas essas variáveis são percebidas em São José das Três Ilhas.

A partir do município de Belmiro Braga, identificado na figura 1, pela rodovia MG-353, são dezessete quilômetros de estrada de piso arenoso até o distrito de São José das Três Ilhas, caminho pelo qual passamos por diversos lugarejos de atividades rurais e vales esplendorosos.

Figura 2 - Vista do Vale do Paraíba do Sul (Porção Mineira).



Fonte: www.caminhosdacorte.com.br.

Sabe-se que durante a década de 1830, época em que o Brasil se tornou o primeiro produtor mundial de café, tal produto liderou as bases socioeconômicas de construção da sociedade do Vale do Paraíba do Sul.

Alguns pesquisadores defendem que aquela região fazia parte do Vale do Paraíba do Sul Porção Mineira. Geograficamente, São José não se localiza dentro do vale, porém, devido à expansão da lavoura cafeeira, adentrou limites territoriais não muito definidos. Por ser uma região fronteiriça, esses limites ficaram um tanto quanto comprometidos.

Geograficamente, São José não se localiza dentro do vale⁸ e pertence à Zona da Mata Mineira, porém recebeu toda influência da atividade cafeeira que engrandeceu o vale. Em sua localização, temos por referência a Bacia Hidrográfica Paraíba do Sul, formada pela confluência dos rios Paraitinga e Paraibuna. Este último com 1.120 km de extensão é um importante rio da região Sudeste do Brasil. Sua nascente fica na Serra da Bocaina (estado de São Paulo) e sua foz no Oceano Atlântico (cidade de São João da Barra, Norte do estado do Rio de Janeiro). Seus principais afluentes são os rios Jaguari, Paraibuna, Buquira, Piabanha, Pomba e Muriaé.

⁸ Alguns documentos do IBGE classificam essa região como pertencente ao Vale do Paraíba Fluminense.

Figura 4 - Barão de São José Del Rey, Antônio Bernardino (esposa, filho, genro, netos e netas, 1827).



Fonte: O ciclo do café no Vale do Paraíba – GUIÃO DE LIMA.

Como já foi dito nesse estudo, São José das Três Ilhas sofreu o impacto da grande lavoura cafeeira no século XIX. Em virtude disso, o fluxo de escravos para a localidade foi grande. As fontes dessa informação são bastante dispersas e fragmentadas. Nesse sentido, registros oficiais de cartório de Belmiro e documentos do arquivo histórico da UFJF – Juiz de Fora foram utilizados para constatarem esse fluxo (Anexo 1).

Rodeada por fazenda de café, Santo Antônio do Paraibuna era a cidade que funcionava como escoadouro de toda a produção da região, servindo como grande centro comercial, devido à facilidade de comunicação com o Rio de Janeiro. A cidade concentrava um grande contingente de escravos. (...) A reposição da mão-de-obra escrava na Zona da Mata se deu basicamente por meio do tráfico interno de escravos (BATISTA, p.30, 2011).

Contudo, devemos destacar que essa região, conforme documentos do Arquivo Histórico–UFJF recebeu alguns escravos de nação⁹. Nos documentos de penhora de escravos, todas feitas na Freguesia de São José do Rio Preto (atual São José das Três Ilhas), podemos observar indicações da origem dos escravos *Francisco “de nação”, Basílio “de nação”, Leandro “africano”, Agripina Angola.*¹⁰

⁹ “Escravo de nação” designava o negro vindo de uma determinada área geográfica da África.

¹⁰Foram pesquisados livros de escritura de compra e venda de escravos (1862-1879) e (1879-1883), livros de Penhores, bem como Livro de Cartórios de Notas de São José do Rio Preto (como era conhecida a freguesia). Esses livros datavam: 05 (1872-1878) a 10 (1884).

A crescente demanda de escravos para a região pode ser confirmada em estudo comparativo feito por LACERDA (2006).

Tabela 1- Comparativo de crescimento populacional Município/Região de Juiz de Fora (1853-1872).

Freguesias	1853		1872		Crescimento por categoria (%)		Crescimento médio população (%)		Média de crescimento geral (%)	Por ano 19 anos (%)
	Livres (A)	Escravos (B)	Livres (C)	Escravos (D)	(A)/(C)	B)/(D)	Livres	Escravos		
Freg. Sto. Ant. de JF	2441	4025	11604	7171	375,38	78,16	19,76	4,11	190,36	10,02
N. Sa. Chapéu d'uvas	1448	1005	4381	1584	202,56	57,61	10,66	3,03	143,17	7,53
S.J.R. Preto S.F.P. do Mte. Verde	3539	3920	1533	5613	112,86	37,34	5,94	1,96	72,38	3,81
Simão Pereira	1605	3920		4773						
Lista de Matrícula (1872-73) ¹				19141						
Total geral da população escrava		13037		19141		48,43		2,46		
Total geral da população - 3 primeiras freguesias	7428	9117	23518	14368	216,61	57,6	11,4	3,03	1,29	6,79

Fontes: AHJF, Mapa aproximado da Vila de Santo Antônio do Paraibuna, de 1853, FCMI, série 139. "Recenseamento de 1972", anexo 4, apud Andrade, 1995: 151-181, Guimarães, 1999.

Na localidade ainda se percebem resquícios da grande lavoura e se podem ouvir discursos saudosos dos tempos de outrora. *“Eu queria que voltasse aquele tempo. Acho que era melhor, tinha mais fartura e emprego”* (Sr. Adão em entrevista ao Jornal Alterosa).¹¹

Muitos moradores se ressentem pelo fato de a localidade ter sucumbido. Os tempos áureos do café, para muitos, era sinônimo de progresso, fartura e reconhecimento. Hoje, mesmo com advento do turismo que tem dado uma nova dinâmica ao lugarejo, eles não criam expectativas quanto ao crescimento econômico. A maioria dos homens que lá vive trabalha no campo e as mulheres são do lar. Os jovens saem para estudar ou trabalhar em Juiz de Fora.

O que podemos deduzir da fala do Sr. Adão é que ele se sente um pouco desintegrado. A noção de estabilidade que ele tinha ficou no passado. Parece que Adão personifica o que GIDDENS apud HALL (2003, p. 15) chamou de “desalojamento do

¹¹<http://www.youtube.com/watch?v=MwItIaE198A>. Michele Pacheco e Robson Rosa – 26/08/2011.

sistema social”, ou seja, ele foi extraído de uma determinada relação e interação social. Temos a *figura do indivíduo isolado, exilado ou alienado* (HALL, 2003, p.32).

São José das Três Ilhas viveu a dinâmica da grande lavoura em seu apogeu e fez uso da mão-de-obra escrava. Os estudos sobre o plantio do café em seu entorno demonstram que o desenho dos cafezais seguiu o do Rio de Janeiro, mantendo certo padrão. As mudas eram plantadas em linhas retas, perpendiculares aos pés dos morros ou em fileiras verticais.

Os cafeeiros formavam longas e ordeiras filas retas nas quais cada planta jovem era individualmente identificável na paisagem recentemente domesticada pelo esforço humano. [...] Na verdade, nem curvas de nível, nem o terraceamento — tecnologias bem conhecidas na época — eram compatíveis com as práticas imprevidentes da agricultura comercial de *plantation* em região de fronteira colonial aberta, ou seja, com disponibilidade aparentemente infinita de terras livres (Drummond, 1997, p. 106-107).

Figura 5 - Escravos na colheita de café, 1882.



Foto: Marc Ferrez/ Acervo Instituto Moreira Salles¹².

A arquitetura das sedes de fazenda também seguiu certo padrão da economia cafeeira e simbolizam o poderio e riqueza do fazendeiro. Era comum que tais fazendas tivessem, à sua frente, palmeiras reais que conferiam imponência à sua entrada. As casas possuíam paredes grossas e um grande número de janelas envidraçadas em sua fachada principal. Era também grande o número de aposentos não só destinados à extensa família do fazendeiro, como também aos possíveis hóspedes.

¹² Marc Ferrez foi um dos mais importantes fotógrafos do século XIX. Fazia parte da Comissão Geológica do Império (1870) e atuou como fotógrafo das construções ferroviárias no Brasil nos anos de 1880 e 1890, o que possibilitou que articulasse um grande panorama da paisagem brasileira do período.

Figura 6 - Fazenda Três Ilhas.



Fonte: www.caminhosdacorte.com.br.

A sede da fazenda representava o ponto de controle de toda vida na fazenda. Nela o fazendeiro exercia seus mandos e desmandos, controlando seus empregados, escravos e familiares. Ao redor do principal conjunto de construções da fazenda, erguia-se um muro, que, não só do ponto de vista objetivo como subjetivo, impedia o livre acesso à sede e senzala da fazenda.

Às vezes tinha uma varanda atrás ou do lado, dando para o terreiro, grande quadrilátero pavimentado, total ou parcialmente cercado pela senzala, onde moravam os escravos. [...] Completavam o conjunto de construções as tulhas, a farmácia e a enfermaria dos escravos. [...] Durante o dia no período da colheita, o fazendeiro podia assistir confortavelmente, da varanda ou da janela, à secagem do café. À noite, distraía-se toda família com a música dolente, os batuques e as danças dos escravos. Velava, assim, o fazendeiro as “peças da Guiné”, que representavam o seu maior empate de capital (VALVERDE, 1967, p.45).

Era comum aos grandes fazendeiros possuírem uma residência na cidade que expressavam e ostentavam sua riqueza, que não se limitou somente ao vale do Paraíba ou às outras áreas cafeeiras, chegando até a corte e deixando sua marca na morfologia urbana da cidade do Rio de Janeiro.

As próprias sedes municipais ornaram-se com jardins, vivendas e palácios, quando existiam ricas fazendas de café nas suas proximidades. Assim se passou com Vassouras, Valença, Paraíba do Sul, Juiz de Fora, Nova Friburgo, Bananal, Pindamonhangaba, Jacareí, Campinas, etc. [...] Ao contrário do que dizem os compêndios, não foi só a presença da família real portuguesa que

concorreu para embelezar o Rio de Janeiro. A corte civilizou-se, porque nela se concentrou riqueza expressa. (VALVERDE, 1967, p.47).

Esse panorama histórico acerca dos impactos sociais e culturais da lavoura cafeeicultora em São José das Três Ilhas fez-se necessário para que, quando analisarmos qualitativamente o discurso religioso dos afrodescendentes que lá vivem, possamos sustentar a hipótese de que houve interferência bilateral (católico/religiões afro) na produção e recepção do discurso religioso naquela localidade, muitas revelando um discurso híbrido e atravessado por diferentes visões de mundo.

Em relação ao hibridismo do discurso, cabe ressaltar que

(...) As mundividências religiosas eram semelhantes nas regiões centrais e ocidentais de África, mas a partir da diáspora, já em terras brasileiras, à proporção que essa população crescia, o que se pode observar é que os passados étnicos e regionais africanos tornavam-se menos determinantes em alguns locais, o que terá possibilitado a emergência de uma religião escrava mais sincrética (SWETT, p.246).

O que se percebe em São José é uma difusão de saberes que vão desde a crença que não se pode colocar fogo no mato sem pedir licença aos protetores da mata (entrevistado Sr. Adão), passando pelo hábito de se colocar plantas em locais estratégicos para afastar o mau olhado (D. Maria, esposa do Sr. Ary), até o conhecimento de que água purifica e limpa os males do corpo (D. Maria, esposa do Sr. Cornélio, referindo-se às crenças do marido ao pedir que ela desse banho no filho).

Para os objetivos do presente estudo, essa informação é relevante, uma vez que ao analisar o discurso dos afrodescendentes que vivem em São José das Três Ilhas, defende-se a hipótese de que esse discurso híbrido, resguardando características da religião católica e das religiões afro, nasce de tradições religiosas afro, silenciadas na localidade, porém percebidas nas digressões e troca de experiências entre os sujeitos da comunidade. Esse aspecto, que é o nosso objeto de estudo, será devidamente tangenciado.

CAPÍTULO 2

O CATOLICISMO NO BRASIL

A implantação do catolicismo no Brasil se deu pela concessão de muitos privilégios aos reis de Portugal. Esses privilégios eram atribuídos pela Santa Sé e em contrapartida eles deveriam se comprometer com a evangelização das novas terras conquistadas, bem como em arrecadar dízimos eclesiásticos que financiassem a construção de igrejas, capelas, ordens, confrarias religiosas, designação de bispos e párocos, manutenção do culto, subvenção do clero; enfim, tudo que envolvesse a administração do catolicismo e promovesse sua expansão (AZZI, 2008, p.125).

O fato é que o poder eclesiástico sob a tutela dos imperadores fazia com que os bispos exercessem funções políticas complementares, impedindo-os de efetuarem uma ação pastoral eficaz. Todavia, esse quadro não se manteria, uma vez que o movimento dos bispos reformadores no século XIX buscava a independência da igreja do poder imperial, gerando muito intensos e prolongados atritos até sua Consolidação com a Proclamação da República e a subsequente separação entre a Igreja e Estado (idem, p.126).

A perspectiva do catolicismo no Brasil nos obriga a esclarecer que os negros tiveram contato com a fé cristã ainda em solo africano. Sabe-se que, com o intuito de responder a uma nova racionalidade missionária da Igreja, a ortodoxia religiosa católica portuguesa para estabelecer contatos enviou em missão ao mundo, grandes corporações como jesuítas, dominicanas, salesianos, carmelitas, franciscanos (CARRANZA, MARIZ e CAMURÇA, 2009).

Dentre essas regiões encontravam-se territórios africanos. No final do século XV, depois de terem feito contatos com a região centro-africana (Angola e Congo), os portugueses apresentaram aos africanos mandamentos da fé católica, bem como sacramentos como o do batismo e o casamento. Por um lado, o sacramento do batismo foi bem aceito pelos congoleses por verem nele uma forma de penetrar no mundo português; por outro, houve muita resistência em relação à monogamia matrimonial. O que tornou interessante essas aproximações foi o fato de congoleses e portugueses elaborarem reinterpretções de signos, símbolos e cosmogonias.

O contato entre africanos e europeus, seja na África ou no Novo Mundo, deu origem a novas demandas culturais que reverberaram, principalmente na religião, fazendo surgir uma religião “afro-atlântica”, identificada, em um primeiro momento, como “cristã”. Isso porque um olhar mais atento nos permite identificar nesses arranjos “o entendimento das religiões africanas e europeia”. A esse entendimento e aproximação entre os dois sistemas religiosos, John Thornton chamou de “cristianismo africano”. Entre os dois sistemas havia de comum a crença em um mundo invisível, acessado somente por pessoas especiais, cuja compreensão e conhecimento dependiam de revelação (THORTON, 2008).

Um objeto mágico-religioso que também aproximou esses dois sistemas foi a cruz, já utilizada pelas sociedades centro-africanas antes da chegada dos europeus e talvez isso explique a importância da mesma nos rituais afro-brasileiros contemporâneos. Em Angola, marcava-se a pele com cruzes para afastar o mal e realizar bons negócios (KARASCH, 2000, p.364,).

Essa rápida digressão nos permite inferir que os africanos, sobretudo aqueles provenientes das regiões centro-ocidentais, trouxeram consigo vivências mais ou menos intensas com a religião cristã. Assim, ressignificar essas práticas através da recriação de simbologias adequadas ao “Novo Mundo” apresentou-se como uma possibilidade de praticar sua religiosidade em meio à violência do tráfico de escravos.

2.1 O CATOLICISMO POPULAR EM SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS: RESQUÍCIOS DO PODER DA IGREJA NO SÉCULO XIX

Considerando a gênese e evolução do catolicismo popular no Brasil e sua influência no período colonial, pode-se afirmar que, sob a proteção do padroado português, a construção de igrejas, oratórios e capelas, bem como a ereção de cruzes, faziam parte da manutenção e expansão do catolicismo enquanto religião oficial. Esse aspecto histórico permaneceu inalterado durante três séculos (AZZI, 2008, p. 125).

O Concílio Vaticano II celebrado na segunda metade do século XX (1962-1965)

¹³ passou a considerar uma concepção mais ampla de igreja como ‘povo de Deus’ e, dessa

¹³Foi uma série de conferências realizadas entre 1962 e 1965, consideradas o grande evento da Igreja Católica no século 20. Com o objetivo de modernizar a Igreja e atrair os cristãos afastados da religião, o papa João XXIII convidou bispos de todo o mundo para diversos encontros, debates e votações no Vaticano. Da pauta dessas discussões constavam temas como os rituais da missa, os deveres de cada padre, a liberdade religiosa e a relação da Igreja com os fiéis e os costumes da época. “O Concílio tocou em temas

forma, não poderia desconsiderar as expressões culturais de fé católica nas diferentes nações. Essa mentalidade influenciou e repercutiu na igreja brasileira uma maior participação do povo na vida da igreja, foi incentivada como *forma de produzir e preservar a sua religiosidade*.

Nessa época, percebe-se que, embora o brasileiro se ‘declare católico apostólico romano’, suas crenças e práticas religiosas divergem bastante daquelas que a hierarquia católica propõe aos fiéis. Para dar conta dessa discrepância entre as práticas e crenças religiosas do povo e as crenças e práticas propostas pela hierarquia católica, tinha-se a expressão “catolicismo popular” (OLIVEIRA, 1978, p.23).

Esse catolicismo que permitiu a participação do povo, dando a ele a liberdade de expressar-se, produziu uma nova paisagem social e transformou o campo religioso brasileiro em um espaço permanente de produção, usos e trocas de materiais simbólicos por esses personagens (BRITO 2004, p.139).

Segundo AZZI,

(...) este catolicismo apresenta um aspecto social proeminente. As manifestações religiosas impregnam toda a vida da sociedade colonial e a religião passa efetivamente a fazer parte do patrimônio cultural do povo. Sob esse aspecto, pode-se falar com razão que o povo brasileiro é tradicionalmente católico. O catolicismo, de fato, faz parte da sociedade e da cultura tradicional do Brasil. (AZZI, 2008, p. 127).

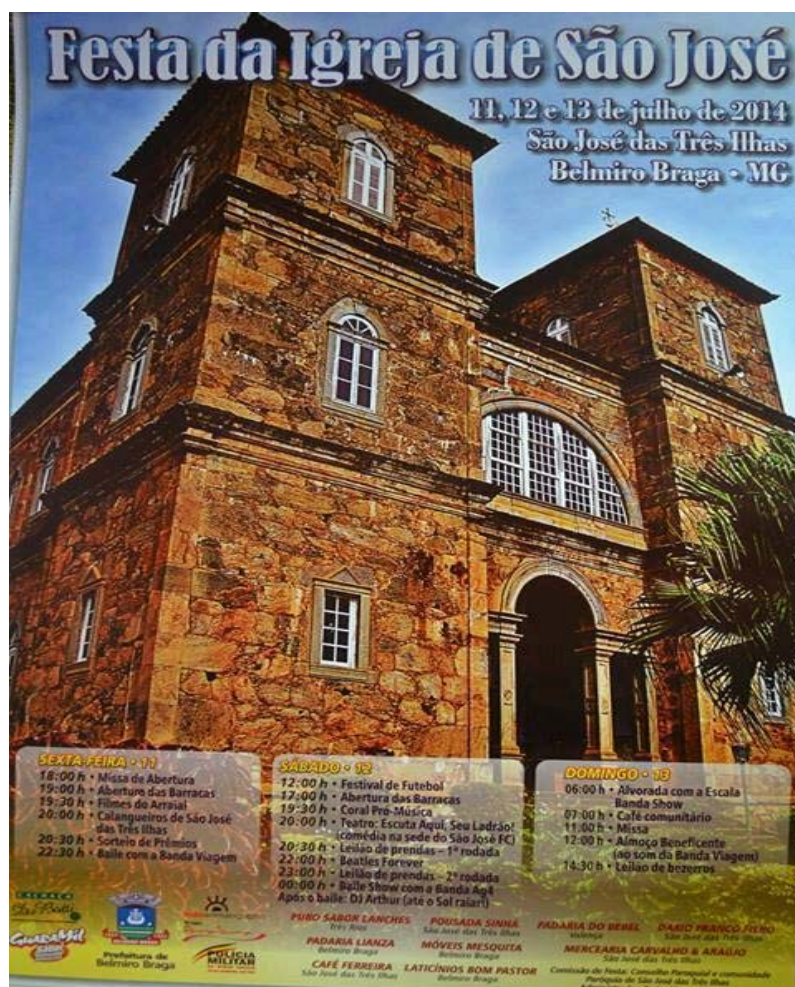
Oliveira (1985), partindo para uma definição sociológica de Catolicismo Popular, destaca um conjunto de representações e práticas religiosas que conectam o ser humano ao sobrenatural pela mediação dos santos, independentemente da intercessão dos religiosos institucionais. Tal e qual BRITO (2004), ele também faz referência à autopromoção religiosa de uma comunidade que se une pelos seus atos religiosos numa atividade comum e autônoma, cujos rituais populares católicos estão vinculados aos símbolos religiosos do catolicismo oficial, ou seja, do catolicismo romanizado.

A autoprodução [*sic*]religiosa popular não fica, portanto, separada da produção oficial, mas guarda com ela uma relação dialética: ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais. Podemos, então, definir o Catolicismo Popular como um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas [*sic*] pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o Catolicismo Popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código religioso é diferentemente interpretado pelas classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas (OLIVEIRA, 1985, p.135).

delicados, que mudaram a compreensão da Igreja sobre sua presença no mundo moderno” (VASCONCELOS, 2009).

Todos os aspectos e manifestações desse catolicismo, com participação ativa do povo, encontravam-se expressos tanto em âmbito familiar como na vida pública (AZZI, p.127)¹⁴. Nesse sentido, em São José das Três Ilhas podemos ver concretizar a expressão do catolicismo popular através de rituais e símbolos que discursam em favor da fé católica: múltiplas devoções, o gosto pelas procissões, a tradição das romarias e o culto aos santos. Ainda hoje, grande parte das atividades culturais do lugarejo é determinada pelo calendário da igreja¹⁵.

Figura 7 - Cartaz da festa da Igreja de São José.



Fonte: <https://pt-br.facebook.com/pages/São-José...Três-Ilhas/45074467168178>.

¹⁴ No presente trabalho, assumiremos a visão de Riolando Azzi sobre a evolução e manifestação do catolicismo popular no Brasil. AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesial na evolução histórica do Brasil. PP 125-149.

¹⁵ Posteriormente, alguns desses aspectos do catolicismo popular presentes na arquitetura urbana do lugarejo serão descritos e analisados.

A presença da elite econômica e fé católica no lugarejo foram marcantes no cotidiano da vida e nos arranjos arquitetônicos. Nesse sentido, é lícito afirmarmos que algumas características do espaço urbano de São José das Três Ilhas podem ser entendidas como um sistema de representação e compreensão do período colonial e da influência da Igreja Católica nesse recorte temporal.

Os sistemas de representação e construção de significação do mundo social comportam esperanças e utopia. Dar à representação uma função criadora implica atribuir-lhe uma capacidade inventiva para criar a realidade. Nesse sentido, as representações podem impulsionar práticas que contribuam para dinamizar o movimento da história (Pereira, 2004, p.18).

Partindo do entorno da igreja, podemos demarcar alguns pontos fixos e característicos do catolicismo popular, como a igreja elevada e o cemitério logo acima.

Figura 8 - Igreja católica de São José das Três Ilhas, construída por iniciativa do Barão de São José Del Rey por ocasião do casamento de sua filha.



A igreja pensada para ser um grande monumento ao domínio católico é a única que se apresenta neste estilo¹⁶ em Minas Gerais. O contraste que causa esse monumento no pequeno lugarejo só pode ser entendido a partir da compreensão do poder da religião

¹⁶ O estilo da igreja pode ser classificado como renascentista, inspirado na Antiguidade Clássica, ou seja, estilo grego e romano. Os arquitetos do renascimento descobriram, após muito estudo e medição dos templos e ruínas antigos, que as obras arquitetônicas que buscavam construir eram baseadas na geometria. Por isso, a maior parte das construções desse período tem como base um quadrado. Isso deixou as edificações harmônicas e proporcionais. Outra diferença estilo renascentista é a utilização (inspirada nos gregos) de colunas no lugar dos pilares medievais. In: <https://sites.google.com/site/arquiteturadareligiao/home/igrejas-catolicas>. Acesso 26/07/2014.

católica como legitimadora do poder estatal em uma sociedade em que a ostentação econômica dos grandes barões do café¹⁷ saltava aos olhos.

É significativa a presença dessa igreja ali no povoado. Se por um lado ela é prova concreta do que foi e do que pode a Igreja Católica na sociedade brasileira, por outro lado ela ainda reflete o quanto a economia cafeeira no Vale do Paraíba transformou a paisagem e contribuiu de forma decisiva para a constituição do patrimônio histórico e arquitetônico da região. Essa igreja foi construída a mando do barão de São José Del Rey por ocasião do casamento de sua filha. Segundo o pesquisador Elói, *ele teria mandado um engenheiro à Europa e de lá viera o modelo arquitetônico da igreja.*

A igreja construída por escravos ficou inacabada quando do fim da escravidão, recebendo alvenaria na conclusão da obra. Hoje, quando perguntados acerca da igreja, os afrodescendentes católicos ou não que lá vivem a têm como um lugar de culto e memória, pois compartilham histórias de outros tempos com outros personagens. Essas histórias, por apresentarem um caráter invariável e ainda que essas memórias em dado momento estejam impregnadas de impressões subjetivas, podem ser entendidas como um fenômeno de memória coletivo, pois a partir da memória dos antepassados o feito de um povo foi entrando para história (POLLAK, 1996; HALBWACHS, 1968).

Figura 9 - Parte superior da Igreja católica de São José das Três Ilhas.



Disponível em: <http://www.flickr.com/photos/diadefoto/sets/72157627448481553/>.

¹⁷<http://www.flickr.com/photos/diadefoto/sets/72157627448481553/>. Acesso em 19/04/2014.

Na fala de alguns afrodescendentes, como o Sr. Adão, é notável o sentimento de orgulho pelos ascendentes que construíram a igreja. (...) *Eles sofreram, mas deixaram esse legado. Falo com as crianças e jovens que foi o povo negro, escravo, que construiu essa igreja que hoje é conhecida e chama a atenção de muita gente estudada* (Fala do Sr. Adão, afrodescendente, morador local – Entrevista em 26/07/2014).

Interessa-nos essa fala porque espaços e lugares adquirem um status especial para a ancoragem da memória e, a partir daí, se estabelece um sentimento de pertença e identidade. Para Walter Benjamin (1996), ao narrar um fato *pode-se recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia)*¹⁸.

Nesse mesmo sentido, algumas considerações são necessárias, uma vez que POLLAK (1996) enumerará os elementos constitutivos da memória individual e coletiva: acontecimentos, pessoas e lugares.

Os acontecimentos seriam eventos que se situariam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo, podendo ser “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Seriam acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que no imaginário tornaram tão relevantes que no fim das contas é quase impossível saber se participou ou não.

Já pessoas ou personagens seriam encontradas no decorrer da vida ou frequentados por tabela, indiretamente, mas que, por assim dizer, se transformaram quase que em conhecidos. As personagens, necessariamente, não pertenceram ao espaço-tempo da pessoa, mas o efeito mnemônico de sua existência se solidifica passando a fazer parte da própria essência do narrador.

De fato, na localidade todos sabem pormenores sobre a construção da igreja e o porquê da utilização de tijolos na conclusão da mesma. Com isso, considero a igreja como lugar de memória em que se articulam identidades e visibilidade aos feitos dos antepassados dos negros.

Moldar a pedra não era tarefa fácil. Mas ela sempre serviu como suporte para nossas casas e monumentos. Antigamente, em estado bruto. As construções de pedras ainda sobrevivem para nos deixar um recado do passado que não podemos esquecer. As cercas, os alicerces e a igreja de pedra de São José das Três Ilhas estão lá para nos dar um recado. Ou num passado mais distante ainda: Stonehenge, na Inglaterra, e tantos outros monumentos. O homem, com dificuldade, transportava e moldava estas pedras para transformá-las em símbolos. Mas a que custo? Moldar o barro e transformá-lo em tijolos é mais

¹⁸ In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

fácil. Pagar pelo trabalho braçal também é mais simples do que escravizar um homem. Pedras e tijolos. Dois momentos históricos. (ELOI ANDRADE, 2008).

Observa-se que o momento histórico da construção da igreja e até a inclusão da obra por ocasião da abolição é um fato conhecido e rememorado pelos afrodescendentes, sinalizando que está em curso a construção de uma memória da escravidão que se ancora nos eventos ligados à construção da igreja.

Importante elucidar que existia toda uma pedagogia para fazer viver a fé católica, pois *não havia outra opção religiosa possível* (AZZI, p.135), pelo menos oficialmente. Nesse sentido, todos os recursos artísticos e toda retórica tinham como finalidade fortalecer essa fé e propiciar a vivência e devoção dos valores cristãos católicos. Esse discurso, através das representações artísticas era usado,

(...) para que o ofício da missa exercesse um fascínio mágico sobre os católicos – como se ali estivesse sendo aberto um acesso privilegiado ao mundo do sobrenatural. Um fascínio mágico do qual a igreja deliberadamente soube tirar vantagens para converter, reprimir e atrair seus fiéis. (GONÇALVES, 2005, p.23).

Figura 10 - Foto do altar mor da igreja de São José das Três Ilhas.



Fonte: Foto disponibilizada por Zé Jaime.

A pintura realizada no altar mor da Igreja Católica de São José das Três aborda um conhecido tema para os cristãos: a ressurreição de Cristo. Numa composição piramidal a pintura destaca o Cristo ressurreto, os anjos e, na parte inferior, os soldados surpresos não na atitude apática, mas de certo deslumbramento com o fenômeno.

A composição do altar também segue essa composição piramidal, respeitando uma hierarquia de imagens: o Cristo ressurreto, o Cristo crucificado, São José Operário e Nossa Senhora das Graças. Essa configuração do altar no contexto de uma sociedade escravocrata discursava em favor da fé cristã, de um Deus cristão que promete uma vida melhor, livre das agruras desse mundo. Enfim, argumenta em favor da obediência aos preceitos cristãos católicos cujo cumprimento, aceitação e obediência levam à vida eterna. Segundo o padre Manoel, o artista que pintou a tela não assinou porque não concordava com uma série de demandas sociais existentes na localidade. Segundo ele, o artista foi obrigado a pintar. Sem maiores dados para comprovação desse episódio, só o comentamos porque, de fato, a pintura não foi assinada.

2.1.1. Oratórios

Os oratórios são elementos importantes na fé católica popular. Tradicionalmente, era um nicho onde se cultuava um ou vários santos de particular devoção. Contudo, com o desenvolver-se dos principais centros urbanos, tornou-se comum a construção desses oratórios nas esquinas das ruas ou no ângulo das praças (AZZI, 2008 p.128).

Em muitas vilas e cidades antigas o caminho do calvário era rememorado através de capelas ou oratórios, colocados ao lado da estrada, registrando os passos da via-sacra de Nosso Senhor. Dessa maneira, Jesus apresentava-se à população pobre e sofredora como um consolo nessa vida marcada pela tribulação (AZZI, p.53, 2008).

Figura 11 - Os oratórios podem ser vistos na rua principal de São José das Três Ilhas e por ocasião da Semana Santa representam os 14 passos da via-sacra.



Em São José das Três Ilhas não temos os quatorze oratórios. Eles são em número de sete (cinco ao longo da rua principal e dois dentro da igreja). Segundo o zelador Adilson, um ou mais oratórios fundem dois ou mais episódios da Via Sacra¹⁹. O zelador relata que outras estações não são representadas por não terem base bíblica.

Figura 12 - Oratório no interior da igreja.



¹⁹ A Via-sacra teve origem na época das Cruzadas (séculos XI-XIII. Tal ritual, muito comum no tempo litúrgico da Quaresma significa “caminho sagrado” (o caminho de Jesus até a morte de cruz). É um ato de piedade _ muitas vezes em forma de caminhada _ no qual se reza e se medita sobre 14 episódios (estações) da Sexta-feira Santa, desde a condenação à morte até o sepultamento de Jesus. Vários formulários de Via-sacra ultimamente acrescentaram a 15ª estação à ressurreição de Jesus, pois a morte não o venceu ou derrotou (Cf. BORTOLINI,2014. p.16).

2.1.2 Cruzes

Desde o início da colonização a cruz se apresentou como um dos principais elementos, tanto para expressar o marco e a conquista religiosa oficial como para expressar a devoção popular. Como símbolo básico da identidade cristã, cruzes e cruzeiros eram erguidos no alto dos morros e à beira das estradas. Nesses lugares as pessoas paravam para rezar, crescendo a devoção (AZZI, 2008, p.49).

As cruzes tinham diversas finalidades e múltiplos significados. Entre eles, podemos destacar os seguintes: assinalar a presença de uma comunidade cristã, mesmo de caráter transitório; servir de local para as preces, memento ladainhas e rosários; expressar o culto à paixão de Cristo; indicar o local da sepultura de uma pessoa amada; manifestar a devoção às santas almas (AZZI, 2008 p.127).

Figura 13 - Semana Santa em São José das Três Ilhas (2014). Essa cruz foi erigida em frente à igreja na calçada.



2.1.3 Devoção

No catolicismo popular os santos são presença constante na vida do fiel, rico ou pobre, praticante ou não. O santo é visitado e honrado em sua igreja ou santuário. Se o

santo não for honrado, possivelmente se sentirá ofendido e não faltarão castigos (AZZI,p.132). Essa devoção aos santos em São José é manifesta de uma forma muito peculiar. Portanto, cabem aqui algumas informações adicionais sobre o que lá se observa e o discurso oficial católico.

2.1.3.1 A devoção manifesta no descarte dos santos em São José das Três Ilhas

Tradicionalmente, o destino de um objeto sagrado provoca certa inquietação no fiel por se tratar de objeto de devoção que mexe com o sentimento religioso, muitas vezes não só do fiel, mas de toda uma comunidade de fé. As práticas de descarte desses objetos remontam a tradição judaica que não permitia descartá-los indignamente. Hoje, esse zelo ainda pode ser observado como um exercício religioso afetuoso praticado por religiosos e não necessariamente devotos, ou seja, deixar as imagens na igreja não é uma prerrogativa só dos católicos, mesmo os que já pertenceram a essa tradição deixam os santos, quebrados ou não, no templo.

A problemática engendrada pelas imagens remonta os primórdios da civilização. Práticas cristãs, repercussões de seus usos e funções das imagens foram contempladas em documentos legais e oficiais da igreja católica (BENSANÇON, 1997).

Assim, seu descarte não pode se dar de qualquer maneira. Afeitos à tradição, a Igreja Católica Apostólica Romana, bem como o Judaísmo, o Hinduísmo, entre outras tradições religiosas, adotam como critério para o descarte das peças tidas como sagradas os seguintes: ao fogo o que pode ser queimado; à água e depois à terra o que pode ser diluído; restaurar o que pode ser restaurado; ao museu aquilo que tem valor artístico. No mais, pode-se enterrar aquilo que tem um valor e foi abençoado (como imagens quebradas sem chance de restauração). O que não pode ou deve fazer é dispô-las fora de forma desrespeitosa e indignamente. Assim, os objetos sacros que perderam o seu fim devem ser completamente destruídos ou enterrados, justamente para não serem profanados (*Archdiocese of Lingayen*, 2012). Decisões conciliares legais e eclesiais definidas no Concílio de Nicéia II (787) e no Concílio Vaticano II (1963) tratam de orientar os fiéis acerca do descarte dos objetos sagrados.

As imagens que se achassem mal e indecentemente pintadas ou envelhecidas deveriam ser retiradas de seus lugares de culto e enterradas nas igrejas em local apartado das sepulturas dos defuntos. Já no caso dos retábulos impróprios, deveriam ser desfeitos em pedaços, queimados em lugar secreto com as cinzas posteriormente lançadas na água da pia batismal ou enterradas, conforme dito

anteriormente, sendo o mesmo observado com as cruzes de pau (VIDE, 1719, TítuloXX: Das Santas Imagens,Parágrafo 696).

Consciente ou inconscientemente, individual ou coletivamente, a imagem sacra é concebida em algumas tradições como mediação visível entre o divino e o terreno, como representação ou evocação do sagrado com a função de trazer a lembrança dos santos mártires e de Cristo. Nesse sentido, desapegar-se daquilo que visto e sentido como sagrado pode estar revestido de uma complexidade que ultrapassa a racionalidade do “quebrou joga fora”. Essa complexidade encontraria fundamentação teórica em Van Gennep (1978) ao tratar as três fases dos rituais: separação, transformação e reintegração. Isso se entendermos o que se observa em São José das Três Ilhas como um ritual, como uma forma que aqueles sujeitos têm de se dizerem o que são, como vivem e como se dá sua relação com o mundo invisível (TURNER, 1974).

Em visita de campo, um fenômeno chamou a atenção: nos vãos que existem na construção secular são depositadas imagens de santos quebrados e outros objetos sagrados que, se danificados ou quebrados, a comunidade jamais joga no lixo. Os sujeitos dessa prática deixaram de ser católicos ou tiveram as imagens danificadas em acidentes caseiros. Segundo o padre, *é comum que os recém-convertidos para tradições evangélicas, ainda que não professem mais a fé católica, depositem as imagens da sua antiga devoção na igreja.*

Figura 14 - Imagens de santos quebrados e de santos de ex-católicos são deixadas nos vãos da igreja.



Fonte: Fotos da autora.

Assim sendo, isso indica a permanência e solidez do respeito aos símbolos da tradição católica. Independente da filiação religiosa, católicos e ex-católicos se identificam com essa cultura local e com esse local como receptáculo das imagens sagradas. Pode-se dizer que essa prática vence os limites impostos pelas denominações religiosas e os unifica.

Para Durkheim (1973), toda prática social capaz de unir as pessoas em torno de marcos memoriais torna-se um fato social na forma de vivência em coletividade e de estabelecimento de relações sociais coesas. Para o sociólogo, essa seria uma das

características do religioso: manter a coesão através de práticas que antecedem o aparecimento de um determinado indivíduo em uma dada sociedade.

Vilhena (2013) entende que,

As ações rituais são dotadas de intencionalidades orientadas para a consecução de objetivos e finalidades mais ou menos conscientes, explícitos ou implícitos. Elas implicam atividade criadora que transforma, ordena, significa o mundo e a vida social. Trata-se de um complexo trabalho do espírito que envolve conhecimento, abstração, projeção, memória, interpretação, imaginação, representação. O universo de representações religiosas é pautado em mitos e narrativas sagradas sobre as quais se assentam as crenças, que no momento ritual são comunicadas, conservadas, revividas, reinterpretadas (VILHENA, 2013, p.515).

Interessante ressaltar que essa prática é observada e mantida como um rito religioso²⁰. “*Aqui é assim: se alguém deixa de trazer seus santos pra cá, é porque não respeita nosso costume*” (Sr. Adilson, católico, zelador da igreja – Entrevista em 26/07/14).

De fato, alguns ex-católicos confirmaram que deixaram seus santos na igreja porque é um sinal de respeito e seus antepassados sempre agiram assim e, como pesquisadora, pude perceber que a maioria deles sempre fazia uma pergunta retórica depois da explicação, como “*não custa nada, não é?*” (Simone – Entrevista em 26/07/2014).

Não há registros de quem e quando começou essa prática na localidade. Todavia, sabe-se que os cultos aos santos compõem o cenário religioso brasileiro desde o período da colonização. Os devotos mantêm com eles uma relação de proximidade e afeto muito grande. Talvez essa condição possa ser uma tentativa de explicar o grande cuidado que se tem em descartá-los. Segundo o padre Manoel, há todo um ritual quando se deixam as imagens lá. Alguns devotos conversam baixinho, outros a beijam e há aqueles que de vez em quando vão verificar se elas ainda estão no local deixado (Sr. Adilson – Entrevista em 26/04/2014).

Portela (2012), citando Geertz, considera que a cultura é esquematizada de baixo para cima, não há banalidades nas ações humanas do dia-a-dia que devem ser vistas como ações simbólicas; o importante é o que elas significam e o que transmitem no contexto de sua ocorrência.

²⁰ Rito religioso é aqui entendido como ações simbólicas, coletivas ou individuais, embasadas em sistemas de crenças que postulam a existência de modo único, alternado ou combinado, de forças ou energias que podem ser tanto internas como externas aos sujeitos, de seres transcendentais como entidades, deuses, espíritos da natureza ou de ancestrais encantados, orixás, caboclos, almas, divindades, gênios, demônios, santos. Aos ritos são atribuídas regências sobre aspectos, fases ou a totalidade da vida (VILHENA, 2013).

É razoável concluir que tal aspecto ritualístico confere um viés antropológico a essa prática. Somente descrever esse ritual não nos parece suficiente. Pensar o que leva os sujeitos a revisitarem seus santos quebrados, decifrar os códigos e posturas corporais nesse contexto, permite-nos situar essa pesquisa dentro do interpretativismo geertziano. A abordagem antropológica volta-se para a análise das cosmovisões religiosas que se expressam a partir dos ritos e crenças e desenvolvem-se predominantemente na chave da cultura (MONTERO,1999, p.332).

Esse ritual observado em São José das Três Ilhas vai construindo, modelando e afirmando o imaginário religioso e nos leva a refleti-lo como um fato não isolado da vida individual e coletiva dos fiéis de uma dada comunidade. Também nos leva a refletir sobre a gramática dos microrituais e dos macrorituais. Gramática essa que se dinamiza em contextos diferentes, mas não perde a sua essência.

No presente trabalho a faceta que se quer destacar, a partir dessa ação ritual, é a de dinamizadora do social, ou seja, ao mesmo tempo em que essas ações fortalecem a fé, potencializam os contatos interpessoais bem como preservam a tradição oral e a escrita de uma memória (VILHENA, 2013).

2.1.4 Procissões

Realizadas uma ou duas vezes no ano, as procissões são as expressões mais comuns do catolicismo tradicional. Elas são classificadas de acordo com o que se quer celebrar. Assim, há procissões que expressam alegria e louvor, geralmente a do santo padroeiro; outras de rogação, feitas para impetrar o bom resultado de colheitas; e há procissões de penitência, destinadas a evitar algum castigo divino; por fim, existem procissões solenes, as quais se incluem as que se celebram no ciclo da quaresma, Semana Santa e Corpus Christi (AZZI, p.131,2008).

As fotos abaixo retratam São José das Três Ilhas preparada para a procissão de Corpus Christi.

Figura 15 - Fotos de Maria Goreth Santos, Socióloga (IBGE).



Fonte: http://coisasboasebonitas.blogspot.com.br/2010_05_01_archive.html. Acesso em 30/05/2010.

2.1.5 Festas

No período colonial, as festas religiosas eram uma das mais constantes formas de expressão social da população. Considerando que as festas religiosas cobrem o ano civil, elas podem ser consideradas como o momento que o povo tem para expressar sua fé cristã e ao mesmo tempo extravasar seu desejo de sociabilidade. Há festas religiosas que incluem uma parte externa e internado templo com missa e sermão, como são as festas dos padroeiros (AZZI, p.132,2008).

Grande parte das festas que ocorrem em São José das Três Ilhas é orientada pelo calendário religioso. Assim, em todos os anos no mês de outubro a população é conclamada para a novena da festa da padroeira do Brasil.

Além de colarem cartazes nos pontos estratégicos de grande movimentação, um carro e os alto falantes da igreja também anunciam as festas.

Figura 16 - Cartaz afixado na porta do UBS na rua principal.



Fonte: Foto da autora.

O incentivo a essa novena e ao culto a Nossa Senhora Aparecida permitem entrever mais uma característica do catolicismo popular, ou seja, a devoção dos santos.

Outros recursos, como o *Facebook* e a revista digital, são usados como ferramentas para anunciar festas e novenas.

Figura 17 - Anúncio da festa da igreja Matriz.

Paróquia São José: Avenida Antônio Bernardino de Barros, 101, no distrito de São José das Três Ilhas

Entre segunda (16) e quarta-feira (18): Às 19h00 - Oração e terço na Matriz.

Quinta-feira (19), às 17h00 - Procissão saindo e retornando à Matriz.

Às 18h00 - Missa de São José, seguida de jantar aberto à comunidade.

Disponível em: <http://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/noticia/2015/03/paroquias-da-zona-da-mata-celebram-sao-jose.html>

Ao longo da história, com grandes templos, oratórios, novenas, procissões, arte, padres e ordens (dos beneditinos, dos franciscanos e das carmelitas), a Igreja Católica empreendeu sua doutrina, educando e civilizando. Com ameaças ao Inferno, discursaram contra o animismo, o feiticismo, a magia e a heresia; silenciaram as tradições concorrentes na fé.

Hoje, como acontece em São José, a igreja continua em sua empreitada, mas lança mão das redes sociais para alcançar seus fiéis. A efervescência dos símbolos no lugarejo marca de forma incontestável o domínio do discurso católico. Se os símbolos nos lembram do que devemos ser e o discurso age sobre o sujeito, pode-se dizer que os símbolos em São José lembram o que deve ser e agir o católico, porém, sendo o discurso social e coletivo, é na fala dos sujeitos que percebemos que as interpretações desses símbolos e discurso fogem ao controle do poder hegemônico, pois é atravessada por outros discursos, por uma série de não ditos e memórias silenciadas.

Considerando que *o sujeito da enunciação faz uma série de escolhas, de pessoa, de tempo, de espaço, de figuras, e 'conta' ou passa a narrativa, transformando-a em discurso* (BARROS p.53), para analisar esses discursos caberá a elucidação de alguns conceitos advindo da Semiótica do discurso, mais especificamente oriundos da Análise de Discurso.

CAPÍTULO 3

DISCURSOS RELIGIOSOS EM SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS: DIÁLOGOS ENTRE A ANTROPOLOGIA DE GERTZ E A SEMIÓTICA DISCURSIVA FRANCESA

3.1 SEMIÓTICA DE GREIMAS: BREVE HISTÓRICO

O percurso teórico-epistemológico que parte da linguística estrutural de Saussure e Hjelmslev, chegando à semiótica de Greimas, explicita o fato de a semiótica de linha francesa ser grande tributária dos pressupostos teóricos da linguística estrutural. Chamamos de breve histórico porque, de fato, não abordaremos a complexidade das elaborações saussurianas e hjelmsleviana, pretendendo-se, tão somente, esclarecer as bases epistemológicas nas quais se ancorou a semiótica francesa, mais especificamente a greimasiana.

A semiótica de linha francesa se afilia à Saussure e Hjelmslevi. Deles, a semiótica resguarda a noção de que o mundo é estruturado via linguagem. Nesse sentido, considerando o objeto desta pesquisa, em alguns momentos falaremos da ideologia e como ela se materializa na linguagem nos discursos socialmente produzidos.

De Ferdinand Saussure, linguista suíço, a semiótica herdou a noção que ele defende de que a linguagem constitui um fator importante na vida dos indivíduos e dos grupos sociais. Ela (a linguagem), utilizando-se de diferentes sistemas de signos, é o lugar no qual se reproduzem ideias absurdas, preconceituosas, cabendo à linguística desmitificá-los (SAUSSURE, p. 24, 2006).

De Louis Hjelmslev (1899-1965), linguista dinamarquês, interessa-nos o par expressão/conteúdo que a semiótica greimasiana toma para si, ou seja, ao se analisar o plano da expressão e o plano do conteúdo. Para Hjelmslev (2006), o que une a expressão ao conteúdo é a função solidária da semiótica; *uma expressão só é expressão porque é expressão de um conteúdo, e um conteúdo só é conteúdo porque é conteúdo de uma expressão* (p.54). Essa perspectiva fez com que a semiótica abrisse para si o campo do discurso. Ao substituir significado por plano do conteúdo e significante por plano da expressão, habilita-se o estudo de textos num sentido amplo, ou seja, qualquer expressão (verbal, visual, tátil, etc.) que veicule um conteúdo.

A linguagem é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seu sentimento, sua emoção, instrumento graças ao qual se influencia e é influenciada, a base última da sociedade humana. (...) É seu destino natural ser um meio e não um fim (HJELMSLEV, p.1, 2006).

Cabe esclarecer que o objeto da linguística não é a linguagem, mas a língua. A linguagem é uma faculdade humana, vasta e menos específica. Ela engloba produção e recepção, pensamento e sua expressão fônica, dimensão individual, social e histórica. A língua, por sua vez, é um sistema de signos que exprime ideias e como outro sistema de signos, como o alfabeto dos surdos-mudos, ritos simbólicos, etc., permite ao indivíduo o exercício da faculdade da linguagem. Considerando a abrangência do sistema de signos, o linguista genebrino prevê que um dia uma disciplina se ocuparia dos signos, em geral *uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social*, a semiologia (SAUSSURE, p.23,2006).

Ciente de que os pressupostos da semiótica francesa de filiação saussuriana e hjelmsleviana são mais complexos do que o que aqui foi abordado, me interessa aqui os aspectos que evidenciam que a semiótica se ancora em uma teoria da linguagem e na concepção da língua com uma instituição social.

A obra publicada por Algirbas Julien Greimas (1917-1992), linguista lituano radicado na França, pode ser considerada a gênese do que, posteriormente, será conhecida como semiótica greimasiana, narrativa ou do discurso.

Para Greimas, o denominador comum das pesquisas em Ciências Humanas é a pesquisa das significações, pois o *mundo humano se define essencialmente como o mundo da significação. Só pode ser chamado 'humano' na medida em que significa alguma coisa (1976, p.11)*. Assim, o linguista entende que o estudo do sentido ao qual a Semiótica se presta referencia todo trabalho das Ciências Humanas.

Considerando que a semiótica classifica os significantes na perspectiva de uma ordem sensorial em visuais, auditivos e táteis, ela considerará como texto tudo aquilo que produz sentido, como imagens paradas ou móveis, fotografias, obras de arte, etc. Enfim, uma das escolhas metodológicas de Greimas é *tomar a percepção do sentido como o lugar não linguístico, onde se situa a apreensão da significação*. O sentido para ele não é tão linear como nos parece e ele se coloca como um sentimento de compreensão diante de uma língua natural que nunca é denotativa e possui diversos planos de leitura (GREIMAS, 1976,p.15).

Logo, questionar a construção de sentido num mundo em as coisas parecem naturalmente significar por meio da linguagem verbal e não verbal (visual, plástica, gestual, musical, etc.) requer que se entenda que o sentido não é apenas o que dizem as palavras, pois é, antes de tudo, uma direção de tensão mais ou menos conhecível produzido por um objeto, uma prática ou uma situação qualquer.

Segundo Rivera (2001), para a sociologia clássica da religião *há uma relação intrínseca entre tradição e identidade*, ou seja, o discurso da tradição cria vínculos e avança ao longo das gerações, reproduzindo práticas e fomentando identidades. Assim, era de se esperar que no contexto de uma sociedade tradicionalmente católica encontrássemos fiéis católicos com interpretações quase que unívocas das mensagens veiculadas através da fé católica e dos símbolos dos quais lança mão. Todavia, considerando o caráter polissêmico das mensagens, há um fragmento de interpretação individual que prevalece na recepção dos símbolos que diferencia os espectadores e diz muito das interferências culturais nessa recepção.

Por entender que ciências como a Sociologia, Antropologia, Psicologia, Teologia, Ciência da Religião, etc., cada vez mais, ao focalizar em suas linhas de pesquisa aspectos sociais, históricos e políticos, sustentam seus argumentos com conceitos advindos de outras ciências humanas, é lícito ao analisarmos as imagens religiosas e o discurso dos afrodescendentes que vivem em São José das Três Ilhas recorrermos à Semiótica como uma ciência que nos oferece instrumentos para uma leitura menos literal do discurso e símbolos religioso.

Mesmo já tendo abordado que Greimas teve como referência as obras de Saussure e Hjelmslev, ressalta-se aqui que pesquisadores da antropologia cultural, como Lévi-Strauss e Marcel Mauss, também influenciaram a semiótica.

A Semiótica coloca à nossa disposição ferramentas para analisarmos diversas modalidades de representação que podem ser verbais, gestuais e imagéticas, possibilitando a decomposição de elementos não perceptíveis imediatamente, mas que são imprescindíveis à antropologia interpretativa de Geertz.

Guerriero (2013), ao comentar a antropologia da religião de Geertz, esclarece que para este antropólogo a religião é um sistema de símbolos e a possibilidade de estudo se dá por uma via Hermenêutica ou Semiótica.

(...) Abordar ou estudar certos fenômenos e seu aspecto semiótico é considerar seu modo de produção de sentido, ou seja, a maneira como provocam significações, isto é, interpretações. De fato, um signo só é 'signo' se 'exprimir ideias' e se provocar na mente daquele ou daqueles que o percebem uma atitude interpretativa (JOLY, 2004,p.29).

Nesse ponto, esclarecemos que se assumem no presente trabalho noções elementares da análise do discurso, considerando as relações estreitas que tal disciplina mantém com a linguística, conservando um compromisso mais claro com a semiótica e a análise estruturalista (GILL, p. 246, 2013).

Considerando as variedades de análise de discurso, a que assumiremos aqui é aquela associada com o pós-estruturalismo de Michel Foucault (1981), que tem um interesse pela historicidade do discurso. Uma análise do discurso que vê *a vida social como sendo caracterizada por conflitos de vários tipos e como tal entende que o discurso estabelece uma versão do mundo diante de versões competitivas* (GIL, p.250, 2013).

À base dessa consideração, não refutamos o que a análise do discurso nos possibilita entender, considerando o enfoque interpretativo de Geertz (2008), pois *o discurso constitui os sujeitos sociais, as relações sociais e os sistemas de conhecimento e crença*, bem como refletir acerca da imediata relação entre religião, cultura e processo de aculturação nas sociedades pós-colonial com a fusão de elementos culturais religiosos sagrados e profanos (FIORIN, FAIRCOLOUGH, 2007).

O analista de discurso ao mesmo tempo em que examina a maneira como a linguagem é empregada, deve também estar sensível àquilo que não é dito – aos silêncios. Isso, por sua vez, exige uma consciência aprimorada das tendências e contextos sociais, políticos e culturais aos quais os textos se referem. Sem essa compreensão contextual mais ampla nós não seremos capazes de ver a versão alternativa dos acontecimentos, ou fenômenos que o discurso que estamos analisando pretendeu contrariar, não conseguiremos perceber a ausência (às vezes sistemáticas) de tipos particulares de explicações nos textos que estamos estudando; e não conseguiremos reconhecer o significado do silêncio (GILL, p.255, 2013).

Portanto, considerando que o discurso é sempre circunstancial, o princípio de que nenhuma prática discursiva é neutra e é sempre atravessada por relações de poder nos permitirá considerar os sujeitos e suas demandas sociais, não deslocados do seu contexto social e sim a partir do mesmo, considerando as práticas discursivas que atuam sobre eles e sobre as quais também atuam.

Para essa análise, um dos primeiros conceitos que destacaremos nesse capítulo é de signo, pois não há linguagem sem ele. O signo contém uma ideologia, seja ele um gesto, uma cor ou forma geométrica.

O signo é qualquer coisa de qualquer espécie (uma palavra, um livro, uma biblioteca, um grito, uma pintura, um museu, uma pessoa, uma mancha de tinta, um vídeo, etc.) que representa outra coisa chamada de objeto de signo, e que produz um efeito interpretativo em uma mente real ou potencial, efeito este que é chamado de interpretante do signo (SANTARELLA, 2002, p.08).

Entretanto, não podemos descartar o fato de que sem o conhecimento do contexto no qual o signo constitui uma representação dotada de sentido, não conseguiremos compreendê-lo. Um signo somente é algo para uma mente que o interpreta porque significa algo ou lembra algo semelhante para o seu intérprete dentro de esquema cultural que fornece as ferramentas para a sua interpretação.

Assim sendo, isso se aplica à imagem religiosa. Saber quando a imagem foi criada e a qual esquema religioso pertence fornece meios para sua análise exaustiva. Dessa maneira, uma cruz erigida nas curvas de uma estrada perigosa terá uma conotação totalmente diferente de uma erigida em frente à igreja católica de São José das Três Ilhas na Semana Santa. Nesse contexto, essa cruz passa a ter uma carga ideológica.

A não observação da carga ideológica subjacente na linguagem durante muito tempo foi um ponto de crítica da Análise de Discurso às Ciências Sociais e à Linguística, propondo uma reflexão em que o político e simbólico se confrontam.

Para Orlandi (2003, p.95), a delimitação do campo do discurso enquanto objeto específico de análise se encontra entre a Linguística e as Ciências Sociais e teve seu início nos anos 60 do século XX, se constituindo a partir de interpelações teóricas colocadas por três domínios disciplinares que, ao mesmo tempo, representaram uma ruptura com o século XIX: a Linguística, já citada, o Marxismo (Ciências Sociais) e a Psicanálise.

Dessa forma, a Análise do Discurso interpelou a Linguística por apagar a historicidade, as Ciências Sociais por assentar sobre a transparência da linguagem desprezando o simbólico e, finalmente, a Psicanálise pelo fato de ao trabalhar a historicidade considerar a ideologia como materialmente relacionada ao inconsciente sem ser absorvida por ele (ORLANDI, 2003, p.20).

Ao tomar o discurso como seu objeto, a Análise do Discurso, inevitavelmente, *considerará que não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido* (ORLANDI, 2003, p.17).

Para Fiorin (1997), a ideologia se define como uma visão de mundo de uma classe social; a maneira como uma classe ordena, justifica e explica a realidade em um dado contexto social e político. Com base nisso, o autor afirma que não há um discurso neutro, uma vez que ele sempre expressa um ponto de vista de determinada sociedade.

Dessa forma, se pode dizer que a ideologia constitui e é constituída pela realidade e não pode ser entendida como um conjunto de ideias que surge da mente de alguns pensadores, mas é determinada pelo modo de produção de uma sociedade. Dessa forma, a ideologia dominante em São José das Três Ilhas que se constituiu em uma sociedade católica de barões do café e de negros escravizado será a da classe dominante.

Fairclough (2007) defende que as ideologias são significações da realidade materializadas em práticas discursivas. Isso quer dizer que as ideologias são veiculadas nas sociedades através do discurso. Paulatinamente, elas vão forjando os sujeitos e contribuem para a produção, reprodução ou transformação das relações de dominação. Por outro lado, à medida que os sujeitos são capazes de transcender essas sociedades, eles transcendem essa ideologia.

Nesse ponto, cabe elucidar como esses dois autores pensam o discurso. Fiorin (1997) entende o discurso como uma combinação de elementos linguísticos usados pelos falantes para expressar pensamentos e agir sobre o mundo. Fairclough (2007) define discurso como atividade social de construção de significados em contextos onde a linguagem não opera isoladamente, mas em conjunto com outros sistemas semióticos e visuais. Nesse processo de construção do significado, expectativas sociais e símbolos não verbais se mesclam (FAIRCLOUGH, 1992).

Assim, ancorados nesses dois teóricos da análise do discurso, consideraremos o discurso como o uso da linguagem como prática social em um contexto determinado por fatores históricos, econômicos e políticos sociais, constituindo os sujeitos sociais, as relações sociais e os sistemas de conhecimento e crença.

O discurso é produzido por um sujeito num dado tempo e num determinado espaço. Esse sujeito, por pertencer a um grupo social em tempo e espaço expõe em seus textos as idéias [*sic*], os anseios, os temores, as expectativas de seu tempo e de seu grupo social. Como a sociedade é dividida em grupos sociais que têm interesses, muitas vezes, antagônicos, produz idéias [*sic*] divergentes entre si. (...) Cabe lembrar, no entanto, que algumas idéias [*sic*] em certas épocas exercem o domínio sobre outras, ganhando estatuto de concepção quase geral na sociedade. (FIORIN, 1997, p.16).

Neste trabalho não há como desconsiderar nenhuma dessas facetas do discurso, já que sua natureza histórica e econômica interferiu nas motivações e justificou muitas ações numa sociedade escravocrata e economicamente regida pela grande lavoura cafeeira. Ademais, ao consideramos sua natureza política, defendemos que a luta pelo poder pode também ocorrer no discurso. Tal poder implícito nos discursos, porém, vem mascarado para que não seja percebido pelos indivíduos. O poder disfarçado nas práticas

discursivas molda e instrumentaliza novamente os sujeitos para ajustá-los à necessidade da classe dominante (FAIRCLOUGH,1992).

Tanto uma quanto a outra,com suas determinações sócio-históricas e culturais, é um discurso cuja eloquência pode ser percebida e recebida em uma dada sociedade. Nessa recepção podem aflorar pontos de vista contraditórios.

À base dessas considerações, ao analisarmos o discurso religioso produzido pelos afrodescendentes em São José das Três Ilhas, consideraremos tanto a linguagem verbal como a visual e suas interações semióticas.

Temos que considerar que os discursos produzem significação, informação e “visão de mundo” gerada em discursos anteriores. Essas retomadas produzem o que se pode chamar de discurso macrossemiótico, pois ao mesmo tempo apresenta inovações evolutivas e reitera cristalizações do universo em questão, ocasionando um processo semiótico sustentado por duas forças ou tendências contrárias, de conservação e de mudança (PAIS, 2003, p.73).

3.2 DISCURSOS RELIGIOSOS, MEMÓRIAS E IDENTIDADES: RELAÇÕES CONTRADITÓRIAS E COMPLEMENTARES

Sobre essa cruz, os entrevistados foram unânimes em ver nessa representação uma retomada do momento da paixão de Cristo, independente da pertença a uma tradição religiosa. As respostas foram padronizadas e os sujeitos relacionaram o fato bíblico aos valores cristãos do pecado, perdão, piedade, solidariedade e vida eterna.

Em princípio, isso não surpreende, pois o discurso reflete o pensar da comunidade que o constitui. Dessa forma, o aparato linguístico-cultural-social-histórico no qual o sujeito “formatou-se” filtrará percepções de sua vivência e de sua experiência (PAIS, 2003, p.74).

Figura 18 - Ciclo da Páscoa de São José das Três Ilhas.



Ao propor a discussão sobre identidades em construção nesse trabalho, ancorávamos na perspectiva teórica que deixa evidente o papel da tradição na constituição da identidade coletiva. A memória da paixão de Jesus todo ano é reforçada em São José através desse ritual de erguer a cruz com um lenço roxo²¹ em frente à igreja.

²¹ A cor litúrgica da Quaresma é o roxo, um convite à conversão, à penitência e à fraternidade. No 4º domingo pode-se usar cor-de-rosa por causas da antífona de entrada, que convida “Alegra-te, Jerusalém...” (VALVERDE 2006, p. 129; BORTOLINI, 2014, p.15).

Isso garante a identidade aos cristãos naquela localidade. Evidenciou-se o termo cristão, pois todos eles, independente de se confessarem católicos ou não, internalizam essa memória.

Para Hervieu-Léger (2005), a reconfiguração da religião na modernidade não retirou da memória coletiva o importante papel que continua a exercer como o elemento que garante a sustentação das formas religiosas em uma sociedade cada vez mais avessa à memória e mais compromissada com o imediatismo.

Entretanto, confirmando que diferentes perspectivas podem estar em relação a um determinado discurso, a fala de morador nos chama a atenção: *é muito importante lembrar o sofrimento do Sr. Morto, mas eu lembro também da minha vó que fala que essa cor roxa é do orixá dela, Nanã. As roupas dela são tudo dessa cor, mas a gente nem comenta* (Sr. Gregório).

Nessa perspectiva,

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que a sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite, cuidadosamente, as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (POLLAK, 1989, p.3).

Cabe ressaltar que poucos atentaram para o lenço roxo como representativo da liturgia da Páscoa, como comentou outro entrevistado: *“na minha igreja, na época da Páscoa, o pastor usa a cor roxa no altar”* (D. Simone, metodista em visita à cidade).

Segundo (AUMONT p.150, 2001),

A abordagem semiológica, com suas distinções entre diferentes níveis de codificação da imagem, fornece uma primeira resposta a esta questão: em nossa relação com a imagem, diversos códigos são mobilizados, alguns quase universais (os que resultam de percepção), outros relativamente naturais, porém jamais estruturados socialmente [...], e outros ainda, totalmente determinados pelo contexto social.

Continuando com a conversa com o Sr. Gregório, pergunto sobre a religião dele e ele diz que o *centro* que ela frequenta não é ali na cidade, *é lá pelas bandas de Rio das Flores. Aqui a gente não vê muito disso*. Outros entrevistados têm esse mesmo cuidado de falar que na localidade não é muito comum *o espiritismo*.

Tendo em mente que qualquer coisa possa passar por signo e que, portanto,carrega uma significação que variará do contexto e da cultura de cada leitor, ou seja, o signo produz e provoca efeitos em um dado contexto (SANTAELLA, p.12, 2000).

Pode-se dizer que a observação do Sr. Gregório abre dois precedentes. O primeiro nos permite justificar a aplicação de conceitos advindos das Teorias Semióticas no que diz respeito à recepção do discurso.

O discurso é sempre uma arena em que lutam pontos de vistas em oposição. Um deles pode ser dominante, isto é, pode contar com a adesão de um numero maior de pessoas. Isso, no entanto, não elimina o fato de que concepções contrárias se articulam sobre o mesmo assunto. Um discurso é sempre, pois, a materialização de uma maneira social de considerar uma questão (FIORIN, p.30, 1997).

O segundo precedente corrobora a concepção de Gertz sobre a cultura como um texto que

Denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e atividades em relação à vida(GEERTZ, 2004, p. 63).

Há que se lembrar de que a Quaresma faz parte do Ciclo da Páscoa, etapa do Ano litúrgico. É um tempo em que os católicos se resguardam de certos hábitos alimentícios e até mesmo comportamentais (jejuns, pedidos de perdão entre os fiéis, leituras específicas das escrituras, etc.). É um tempo de conversão e reconciliação em dois níveis, com Deus e com as pessoas em dimensão pessoal e social. A dimensão social é reforçada a cada um pela Campanha da Fraternidade, que geralmente nos alerta acerca de uma carência social (BORTOLINI, 2014).

Incorporado nessa imagem, o lenço roxo suscita concepções herdadas acerca da liturgia da Quaresma e outras não verbalizadas. Na maior parte das respostas dos entrevistados revelaram-se conhecimentos e significados transmitidos historicamente pela tradição católica. Todavia, quando um fiel relaciona essa cor a outra tradição religiosa, o precedente que se abre nos permite defender que em São José das Três Ilhas o contato com a religião católica não impossibilitou uma prática religiosa adaptada ao contexto e necessidade dos negros escravizados com confluências ritualísticas coerentes com a religião dos orixás.

A tenacidade da religiosidade africana em São José, cidade hegemonicamente católica, se externaliza em discursos, práticas e comportamentos quase imperceptíveis

publicamente. Muitas vezes esses elementos apresentam estruturas católicas e africanas. Elementos que se relacionam um com os outros evidenciam correspondências internas e contrastivas.

A imagem da cruz é o discurso ideológico de um determinado sistema religioso. Contudo, a recepção desse discurso não pode ser controlada. Isso pode ser comprovado pelo fato de um dos afrodescendentes que lá vier ser interpelado sobre a mesma. Ele traz à memória um aspecto religioso herdado de sua avó, possivelmente adepta a alguma religião afro. Pode-se dizer que a cor roxa traz em si uma memória e ativa a constituição de uma determinada identidade, ainda que frágil.

A pertença individual aos grupos torna-se cada vez mais funcional e técnica e cada vez menos vinculada à memória orgânica e organizadora. (...) Esse fenômeno evidencia a fragilidade das identidades individuais que não são exclusivas, duram menos e se constituem sem o apoio das grandes tradições(BARRERA RIVERA, p.33,2001).

De um lado, o discurso dominante e de outro, na recepção desse discurso, a interpretação inesperada do mesmo, onde se pode perceber como ecoam as vozes e crenças dos antepassados, nos permite inferir que houve continuidades e rupturas na transmissão das verdades religiosas, influenciando ainda hoje o discurso religioso dos sujeitos afrodescendentes daquela localidade.

A perspectiva de resistência atribuída “às memórias subterrâneas” por POLLAK(1989) nos remete, ao mesmo tempo, à permanência de um sentimento de vergonha ou medo em relação às práticas religiosas herdadas dos seus antepassados. Ocultados, esses sentimentos no jogo das identidades estabelecem uma relatividade, ou seja, no discurso oficial o sujeito identifica uma memória nacional e outra história que é dele, no caso, não só dele,mas dos seus antepassados negros. Assim, se subverte, reconstrói, se identifica, pois *o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo* (POLLAK, p.10).

Na mesma perspectiva de Pollak e oriundo da escola durkeheimiana, Maurice Halbwachs (1877–1945) também contribui com essa discussão. Ele se firmou como grande pesquisador na área da sociologia da memória. Sua obra póstuma conhecida como *A memória coletiva* (1949) subverte a tradição filosófica que priorizava a memória individual sobre a coletiva. Ele defenderá a precedência da memória social sobre a memória individual.

O contexto de produção científica de Halbwachs é permeado pela tensão nos debates sociológicos entre o individual e o coletivo (SCHMIDT, 2006). Todavia, fiel à

escola durkheimiana, ele faz questão de defender a memória como um fato social coletivo que se superpõe sobre o individual.

Halbwachs questionará a existência de uma memória puramente individual, pois ele entende que todas as nossas lembranças são geradas a partir da interação com um meio social específico. Não somos detentores de nossas lembranças, pois nelas podemos ouvir ecos de outros sujeitos e outros interlocutores em outros tempos e espaços sociais. Mesmo com uma vida distinta de nós, esses sujeitos nos acompanham (HALBWACHS, 2006, p.30).

Metaforicamente, Halbwachs ilustra e defende sua tese contando e aludindo ao viajante solitário em Londres que mesmo sozinho ao passar pelos diferentes monumentos expostos na capital britânica sente-se acompanhado das vozes de professores, pintores e romancistas que no passado lhe apresentaram e transmitiram suas impressões sobre a cidade. É como se caminhasse com eles enquanto anda pelas ruas. Tal caminhada não foi tão solitária assim (HALBWACHS, 2006, p.37).

Outro aspecto que ele propõe em seus estudos é uma oposição clara entre memória e história. Se a história inicia no momento em que termina a tradição, simultaneamente se apaga ou se decompõe a memória social. A existência de lembranças eliminaria a necessidade de fixá-la, ou seja, se a memória coletiva já não der conta de resgatar fatos passados, é necessário materializar essa memória, publicá-la, historicizá-la (HALBWACHS, 2006, p.100-101). Esse fato ressalta também a ambiguidade de seu discurso ou polissemia interpretada de maneira diferente por interlocutores influenciados por outras culturas, tempos e espaços (FIORIN, 1996).

Sabe-se que a construção da identidade dos afro-brasileiros está relacionada ao tipo de tratamento que os negros receberam ao longo da história. Nesse sentido, quando se pensa em investigar práticas religiosas afro-brasileiras e como elas se identificam mais ou menos com a matriz católica ou africana, inevitavelmente, pensa-se em resgatar as memórias herdadas e sua relação com a constituição das identidades e do discurso religioso dos afrodescendentes que lá vivem.

Assim, a interpretação do discurso religioso dos afrodescendentes partirá da compreensão de que *“a memória sofre flutuações que são em função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa”* (POLLAK, 1996) e, por isso, apontando a priori para um discurso que para ser interpretador e quer agudez do olhar para que possamos ver para além da superfície e sensibilidade dos ouvidos para ouvirmos o que não é dito.

Figura 19 - D. Amarilis, 26/07/2014.



Fonte: Foto da autora.

3.2.1 *O discurso híbrido religioso*

Na casa do Sr. Ary há uma efervescência de símbolos religiosos e a cada hora que buscamos uma interpretação para os mesmos, ora a mulher dele (D. Maria), ora seu filho, ora o próprio Sr. Ary vem nos explicar. No caso da imagem abaixo, D. Maria explica que

já foi católica e não vê nada demais em deixar a sua santa na parede. Segundo ela, foi recentemente batizada por um missionário africano, Shamutalalah (Metodista Wesleyano), em uma piscina inflável, deixando de ser católica.

Figura 20 - Parede da casa da D. Maria.



Fonte: Foto da autora.

As imagens na casa do D. Maria evocam o sincretismo religioso – união de doutrinas ou concepções heterogêneas; fusão de elementos culturais diferentes ou até antagônicos, em um só elemento (USARSKI, 2013). Entre as duas imagens sagradas da igreja católica observa-se uma estrela desenhada por ocasião do Natal e sobre a pomba representativa do espírito santo. Como o filho de D. Maria justifica, foi colocado um ramo que espanta mal olhado, segundo o ensinamento da avó paterna. Ainda segundo ele, as folhas, à medida que vão secando, seca-se também o olho gordo.

(...) A tendência à hibridização entre as religiões no Brasil estaria marcada pela “sociogênese” da nação. Esta se deu no encontro (desigual) de três povos desenraizados nesta *terra brasilis* marcado pela dominação da cultura europeia/portuguesa sobre as duas seguintes – do nativo e do africano – e na qual, “no avesso ou no interstício”, ocorreram “microprocessos do jogo das identidades”, de “porosidades e contaminações mútuas” que impediram uma

compartimentação e uma distinção significativa entre essas culturas. As bandeiras, a casa grande e a senzala são exemplos eloquentes dessa “co-presença” entre essas culturas/religiões, não limitadas a uma “existência paralela”, mas a aberturas e articulações e “contaminações mútuas” (CAMURÇA, 2009,p.175).

Cabe esclarecer que o filho do casal é católico, devoto da santa e, segundo D.Maria, ela se pega muitas vezes rogando à santa proteção para o filho que bebe e some de casa. Ela acredita que pedir à santa em nome do filho surte mais efeito, mesmo ela não sendo devota. Ela não vê incoerência nisso, mesmo tendo sido batizada pelo missionário. Para ela, não é incongruente recorrer à santa em nome do filho, isso não significa uma opção religiosa definitiva. Cabe esclarecer que D. Maria se autodenomina evangélica, demonstrando simpatia pela doutrina Batista e Assembleiana.

Podemos ver nessa atitude de D.Maria o fenômeno que Camurça (2009) chamou de “ação complementar”: *trata-se de compor dentro da totalidade “encantada” de “todos os santos”, incluindo sempre aqueles de sua preferência, numa ação complementar infinita* (CAMURÇA,p.176,2009).

A crença no poder de cura das plantas é muito comum na região e evidencia que essa transmissão foi feita pelos antepassados e seguida a rigor até hoje.

Nesse sentido, a fala de D. Maria Christina evidencia uma estreita relação com o poder curativo das plantas:

Antes de ser evangélica, eu sempre fui uma boa católica, cumpria direitinho tudo que o padre falava. O Barbosa antes de se converter, de vez em quando, chegava em casa com um monte de ramo e falava para eu dar um banho no meu filho mais velho que era para espantar os encostos e depois era pra jogar a água no rio corrente. Era a mãe de santo que mandava. Isso veio lá da mãe dele que era do espiritismo²².

²² D. Maria Christina viúva do Sr. Barbosa, apelido para Cornélio Cancino, que morou em São José das Três Ilhas e cuidou do seu pai Ramiro Sabino, escravo liberto. Em material de entrevista à Ana Lugão e Hebbe Mattos, ele faz referência à mãe que era de Angola. Disponível em: <http://ufftube.uff.br/video/8GHO2DX1SUG7/Mem%C3%B3rias-do-Cativeironibilizado>.

Figura 21 - D. Maria Christina em entrevista com a autora (26/01/2014).



Fonte: Foto da autora.

Tal fala da D. Maria Christina evidencia um passado de práticas religiosas condizentes com a crença dos negros escravizados. Ela retoma um aspecto da crença dos africanos no poder das plantas tanto para curar doenças quanto para estabelecer harmonia e afastar os males da alma.

(...) Para contrariar a ação desses espíritos e restaurar o equilíbrio e a harmonia necessários ao bem-estar individual e comunitário recorria-se a uma série de adivinhações e curandeiros, que determinavam a causa da doença e prescreviam os remédios adequados(SWEET,2007, p.116).

O mapeamento das etnias que vieram para o Brasil é importante no sentido de entendermos os rituais praticados lá e recuperados aqui, ainda que não integralmente. O papel desempenhado por alguns feiticeiros que aqui chegaram só pode ser entendido se fizermos uma leitura apurada de suas práticas na África e dos recursos naturais dos quais lançavam mão para apartar o mau, proteger a comunidade, solucionar um crime, curar uma doença, etc.

O adivinho tinha um papel fulcral no equilíbrio e tranquilidade de [sic] da sociedade, mas suas descobertas nunca eram vistas como sagradas, uma vez que necessitavam de confirmação e interpretação por parte da comunidade (SWEET, 2007, p 121).

Em algumas culturas africanas a água tem poder terapêutico de lavar os males que afligem tanto o corpo quanto a alma e, nesse sentido, podemos entender que a crença do Sr. Cancino aciona esses saberes.

Conforme a circunstância ocorre na emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto; (...) há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido (POLLAK, p.8, 1996).

Essa fala da D. Maria Christina é reveladora quando confrontada com a própria narrativa do Sr. Cancino em material disponibilizado pelo LABHOI²³. O conhecimento que ele adquiriu da mãe, escrava de nação, durante um bom tempo conduziu sua forma de ser e crer.

Começando por volta da última década do século dezoito, os escravos ditos “da Mina”, a maioria originária do Togo e Benin, trouxeram novas formas de adivinhações para o Brasil, em particular para a Bahia e Minas Gerais. Havia diferenças no nível do simbolismo utilizado em adivinhações, mas muitos eram muito similares aos dos escravos centro-africanos, o que provavelmente facilitou o processo de “africanização nas comunidades escravas. (...) A forma e a função se mantiveram ainda que os imperativos temporais tenham mudado. Em última instância a adivinhação centro-africana continuou a funcionar no Brasil da mesma maneira que na África – como um reajustamento dinâmico dos costumes e valores em face de um mundo em constante mudança. Ou seja, introduziram-se algumas adaptações que foram ao encontro das próprias necessidades da sociedade africana (SWEET, p.151).

Na esteira das memórias de D. Maria Christina, ela relembra que o sogro, Ramiro Sabino, escravo liberto e morador de São José das Três Ilhas, tinha um vasto repertório de crença se o Sr. Cancino, seu filho, compartilhava e transmitia esse conhecimento.

O Sr. Cancino mesmo tendo se convertido ao metodismo revelava em sua tentativa de educar os filhos na tradição metodista todo o conhecimento aprendido nos longos anos que frequentou um “centro de macumba”. Assim, ao ensinar os filhos na nova doutrina, ao atacar a religião de matriz africana em seu discurso, ele evidenciava esse conhecimento. Um discurso que na ânsia de atacar e negar uma tradição permite ao ouvinte reconstruir a trajetória percorrida pelo sujeito, “*é uma forma de o presente colorir o passado*”.

A linguagem é apenas a vigia da angústia... Mas a linguagem se condena a ser impotente porque organiza o distanciamento daquilo que não pode ser posto à distância. É aí que intervém, com todo o poder, o discurso interior, o compromisso do não-dito entre aquilo que o sujeito se confessa a si mesmo e

²³Laboratório de História Oral e imagem da UFF (Universidade Federal Fluminense-Niterói/RJ). Coordenado pela professora Hebe Matos, desde 1994, o LABHOI se constituiu como um arquivo de fontes orais, reunindo entrevistas em DVDs organizadas em séries. As séries são organizadas a partir das linhas de pesquisa do laboratório. Cada série compõe-se de coleções de entrevistas produzidas por pesquisas realizadas pelos professores do laboratório, pelos alunos de Pós-Graduação e de Graduação, bem como por pesquisadores associados.

aquilo que ele pode transmitir ao exterior (CLAUDE OLIEVENSTEIN apud POLLAK, p. 8).

Nesse contexto, é fundamental entender a dinâmica da memória revelada na fala dos sujeitos e que nos permite entender que, de alguma forma, houve continuidade na transmissão de saberes religiosos de matriz africana.

Ainda que de forma velada, o vivido e o aprendido foram transmitidos sem uma sociedade hegemonicamente católica.

D. Amarílis (Bebê) hoje se declara evangélica da Igreja Batista. Ela afirma que na família há muitos macumbeiros. Ela disse que *convive com eles, mas não dá confiança para isso mais*. Deixa claro, contudo, que acredita que alguns fazem o mau mesmo.

Mesmo sendo evangélica, revela que sempre guardou sua Nossa Senhora Aparecida no armário: *a santa sempre me salvou quando meu marido chegava bêbado. Quando me falavam que ele estava bebendo, eu já ficava com a santinha na mão e ela me protegia e me dava força. Não tenho coragem de deixá-la, mas não rezo para ela mais não*.

Interessante observar que mesmo os que se declaram evangélicos na localidade resistem em desapegar de alguns símbolos sagrados da tradição católica, o que nos leva a um questionamento: seria uma comprovação do alcance e internalização do discurso católico ou uma manifestação de fé naquilo que inconscientemente transformou-se em tábua de salvação? Teria esse objeto a partir do momento em que o devoto já não professa essa ou aquela tradição, perdendo sua plausibilidade (BERGER, 1985).

O risco de entendermos esse discurso como dissonante é grande, todavia, ele revela a nebulosa que está presente no campo religioso brasileiro, invadindo práticas e discursos religiosos. D. Amarílis quando diz que *não dá confiança pra isso mais*, deixa subtendido que já deu.

(...) Apesar dos seus melhores esforços, o/a falante individual não pode, nunca, firmar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade. As palavras são “multimoduladas”. Elas sempre carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento, apesar de nossos melhores esforços para cerrar o significado. Nossas afirmações são baseadas em proposições e premissas das quais nós não temos consciência, mas que são, por assim dizer, conduzidas na corrente sanguínea de nossa língua. Tudo que dizemos tem um “antes” e um “depois” – uma “margem” na qual outras pessoas podem escrever (DERRIDA apud HALL, 2006, p.74).

Por outro lado, quando D. Amarílis afirma que acredita no mal, subtende-se que agora o mal é outro, está no outro.

O trânsito religioso em São José das Três Ilhas é dinâmico e talvez por isso não consigamos perceber em alguns casos uma filiação religiosa que esteja livre de apegos a outras tradições.

Figura 22 - D. Perpétua fundou a Congregação Batista em São José das Três Ilhas.



Fonte: Foto cedida por sua bisneta Marília em 02/11/2014.

3.2.2 *O discurso protestante em São José das Três Ilhas*

D. Perpétua é filha do ex-escravo Ramiro Sabino que viveu em São José, irmã do Sr. Cornélio Cancino, e fundou a Congregação Batista em São José das Três Ilhas. Desde 1965, a congregação Batista já funcionava lá com a Escola Dominical (aos domingos pela manhã) e o culto à noite.

Quando perguntada sobre o início de tudo e as motivações para ter decidido ceder sua casa para funcionar a igreja, D. Perpétua imediatamente nos mostra um documento onde se lê **Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira**. A parte destacada nesse documento se intitula:

VIII- Igreja

Igreja é uma congregação local de pessoas regeneradas e batizadas após profissão de fé. É nesse sentido que a palavra “igreja” é empregada no maior número de vezes nos livros do Novo Testamento. 1 Tais congregações são constituídas por livre vontade dessas pessoas com finalidade de prestarem culto a Deus, observarem as ordenanças de Jesus, meditarem nos ensinamentos da Bíblia para a edificação mútua e para a propagação do evangelho.2 As igrejas neotestamentárias são autônomas, têm governo democrático, praticam a disciplina e se regem em todas as questões espirituais e doutrinárias exclusivamente pelas palavras de Deus, sob a orientação do Espírito Santo.3 Há nas igrejas, segundo as Escrituras, duas espécies de oficiais: pastores e diáconos. As igrejas devem relacionar-se com as demais igrejas da mesma fé e ordem e cooperar, voluntariamente, nas atividades do reino de Deus. O relacionamento com outras entidades quer seja de natureza eclesiástica ou outra, não deve envolver a violação da consciência ou o comprometimento da lealdade a Cristo e sua palavra. Cada igreja é um templo do Espírito Santo. 4 Há também no Novo Testamento um outro sentido da palavra “igreja”, em que ela aparece como a reunião universal dos remidos de todos os tempos, estabelecida por Jesus Cristo e sobre ele edificada, constituindo-se no corpo espiritual do Senhor, do qual ele mesmo é a cabeça. Sua unidade é de natureza espiritual e se expressa pelo amor fraternal, pela harmonia e cooperação voluntária na realização dos propósitos comuns do reino de Deus. MT 16.18; Cl 1.18; Hb 12.22-24; Ef 1.22,23.

D. Perpétua deixa claro que por cumprir o que diz as escrituras sagradas e a vontade que tinham de prestar culto a Deus, *o trabalho foi crescendo*. Ela se lembra que havia muitos embates com praticantes católicos e depois de muitas lutas eles começaram a ser olhados com “certa simpatia”.

Ela relata que, a partir de 2010, a Primeira Igreja Batista passou a existir em Belmiro Braga com CNPJ e endereço fixo: Av. Thomaz De Souza, 68, Centro, Belmiro Braga, MG, CEP 36126-000, Brasil.

Figura 23 - Foto do interior da casa onde aconteciam os cultos (1999).



Fonte: fotocedida pela bisneta da D. Perpétua, Marília em 02/11/2014.

Mendonça (2005), ao pesquisar o protestantismo no Brasil, propõe uma periodização para o estabelecimento das denominações protestantes tradicionais. O período em que se iniciou o trabalho da igreja Batista em São José coincidiu com o período do fortalecimento do denominacionismo das igrejas (1962-1983), que se caracterizou por um movimento carismático no interior das igrejas protestantes históricas e todas (presbiterianas, metodistas, batistas) passaram a ter como prioridade evangelizar, converter pessoas ao protestantismo e, dessa forma, promover o crescimento das igrejas.

Ela relata que muitos pastores vinham das Igrejas Batistas do Rio de Janeiro para cooperarem no culto e nos demais trabalhos que estavam sendo desenvolvidos ali. Todos esses aspectos da narrativa de D. Perpétua recuperam heranças e culturas de uma denominação evangélica histórica, nesse caso da Batista.

Em 2009, o local de culto foi oficialmente registrado como Congregação Batista de São José das Três Ilhas.

Figura 24 - Congregação Batista em São José das Três Ilhas.



Fonte: Foto cedida pela bisneta Marília em 02/11/2014.

Na trilha das suas lembranças, ela nos deixa entrever que o pai mantinha estreito relacionamento com as práticas religiosas afro: *“ele era cheio de superstição, não nos deixava comer nada que os outros davam e sempre dizia que o peixe morre pela boca. Essa gente da macumba gosta muito de fazer o mal”*(D. Perpétua, 26/07/2014).

D. Perpétua ergueu a casa que funcionava como templo no mesmo quintal em que o pai morou e faz questão de falar que agora aquele lugar é abençoado. Na fala dela se percebe a crença de que o fato de a igreja estar ali, erguida naquela local, pode aniquilar qualquer mal que tenha subsistido.

Outro aspecto interessante na fala de D. Perpétua é a associação que faz de liberdade com o conhecimento do evangelho e entrega da vida ao Senhor.

Aqui, nossos avôs, nossos pais foram escravos. Não tinha liberdade pra nada. Como que ia ler a Bíblia? Ninguém sabia não, filha. Aí fica acreditando nas macumbas e no que os espíritos ruins falavam. Agora é que nossos irmãos de cores tão se sentido livres, porque eles podem ler a palavra do Senhor, eles têm o entendimento da palavra. Graças a Deus. (cochichando) Ainda têm muitos frequentando a macumba por aí. Tudo escravo de Satanás. Mas a Graça vai alcançar eles (D. Perpétua, 26/07/2014).

D. Perpétua, mesmo tendo vivido e convivido com praticantes das religiões afro, entende essa prática não como escolha ou herança, mas como falta de opção, desconhecimento de leitura, ou seja, se os negros escravizados não sabiam ler, eles não tinham discernimento e por não terem discernimento imitavam os outros em suas práticas.

Em minha pesquisa, considerei esse olhar sobre a religião africana um tanto quanto inesperado e posso dizer que durante muito tempo fiquei incomodada com essa perspectiva porque não vi somente uma questão de resistência ou preconceito em relação à tradição religiosa de matriz africana, mas algo mais profundo que passa pela questão das culturas letradas.

Quando nos propusemos a analisar o discurso dos afrodescendentes de São José das Três Ilhas, não pensei em me deparar com um discurso que marcasse a diferença, a noção de pertencimento pelo viés do acesso à cultura letrada. Para D. Perpétua, os negros livres são os que, como ela, tiveram acesso à Bíblia e o entendimento da liberdade em Cristo e os demais continuam escravos.

É perceptível também nessa fala argumentos em favor de uma ética protestante que está preocupada com o único descanso cabível, o eterno descanso da santidade que se encontra no outro mundo; na terra, o homem deve, para estar seguro do seu estado de graça, “trabalhar o dia todo em favor do que lhe foi destinado: o reino dos céus” (WEBER, 1981).

3.2.3 *O discurso de matriz africana em São José das Três Ilhas*

Eis um discurso no qual o silêncio é eloquente. Em São José, pouco se fala dessa prática, ou seja, não é verbalizada, mas é manifesta em gestos, silêncios e algumas atitudes.

As fronteiras desses silêncios e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpetuo deslocamento. Essa tipologia de discursos de silêncios e também de alusões e metáforas é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos de se expor a mal-entendidos (POLLAK, 1989, p.6).

É do Sr. Adão, negro, um tanto servil, morador antigo de São José das Três Ilhas, que aqui posso dizer que foi o motivador dessa investigação. Certa vez, foi solicitada a ele fazer uma capina. Tudo correu muito bem até que lhe foi pedido para queimar o mato,

já que a capina terminara. Para um homem que jamais me olhara nos olhos, nesse momento ele me olhou com uma firmeza, como se eu tivesse cometido uma heresia, profanado um templo. Ele pensou e disse “*aí eu tenho que pedir licença*”. Nada mais foi dito ou esclarecido. Não fiquei à vontade para lhe pedir esclarecimento, tal foi o efeito do olhar e mudança de atitude dele. Cabe esclarecer que até ali eu nunca tinha pensado em investigar o que havia de africano nas práticas religiosas em São José das Três Ilhas.

Após aquele momento de tensão, eu rapidamente disse-lhe que poderia ficar à vontade. Ele se afastou e chegando num tronco de árvore, colocou as mãos e curvando a cabeça fez o sinal da cruz, ergueu as mãos aos céus e, ato contínuo, a terra. Depois ele procedeu à queimada. Assim, o que esse episódio deixa subtendido é que o Sr. Adão acredita que a mata tem seus protetores.

Figura 25 - Altar do Sr. Ary.



Fonte: Foto da autora.

O Sr. Ary, que se declara ex-macumbeiro, mas ainda não totalmente convertido ao evangelho, disse:

Minha mãe sempre foi da macumba. Eu fui criado na macumba e aprendi a benzer. Já benzi muita gente. Converso com o Waldir (ex-católico, ex-batista, agora sem-religião) sobre a bíblia. Ele vem aqui casa, mas ele também saiu da Batista (igreja) porque ficou muito decepcionado²⁴(Sr. Ary, 83 anos, 26/07/2014).

De fato, o que nos chama atenção no altar do Sr. Ary é a presença do caboclo, considerando que ele se declara candomblé. Isso pode ser explicado na tradição do candomblé de caboclo. Segundo Prandi(2003),

(...) Ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição brasileira da religião dos deuses africanos, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a umbanda; finalmente retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo (PRANDI, 2003).

A permanência de elementos religiosos afro-brasileiros juntamente com a fé católica na região é significada de várias formas e na maioria das vezes prevalece a lei da acumulação ou adição e o sincretismo adquire caráter de fusão e síntese de elementos das mais variadas fontes(SIVA, 1995).

No caso das macumbas rurais, estas teriam resultado da dispersão do negro na estrutura social agrária brasileira onde, pela falta de grupos estruturados, a memória coletiva não pode funcionar, ocasionando a perda de rituais e a absorção da influencia da cultura cabocla. Nestas condições o culto se desenvolveu ao redor de certos indivíduos macumbeiros, curadores, benzedores e médiuns (p.47).

Jensen (2001) explica que a macumba no Rio de Janeiro se caracterizou por um ecletismo religioso distinto e pelo fato de que lá se difundiu entre grupos étnicos de quase todos os setores sociais. Dessa forma, fazendo parte de um núcleo chamado Macumba, estariam o Candomblé, o culto dos Caboclos e o Espiritismo kardecista. Ainda segundo a pesquisadora, *com a Macumba apareceram dois arquétipos diferentes: o Caboclo (o índio brasileiro) e o Preto Velho (um espírito escravo), ambos assumiram grande importância na Umbanda mais tarde.* (p.6)

Retomando o que já dissemos anteriormente, São José das Três Ilhas se localiza em uma região fronteira (Minas Gerais e Rio de Janeiro). Assim, o que se pode perceber no altar do Sr. Ary tem uma explicação se considerarmos os estudos de JENSEN (2001).

²⁴ O Sr. Ary não especifica o culto, só disse que para combater o mal a gente tem se apegar a tudo que sabe.

Não há dúvida da contribuição dos grupos étnicos africanos para a formação da cultura religiosa brasileira. Tratando-se da religião católica, esses grupos articularam muito bem com o discurso católico, tanto na África quanto aqui em terras brasileiras, pois tal discurso era coerente e plausível. Essa plausibilidade transformou o panteão das divindades africanas em um que aqui chamarei de “panteão hospitaleiro” por sua capacidade de acolher divindades estrangeiras.

Segundo MELLO e SOUZA (2002), “nesse encontro de povos, culturas, religiões, formas de lidar com as coisas deste e de outro mundo, uma variedade enorme de combinações ocorreram”.

Nesse sentido, é correto afirmar que ao combinar figuras religiosas, o panteão das figuras religiosas católicas tornou-se semelhante ao panteão dos espíritos ancestrais africanos e tanto um quanto outro tinha o poder de mudar a vida das pessoas, principalmente a vida dos negros escravizados (SWEET, 2007).

Deste modo, para se compreender alguns aspectos pontuais da religiosidade dos afrodescendentes de São José das Três Ilhas, é necessário considerar dois fatores importantes: a localidade hegemonicamente católica e a recepção de um grande número de escravos proveniente do tráfico intraprovincial por ocasião da lavoura cafeeira. Pode-se adiantar que o que se destaca nessa religiosidade afro-católica muitas vezes é mantido no interior dos lares e em crenças sutis, como a do Sr. Ary e da D. Maria, bem como a do Sr. Adão, que não se atreveu a colocar fogo no mato que roçara sem antes pedir licença aos seus orixás.

Assim, o que nos parece óbvio é que, mesmo em uma comunidade onde o discurso católico se faz tão presente através de rituais e símbolos, as práticas religiosas afro encontraram meio de transmissão. Isso fica evidente na crença no poder das ervas contra o mau olhado e nos altares particulares de alguns moradores da comunidade.

3.2.4 *O discurso dos sem-religião*

Waldir, morador de São José das Três Ilhas há mais de 30 anos, foi católico por 12 anos e Batista por aproximadamente 8 anos. Hoje, ele se declara sem-religião²⁵. Pergunto o que o levou a isso e ele responde:

²⁵**Sem-religião:** aquele indivíduo que sem manter vínculo com qualquer instituição religiosa declara sua crença em Deus ou em uma força superior. Demonstra sua religiosidade e muitos deles já pertenceram à alguma tradição e, em algum momento da vida, se desencantaram com a mesma, desligando-se dela e ressignificando sua relação com o sagrado. Dessa forma, transitam livremente entre tendências religiosas. A

Me juntei com uma mulher que tinha um filho HIV positivo. Ela começou a ir na igreja comigo e fui percebendo, desde o primeiro dia, que eles não nos acolheram devidamente. Primeiro pelo fato de não sermos casados e acho que o outro motivo era a doença do filho dela.

Nesse momento da entrevista ele faz uma ressalva:

(...) Eu sempre entendi que as igrejas sempre ensinam que devemos ter compaixão, acolher os enfermos, etc. Porém, a igreja não coloca isso em prática. O tempo todo que frequentávamos os cultos, sempre o pastor vinha falar de pecado para nós. Fomos desanimando, era uma luta com o menino, que depois faleceu, e eles sempre nos fazendo sentir culpados.

Waldir comenta que não via sentido algum em ir à igreja. Hoje, ele se reúne com algumas pessoas que querem simplesmente ler e discutir algumas passagens bíblicas. Entre eles está o Sr. Ary, que parece não saber muito bem para onde ir, influenciado pela desesperança de Waldir. Um dos clamores dos sem religião parece ser por acolhimento; *acolhimento como pessoas que desejam viver de modo autêntico, não como peças de uma máquina corporativa ou prestadora de serviços* (BOMILCAR, p.33,2012). Quando a igreja formalmente organizada lhes apresenta seu corpo doutrinário e não os acolhe, um forte sentimento de desesperança vai forjando a figura desse sujeito desencantado que segue sem igreja, mas que acredita em Deus, cultivando valores como solidariedade, fraternidade, amor, perdão, enfim, cultivando um estilo de vida que em si mesmo é um testemunho.

De alguma forma, o que detectamos na fala de Waldir reflete uma tendência pós-moderna quando percebemos que, paradoxalmente, é a própria religião institucionalizada que contribui para a o surgimento dos sem religião.

Eis o pano de fundo sobre o qual a igreja – instituição divino-humana – vive suas contradições. Uma comunidade que abençoa e fere, anima e desanima, acolhe e exclui, acerta e erra, realiza e frustra, protagonizando, enfim, as ambiguidades do papel que lhe cabe como comunidade de seres humanos e na de anjos infalíveis. A igreja é como a vida comum, afinal. Não há mágica, não há espiritualização mágica. Há encontros e desencontros cotidianos, nos quais nos inserimos com responsabilidades e privilégios, ora usufruindo dela, ora desperdiçando o melhor que ela tem (BOMILCAR, p.31, 2012).

Em suas avaliações das mudanças reveladoras do campo religioso brasileiro, as sociólogas Mariz e Machado (1998) alertavam que os classificados pelos recenseamentos

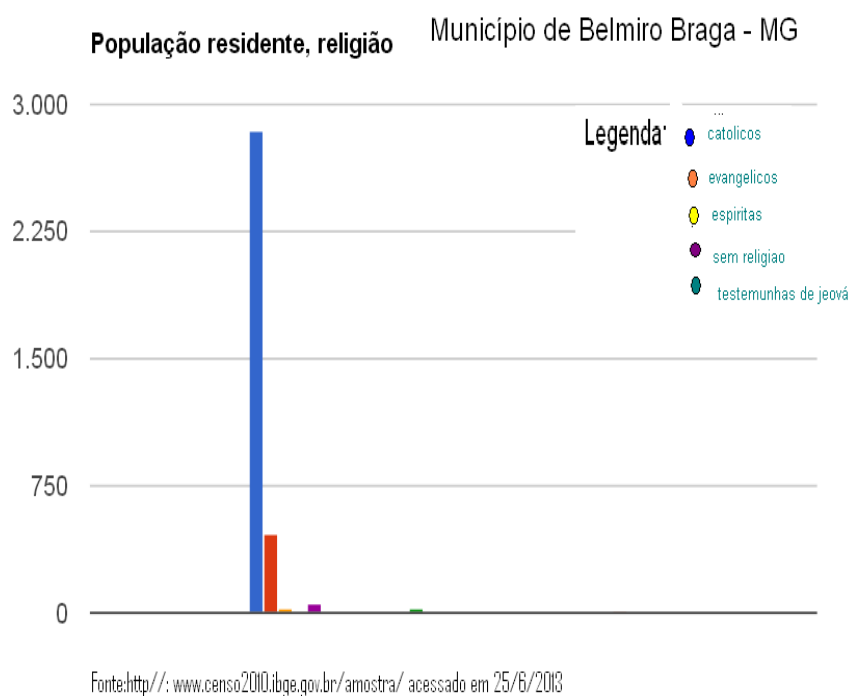
disposição ética desses indivíduos de ser considerada nata e desinstitucionalizada, ou seja, acreditam numa ética emancipada do sobrenatural e do divino. Seu *modus vivendi* é regido por um *ethos* plural e sincrético; a pertinência não está dada, ela é experiência da (HEELAS e WOODHEAD apud QUEIROZ et al,2012, p. 126).

como sem religião “não podem e não devem ser confundidos com ateus ou descrentes da existência de Deus”.

Se os “sem-religião” podem ser compreendidos, de um lado, como um agregado de indivíduos aparentemente secularizados e, de outro, como indivíduos aparentemente dessecularizados, nos termos de Berger (2001), também congrega indivíduos que expressam sua religiosidade ou espiritualidade, reinterpretando os conteúdos religiosos de uma forma muito particular e desinstitucionalizada.

O censo religioso de Belmiro Braga, município do qual faz parte São José das Três Ilhas, registra no censo de 2010 o surgimento dos sem-religião. Nesse estudo, o grupo de Waldir já citado é composto de 13 membros que se reúnem semanalmente. Não confessam uma denominação, mas gostam de serem identificados como cristãos sem-religião.

Figura 26 - Gráfico do censo de 2010 do município de Belmiro Braga – MG.



Ao comentar sobre o missionário africano que promoveu alguns batizados em São José das Três Ilhas lançando mão de uma piscina inflável, Waldir comentou que o que chamou a atenção dele foi fato de ele não fazer referência a uma denominação específica. Segundo o missionário, o fato de o fiel aceitar o batismo em *nome do Pai, do Filho e do*

Espírito Santo já era o suficiente, pois não é a igreja que salva. Ele se denomina como evangelizador cristão que estava ali para cumprir um chamado de Deus.

Continuando seu relato, Waldir diz que não se sente bem assim, mas não pode ser hipócrita. Certa altura, ele comenta:

Eu gostava de me sentir útil na obra de Deus. Mas aqui é assim: nós negros, somos muitos lembrados pra ajudar no mutirão da igreja, sempre foi assim. E nós vamos mesmo, porque tem que ser assim. Mas também eles se esquecem de tudo quando querem nos criticar e não tomam nosso partido. É tudo hipocrisia. Prefiro ser sem religião. Mas continuo estudando a bíblia com uns irmãos em São José.

Waldir foi o único entrevistado a abordar diretamente a questão racial relacionando-a com a questão religiosa. Ele percebe que em São José parece haver uma tendência em convidar e dos negros em aceitar determinados tipos de ações para a igreja tanto católica quanto batista. Ele entende que há uma sujeição dos negros a esses pedidos para que não fiquem mal nem diante da igreja nem diante da comunidade e enumera alguns mutirões dos quais participou quando era membro da igreja batista, bem como organização da Semana Santa quando ele ainda católico. Na percepção dele, alguns negros gostam da visibilidade que esse tipo de trabalho lhes dá ali na comunidade.

Cabe esclarecer que, mesmo tendo sido fundada por uma negra, a de São José recebia e ainda recebe missionários e pastores de todas as partes do Brasil, mais comumente do Rio de Janeiro.

As relações do protestantismo com a sociedade escravocrata não é foco da presente pesquisa, contudo, essa perspectiva tendo sido trazida à baila em uma situação de entrevista, cujo foco é o discurso produzido pelos afrodescendentes, cabe aqui algumas explicações.

A questão racial colocada por Waldir pode ter explicações históricas, pois se sabe que o protestantismo histórico apresentou sinais de inibição política e, aliado a isso, o cuidado que tinham os missionários de não causarem conflitos com as autoridades brasileiras. Certo é que, em torno da escravidão, o protestantismo silenciou (MENDONÇA, 2004, p.69).

Em um artigo intitulado *Visões Protestantes sobre a escravidão*²⁶, Elizete da Silva analisa as representações que anglicanos e batistas construíram em torno da escravidão, no período de 1860 a 1890. Ela destaca como foco da abordagem os anglicanos da Bahia

²⁶ Revista de Estudos da Religião Nº 1 / 2003 / pp. 1-26.

British Church ou Saint George Church e os batistas da Convenção Batista Baiana, sediados em Salvador, capital da Bahia. O fundamentalismo das denominações protestantes dos EUA se transformou em terreno fértil para justificativas da escravidão que buscavam embasamento doutrinário para apaziguar a consciência dos escravocratas do sul. Em dado momento ela afirma que

A Denominação Batista também foi atingida pelo divisionismo ocasionado pelas atitudes frente à escravidão. Em 1845, os batistas norte-americanos separaram-se conforme o posicionamento contra a escravidão. Organizou-se a Convenção Batista do sul para abrigar as igrejas que admitiam o trabalho escravo, representando delegações de oito estados do sul escravista. Foi a Convenção Batista do Sul dos EUA que estabeleceu a Denominação Batista em solo brasileiro (SIVA, 2013, p. 12).

Para a pesquisadora, no Brasil os batistas tiveram duas atitudes frente à escravidão: os primeiros colonos batistas eram favoráveis e foram proprietários de escravos. Os missionários e os batistas brasileiros em geral, após a abolição em 1888, condenaram o escravismo como incompatível com a fé cristã. Essas atitudes são contraditórias e demonstram as dificuldades que tinham para tratar do assunto. Em Santa Bárbara D'Oeste, primeiro núcleo batista, o trabalho escravo existiu como mão-de-obra usada na agricultura e em tarefas domésticas (SILVA, p.12, 2013).

Outro pesquisador, José Carlos Barbosa (1988)²⁷, ao se debruçar sobre a história do protestantismo no Brasil escravocrata, afirma que uma das razões para que os protestantes não tivessem abraçado a causa dos escravos tinha como justificativa o foco da missão protestante que era evangelizar o Brasil. A liberdade que interessava entender e fazer entender era “*conhecereis a verdade e a verdade vos libertará*”, ou seja, a verdade da palavra de Deus. Importava essa libertação mais do que a abolição da escravatura.

A formação fundamentalista dos missionários norte-americanos que se preocupavam primeiramente com o que era de Deus, ou seja, a implantação do protestantismo num Brasil católico, e dar a César o que era de César, ou seja, tratar das questões sociais ou morais só depois do estabelecimento da mensagem é apontado como causa para essa indiferença ante os escravos. Eles só se preocuparam com a abolição no momento em que ela já estava ocorrendo. Há um destaque para o fato de os missionários seguirem um padrão triplice em suas mensagens de salvação, elas deveriam ser avivalistas, polêmicas e moralistas. Há um apontamento também para a doutrina de que os homens eram iguais perante Deus, isso servia de uniformidade entre os missionários, embora fossem de dissensões diferentes: batistas, metodistas, presbiterianos, etc. (BARBOSA apud MEDEIROS, 2011).

²⁷BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na Igreja, espia pela banda de fora: Protestantismo e Escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2002.

Essa concepção nos faz retomar o discurso de D. Perpétua que também entende que a liberdade que interessa está em Jesus e com isso ela justifica sua missão de fundar a congregação em São José das Três Ilhas.

Esse entrecruzamento de discursos, essa polifonia de vozes históricas e acadêmicas e populares nos fazem entender que, historicamente, tanto a igreja católica quanto a protestante se calaram diante das mazelas sociais, interessando-lhes somente a conversão dos fiéis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação de mestrado, intitulada *O discurso religioso dos afrodescendentes da localidade de São José das Três ilhas: memórias herdadas, identidades em construção*, constitui-se em uma tentativa de abordar o discurso religioso dos afrodescendentes de São José das Três Ilhas a fim de acessar memórias herdadas e relacioná-las com as identidades em formação ali na localidade.

Quando resolvi pesquisar o discurso religioso naquela localidade, fui com uma ideia pré-concebida de que encontraria discursos em sua maioria fiéis à religião de matriz africana, influenciada talvez pela história do lugarejo no cerne de uma sociedade escravocrata. Contudo, na pesquisa de campo deparei-me com discursos religiosos que continham uma pluralidade de vozes. Discursos coerentes com uma dada tradição religiosa, discursos híbridos, revelando mais de uma filiação; discursos silenciosos, porém, eloquentes em significados; discursos desencantados com as instituições, mas cheios de esperanças e fé na humanidade.

Em relação à tradição católica, o campo religioso em São José das Três Ilhas apresenta um discurso coeso. Isso pode ser forma como eles compartilham uma memória coletiva comum em relação a fatos que marcaram o cristianismo e, nesse sentido, não se pode demarcar uma batalha entre fiéis de outras denominações cristãs.

A batalha espiritual que se trava nesse campo é contra as religiões de matriz africana que perdem espaço quando o objetivo é a reafirmação de uma memória institucional. Ela não dispõe de ferramentas visíveis que indiquem uma tentativa de fomentar sua identidade naquela localidade, o que não quer dizer que tal identidade não esteja sendo fomentada nos laços familiares, nesse sentido, não correria o risco de dissipar-se.

Na complexidade desses discursos, o que percebemos é que tanto a Igreja Católica quanto a Igreja Batista preocuparam-se com um registro histórico institucional e, conseqüentemente, resistem, alimentando uma memória que não parece correr o risco de decompor-se.

Mesmo no discurso daqueles que já frequentaram as duas tradições e hoje se intitulam como os “sem-religião”, percebe-se que a experiência passada em ambos os sistemas religiosos solidificou lembranças que, ao serem narradas e recuperadas pelos sujeitos, não percebemos uma ruptura definitiva e acabada.

Por outro lado, em meio a essa disputa entre católicos e batistas em São José das Três Ilhas, há fiéis que acreditam no poder das plantas para manter o equilíbrio do corpo e do espírito e outros que, percebendo o distanciamento entre o que essas tradições pregam e fazem, tornaram-se sem-religião, o que dizer em nível de conclusão?

Penso que o pesquisador nunca concluirá, uma vez que independentemente do método novas questões são levantadas e as inquietações vão se avultando. Nesse contexto, quando penso no olhar do Sr. Adão ao pedir que queimasse o mato que havia capinado, entendo o alcance de uma etnografia interpretativa. Aquele olhar que teve a força de me calar pela sua eloquência, hoje eu posso dizer que ele explicou meu papel no campo de pesquisa. Ele não disse nada e significou tudo com a sua força. São esses gestos que precisam ser interpretados. Nesses não ditos homens se expressam e expressam suas crenças.

Aquele olhar não só instigou minha pesquisa, como também me acompanhou durante as conversas com os sujeitos entrevistados. Por outro lado, se aquele olhar me calou e ainda cala, posso dizer que ele me fez ficar mais atenta aos sinais dos sujeitos investigados. Não seria esse o papel do etnógrafo? Calar-se para ouvir o campo, para dar voz aos sujeitos pesquisados, para entender suas reminiscências, seus apelos não verbalizados e suas crenças ocultas, transmitidas à sua parentela?

O que eu posso inferir da densidade do silêncio, das trocas de olhares em um contexto como o descrito nessa pesquisa? Esse se tornou um campo fértil para divagações que acompanharão minhas pesquisas ao longo da minha vida acadêmica como uma evidência empírica e factual de que nem tudo está dado, nem tudo está colocado no emaranhado das relações humanas de onde emerge o sujeito social com seu discurso inusitado, parafraseado, silenciado, revisitado, memorialístico, histórico, seja qual for a classificação que queiramos usar.

Nesse momento, já distante do campo, mas ainda ouvindo sua voz, lembro-me de outro episódio para o qual não tive explicação, não consegui inferir: o cochicho da D. Perpétua quando falou daqueles que ainda seriam alcançados pela graça de Deus. Mesmo já tendo apresentado a fala da D. Perpétua, reproduzo aqui esse trecho:(*cochichando*)“*ainda têm muitos frequentando a macumba por aí. Tudo escravo de Satanás. Mas a Graça vai alcançar eles*” (D. Perpétua, 26/07/2014). O que me intrigou foi o motivo do cochichar, pois só estávamos eu, ela e a neta, que também é Batista. Quem não poderia ouvir? Por que segredar? Para tentar uma interpretação, pensei que talvez o próprio Satanás não pudesse ouvir, mas não seria o caso, porque ela é

ferrenha em seu combate a ele. Pela veemência e crença em sua missão naquela localidade, ela o desafiaria em alto e bom tom e o queimaria ali na minha frente. Então, quem? O etnógrafo precisa responder a uma questão como essa?

Aprendi ao longo das muitas leituras que o pesquisador não deve ter arrogância de pensar que pode responder a todas as questões colocadas pelo campo. Às vezes, a resposta não está tão evidente. Olhares e cochichos podem ser respostas, mas podem ser também perguntas. No meu caso, prefiro interpretá-los como reticências.

Aprendi na interpretação, ou pelo menos na tentativa dela, que todos esses discursos revelavam-se visitados por outras vozes, referenciados em um tempo e espaço sociais reelaborados pela memória individual e coletiva. Esses discursos mobilizaram conhecimentos socioculturais que nos dizem muito da identidade de quem os enuncia. Identidades em construção e até mesmo *revigoradas por instituições em busca de monopólio. Identidades que flutuam sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente “nem-um-nem outro”* (BAUMAN,2005).

Por fim, aprendi que nesse pequeno mundo, São José das Três Ilhas, a dinâmica religiosa nos surpreende por que as práticas religiosas que lá se estabelecem ora reafirmam a tradição, ora fogem do autoritarismo institucional, forjando novos caminhos. Assim, resgatando práticas tradicionais ou mesclando-as com novas tendências, nesse pequeno mundo interceptam religiosidades, sem jamais deixarem de ser um termômetro da “modernidade religiosa” e um indicativo da disposição que tem alma do brasileiro para mobilizar e autenticar suas convicções e engajamentos espirituais em um nível mais subjetivo, mais pessoal.

Essas idiosincrasias no campo religioso brasileiro apontam para a disposição de alma que motiva um ou mais sujeitos a crerem e agirem em um dado momento, de acordo com essa crença. O que o nosso raciocínio não explica, a fé o faz. Ainda que se observe a perda dos limites dessa ou daquela religião, enquanto instituição, o que fica dessa fluidez de práticas e símbolos é que os arranjos percebidos nos movimentos religiosos são regidos por uma espiritualidade inerente ao ser humano, seja em São José das Três Ilhas ou em qualquer outro lugar desse vasto mundo.

REFERÊNCIAS

- ANTONIAZZI, Alberto. **Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil**. REB: 1996.
- AZEVEDO, Francisco F. dos Santos. **Dicionário analógico da língua português: ideias afins, thesaurus**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2008.
- AGUSTONI, Perícia, SIMÕES, Bárbara. **Mapas de uma travessia: Diáspora africana e identidade em construção**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BARRERA RIVERA, Paulo. **Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo na América Latina**. São Paulo: Olho d'Água, 2001.
- BARROS, Diana Luz Pessoa. **Teoria semiótica do texto**. 4ª ed. São Paulo: Ática, 2000.
- _____. **Teoria do discurso: fundamentos semióticos**. 3ª ed. São Paulo: Humanitas, 2002.
- BHABHA, HOMI K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis. BH: UFMG, 1998).
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações**. São Paulo: Pioneira Editora, 1985.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar: 2005.
- _____. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BARROS, D. L. P. **Teoria do discurso: fundamentos semióticos**. São Paulo: Atual, 1988.
- BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BOBBIO, N. **O tempo da memória. De senectude e outros escritos autobiográficos**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- BOSI, E. **Memória e sociedade. Lembranças de velhos**. São Paulo: Queroz/ Edusp, 1987.

- BRAGA, E. S. **Aspectos da constituição social da memória no contexto pré-escolar. Dissertação de mestrado. Faculdade de educação**, Unicamp, Campinas, 1995.
- BRANDÃO, C. **As faces da memória. Campinas: CMU, Coleção Seminários**, 1995.
- BORGES, Célia. **Devoção branca de Homens Negros: As Irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII**, tese de doutorado em História, Niterói, UFF, 1998.
- BORTOLINI, José PE. **Quaresma, Páscoa e Pentecostes**. São Paulo: Paulus, 2014.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Entre sincretismos ‘guerras santas’: dinâmicas e linhas de força do campo religioso Brasileiro**”. In: *Revista da USP*. São Paulo, 2009, n.81,PP.173-185.
- _____. **Espaços de Hibridização, dessubstancialização da Identidade religiosa e ideias fora do lugar. Ciências Sociais Y Religión**, Porto Alegre, p. 37-65, out 5.
- CEVASCO, Maria E. **Dez lições sobre estudos culturais**. São Paulo: Bomtempo, 2003.
- Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de Historia e Cultura Africana e Afro-Brasileira**.
- COURTÉS, A. J. G. E. J. **Dicionário de Semiótica**. São Paulo: Cultrix, 1979.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Introdução, Cap. I do Livro I e Conclusão)
- FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: UNB, 2007.
- FIORIN, J. L. **Elementos da análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2003.
- FIORIN, J. L. **Linguagem e Ideologia**. São Paulo: Ática, 2007.
- FONTANA, David. **A linguagem dos símbolos: um compêndio visual para os símbolos e seus significados**. São Paulo: Madras, 2010.
- GEERTZ, Clifford. **“Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”**. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p. 13-41. Brasília, DF, 2004.
- _____. **A interpretação das culturas**.
- GILL, Rosalind. **Análise do Discurso**. In: *Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GUERRIERO, Silas. **Antropologia da Religião**, p. 249. In: *Compêndio de Ciência da Religião*, 2013.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990. [Original de 1968]

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: DPeA, 1999.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. “Catolicismo: a configuração da memória”. In: Revista de Estudos da Religião. São Paulo, n.2, 2005, p. 87-107.

_____. O convertido e o peregrino.

HOORNAERT, Eduardo (1991), *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Editora Vozes.

JENSEN, Tina G. In: **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização**. Revista de Estudos da Religião, USP, PP 1-21, 2001.

JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. Tradução de Marina Appenzeller. 7ed. Campinas, SP: Papirus, 2004.

LACERDA, Antônio Henrique D. Os padrões das alforrias em um município cafeeiro em expansão (Juiz de Fora, Zona da Mata de Minas Gerais, 1844-88). São Paulo: FAPEB: 2006.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996, Capítulo sobre “Memória” (pp.423-484).

MENDONÇA, Antônio G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: revista USP, São Paulo, nº 67, p48-67, setembro/novembro 2005.

MENEZES, A. **Memória: matéria de mimese**. In Brandão, C., As faces da memória. Campinas:CMU, Coleção Seminários, 1995.MENEZES, Ivo Porto. **Arquitetura Sagrada**. Ouro Preto, 1962.

MIDDLETON, D.; EDWARDS, D. **Memória Compartida. La naturaleza Del recuerdo y del olvido**. Barcelona: Paidós, 1990.MONTERO, Paula. **Religiões e dilemas da sociedade brasileira**. São Paulo, 1999, pp 327-367.

MUNANGA, Kabengele. **Construção da identidade negra no contexto da globalização**. IN: Vozes (além) da África. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

MONTERO, P. **Dilemas da cultura brasileira nos estudos recentes sobre as religiões**. In: Sergio Miceli. (Org.). O que ler nas ciências sociais no Brasil. São Paulo: ANPOCS, 1999.

- OLIVEIRA, Monica Ribeiro; VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro (Orgs). **À margem do caminho novo: experiências populares em Juiz de Fora**. Rio de Janeiro: ed. FGV, 2011.
- ORLANDI, E. P. **Discurso e Leitura**. São Paulo: Cortez, 2008.
- PARÉS, N. **A formação do candomblé**. 2ª edição. ed. Campinas: UNICAMP, 2007.
- PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume, 2001
- PEREIRA, Edmilson de Almeida; Júnior, Robert Daibert (Orgs.). **Depois, o Atlântico: modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010
- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*, 1989.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica e Filosofia*. Trad. Octanny S. da Mora e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1972.
- _____. *Semiótica*. Trad. J. Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- PORTELA, Rodrigo. **Pesquisa, simulacro e vida real: um diálogo com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz a partir de sua obra principal**. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Faculdade EST. São Leopoldo, RS, nº 29, set-dez, 2012.
- PRICE, Richard. **O milagre da criouliização: retrospectiva**. Estudos afro-brasileiros. Rio de Janeiro, a. 23. Nº 3, 2003.
- PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- PRANDI, R. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: C., C.; (ORGS), B. J. **Fases da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e Comida**. Rio de Janeiro: Pallas/CEAO, 2006.
- _____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003.
- RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife. Um estudo de ajustamentos social**. Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- RODRIGUES, Raimunda Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.
- SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SANCHIS, P. As religiões dos Brasileiros. **Horizonte**, p. 1, 1988.
- SANTAELLA, Lucia. **A Teoria Geral dos Signos**. 2 ed. São Paulo, SP: Guazelli, 2000.

- _____. **O Que é Semiótica**. 1 ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1983. SLENES, Robert. **Na senzala uma flor: esperança e recordações na formação da família escrava Brasil Sudeste, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989
- SLENES, R. A. A. Malungu, Ngoma Vem!: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.
- _____. **Semiótica Aplicada**. 1 ed. São Paulo, SP: Pioneira Thomson Learning, 2002.
- SOUZA, Lucia Soares. **A sociosemiótica. A semiótica triádica de Peirce. Semiótica global, pós-moderna e pós-colonial**. In: *Semiótica: Introdução às Teorias Semióticas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SOUZA, Marina M. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro –Ásia*, nº28, p.125-146, 2002.
- SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luiz Mauro de Sá. Sociologia da Religião e Mudança Social. In: *Agonia de um modelo*. PP 137-146.
- SMOLKA, A. L. B. **Linguagem e conhecimento na sala de aula: modos de inscrição das práticas cotidianas na memória coletiva e individual**. Anais do Encontro sobre teoria e Pesquisa em Ensino de Ciências: linguagem, cultura e cognição. FE/UFMG/FE/UNICAMP. (Pp.97-113), 1997.
- SWEET, H James. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: 2007
- SPENCE, J. **O palácio da memória de Matteo Ricci**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, M. D. M. E. **Reis Negros no Brasil escravista: historia da festa de coroação do Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo. Différence et démocratie**. Paries: Aubier, 1994
- THORNTON, John K. “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de 1500 a 1700”. In: HEYWOOD, Lida (org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.
- THORTON, J. **África and africans in the making of the atlantic world, 1400-1680**. Cambridge: Canbridge University Press, 1992.
- TURNER, V. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima: *Fundamentalismos. Matrizes, Presenças e Inquietações*. São Paulo, Paulinas, 2008.
- VILHENA, M. A. Ritos religiosos. In: (ORGS.), J. D. P. F. U. **Compêndio de Ciência da Religião**. 1ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2013. Cap. IV, p. 513-524.

Sobrado
 Leandro, africano, 40 annos, Mariano Joaquin Bernardino José Sabon
 Solteiro, rocciro, José, dito, de Seropéira, montã, mofador no Distrito
 40 ditos, dito, dito, Joaquin de no Distrito da Cota da Nargem grande,
 dito, 40 ditos, dito, dito, da Nargem grande, Ter. Term. do P. de P. de P. de P.
 brici, africano, 40 ditos de seu J. Paralyph
 do, dito, Ladislao, crioulo, sea
 38 ditos, dito, dito, heta
 rinas, dita, 25 ditos, dita,
 servico domestico, ella
 rina, africana, 39 ditos de
 ta, dito, Theresia, criou
 14, 12 ditos dita, dito,
 Eva, dita, 10 ditos, dita,
 dito.



2 - Questionários utilizados nas entrevistas

Universidade Federal de Juiz de Fora

Instituto de Ciências Humanas

Mestrado em Ciências da Religião

Pesquisa de Campo São José das Três Ilhas

Mestranda: Claudilene Christina de Oliveira

Entrevistado:



- Para sua religião (ou ainda que não a tenha), qual o significado desses símbolos?

- Considerando as festividades da Semana Santa, você sabe como o lenço lilás se relaciona com a Cruz e a Páscoa?

- Qual mensagem essa imagem passa para você?

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Mestrado em Ciências da Religião
Pesquisa de Campo São José das Três Ilhas
Mestranda: Claudilene Christina de Oliveira
Entrevistado:



- Quem fez e quando foi feita a arte na parede da igreja? O que ela retrata?

- Você tem ideia do por que foram escolhidos esses santos para o altar mor?

- O que cada santo representa para a Igreja Católica?

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Neste ato, Amarilis da Silva, Waldir da Silva e Maria Eunice Cancino de Oliveira (representando sua mãe Maria Christina Cancino, falecida), todos maiores, brasileiros, residentes e domiciliados, respectivamente, em São José das Três Ilhas e Juiz de Fora, autorizam o uso de suas imagens em todo material entre fotos e documentos, para serem utilizados na dissertação de Mestrado de Claudilene Christina de Oliveira, intitulada **O DISCURSO RELIGIOSO DOS AFRODESCENDENTES DA LOCALIDADE DE SÃO JOSÉ DAS TRÊS ILHAS: MEMÓRIAS HERDADAS, IDENTIDADES EM CONSTRUÇÃO**, Pós-Graduação em Ciência da Religião, Mestrado em Ciência da Religião. Permitimos que essas sejam destinadas à divulgação ao público em geral. A presente autorização é concedida a título gratuito, sem que se possam ser reclamados títulos de direitos conexos ao uso das mesmas. Essa autorização abrange o uso das imagens acima mencionadas em todo território e no exterior bem como em diferentes mídias.

Waldir Silva

São José das Três Ilhas, 14 de maio de 2016

Amarilis Silva

São José das Três Ilhas, 14 de maio de 2016

Maria Eunice Cancino de Oliveira

Juiz de Fora, 14 de maio de 2016