



Universidade Federal de Campina Grande
Centro de Formação de Professores
Unidade Acadêmica de Geografia
Curso de Licenciatura em Geografia

Maglandyo da Silva Santos

TERRITÓRIOS RELIGIOSOS NO MUNICÍPIO DE CAJAZEIRAS-PB:
um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé

Cajazeiras-PB

2017

Maglandyo da Silva Santos

**TERRITÓRIOS RELIGIOSOS NO MUNICÍPIO DE CAJAZEIRAS-PB:
um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Federal de Campina Grande do Centro de Formação de Professores, Campus Cajazeiras, com a finalidade de obtenção do título de Graduado no referido Curso, sob orientação da Profa. Dra. Ivanalda Dantas Nóbrega Di Lorenzo.

Cajazeiras-PB

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação - (CIP)
Josivan Coêlho dos Santos Vasconcelos - Bibliotecário CRB/15-764
Cajazeiras - Paraíba

S237t Santos, Maglandyo da Silva.
Territórios religiosos no município de Cajazeiras-PB: um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé / Maglandyo da Silva Santos. - Cajazeiras, 2017.
140f.: il.
Bibliografia.

Orientadora: Profa. Dra. Ivanalda Dantas Nóbrega Di Lorenzo.
Monografia (Licenciatura em Geografia) UFCG/CFP, 2017.

1. Território. 2. Religião. 3. Identidade. I. Lorenzo, Ivanilda Dantas Nóbrega Di. II. Universidade Federal de Campina Grande. III. Centro de Formação de Professores. IV. Título.

UFCG/CFP/BS

CDU - 911.3:2

MAGLANDYO DA SILVA SANTOS

TERRITÓRIOS RELIGIOSOS NO MUNICÍPIO DE CAJAZEIRAS-PB:
um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Federal de Campina Grande do Centro de Formação de Professores, Campus Cajazeiras, com a finalidade de obtenção do título de Graduado no referido Curso, sob orientação da Profa. Dra. Ivanalda Dantas Nóbrega Di Lorenzo.

Banca Examinadora:



Profa. Dra. Ivanalda Dantas Nóbrega Di Lorenzo (UNAGEO/CFP/UFCEG – Orientadora)



Prof. Dr. Josias de Castro Galvão (UNAGEO/CFP UFCEG – Examinador Interno)



Profa. Dra. Risomar Alves dos Santos (UAE/CFP/UFCEG – Examinadora Interna)

Aprovada em: 03 / 05 / 2017

À minha amada mãe, Maria Juvenal (*in memoriam*), mulher forte e perseverante, ao mesmo tempo serena e amorosa. Um verdadeiro anjo que agora me guarda lá de cima; o colo no qual quero um dia voltar a repousar minha cabeça.

Ao meu amado pai, Antônio Sebastião, homem trabalhador e de muita garra. Um herói da vida real que me ensina, na simplicidade de seus atos, o valor do cuidado com a família.

AGRADECIMENTOS

Ao Sagrado que circunda o meu ser, especialmente Deus, grande Pai que nutre meu espírito com sua energia, dando-me forças para lutar; à Espiritualidade amiga, que me inspira, aconselha e dedica atenção ao caminho que trilho rumo à evolução e ao meu Orixá Obaluaê, força da natureza que me guia e me protege. Atotô, meu Pai!

Aos meus pais e ao meu irmão, Robbyslandyo, família na qual fui agraciado por fazer parte, e com ela quero manter laços firmes por toda a eternidade.

À Sofia, minha amada companheira que, com muito amor e carinho, faz dos meus dias tristes e laboriosos, belas chances para a construção de nossa felicidade.

À Universidade Federal de Campina Grande, onde dei o pontapé para o ofício de professor-pesquisador, rodeado de amigos como Claudivânia, Cleilton, Joelma, Mismana e Pierre.

À Profa. Dra. Ivanalda Dantas Nóbrega Di Lorenzo, minha orientadora, por acreditar em meu potencial e me cobrar o rendimento necessário.

À Banca Examinadora, na pessoa do Prof. Dr. Josias de Castro Galvão e da Profa. Dra. Risomar Alves dos Santos, pela dedicação ao meu Trabalho e disponibilidade para discutirem ideias com este aprendiz.

A todos os amigos e amigas, pessoas a que dedico meu amor. Em especial, Rayllander, Paula, Fernanda, Vanderly, Jorge, Jeferson, George, Edna, Raquel, Jonas, Hannah, Henrique, Andreia, Neidinha, Roney, Fatinha e minha tia, Jucilene.

À Cia de Dança New Show, onde aprendi a dançar e a ser livre.

Ao Levante Popular da Juventude, onde luto pela liberdade dos jovens.

À minha Pátria, onde, um dia, brancos e negros, pobres e ricos, homens e mulheres, héteros e LGBTs poderão comemorar a liberdade como bem quiserem, inclusive dançando.

FALANDO FÁCIL

*O território é o domínio de um evento natural ou humano.
Pode ser o território de um rio, de uma montanha, de um deserto, de uma
espécie animal. Pode ser o resultado do povoamento ou das migrações.
O território humano é um pedaço, no sentido dos meninos de rua.
O corpo pode ser um território e isso as mulheres conhecem milenarmente.
O território possui, assim, um aspecto físico, por isso, conhecer o território é,
inicialmente, conhecer a si mesmo, nas partes e no todo.
Em segundo lugar, conhecer o território é conhecer o outro.
Mas, o território é evidência do lugar. Este é pressuposto do espaço,
pois o espaço é o maior lugar possível. Então, o cosmos.
(Armando Corrêa da Silva, 1998)*

RESUMO

Parece estranho, à primeira vista, dizer que Religião e Geografia têm uma relação concreta que seja importante investigar. No entanto, a religiosidade é uma forma de expressão humana presente na cultura dos povos, desde os primórdios da civilização, e contribui para a configuração do espaço, singularizando-o por se inserir na dinâmica socioespacial. A partir deste parâmetro, o presente Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) propôs investigar como se constituem as territorialidades em um Centro Espírita e em um Templo de Matriz Africana presentes no Município de Cajazeiras, Sertão Paraibano. A pesquisa partiu da realização da Disciplina de Estágio Curricular Supervisionado em Geografia III, em outubro de 2014, sendo concluída (a pesquisa) em fevereiro de 2017, compreendendo o recorte temporal de 28 meses. Nesse período, a metodologia da pesquisa girou em torno do levantamento bibliográfico e consequentes imersões na pesquisa de campo. O levantamento bibliográfico da literatura foi realizado acerca das temáticas Território, Religião, Identidade e Espiritualidade, baseando-se principalmente nas contribuições de Bourdieu (2007), Eliade (2010), Raffestin (1993), Rosendahl (1995, 1996, 2014) e Saffioti (2001, 2013, 2015). Já a pesquisa de campo teve início na identificação cartográfica dos ambientes religiosos do perímetro urbano de Cajazeiras, findando na análise etnográfica do recorte espacial adotado. A obtenção de informações da etnografia ocorreu mediante entrevistas semiestruturadas e entrevistas não-diretivas (CHIZZOTTI, 2010), com a Direção dos dois ambientes religiosos selecionados, além das observações às suas celebrações, seguidas de anotações em caderneta de campo, para registro das informações de pesquisa acerca da fala dos sujeitos. Buscamos, deste modo, compreender distintas manifestações da espiritualidade, identidade e hierarquização nos espaços sagrados investigados, e identificamos que esses ambientes estão interligados ao mundo espiritual, guia nas vidas de seus frequentadores, por laços de fé e poder.

Palavras-chave: Território. Religião. Espiritismo. Matriz Africana. Identidade.

ABSTRACT

At first glance, it would seem strange to say that Religion and Geography have an effective relationship that deserves further investigation. However, religiosity is a form of human expression present in the peoples culture since the beginnings of civilization, and it contributes to the configuration of space, by inserting itself in socio-spatial dynamics. From this parameter, the present monograph aims to investigate how territorialities are organised in a Spiritist Centre and an African Matrix Temple located in the town of Cajazeiras, Sertão of the state of Paraíba. The starting point of this study were the fundamentals of the subject Estágio Curricular Supervisionado em Geografia III, in October 2014. The project was concluded in February 2017, a 28-month period of duration. That time, reasearch methodology was focused in state of art and field research immersion. Literature review was carried out on the subjects of Territory, Religion, Identity and Spirituality, based on contributions of Bourdieu (2007), Eliade (2010), Raffestin (1993), Rosendahl (1995, 1996, 2014) and Saffioti (2001, 2013, 2015). The field research was carried from the cartography of the religious spaces along the Cajazeiras urban perimeter, to the ethnographic analysis of the selected space. The obtaining information from ethnography was carried out by semi-structured interviews and non-directive interviews (CHIZZOTTI, 2010), with the Directors of both selected religious spaces, as well as the observation of their rituals, followed by annotations in the research field book, and records of the research information about the subjects speeches. Our purpose was to understand different manifestations of spirituality, identity and hierarchy in the investigated sacred spaces, and we identify that these spaces are interconnected to the spiritual world, and guide the lives of their believers, by bonds of faith and power.

Keywords: Territory. Religion. Spiritualism. African Matrix. Identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa de localização geográfica do Município de Cajazeiras	15
Figura 2	Mapa dos ambientes religiosos presentes no Município de Cajazeiras	49
Figura 3	Croqui dos elementos comuns na entrada de um Ilê Axé (Terreiro)	54
Figura 4	Croqui dos instrumentos musicais de Terreiro	80
Figura 5	Croqui dos sinais de mão dos Orixás	81
Figura 6	Croqui demonstrativo da realização de um passe magnético	92
Figura 7	(A) Modelo organizacional da distribuição espacial dos participantes numa Gira, seguido pelos Terreiros tradicionais; (B) Distribuição espacial dos participantes verificada nas Giras do Templo de Matriz Africana investigado	114
Figura 8	Croqui da Pombagira	117

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1	Fachada do Lar dos Idosos	53
Imagem 2	Símbolo do Centro Espírita O Reencontro	62
Imagem 3	Maria de Fátima Santos de Oliveira	63
Imagem 4	Joaquim Neves Lourenço	63
Imagem 5	Antigo Lar dos Idosos, localizado na França	64
Imagem 6	Produção dos tijolos do Centro Espírita, a partir da argila do próprio terreno	66
Imagem 7	Placa de inauguração do Lar dos Idosos	66
Imagem 8	Fachada do PROGESTA	67
Imagem 9	Fachada do Salão de Costura	67
Imagem 10	Departamento de Estudos e Assistência Espiritual	68
Imagem 11	Sala de reuniões mediúnicas	68
Imagem 12	Biblioteca Espírita	68
Imagem 13	Salão de reuniões públicas	69
Imagem 14	Câmara de Passes Irmão Gabriel	69
Imagem 15	Ilustração de Obaluaê	78
Imagem 16	Ilustração de Oxumaré	78
Imagem 17	Casa do Preto Velho, Pai João	84
Imagem 18	Marco inicial de construções do Centro Espírita	84
Imagem 19	Ilustração de Exú	113
Imagem 20	Ilustração da Pombagira	116

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Demonstrativo da população brasileira, segundo os grupos religiosos que professam	41
Gráfico 2	Demonstrativo da população cajazeirense, segundo os grupos religiosos que professam	46
Gráfico 3	Quantitativo dos ambientes religiosos presentes no Município de Cajazeiras	50

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AR	Ambiente Religioso
BRICS	Aliança econômica entre Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul
CAI	Casa de Apoio a Idosos
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CFP	Centro de Formação de Professores
CNSL	Colégio Nossa Senhora de Lourdes
EEEFM	Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio
EUA	Estados Unidos da América
FAFIC	Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Cajazeiras
FEB-PB	Federação Espírita Brasileira da Paraíba
G-20	Grupo dos 20 (formado pelos Ministros de Finanças e chefes dos Bancos Centrais das 19 maiores economias do mundo mais a União Europeia)
GPS	Sistema de Posicionamento Global (popularmente conhecido pelo aparelho eletrônico que realiza esse posicionamento global, em carros ou em celulares)
HRC	Hospital Regional de Cajazeiras
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IENS	Irmãs Escolares de Nossa Senhora
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragem
Mercosul	Mercado Comum do Sul (Bloco Econômico que conta atualmente com Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai e a Venezuela)
PB	Estado da Paraíba
SIG	Sistemas de Informações Geográficas
SUS	Sistema Único de Saúde
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFCG	Universidade Federal de Campina Grande
UNAGEO	Unidade Acadêmica de Geografia

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	GEOGRAFIA, ESPAÇO, TERRITÓRIO E RELIGIÃO	21
2.1	A Geografia e a Espacialidade expressa nos Territórios	23
2.2	Manifestações religiosas e suas configurações na formação espacial	28
2.3	A Religião, as Relações de Poder e a construção de Territórios Religiosos	32
3	A RELIGIÃO E A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO NO BRASIL	40
3.1	Contexto Histórico e Religioso do Brasil	40
3.2	Territórios da Religiosidade do Município de Cajazeiras	43
3.3	O Mapeamento Espacial e Territorial do Sagrado presente no Município de Cajazeiras e o lócus da Pesquisa	46
4	A CONCEPÇÃO DE SAGRADO NOS RITUAIS E PRECES COMO DETERMINANTES DA ESPACIALIDADE DO CENTRO ESPÍRITA E DO TEMPLO DE MATRIZ AFRICANA	56
4.1	A Doutrina Espírita e o Centro Espírita O Reencontro	59
4.2	As religiões de Matriz Africana e o Templo de Matriz Africana	71
4.3	Aproximações e Distanciamentos entre o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana	83
5	O CENTRO ESPÍRITA E O TEMPLO DE MATRIZ AFRICANA COMO ESPAÇOS SAGRADOS: LÓCUS DA ESPIRITUALIDADE, IDENTIDADE E HIERARQUIZAÇÃO	87
5.1	O Centro Espírita O Reencontro e seus aspectos identitários e da hierarquia	88
5.2	O Templo de Matriz Africana e seus aspectos identitários e da hierarquia	94
5.3	Gênero e Poder como expressões das Territorialidades da Fé nos espaços investigados	101
5.3.1	Centro Espírita O Reencontro	102
5.3.2	Templo de Matriz Africana	109
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
	REFERÊNCIAS	125
	APÊNDICE A – Perguntas norteadoras para as entrevistas	131
	APÊNDICE B – Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)	132
	APÊNDICE C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	135
	ANEXO A – Terreno doado para o Centro Espírita O Reencontro	138
	ANEXO B – Reconhecimento oficial do Centro Espírita O Reencontro	139

1 INTRODUÇÃO

É comum ouvirmos, cotidianamente, pessoas afirmando que assuntos pertinentes à política e à religião não se discutem, pois são controversos e causam conflitos, por vezes, carregados de pré-concepções e simbolismos capazes de demonstração de sentimentos de superioridade de uns sobre os outros. Todavia, compreendemos que ambos os termos se constituem como temas indispensáveis a serem discutidos, especialmente se considerarmos o cenário brasileiro, cujos espaços da sociedade, do seio familiar, da escola ou outros ambientes da comunidade onde vivemos, estão intimamente interligados, bem como se formaram a partir da miscigenação constituinte da relevante diversidade do povo brasileiro em seus múltiplos aspectos de gênero, geração, etnia, e, a exemplo de tantas outras dimensões, a religiosidade.

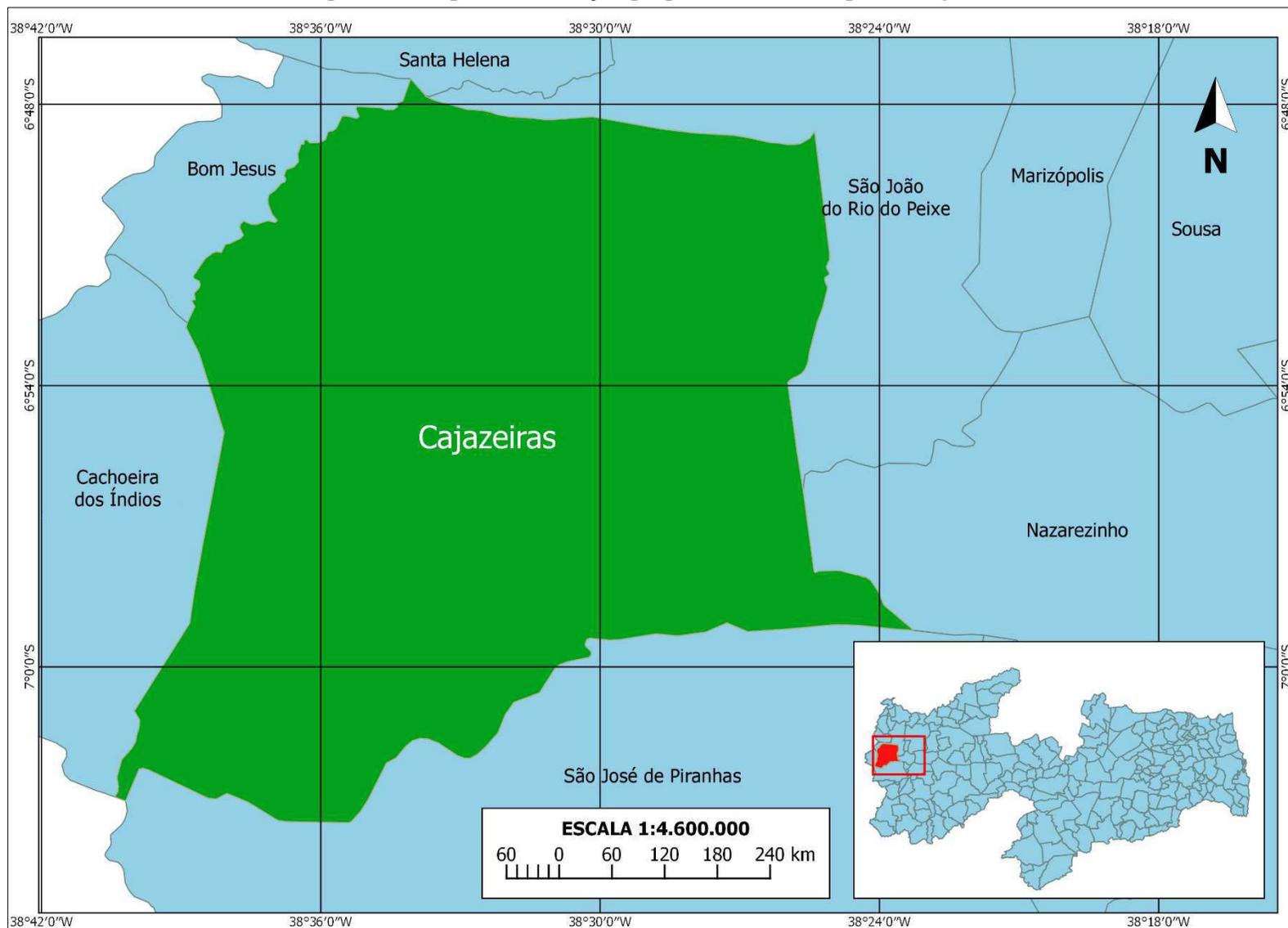
Olhando para a religiosidade no Brasil, seja nos apoiando em notícias dos meios de comunicação audiovisuais, da internet ou ainda, vivenciando demonstrações religiosas na comunidade como as missas dominicais, procissões, cultos, reuniões mediúnicas ou toques de Exú, podemos identificar uma diversidade de credos, como o Catolicismo, o Protestantismo, o Espiritismo, o Candomblé, dentre tantos outros. Esses credos convivem nos mais diversos centros urbanos e no campo brasileiros, simultaneamente em harmonia e em constante disputa pelos espaços de fé e seus devotos, tais como guerreiros numa luta por novos territórios.

Essa disputa não é exclusiva do século XXI ou dos brasileiros, pois tem ocorrido em toda a história, nos mais diversos lugares do mundo, seja entre as religiões supracitadas ou por tantas outras que existem ou deixaram de existir, tendo em vista a própria dinâmica da sociedade. Recordamos o conflito entre Palestina e Israel, os ataques de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos da América e, a recente onda de ataques e bombardeios a Paris: todos, conflitos que trazem o fator religioso como pano de fundo das questões políticas e culturais.

Nessa conjuntura global de movimentos religiosos que coabitam no espaço geográfico, a ciência geográfica se mostra capaz de estudar as dinâmicas sociais referentes à religiosidade, tendo em mente que a religião é inerente aos diversos grupos humanos no curso da história, sejam religiões panteístas, politeístas, monoteístas, entre outras. Elas interferem na vida das pessoas e, por conseguinte, interferem no espaço geográfico construído socialmente.

Para a compreensão dessa temática, apresentamos este Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de Graduação, no Curso de Licenciatura em Geografia do Centro de Formação de Professores (CFP) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Campus Cajazeiras, localizado no Município de Cajazeiras, mesorregião do Sertão Paraibano.

Figura 1 – Mapa de localização geográfica do Município de Cajazeiras



FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Apresentamos na Figura 1, o mapa da nossa localização espacial, como forma de situarmos geograficamente o Município de Cajazeiras. Segundo Mascarenhas (2005), o Município de Cajazeiras fica localizado ao extremo Oeste do Estado da Paraíba, inserido na Microrregião do Sertão Paraibano, a uma altitude de 295 m, ocupando a área de 567,5 km², nas seguintes coordenadas geográficas: 38°33'43'' W e 6°53'24'' S. Distante cerca de 475 km da capital do estado, João Pessoa, e faz divisa com mais seis Municípios paraibanos: Cachoeira dos Índios, Bom Jesus, São José de Piranhas, Santa Helena, São João do Rio do Peixe e Nazarezinho.

Acreditamos ser importante evidenciar para o leitor a linearidade da pesquisa durante a formação docente, vinculando o seu objeto às convicções pessoais do autor deste Trabalho.

O título do Trabalho, “Territórios religiosos no Município de Cajazeiras-PB: um debate geográfico acerca de diferentes manifestações da fé”, faz menção ao nosso interesse em pesquisar a temática Religião e sua correlação com a Geografia, despertado por ocasião das vivências e práticas da Graduação, durante a realização da Disciplina de Estágio Curricular Supervisionado em Geografia III, ministrada pela professora Dra. Ivanalda Dantas Nóbrega Di Lorenzo, Orientadora deste Trabalho.

O Estágio Curricular Supervisionado III, como Disciplina, ocorreu no período de outubro de 2014 a março de 2015, em uma turma do Ensino Fundamental, o 9º Ano B, da Educação Básica, ofertada pela Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Professor Crispim Coelho, pertencente à Rede Pública de Ensino do Município de Cajazeiras.

Realizamos a etapa da Disciplina referente ao Estágio-Docência a partir da observação do *locus* da pesquisa, quando fomos direcionados à turma do 9º Ano B, e lá verificamos, por vezes, que os educandos desconheciam alguns aspectos da dinâmica socioespacial e geográfica do Continente Africano, conteúdo abordado pela Professora Supervisora do Estágio.

A partir desse momento de observação, atentos à temática abordada em sua complexidade, assim como aos sujeitos envolvidos, os educandos, compreendemos que poderíamos aplicar, como instrumento de pesquisa, um questionário, cujo resultado revelou que os conhecimentos e saberes em torno do tema abordado eram escassos, nos motivando à mudança dessa realidade e, paralelamente, à realização de um estágio com perspectivas inovadoras.

Sendo assim, buscamos resultados que se expressassem na contribuição em nossa formação inicial docente como Licenciando em Geografia, para a escola, os educandos e para a sociedade, constituindo assim um somatório de trocas de conhecimentos em Geografia, bem como sobre práticas educativas proporcionadas pela Escola e pela Universidade. Desse modo,

explicitou-se em nosso exercício reflexivo a práxis na formação docente e a relação Universidade-Escola¹.

Para a compreensão dos educandos sobre o tema escolhido para o Estágio (o Continente Africano e sua relação com o Brasil), utilizamos recursos diversificados, a exemplo de quadro de giz, vídeo, música e sala de informática, além de distintas linguagens possíveis de serem utilizadas no ensino, como dinâmicas corporais e confecção de mapas com uso de geoprocessamento.

Os mapas produzidos durante o Estágio, atualizados para constarem neste Trabalho, foram desenvolvidos inicialmente a partir de uma dificuldade apresentada pelos educandos em identificar a localização do Município de Cajazeiras, no qual estes estudam ou fazem morada (Figura 1), bem como para fazer uma contextualização da realidade religiosa desse Município, que resultasse na compreensão desse fenômeno, direta ou indiretamente, envolvido na construção do espaço geográfico (Figura 2).

No referido mapa, que será apresentado posteriormente, foram identificados alguns dos ambientes de cultos religiosos presentes em Cajazeiras, como Igrejas, Centros, Templos e Terreiros no Município, o que possibilitou um debate em sala de aula na Escola mencionada, quando demonstramos e discutimos acerca das localizações e dinâmicas de disposição locacional desses equipamentos no espaço urbano.

Nesse exercício do Estágio-Docência, acabamos construindo um novo olhar pessoal em nossa formação, assim como junto aos educandos da sala de aula onde realizamos o Estágio, acerca da contribuição africana na história e na cultura brasileiras, à luz da ciência geográfica, relacionando em sala de aula, as religiões de Matriz Africana² ao estudo contextualizado em torno da formação de distintos territórios, especialmente os territórios religiosos. Além disso, durante a regência em sala de aula, pudemos compreender diversos conceitos e categorias geográficas, dentre os quais se destacou o estudo sobre Território como categoria na geografia e no estudo da religiosidade.

Os resultados obtidos durante a Disciplina de Estágio Supervisionado foram o alicerce para a escrita deste Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), pois demonstram a existência de

¹ Para consulta do trabalho realizado na Disciplina de Estágio Supervisionado em Geografia III, Cf. SANTOS, Maglandy; DI LORENZO, 2015.

² Tomamos no presente Trabalho como terminologia padrão, a expressão “religiões de Matriz Africana”, tendo em vista o empoderamento negro, fazendo uso da terminologia “[...] adotada principalmente por parte de militantes ativistas religiosos [e que] denota, principalmente, uma posição política que é recente e pretende reforçar os laços espirituais, históricos, políticos e sócio-antropológicos do Brasil com o continente africano” (FONSECA, 2011, p. 30-31, grifo nosso).

territórios e territorialidades distintos no Município de Cajazeiras, com enfoque na religiosidade, especialmente nas religiões de Matriz Africana e no Espiritismo.

Acontece que diante da importância dessa Disciplina, ficaram nossas inquietações sobre como estão distribuídos e organizados os territórios desses grupos religiosos não-hegemônicos, presentes no Município de Cajazeiras? Seus distintos ambientes sagrados, coabitam nesse macro espaço (o Município), mas acontece alguma interação entre seus distintos praticantes, ou seja, eles mantêm algum tipo de relacionamento entre si no território, assegurando suas próprias crenças e seus espaços de atuação?

Tais questionamentos, centrais para os rumos de nosso Trabalho, mereciam ser analisadas com maior cuidado, visto que caminham lado a lado com a compreensão da construção espacial da *pólis*. Por isso, voltamos para o campo buscando atualizar o mapeamento da zona urbana do Município, referente aos ambientes religiosos nele presentes, coletando inclusive os *espaços sagrados* (ELIADE, 2010) não detectados durante a realização da Disciplina de Estágio, para a construção de um mapa religioso ampliado de Cajazeiras, conforme as várias manifestações religiosas locais (Figura 2). Só que nesse ato, estaríamos também dispostos a encontrar relações existentes entre alguns dos ambientes religiosos presentes no Município para uma futura investigação.

Consideramos, então, o recorte temporal do presente Trabalho com início em outubro do ano de 2014, por ocasião da Disciplina de Estágio Curricular Supervisionado em Geografia III, e finalizado em fevereiro de 2017, quando concluímos nossa pesquisa, num total de 28 meses de produção, todo o período, orientado pela Professora Dra. Iveralda Dantas Nóbrega Di Lorenzo, Professora ministrante da Disciplina e Orientadora neste Trabalho.

Para os encaminhamentos relacionados à problemática lançada durante a Disciplina de Estágio, tomamos como método de abordagem geográfica para o presente Trabalho, o paradigma da Geografia Culturalista, e aplicamos como metodologias de pesquisa, as seguintes etapas: a) levantamento de referenciais teóricos sobre os temas Território e Religião; b) pesquisa documental; c) pesquisa de campo; d) tratamento e análise das informações obtidas; e) produção do mapa religioso do Município de Cajazeiras, utilizando softwares de Sistemas de Informações Geográficas (SIG); f) análise etnográfica em dois ambientes religiosos; g) anotações em cadernetas de campo.

Na definição metodológica, ocorreu o delineamento do recorte espacial com a escolha por analisar dois ambientes religiosos, a saber, um Centro Espírita e um Templo de Matriz Africana, cujas religiões professadas estão diretamente relacionadas com as opções e crenças do Autor deste Trabalho: com uma religião tivemos uma afinidade materna, cujo seio familiar

não demorou a inserir o Pesquisador e o irmão nos estudos do Espiritismo, desde a primeira infância, contando-nos os ensinamentos do *Evangelho Segundo o Espiritismo* (KARDEC, 2009), durante o recolhimento para o descanso noturno.

Com a segunda religião, tivemos uma afinidade cultural, por meio do ofício de bailarino, em exercício na Dança Afro, bem como participando de movimentos sociais de juventude, presentes no Município de Cajazeiras, onde pudemos conhecer as religiões de Matriz Africana. Paralela a essa afetividade pessoal, também identificamos a proximidade locacional entre os dois ambientes selecionados para investigação da pesquisa resultante neste Trabalho, um Centro Espírita e um Templo de Matriz Africana, o que pareceu, inicialmente, vinculados por raízes na peculiar relação histórica e interpessoal que ambos os espaços possuem com uma Entidade Espiritual chamada Pai João.

Ao identificarmos o objeto de estudo, um Centro Espírita e um Templo de Matriz Africana, nos utilizamos da etnografia para sua compreensão. Desse modo, no período de fevereiro a novembro do ano de 2016 foram realizadas 15 visitas ao Centro Espírita, sendo duas delas no período da manhã, uma do período da tarde e 12 no horário noturno. Já no Templo de Matriz Africana, foram realizadas nove visitas: uma delas no período da manhã, quatro do período da tarde e outras quatro no horário noturno. Em ambos os ambientes religiosos, as visitas realizadas nos horários da manhã e da tarde tiveram como objetivo as entrevistas (Apêndice A) e as coletas de informações e documentos, enquanto que as visitas realizadas no período da noite, eram dedicadas às observações dos cultos religiosos.

Identificadas as etapas definidas anteriormente, elegemos como objetivo geral deste Trabalho, investigar como se constituem e se manifestam as territorialidades do sagrado nesses dois ambientes religiosos, presentes no espaço urbano do Município de Cajazeiras.

A partir do objetivo geral, delineamos os seguintes objetivos específicos: a- Compreender a inter-relação entre Geografia, Espaço, Território e Religião, e como esse imbricamento ocorre na formação do espaço geográfico local; b- Investigar como a Religião e a Territorialidade do sagrado se manifestam no Município de Cajazeiras; c- Identificar quais são as concepções de sagrado nos rituais e nas preces como determinantes da espacialidade do Centro Espírita e do Templo de Matriz Africana; d- Refletir sobre o Centro Espírita e o Templo de Matriz Africana como espaços sagrados, lócus da espiritualidade, identidade e hierarquização.

Todos esses objetivos, metodologias e procedimentos a serem realizados durante a pesquisa, estão contidos no Projeto de Pesquisa que foi avaliado pelo Comitê de Ética em

Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de Campina Grande, obtendo a aprovação necessária para sua execução (Apêndice B).

O presente Trabalho compreende três momentos de estudo, cuja organização dos itens sugere uma construção de quatro Capítulos basais, além das Considerações Finais, Apêndices e Anexos.

No primeiro Capítulo, intitulado “Geografia, Espaço, Território e Religião”, discutiremos um conjunto de obras em torno de dois temas: a categoria geográfica Território e a Religião. Dessa discussão, procuramos estabelecer a relação entre os dois temas, enfatizando as questões relacionadas ao poder, presentes em ambos os temas.

No segundo Capítulo, intitulado “A Religião e a Territorialidade do Sagrado no Brasil”, vamos abordar a contextualização histórica e geográfica da religiosidade no Brasil, percorrendo brevemente sobre a distribuição dos espaços religiosos no país, objetivando situar o Município de Cajazeiras neste cenário nacional e apresentar de forma mais profunda a distribuição dos ambientes religiosos do Município em questão, utilizando-se como referência os dados censitários do IBGE e o mapa religioso produzido durante a pesquisa.

No terceiro Capítulo, intitulado “A concepção de sagrado nos rituais e preces como determinantes da espacialidade do Centro Espírita e do Templo de Matriz Africana”, apresentaremos as duas religiões objeto de estudo deste Trabalho (o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana), bem como os respectivos espaços religiosos investigados respectivos a essas religiões, evidenciando suas histórias, aspectos identitários e dogmáticos, estrutura física dos estabelecimentos e como atuam em suas localidades. Além disso, buscaremos correlacioná-los para destacar algumas aproximações e distanciamentos entre o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana.

Por fim, apresentadas as duas religiões, partiremos para o quarto Capítulo, intitulado “O Centro Espírita e o Templo de Matriz Africana como Espaços Sagrados: Lócus da Espiritualidade, Identidade e Hierarquização”, no qual serão ressaltadas as questões referentes ao poder e à hierarquia que constituem as territorialidades dos dois ambientes sagrados: primeiramente, entre os frequentadores das Casas religiosas e suas lideranças e posteriormente, entre os praticantes das religiões e os Espíritos Guias/Mentores de cada recinto, como também as questões de gênero existentes nesses espaços.

2 GEOGRAFIA, ESPAÇO, TERRITÓRIO E RELIGIÃO

Nos estudos sobre a Geografia, tomamos a compreensão que essa ciência analisa o *espaço geográfico*³ e suas categorias, Território, Região, Paisagem e Lugar, na busca por decifrar o mundo e a sociedade que o constitui e transforma. Doravante, um debate sobre a possibilidade (ou mesmo importância) em estudar a Religião na ciência geográfica pode ser levantado por alguns pesquisadores, em paralelo com a discussão de que também exista a possibilidade de nos utilizarmos da Geografia para entender a Religião. Essas e outras indagações são um tanto complexas, contudo, muitos são os estudiosos, como Bourdieu (2007), Claval (1999), Eliade (2010), Hock (2010); Raffestin (1993) e Rosendahl (1995, 1996 e 2014), que contribuíram para o aprofundamento deste campo de pesquisa, o que se reflete na construção do presente TCC e na resolução das dúvidas acima.

Iniciamos nossas reflexões com os estudos de Zeny Rosendahl (1995), os quais remontam a uma questão histórica e cultural da religiosidade e da geografia, capazes de demonstrar as primeiras aproximações que responderiam aos questionamentos supracitados, acerca desta conectividade. Segundo Rosendahl (op. cit.), Geografia e Religião são duas práticas sociais que sempre fizeram parte do cotidiano do Homem, uma na sua forma de olhar para o espaço à sua volta e a outra pela busca de entender a vida.

Fazendo as primeiras correlações diante dessa coexistência entre Religião e Geografia na trajetória humana, verificamos que a Religião é um aspecto da sociedade que está presente no espaço e que deve ser considerado para que se entenda os diferentes agrupamentos humanos no curso da história.

A autora (ibid.) entende que existem outras ciências que também estudam o Homem (por exemplo, a Sociologia e a Antropologia) com a mesma preocupação em estudar a Religião, mas a abordagem geográfica é diferente e singular, pois nessa Ciência, a preocupação com a difusão espacial da religiosidade, com as formas como elas se concentram e se dispersam, suas territorialidades e o seu simbolismo característico, tudo isso lhe atribui este caráter único. Defende a autora que nenhuma das outras ciências faz tão bem essa análise ou tem como principal objetivo inter-relacionar Homem, espaço e religião.

³ Utilizamos o conceito de espaço geográfico formulado por Milton Santos (2006), em que o espaço é um conjunto indissociável de *sistemas de objetos* (também chamado de fixos ou formas, sejam elas naturais ou antrópicas, produzidas pela técnica) e *sistemas de ações* (os chamados fluxos, ou seja, as relações humanas que dinamizam o espaço em velocidades diferentes em cada momento da história e da sociedade em questão).

Acerca do caráter geográfico no olhar para a Religião, Paul Claval (1999) enfatiza algumas contribuições apresentadas na Academia, vindas da Geografia Clássica, no tocante aos estudos da religiosidade que justificam a relação de proximidade entre elas. Segundo Claval (op. cit.) muitos dos aspectos sociais e econômicos do cotidiano em sociedade são regados de religiosidade, embora muitas pessoas não os notem com facilidade. O autor (ibid.) demonstra o calendário de atividades agrícolas adotado pela cultura ocidental, no qual se encerra um dos ciclos de produção com festas e cerimônias religiosas de junho e julho, a exemplo da festividade do período de São João.

O festejo junino acontece em agradecimento às boas colheitas advindas de uma tradição marcadamente católica, que crê em bonanças concedidas pelo santo, mas que também apresenta uma gama de argumentos de cunho religioso dessas manifestações em outras raízes religiosas, politeístas como no Egito. Há ainda, argumentos científicos, uma vez que a Climatologia é capaz de explicar com os estudos meteorológicos e climáticos, como a produção agrícola de determinados alimentos finda nas colheitas entre os meses de junho e julho.

Diretamente falando sobre o fator econômico ligado ao campo religioso, Claval (op. cit., p. 41) afirma que: “O papel frequentemente desempenhado pelas Igrejas na vida social e econômica é tal que não podemos ignorá-las. Uma parte das colheitas ou das rendas é retirada em seu benefício – é o dízimo dos cristãos”. Com este exemplo, podemos traçar caminhos para a compreensão das influências que a religião exerce sobre as práticas humanas e na constituição das relações de hierarquização que o Sagrado estabelece nas sociedades contemporâneas, como já o fez nas sociedades pregressas.

A religiosidade está presente no seio da sociedade, se personificando primeiramente como uma de suas características estruturais, tanto quanto um de seus agentes produtores; ou seja, a religião é criada pelos seres humanos, ao passo que também traça modelos de vida que estes últimos irão seguir, tantas e tantas vezes, sem hesitar.

Tornando à contribuição religiosa para os estudos de Geografia, mas sem esquecer a reflexão sobre as relações de poder que existem entre Religião e sociedade, diferentemente de Paul Claval, o pesquisador Claude Raffestin (1993, p. 119) faz uma crítica à Ciência Geográfica de outrora, afirmando que: “[...] a geografia das religiões, ao mesmo tempo que fornece pontos úteis de referências, em geral deixou de lado as relações de poder para se concentrar, talvez excessivamente, nas expressões espaciais do fenômeno religioso”.

O autor põe em cheque a Geografia da Religião Clássica, determinista e ligada aos fatores ambientais relacionados à distribuição espacial (e apenas “distribuição espacial”) da

religião (HOCK, 2010). Com isso, acertadamente, Raffestin critica os modelos de descrição do fenômeno religioso que ignoram onde eles mesmos atuam: a Territorialidade e o Poder.

Diante de tais concepções, os títulos a seguir caracterizarão de forma mais específica a categoria geográfica basilar para este Trabalho (a saber, o Território) e o que seria Religião, no intuito de melhor compreender a relação entre os dois temas e as relações de poder que ambos produzem no espaço. Estas caracterizações levarão em consideração o questionamento a seguir: o que a categoria geográfica Território vem a ser, de modo que possa constituir uma relação com a Religião? Por outro lado, mas sem contradizer o questionamento anterior, o que seria Religião e o quanto de Geografia ela contém e representa no espaço? A reflexão sobre tais dúvidas está inteiramente ligada ao objeto de estudo desse TCC (a religiosidade presente no Município de Cajazeiras), pois elas serão pensadas e respondidas na análise espacial dos espaços religiosos presentes no Município, tendo em vista entender como as relações de poder constituintes de distintos territórios do Município podem apresentar como elemento constitutivo, a religião.

2.1 A Geografia e a Espacialidade expressa nos Territórios

Para que possamos ter uma maior compreensão da categoria geográfica Território, que fundamenta o presente Trabalho, devemos realizar uma apreciação de alguns conceitos clássicos da Academia que envolvem o tema Território, à luz do pensamento de vários teóricos, geógrafos e não geógrafos, clássicos ou contemporâneos. Destacamos ora as contribuições tradicionais e pragmáticas, ora as contribuições críticas e fenomenológicas, demonstrando suas principais contradições e rompimentos ideológicos, sem nunca esquecer o objetivo de discutir o território em sua essência, muito menos excluir as grandes contribuições que alicerçaram a compreensão atual acerca desta categoria geográfica.

Sem levar em conta o aspecto cronológico em que foram escritas as obras de diversos autores, iniciamos pela contribuição de Corrêa (1998), apontando o sentido etimológico de Território; para este autor, o termo deriva do latim *terra* e *torium*, significando a apropriação de uma determinada terra, ou seja, um espaço dominado por alguém. Contudo, o mais importante a ser colocado neste conceito do autor é que, não necessariamente, esta terra pertence a alguém no sentido de propriedade, mas no sentido de sua apropriação.

Corrêa (op. cit.) confere dois atributos de pertencimento ao território. Primeiramente, a propriedade é atribuída pelo controle legítimo da terra. Neste caso, a terra apresenta um dono por direito, como por exemplo, uma fazenda em que seu dono detenha sua escritura de herança

ou de compra, ou ainda que ele a tenha conquistado no exercício da força (guerra). Em ambos os casos, a terra é devidamente dimensionada em seus limites de fronteiras.

O segundo atributo acontece pela sensação afetiva da posse com o espaço. Lembramos Ratzel (2011, p. 54) em tal afetividade com a terra, por ele afirmar ser “[...] necessário que a maioria da população mantenha uma relação com o solo que faz com que ele seja o seu solo”. Ratzel (op. cit.) afirma que o Homem tem uma identificação com um lugar e um sentimento de orgulho por ser de determinada origem. Por exemplo, orgulho de ser brasileiro, nordestino ou paraibano; com o qual, onde quer que estejamos, trazemos conosco esse zelo pelo *lugar*⁴ de origem, este sentimento de pertencimento. Desta feita, o território, para Corrêa (1998, p. 251), seria “[...] o espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambas”, aceitando as nuances políticas e afetivas do conceito para caracterizá-lo como tal.

Não é possível avançar na apreciação de conceitos sobre Território sem antes acrescentar uma importante diferenciação entre *espaço geográfico e território*, apresentada por Raffestin (1993, p. 143), segundo o qual,

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço.

Nesse momento, Raffestin estabelece os limites do território, colocando-o dentro da categoria geográfica Espaço, ou seja, que o território é seu constituinte. Este fragmento do espaço se torna enfim território, tão somente quando um ator que vive em sociedade se apropria deste fragmento, dando-lhe a significação de sua propriedade de forma concreta e/ou afetiva, como explica a concepção de território apresentada por Corrêa (op. cit.), exposta anteriormente.

A propriedade é mantida pelo poder que este ator ativamente impõe sobre o espaço, logo, “os territórios – necessariamente *pluralia tantum* – são espaços de ação e de poderes” (NEVES, 1998, p. 271). Percebemos assim, que é no território que o ser humano mantém suas relações de poder enquanto produz o espaço; este, territorializado a partir das relações de poder.

Diante dessas colocações dos autores antes mencionados, se torna mais compreensível o entendimento de que, concretamente, a chave para a apreensão do conceito de território está nas questões relacionadas ao Poder, expressas no espaço, como afirma Marcelo Souza (2000,

⁴ Segundo Tuan (1983), a partir da ideia de espécie, o lugar é para todo animal um centro onde ele atribui valor (qualidade) e onde satisfaz suas necessidades biológicas. Contudo, o que particulariza o ser humano nas outras espécies é sua compreensão dessa categoria espacial por meio de sua capacidade de produzir cultura e de produzir o mito, área imprecisa existente apenas na psique do indivíduo que emoldura o espaço conhecido e tático.

p. 78) acerca do território, definindo-o como “[...] fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder”. Precisamos então, entender o que é este poder para entender o espaço delimitado como território e esse debate pode nos remeter aos estudos desenvolvidos por Michel Foucault (2015).

Segundo Foucault (op. cit., p. 45):

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não só pesa como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.

Para esse filósofo, o poder não é apenas a forma de manutenção do domínio regido pelos monarcas ou pelo Estado e representado pelo uso da força, da proibição e da repressão sobre o proletário ou no exercício da guerra: o poder seria o agente político criador de todas as instâncias da sociedade, presente nas mais finas malhas de relações sociais. Está na ação do monarca ou do Estado, na ação exercida pelo dono de uma fábrica e nos líderes sindicais, no seio familiar e, inclusive, no corpo de cada indivíduo o poder é exercido, tudo isso é sintetizado na concepção apresentada por Foucault ao afirmar a existência de micro e macro poderes (FOUCAULT, op. cit.).

Contribuindo para este debate sobre o conceito de poder, Arendt (1985, p. 24) afirma que o poder “[...] corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido”. Então, as relações de poder só existem em virtude do meio social. Só podem existir no espaço habitado e tão somente, harmônico, pois para Arendt (op. cit.), caso o grupo deixe de existir ou simplesmente de concordar com o modelo de poder imposto por seus representantes, em essência, tal poder não mais existirá⁵.

Muito por conta dessa forma de entendimento do poder, em que o representante de uma determinada sociedade exerce o poder sobre aqueles que o colocaram neste posto, foi que o conceito de território foi tradicionalmente vinculado, na Geografia, aos domínios estatais do solo (chamados de territórios nacionais). Exemplificamos essa corrente Clássica da Geografia, em que Haesbaert (2001) atribui o termo “controle espacial”, com a visão sobre o território de

⁵ Outras discussões sobre poder serão realizadas no ponto 2.3 deste Trabalho, intitulado “A Religião e as Relações de Poder e a Construção de Territórios Religiosos”.

Ratzel (2011), em que será na consolidação do poder sobre o solo terrestre⁶ que o Estado, entidade que formaliza o povo existente e organizado no espaço, irá florescer.

Para Ratzel (op. cit., p. 51), “o Estado é obrigado a viver do solo. Ele possui invariavelmente apenas as vantagens oferecidas por um solo que lhe é assegurado”. Logo, vemos a dependência clássica da Geografia Positivista, em que o povo necessita de seu território, e que o Estado necessita do solo pátrio. Essa dependência é justificada e mantida no entendimento de Ratzel, justamente pela sensação afetiva de posse do solo, conforme vimos em Corrêa (2000), citado anteriormente. Por isso, nos é possível trazer Ratzel (op. cit., p. 54) para esta discussão, quando ele afirma que “é necessário que a maioria da população mantenha uma relação com o solo que faz com que ele seja o seu solo”. Essa relação afetiva da população com o solo assegura o poder do Estado sobre o Território (e sobre a população).

No entanto, superando esta visão ratzeliana, Marcelo Souza (2000) tece uma discussão com fundamentos, negando que o território deva ser entendido apenas em sua extensão de Estado Nação (recordando inclusive Foucault e seu entendimento acerca do poder), de domínio puramente administrativo das terras delimitadas que pertençam a determinado país. De acordo com Marcelo Souza (op. cit.), o território pode ser apreendido desde a dimensão do espaço familiar ou residencial, até mesmo a dimensão corporal, podendo ampliarmos em dimensões internacionais (por exemplo, o Mercosul, a União Europeia, o BRICS ou o G-20). Este território teria muitas outras nuances: seria ele dinâmico, passível de mudar de forma (se tornar maior, menor ou diferente), nascer ou acabar, em escalas temporais seculares ou mesmo instantâneas.

Ainda a respeito dessa dinâmica espacial, Haesbaert (2000, p. 168, grifo nosso) aponta um aspecto importante para a caracterização do território que chamada *controle de acesso*. Esse estudioso acrescenta que

[...] temos este [o território] como um espaço sobre o qual se exerce um domínio político e, como tal, um controle de acesso. O controle de acessibilidade através de fronteiras é, justamente, para Sack (1986), uma das características na definição de território.

Muito bem assinalado pelo autor (ainda que nesse momento esteja se referindo apenas ao domínio do espaço com caráter político), o *controle de acesso* vem formalizar o espaço, ou melhor, normatizá-lo, impor determinados limites ou fronteiras. Podemos dizer, deste modo, que para a manutenção estratégica do espaço e poder sobre ele, o membro hegemônico das relações de poder deve necessariamente deter o *controle de acesso* (o poder sobre as fronteiras).

⁶ O termo “solo terrestre”, utilizado por Ratzel, era bastante comum em sua época como sinônimo de território.

Isso lhe garante certo controle das ações de outros territórios, fora dos limites que lhe cabem, barrando a tentativa de abalo do controle alcançado. Ou seja, o controle de acesso é a garantia de manutenção da ordem em um território, que impede a tomada deste por outros indivíduos que estejam nos territórios vizinhos às fronteiras. Então, o território em Haesbaert (2000), é o espaço político do controle e da manutenção do poder.

Corroborando com este aspecto de dominação política do território, Geiger (1998, p. 235) afirma que “Contendo limites de soberania, propriedade, disciplina, vigilância e jurisdição, o território transmite psicologicamente a sensação de fechamento”. Neste momento, podemos afirmar a existência de uma esfera de caráter simbólico e cultural (o atributo afetivo) no território, conjuntamente com a esfera de caráter político, destacada pelo autor anterior. Elas não se separam no território, contudo, correlacionando-as, verificamos que o domínio afetivo e simbólico nem sempre é limitante da esfera política ou vice e versa.

Essas esferas ou atributos podem, por vezes, se confundir ou se completar inteiramente, uma vez que elas tendem a se confrontar no espaço. É possível citar várias fatalidades contemporâneas do conhecimento público para exemplificar essa dificuldade: os refugiados da Ruanda na década de 1990 e os refugiados da Líbia na atualidade; o conflito entre Israel e os muçulmanos pelo domínio da Palestina; ou ainda o que ocorre no Brasil com a grande quantidade de desapropriação de terra, em virtude da construção de barragens e da desterritorialização dos sujeitos dessas áreas destinadas às barragens, gerando o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB).

Em todos esses casos, salvaguardando as proporções simbólicas e as distintas realidades históricas e socioespaciais, os limites do território que são impostos politicamente, não são suficientes para harmonizar as populações atingidas nesses conflitos, as quais mantêm uma ligação afetiva com as terras perdidas, por mais que estejam sendo deslocadas para morar em outros territórios.

Para discutir sobre esses conflitos, trazemos Milton Santos (1998), quando se utiliza dos termos “território usado” e “espaço banal” para romper com as ideias que outrora atribuíam ao território o sinônimo de localização, afirmando que “O território são formas, mas o *território usado* são objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado” (ibid., p. 16).

Para o autor (op. cit.) o “território usado” se constitui como o espaço construído historicamente pelos que o habitam: pessoas, instituições, empresas, enfim, todos. Nessa concepção, a ciência geográfica não mais estudaria o território como sinônimo de localização, mas como o território usado por todos os indivíduos, em sua totalidade; uma totalidade dinâmica que a cada momento está se totalizando (Maria SOUZA, 2005).

Deste modo, para Santos (1998, 2000) o “espaço banal” é o espaço solidário, o “lugar” do Homem; o território de todos os indivíduos, independentemente de diferenças sociais, políticas, culturais, econômicas, entre outras. Todos, independentemente do poder que exercem no espaço, devem ser vistos, notados, considerados importantes para a compreensão da realidade, porque atuam na construção desse espaço. Todos os cidadãos fazem parte da totalidade que compõe o território, o espaço onde tudo acontece.

Nessa concepção que integra a cidade em um “território de todos”, as diferentes manifestações culturais de seus povos são amplamente respeitadas, pois são encaradas como partes constitutivas da identidade social de cada um. Entre essas partes, está a religião, concretamente, uma projeção transcendental da mente humana que atua intrínseca e diretamente nas relações sociais.

Isso nos leva a ponderar como os indivíduos que dominam o conhecimento religioso apreendem a categoria geográfica território e como se utilizam das mais variadas concepções e aspectos desta categoria, trazidos acima, em seus fazeres religiosos. Daí perguntamos: será que as diversas formas de ver o sagrado, colocam os seres humanos em disputa pelo domínio da fé, ou, será que elas encaram esses indivíduos, em suas individualidades religiosas, como participantes de um mesmo espaço total, integrado e imbricado? Para aprofundar nosso entendimento sobre essa questão, precisamos entender o que é religião.

2.2 Manifestações religiosas e suas configurações na formação espacial

Conceituar a categoria Território exige uma responsabilidade na escolha de referências porque nossa investigação se pauta na Ciência Geográfica. Caracterizar a religião é uma tarefa ainda mais complexa, tendo em vista o campo de análise pertencer mais diretamente ao campo teológico, vasto e complexo. Sua análise passa pelo sentido e pelo valor ao qual cada indivíduo atribui a presença da religiosidade, tanto na formação da sociedade, como na razão da sua própria existência. Intimamente, cada um está ligado à sua própria concepção de divindade e isso tende a refletir na forma como se atribui juízo à diversidade religiosa presente no espaço.

Desta feita, procuramos ampliar os olhares para além de nossas crenças mais íntimas, objetivando uma melhor avaliação do fator religioso na sociedade contemporânea. Com isso, verificamos o papel ativo da religiosidade na construção do espaço, ainda que com grande dificuldade em selecionar um conceito geral que possa definir as mais distintas formas de ver o sagrado, nas mais distintas sociedades (HOCK, 2010).

Inicialmente, apresentamos o conceito de religião de Ferreira (2001, p. 594), em que seria: “1. Crença na existência de força ou forças sobrenaturais. 2. Manifestação de tal crença pela doutrina e ritual próprios. 3. Devoção”. Para o autor, religião seria a crença na existência do sobrenatural na vida das pessoas, como a fonte criadora do mundo ao redor delas; seria a crença naquilo que está acima da compreensão humana, naquilo que não tem explicações baseadas numa razão científica, de modo que, o ser que crê, ou seja, o homem religioso, pratica rituais que simbolizam sua fé e demonstram a força de sua devoção.

Este conceito é bastante generalizado, contudo, se faz necessário aprofundá-lo, apresentando a concepção de Geertz (1989, p. 67 apud SILVA, 2012, p. 41), para quem a religião é

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Para os referidos autores, existe uma complexidade geradora de várias ideias importantes de serem enumeradas e esmiuçadas. Primeiramente, a religião é um “sistema de símbolos” que o ser humano consegue compreender, logo, pelos princípios da Semiótica, estes símbolos precisam ser interpretados por ele, o qual lhes atribuirá um significado, uma utilidade, uma razão de ser, e esse significado, essa utilidade é compartilhada com os demais, tornando-se cultura. Segundo, os símbolos de cunho religioso são muito atrativos e excitam as mentes humanas, de modo que constituem significados duradouros para o indivíduo e sua comunidade, uma vez que cumprem o papel de explicar ou dar sentido ao mundo e as suas existências. Por fim, já com os ideais religiosos formados, esses ideais serão vistos pelo *homem religioso*⁷ como verdades únicas, reais e indiscutíveis no seu íntimo, na sua comunidade e diante do contato com outras crenças estranhas à sua.

Por sua vez, Wilges (2010, p. 15) atribui dois sentidos básicos à religião: no primeiro, o sentido *real subjetivo*, ela é “[...] o reconhecimento pelo homem de sua dependência de um ser supremo pessoal, pela aceitação de várias crenças e observância de várias leis e ritos atinentes a este ser”. No segundo, o sentido *real objetivo*, a religião é “[...] o conjunto de crenças, leis e ritos que visam um poder que o homem, atualmente, considera supremo, do qual

⁷ O homem religioso é o indivíduo que crê na existência de um ou mais seres ou entidades, superiores à matéria, no(s) qual(is) atribui o dom da criação do mundo, um espaço sagrado que ele quer sempre estar, em oposição às Trevas, que ele o chama de “Centro do Mundo”; o espaço onde o sagrado se distingue do profano (ELIADE, 2010).

se julga dependente, com o qual pode entrar em relação pessoal e do qual pode obter favores” (WILGES, 2010, p. 15).

Esses conceitos se confundem em certos aspectos, contudo, para o sentido *real subjetivo*, o homem religioso vem a ser um indivíduo estritamente dependente de uma entidade suprema e de suas obras divinas, que necessariamente desafiam as leis da física, ou seja, dependente dos feitos sobrenaturais de sua divindade. Essa dependência é íntima ao homem religioso, seja motivada pelo temor (ELIADE, 2010) ou pelo amor a Deus, que se confundem neste conceito. A religião seria então, a crença nos poderes inexplicáveis e divinos de um ser Supremo; a crença e a dependência de seus milagres.

De outro modo, no sentido *real objetivo*, a religião caracteriza-se como a relação pessoal (ainda dependente, contudo, menos verticalizada) do homem religioso com um ser Supremo que lhe concede favores, quando a crença nesse ser é tida como verdadeira. Seria a religião a relação de troca de favores entre o homem que crê em Deus, que mantém suas tradições ritualísticas e que recebe Dele, as graças que lhe pediu com tanto fervor e fé.

Mesmo diante dessas concepções em torno da religião, ainda existem várias lacunas conceituais a serem preenchidas. Hock (2010) discute essas lacunas, inicialmente, ao afirmar que o conjunto de conceitos para religião, usado constantemente na Academia, com todas as suas variações, está orientado por uma visão da cultura ocidental. Essa ideologia, cria como a sua antítese o Oriente (SAID, 1990), ou seja, atesta a figura do *outro* e deixa de lado muitas construções históricas da dita *outra parte do mundo*, divergente em vários aspectos do Ocidente, inclusive na ideia do que é religião.

Hock (2010) apresenta várias palavras de diversas partes do mundo que podem ser atribuídas à religião; são ideias próximas às vistas pelos ocidentais, mas que apresentam peculiaridades; religião seria, no árabe, a palavra *din* (“acertar algo que se deve a Deus”), no hindu, *dharma* (“que os deuses seguram, mantêm unido”), para o Budismo, *dharmma* (“ensinamentos de Buda”), no asiático-oriental, *tao* (“caminho” ou “princípio”) e no chinês, *bai shen* (“veneração dos deuses”). Para o autor, ainda mais complexas seriam as religiões africanas ou oceânicas em que não se consegue separar algo que seja apenas religião no dia a dia de seus povos: para ele, vários pesquisadores já chegaram a pensar que nesses lugares, não haveria religião ou que *tudo* era religião.

Além da diferença conceitual, Hock (op. cit.) atribui uma segunda lacuna diante da dificuldade de se encontrar um elemento geral que unisse todas as religiões do mundo. Um primeiro elemento discutido pelo autor foi a presença de um *Deus*, seja no singular ou no plural:

acontece que mais uma vez voltamos ao vínculo cultural com o ocidente, logo, o budismo não poderia ser uma religião, pois não apresenta essa figura de um Deus.

O segundo elemento apresentado foi a presença e a manifestação do *sagrado* (ELIADE, 1987 apud HOCK, 2010) ou ainda, a transcendência que poderiam capitanear o entendimento sobre a religião. Entretanto, para ambos os autores, tais experiências e manifestações transcendentais estão ainda em discussão entre os especialistas, se fazem parte do Budismo, do Confucionismo e do Taoismo.

Por isso, Hock (2010) conceitua religião de uma maneira bastante abrangente: para o autor, religião seria: “um construto científico que abrange todo um feixe de definições de caráter funcional de conteúdo” (ibid., p. 29). Essas definições ou elementos que a compõem seriam a ética e os aspectos de atuação social (comportamental); as dimensões rituais; dimensões cognitivas e intelectuais, como a fé e a doutrina; dimensões simbólico-sensuais e; dimensões de experiências, sejam elas místicas, de cura, de revelação, de salvação, entre outras. Isso mantém seu conceito aberto para a diversidade religiosa no mundo.

Indo além do que afirmava Hock, Wilges (2010) firma sua crença de que existem esses elementos que compõem todas as religiões, e que eles seriam: (1) a doutrina, ou seja, uma crença ou dogma, a base ideológica e toda a fonte da fé e do devotamento, (2) seus ritos, no caso, as cerimônias religiosas que são realizadas em momentos especiais e que apresentam grande teor místico, espaços onde ocorrem as demonstrações da crença dos devotos e os simbolismos que utilizam, (3) um código de ética próprio, contido nas leis que normatizam o que é certo e o que é errado, a partir de preceitos que priorizem a harmonia da comunidade religiosa, (4) uma comunidade, visto que uma religião que almeja se perpetuar no tempo e no espaço, necessita ser vista por todos, para que não se torne um idealismo individualista e arbitrário, e, por fim (5) a relação Eu-Tu, que seria o relacionamento pessoal com a divindade maior: sem essa proximidade, a religião se dissolveria em decepção dos fiéis.

Distanciando-se do caráter místico da salvação por meio da religião, Hock (op. cit., p. 30) também afirma que ela “[...] é uma realidade social, um processo de comunicação específico que cria realidade e ganha forma real através de atos sociais”. Ou seja, mais do que uma teoria pensada e abstrata, a religião se materializa nas ações humanas de um determinado grupo que crê. Nessa perspectiva, Bourdieu (2007, p. 46, grifo do autor) assinala que

[...] a religião está predisposta a assumir uma *função ideológica*, função *prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário*, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma *função lógica e gnosiológica* consistente em reforçar a força material ou simbólica possível

de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe.

Logo, para Bourdieu, mais do que um aspecto transcendental (imaterial e simbólico) do ser humano na busca de sua salvação, a religião é a expressão da legitimidade do discurso criador (ideológico e gnosiológico) da sociedade, pertencente ao grupo hegemônico mantedor das relações de poder sobre os demais hegemonzados, a quem impõem este discurso. Ou seja, a religião atua no reforço da legitimação da classe social dominante, demonstrando (a classe dominante) seu império político.

Com isso, a partir da seleção do quarto elemento religioso de Wilges, referente à *comunidade*, podemos abrir uma discussão bastante importante nesse momento, referente às questões relacionadas ao poder no campo da religiosidade, demonstrando o papel religioso no seio das sociedades, sejam as mais primitivas ou contemporâneas, demonstrando na abordagem de Bourdieu apresentada anteriormente.

2.3 A Religião, as Relações de Poder e a construção de Territórios Religiosos

Falamos anteriormente sobre a categoria território, e que ela é constituída a partir de relações de poder; também apresentamos alguns conceitos de religião que possibilitassem territorializá-la no curso da história. Sendo assim, fazendo esta relação entre o território e a religião na construção do espaço, nos lançamos na tentativa de descrever uma territorialização dos ambientes religiosos, no que tange às relações de poder existentes neste processo. Feito isso, torna-se possível explicarmos como a pesquisa realizada neste TCC, referente aos ambientes religiosos de Cajazeiras, conecta esses espaços investigados com as discussões acerca do Poder e da categoria geográfica Território.

Mas, por que envolver relações de poder na compreensão dos aspectos religiosos? Respondemos a essa questão recorrendo ao raciocínio de Raffestin (1993, p. 119) ao afirmar que: “Em sua própria essência, o fenômeno religioso é bem caracterizado pelas relações de poder. Por quê? Porque ‘toda concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano [...]’”. Nesta distinção, em que um fragmento do espaço é considerado como sagrado e um outro é tido como profano, temos o princípio da territorialização da fé.

O território sagrado é compreendido como o espaço singular em que o sagrado, a essência da vida na Terra, se manifesta (ROSENDAHL, 1995). Em contrapartida, o território profano é o oposto: o espaço onde não existe a manifestação do sagrado (ELIADE, 2010), um

espaço “[...] cotidiano comum, simplesmente um espaço não sacro; uma infinidade de lugares neutros, com circulação e movimentação de pessoas” (RUBINO, 2009, p. 2).

A discussão sobre a distinção entre o espaço do sagrado e o espaço do profano, ainda traz outros elementos, explorados por Eliade (2010, p. 25, grifo do autor):

Para o homem religioso, *o espaço não é homogêneo*: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...] Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é *real*, que existe *realmente* – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca.

Segundo o autor, eles são limitantes entre si, ou seja, espaços sagrados são permeados por espaços profanos, cabendo ao homem religioso escolher onde vive, sabendo que o espaço sagrado é considerado o único real e aceitável. Isso possibilita que identifiquemos as pessoas em uma sociedade, com relações de poder e hierárquicas diferenciadas, pondo aquelas que não *vivem no* ou *a partir de um* espaço sagrado, necessariamente no profano.

Essa concepção acerca dos territórios religiosos implica dizer que aquelas pessoas que não vivem em torno de uma religião, seguindo seus preceitos, crendo em sua doutrina ou contribuindo para sua consolidação, vivenciam em absoluto nos seus cotidianos, os espaços profanos, onde o sagrado não se manifesta. Logo, no macro espaço de um país como o Brasil ou no micro espaço de um Município como Cajazeiras, existem espaços habitados onde o sagrado se manifesta, margeados por outros espaços habitados, tidos como profanos.

Independentemente das diferentes escalas populacionais (e espaciais), desde as sociedades mais primitivas, o Homem sempre procurou distinguir esses dois fragmentos do espaço, tendendo a preferir se manter no espaço sagrado (ELIADE, 2010) e essa preferência ocorre porque: “[...] o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência [...]. É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente *ser*, participar da *realidade*, saturar-se de poder” (ibid., p. 18-19, grifo do autor).

Conforme Eliade, o Homem sempre distinguiu os dois fragmentos do espaço para se manter no sagrado, no entanto, vemos que o motor que movimenta essa distinção é o fato de que o sagrado equivale ao poder. Ou seja, para o autor, estar no espaço do sagrado ou onde se obteve manifestações deste, desde as sociedades mais primitivas, dá ao indivíduo o poder do inexplicável, o poder da criação do mundo. Quem está em contato com o sagrado, se coloca acima dos homens comuns; quem está no espaço sagrado, iconicamente emana poder.

Graças a essa possibilidade de deter o poder, “[...] o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no ‘Centro do Mundo’” (ibid., p. 26). Para Eliade, esse “Centro do Mundo” seria todo o espaço em que há a manifestação do sagrado, por isso, um espaço de grande importância e objeto de grande desejo. Deste modo, compreendemos que cada espaço sagrado gera os limites espaciais sobre os espaços profanos, impondo-lhe fronteiras, visto que “[...] é o sagrado que delimita e possibilita o profano” (RUBINO, 2009, p. 3).

Estes apontamentos fornecem suporte para explicarmos como determinados espaços do Município se erguem (figurativamente falando) sobre outros espaços amorfos, em grau de importância religiosa, e passam a manter viva toda uma circulação de pessoas desejosas do sagrado e do poder que lá existe: Igrejas, Templos, Centros e Terreiros se tornam verdadeiros “Centros do Mundo”, conforme atribui Eliade (2010); espaços de manifestações da fé.

O entendimento da relação do sagrado com o poder percorreu o decurso da história da humanidade, fazendo com que a religião ganhasse muito mais espaço no mundo do poder, superando a misticidade das sociedades primitivas e pré-modernas, tornando-se, conforme afirma Raffestin (1993, p. 120) “instrumento de comunicação, mas também, e até mesmo na essência, um instrumento de comunhão, manipulado pelas organizações” das sociedades modernas. Essas organizações podem ser tanto representadas pela Igreja⁸, que define sua hierarquia baseando-se em seus próprios dogmas, como também pelo Estado que se alia à influência da religião sobre o povo para também se manter no poder e na ordem.

Raffestin (ibid., p. 124) aponta que “As grandes religiões são aquelas que conseguem controlar porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades”. O autor explica que as grandes religiões são aquelas que detêm o maior número de fiéis, como também o estrato societal mais importante de cada comunidade (cargos hierárquicos elevados ou de grande popularidade, como por exemplo, os políticos); são aquelas que conseguem, verdadeiramente, controlar a maior quantidade de devotos e por mais tempo, a partir do convencimento de suas palavras doutrinárias.

Este entendimento sobre o monopólio de algumas religiões sobre outras pode ser exemplificado numericamente pela experiência brasileira: temos em nosso país uma grande quantidade de habitantes adeptos do Catolicismo (em torno dos 65% da população), religião

⁸ O uso do termo “Igreja” é comumente aplicado na referência à Igreja Católica, mas nos utilizamos do termo, sem a palavra “Católica” para dar a ideia de todo e qualquer instituição ou grupo de ambientes religiosos de uma mesma crença.

hegemônica no Brasil, há séculos, também acentuamos o crescimento elevado do Protestantismo nas últimas décadas (atualmente, com mais de 20% da população brasileira)⁹.

A diferença desse percentual entre os dois grupos citados é maior em Cajazeiras, pois a hegemonia católica ultrapassa os 85% da população, enquanto que os protestantes se aproximam dos 9%. De todo modo, mantém-se o Catolicismo em evidência, seguido pelo Protestantismo, segunda maior religião atuante no Município.

Esses exemplos da realidade nacional e local podem ser explicitados pela concepção apresentada por Raffestin (1993), de que as religiões se consolidam no espaço pela relação entre a produção de conhecimento religioso, o “capital constante” (ibid.), e o número de adeptos da religião, o “capital variável” (ibid.), os quais absorvem esses preceitos religiosos. A somatória destas variáveis resulta na circulação da palavra doutrinária, “o capital religioso complexo”¹⁰ (ibid.), responsável pela propagação desta crença no tempo e no espaço. No caso brasileiro, a operação evidencia a hegemonia católica durante os séculos, o percurso ascendente feito pelo Protestantismo em poucas décadas e a poder de atuação minoritário das demais crenças.

Por diferenciar as grandes e as pequenas religiões, podemos acrescentar que em toda sociedade existe a distinção entre o espaço sagrado e o profano, Porém, o espaço sagrado não deve ser compreendido como unitário, muito menos que nele exista apenas uma forma de compreender e professar a fé. Comumente, podem existir indivíduos que sigam uma crença diferente de outros tantos indivíduos, e como tal, coexistem variados “Centros do Mundo” em uma sociedade; estes atuantes direta ou indiretamente no funcionamento social.

Tal entendimento acerca da diversidade religiosa da sociedade, diversidade que se traduz nas mais variadas relações de poder, nos leva à afirmação de Rosendahl (1995, p. 57) de que “A organização interna da Igreja assinala uma organização religiosa, porém a religião não é o único interesse. Ela é também uma instituição política e econômica”. Isso só acontece porque a religião, como afirmou anteriormente Claval (1999), atua nos mais diferentes aspectos sociais, como a agricultura, o comércio, a economia e a cultura, como também na política.

Estritamente no aspecto político, a religião vem atuando em toda a história da humanidade, de dois modos: em primeiro lugar, influenciando no andamento do Estado, como assinala Raffestin (1993, p. 124):

A estreita ligação entre o Estado e a Igreja determina, com frequência, uma religião de Estado e uma Igreja de Estado [...]. As interdições, as obrigações,

⁹ Esses dados sobre as religiões e seu número de adeptos no Brasil, serão aprofundados no Capítulo seguinte, intitulado “A religião e a territorialidade do sagrado no Brasil”.

¹⁰ Capital constante + capital variável = capital religioso complexo (ibid., p. 121).

os sacrifícios de ordem religiosa são, de certa forma, sancionados pelo temporal, e é aí mesmo que adquirem uma força enorme, pois a transgressão das regras e das normas têm não somente consequências no plano espiritual, mas também no plano temporal. A comunidade está então encerrada em laços político-religiosos extremamente fortes.

Sendo assim, decisões e posicionamentos do Estado que tenham forte apelo à ética e à moralidade (temas históricos como a caça às bruxas e a escravidão, ou temas contemporâneos como o aborto ou o casamento entre pessoas do mesmo sexo), passam pelo crivo religioso e são muito impactantes na vida das pessoas, pois, como afirma o Raffestin, qualquer violação das regras tem consequências no plano da legalidade e no plano espiritual.

Alinhada com esse pensamento, Luna (2014) demonstra esse panorama em sua pesquisa destacando que o tema relacionado à legalidade da prática do aborto, discutido no Congresso Nacional entre os anos de 2003 e 2010, teve grande rejeição pelos parlamentares católicos, evangélicos e espíritas.

É notável que a religião foi capaz de se estabelecer no espaço político e social, inclusive no Brasil, como evidenciamos acima, além de paralelamente, projetar muitos de seus devotos como representação do povo no campo político. Isso porque, segundo Raffestin (1993, p. 125) “[...] essa estreita ligação entre a Igreja e o Estado desemboca finalmente numa predominância do Estado, que manipula a religião para assentar seu poder”, ou seja, as ordens ditadas pelas classes dominantes que compõem o aparelho do Estado, são (im)postas para o povo em justificativas costumeiramente de base religiosa, portanto, “incontestáveis”.

Podemos exemplificar essa atuação político-religiosa com a ação da Coroa Portuguesa, na pessoa do rei de Portugal D. Afonso V, que tinha fortes laços políticas com a Igreja Católica do século XV, representada pelo Papa Nicolau V. Ambos trocaram cartas, entre elas a Bula Papal *Dum Diversas*¹¹, datada de 1452, e a *Romanus Pontifex*¹² do ano de 1455. Juntas, essas cartas concediam plenos poderes para os portugueses conquistarem novos territórios e escravizar povos classificados como pagãos por todo o mundo sem nenhuma penalidade.

Posteriormente, a Coroa Portuguesa haveria de institucionalizar o Catolicismo como a religião oficial de todas as suas colônias, inclusive o Brasil, país que a Coroa havia recém colonizado e que, mesmo em tempos atuais, ainda se mantém com hegemonia de católicos.

Esse movimento de institucionalização católica foi um ato político e religioso, principalmente quando se analisa que ele parte de um combate ao surgimento da Reforma do

¹¹ Bula datada de 18 de junho de 1452 (SALES, 2009).

¹² Bula datada de 8 de janeiro de 1455 (ibid.).

Movimento Luterano em toda a Europa, que enfraqueceu o poder da Igreja Católica no continente. Nesse sentido, Zotti (2009, p. 23) comenta que

A ruptura do Cristianismo levou a Igreja Católica, até então considerada religião universal, a “renovar-se” de acordo com o movimento conhecido como a Contra-Reforma. O Concílio de Trento (1545-1563), além de confirmar os pontos centrais da doutrina católica, estabelece outras tarefas para os eclesiásticos, dentre estas, os estudos bíblicos e teológico-filosóficos que favorecem o nascimento, o desenvolvimento e a consolidação de diversas ordens religiosas, com o objetivo de frear o avanço do protestantismo e de difundir a religião católica nos países do Novo Mundo. Mesmo com essas iniciativas renovadoras, a Igreja Católica se volta para os princípios da Idade Média e à filosofia de Aristóteles – especialmente com base na interpretação de Santo Tomás –, defende a subordinação da política à moral e retoma a relação de dependência do Estado à Igreja.

A Igreja Católica agiu na tentativa de frear o crescimento do Protestantismo na Europa. Aos jesuítas é dado pela Coroa Portuguesa grande poder político e eles partem pelo mundo a catequizar forçosamente todos os povos conquistados, inclusive no Brasil, país com grande população indígena e depósito de milhares de africanos escravizados. Sobre este tipo de dominação, Prandi (2008, p. 157) acentua que

Na destruição de culturas nativas pelo invasor, a religião foi a ponta-de-lança da dominação, porque ela, especialmente ela, podia naquele tempo ensinar o que era a verdade do mundo e fundamentar as relações sociais e econômicas que passavam a imperar nos territórios dominados. Para um novo mundo, um novo deus, o Deus único e verdadeiro – foi lema na conquista da América indígena.

Prandi também afirma que a religião foi uma das principais formas de dominação dos africanos escravizados e indígenas no Brasil e no mundo, na tentativa de fazer com que esses indivíduos se curvassem frente a escravidão forçada (uma política de Estado e de Nação, mas justificada na Igreja) e assumissem a cultura do dominador: seu idioma, seus trajes, seus costumes e suas crenças religiosas, pois como afirma Raffestin (1993, p. 127) “Sendo uma organização, toda Igreja se comporta da mesma maneira que qualquer outra organização: procura se expandir, reunir, controlar e gerenciar. Procura codificar todo o seu meio”.

O papel da religião influenciando no andamento do Estado é seguido por seu papel na manutenção ou na tomada de posto hegemônico de uma fé sobre as demais. Muitas vezes, esse posto de liderança hierárquica pode ser mantido com respeito pela diversidade de crenças, contudo, em outros casos, pode ser exercido relegando a diversidade ao status de *profano* ou de

feitiçaria, contribuindo para o exílio social e a segregação de várias religiões. Desse modo, segundo Bourdieu (2007, p. 43),

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma *profanação objetiva* (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da *profanação intencional* (a magia como anti-religião ou religião invertida).

Nessa perspectiva, Bourdieu ressalta que o status de feiticeiro pode ser atribuído pela religião hegemônica, àquelas pessoas que não se adequam aos preceitos institucionalizados da classe dominante da sociedade em que vivem, por professarem outras religiões diversas da única aceita, como se a própria diferenciação entre o sagrado e o profano, entre o que é legítimo e o que não é legítimo, velasse o objetivo dos detentores dos meios de manipulação do sagrado hegemônico em manter-se no poder e os outros não.

Posteriormente, discutiremos a questão sobre o que é e o que não é sagrado, entretanto, não podemos deixar de elucidar a atuação religiosa de segregação e imposição do status de profano e de feitiçaria, em que passa a religião do Candomblé: a religião brasileira dos Orixás, até os dias de hoje, é vista como “coisa do diabo” (SILVA JÚNIOR, 2015, p. 39), sofrendo com a intolerância religiosa e com crivos sociais rebaixantes. Esse mesmo autor, descreve em sua pesquisa realizada com os Terreiros do Município de Cajazeiras, que as maiores forças de resistência ao Candomblé vêm do Cristianismo, principalmente dos católicos e dos protestantes neopentecostais (ibid.) que, majoritários, fazem frente ao Candomblé e não aceitam suas formas de manifestar o sagrado.

Deste modo, notamos como uma religião hegemônica atua para se manter no poder, utilizando-se da política para combater as demais crenças, como afirma Bourdieu (2007, p. 70):

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção a ordem simbólica: (I) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e [...] (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica.

Como vemos, a compreensão acerca da religião e suas relações de poder perpassa a necessidade de interpretação mediante análise da formação do espaço social, inclusive os territórios religiosos brasileiros, pois eles aumentam, diminuem ou mudam de lugar; se tornam mais fortes ou abrem suas fronteiras; são concentrados ou espalhados continente afora. A essas nuances do território, anteriormente apresentadas por Marcelo Souza (2000), é embutida mais dinamicidade quando se coloca mais esse elemento de reflexão espacial: a religião.

A religião, atuando no espaço de forma política, é capaz de influenciar direta ou indiretamente em muitas outras estruturas sociais como a língua, a cultura e o comércio, pois se coloca como um poder incontestável. Infelizmente, esse argumento é suficiente para muitos indivíduos que compõem as classes sociais dominantes ou o aparelho do Estado, agirem no campo religioso para, como citamos anteriormente, autorizar oficialmente a escravidão ou, de forma velada, a intolerância com o Candomblé.

Diante do cenário de conflito evidenciado pelos autores acima, investigamos, no Município de Cajazeiras, como as religiões presentes em seu espaço urbano estão distribuídas. Como resultado, encontramos, ainda que superficialmente, cenários que atestam o monopólio das mesmas religiões majoritárias no Brasil (o Catolicismo e o Protestantismo), mas com maior clareza, identificamos a supressão/invisibilidade das religiões menos professadas no país (o Espiritismo e as Religiões de Matriz Africana).

Isso nos mostra que o histórico de combate ao Candomblé e (em menor proporção) ao Espiritismo, foi decisivo para que ambas as religiões se encontrassem atualmente com um pequeno número de fiéis em todo o país e no Município de Cajazeiras, ainda que uma delas seja mais bem aceita por seu caráter mais científico (o Espiritismo), contudo, as duas são marginalizadas e/ou vistas como feitiçaria.

3 A RELIGIÃO E A TERRITORIALIDADE DO SAGRADO NO BRASIL

Marcados os parâmetros a seguirmos neste Trabalho, diante da categoria geográfica território e a religião, bem como a relação entre elas, perpassando cada elemento da estrutura societal da humanidade, desde os tempos antigos até a atualidade, algumas evidências históricas e socioculturais da questão religiosa no Brasil podem ser rapidamente evidenciadas, afim de traçarmos caminhos que nos façam compreender como a religião, em toda a sua diversidade, se consolidou no território nacional.

Posteriormente, essa análise se fará importante para compreendermos como se estabelece o espaço religioso de Cajazeiras, em suas nuances e excentricidades, principalmente quando tomamos por base que cada instituição religiosa tem seus próprios ditames hierárquicos e, que estes, tencionam-se quando relacionados com as demais crenças.

3.1 Contexto Histórico e Religioso do Brasil

Embasados nos dados do Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2012), apresentamos abaixo (Gráfico 1) o conjunto dos principais grupos religiosos existentes no Brasil, quanto as suas expressões numéricas, a fim de explicitarmos quais os grupos com maior quantidade de praticantes em território nacional, e onde isso reflete no perfil religioso dos brasileiros.

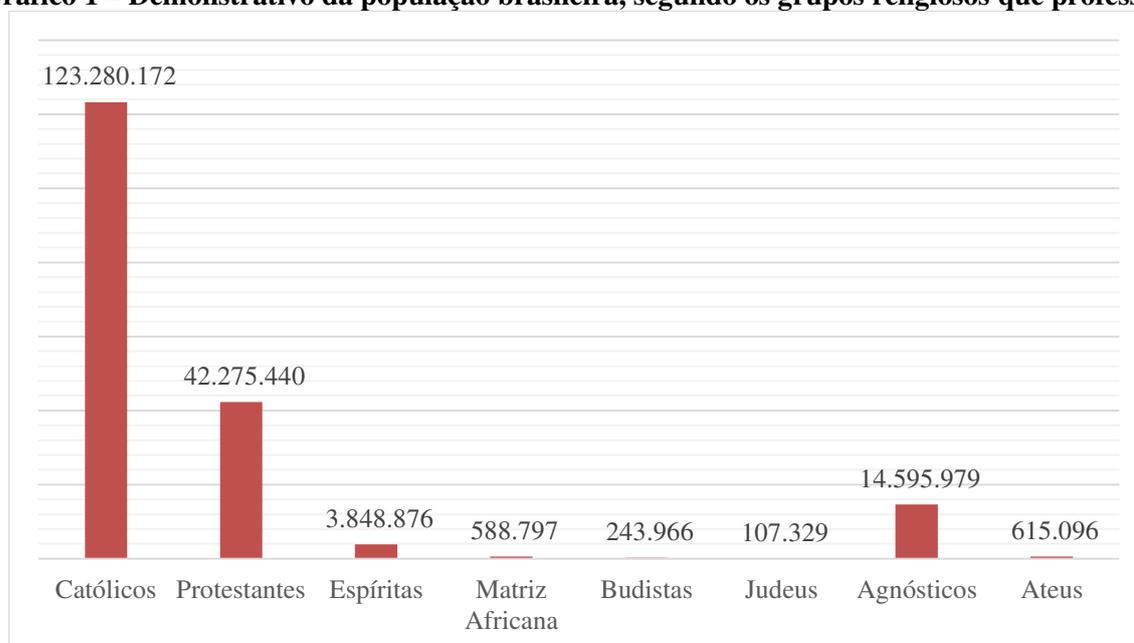
No gráfico, observamos a hegemonia do Catolicismo no Brasil, atualmente representado por 64,63% da população nacional. Essa hegemonia já se fazia consolidada desde o Brasil Colônia, com a institucionalização do Catolicismo como a religião do Estado brasileiro, realizada pela Coroa Portuguesa e manteve-se, segundo Prandi (2004, p. 225), “[...] com o advento da República, no fim do século XIX, quando o Catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país”. Mas se comparado com os dados do Censo do IBGE do ano de 2000, esse número teve grande queda (o Catolicismo estava presente em 73,5% da população brasileira neste ano).

A segunda maior expressão religiosa no Brasil é o Protestantismo (repleto de subdivisões¹³), umas das vertentes religiosas que mais cresceu nos últimos anos, quando se comparam os dados do Censo 2000 e o Censo 2010, ascendendo de 15,4% no primeiro ano,

¹³ O Protestantismo apresenta variadas ramificações que subdividem suas Igrejas em congregações, tais como Os Testemunhas de Jeová; a Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Igreja Batista (Anglicanas); a Assembleia de Deus (Pentecostal); a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Renascer (Neopentecostais), entre outras.

para 22,16% da população, no ano de 2010. Em seguida, temos o Espiritismo com 2,01%, também em estado de ascensão na última década. Temos ainda a presença do Judaísmo, com 0,06%, e do Budismo, com 0,13% da população, segmentos religiosos ainda pouco difundidos no país.

Gráfico 1 – Demonstrativo da população brasileira, segundo os grupos religiosos que professam



FONTE: IBGE (2010)

Identificamos também no Gráfico, o grupo de pessoas que não tem religião (os agnósticos) com 7,65% da população, assim como os ateus (0,32%), segmento que nega a existência de qualquer Divindade. Vale salientar que este último grupo (os ateus) aparentemente pequeno, se comparado ao grupo que pertence às religiões de Matriz Africana (seja Candomblé, Umbanda, Jurema ou demais)¹⁴, é maior em número de adeptos: apenas 0,31% da população brasileira se autoafirma como adepta de alguma religião de Matriz Africana.

A partir desses dados, se fosse possível cogitar dividir o Brasil (toda a sua extensão territorial) e agrupar a população em estados administrativos, nos utilizando apenas como caráter divisório as religiões presentes neste país, se veria um país onde o maior Estado seria o católico (ainda que tivesse perdido território nas últimas décadas), seguido dos protestantes, agnósticos, espíritas e demais, todos com menores territórios.

Conforme observa Claval (1999), poderíamos acrescentar mais aspectos nesse cenário hipotético, como economia, comércio, agricultura, pecuária, tecnologia industrial, turismo e

¹⁴ Além das duas religiões de Matriz Africana mais conhecidas pela população (Candomblé e Umbanda), ainda existem a Quimbanda, a Jurema ou Catimbó, o Tambor de Mina, o Xangô, o Batuque, a Cabula, o Omolocô, expressões dessa religiosidade africana com menos evidência nacional e muito ligadas ao regionalismo brasileiro.

educação, possivelmente constituídos antagonicamente em cada Estado, visto que a diversidade de dogmas de cada religião causaria uma verdadeira distinção cultural e social, segundo o autor.

Essa divisão nunca se concretizou no plano físico e real, no entanto, ressaltamos a importância de verificarmos que o *território usado* pela população residente dos Municípios brasileiros é predominantemente pertencente à comunidade católica. Logo, esta religião exerce grande poder no espaço nacional, muito mais que as outras crenças.

Claramente, a grande parte dos feriados brasileiros, sejam eles nacionais, estaduais ou locais, ainda são referentes aos santos e costumes católicos (o Dia de Reis, o Carnaval, a Páscoa, as Festas Juninas, o dia de Nossa Senhora de Aparecida, o Natal), dias em que todos os brasileiros sentem uma alteração em suas rotinas. Por exemplo, na Páscoa, tanto o jejum é recomendado aos católicos, como o consumo de determinados itens alimentícios, como o queijo, o peixe e o vinho, os quais movimentam o comércio, alterando seus preços para toda a população. Também podemos notar, em nossos Municípios, que as Igrejas Católicas estão geralmente localizadas nos Centros das cidades, tanto nos grandes centros urbanos como nos Municípios mais tradicionais e religiosos, sejam eles de pequeno ou médio porte. Inclusive, as cidades sagradas brasileiras devem-se necessariamente aos santos católicos.

A respeito do monopólio do Catolicismo, Claval (1999, p. 47) enfatiza que as crenças religiosas “[...] não estão ali para traduzir em termos humanos uma verdade originária de um além interdito ao uso da razão. Elas são apenas construções destinadas a fazer com que todos aceitem as regras, sem as quais a sociedade não poderia viver”. Essas crenças são utilizadas pelos detentores do sagrado, neste caso, pelas autoridades católicas, para manter a ordem sobre a pessoa que crê e para assegurar o domínio da verdade sobre a vida. Nesse sentido, Bourdieu (2007, p. 33-34) afirma que

[...] a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Os autores citados acima, expõem as relações de poder e dominação que permeiam o espaço da fé, de tal modo a esclarecer como o território nacional brasileiro apresentado anteriormente está fragmentado, repleto de fronteiras (ainda que subjetivas), a que são atribuídos valores às crenças existentes neste espaço. Inclusive, fundamentando-nos na equação de Raffestin (1993), apresentada anteriormente, aquela religião que apresentar o maior número de adeptos (e os mais fervorosos) em um determinado espaço, tem maiores chances e

capacidade real de dominar o território religioso e de se perpetuar no curso da história, enquanto absorve o espaço que era pertencente a outras crenças.

Carlos (2007) afirma que a luta pela cidade, ou seja, pelo controle do espaço urbano, se firma nas contradições existentes na sociedade. Por isso, acreditamos que uma dessas contradições seria a Religião e o desejo de seus praticantes em se manter no poder.

Nessas contradições expostas pela autora e diante dos números apresentados no Gráfico 1, procuraremos compreender mais adiante, no terceiro Capítulo deste Trabalho, as questões da luta pelo território religioso, evidenciando o exemplo factual da pouca evidência religiosa dada ao Espiritismo e às religiões de Matriz Africana em nosso país, bem como no Município de Cajazeiras, a que nos comprometemos a analisar. Antes disso, devemos nos questionar o porquê da população que cultua essas duas religiões ser consideravelmente pequena diante das outras religiões do país. É o caso dos ateus ou dos agnósticos, com o agravante nas religiões de Matriz Africana, em que mesmo com a presença maciça de negros e negras africanas na história do Brasil, que gerou uma cultura sincretizada e uma população miscigenada, e ainda se mantêm muito abaixo das grandes religiões, de tradição europeia.

3.2 Territórios da Religiosidade do Município de Cajazeiras

O Município de Cajazeiras¹⁵ fica localizado na Microrregião do Sertão Paraibano e, segundo dados do Censo 2010 (IBGE, 2010), conta com uma população de 58.446 habitantes. De acordo com registros do Instituto (ibid.), ele nasceu a partir da criação de uma pequena escola no antigo povoado, tornando-se um dos primeiros Municípios paraibanos com uma escola, instituição construída no ano de 1843 (quando ainda existia apenas o povoado), na qual estudou o Padre Cícero, líder religioso do Município de Juazeiro do Norte-CE. Por esse feito histórico, Cajazeiras se firmou posteriormente, como uma referência em Educação na região, carregando até os dias atuais, a perífrase de: “cidade que ensinou a Paraíba a ler”.

A escola a que nos referimos acima foi fundada pelo Padre Inácio de Souza Rolim, o Padre Rolim, filho de Ana de Albuquerque e Vital de Souza Rolim, família a quem pertenceu a Fazenda Cajazeiras, localizada às margens da cidade, onde se situa, atualmente, o Tênis Clube de Cajazeiras, propriedade por onde começa o surgimento da cidade, donde advém seu nome.

¹⁵ O Município foi criado pela Lei provincial nº 5 de 29 de agosto de 1859, quando era subordinado ao Município de Sousa. Foi elevado à categoria de vila pela Lei nº 92 de 23 de novembro de 1863 (quando houve o desmembramento com Sousa) e instalado em 23 de novembro de 1864. Só foi posteriormente atribuído o título de cidade pela Lei nº 616, de 10 de julho de 1876. FONTE: <<http://bit.ly/2eJ0KbQ>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

Retomando a análise do Território, lembramos que sobre a categoria em questão, Milton Santos (1998, p. 15) atribuiu-lhe o termo “território usado”, afirmando que “É o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social”. É esse uso do espaço pela sociedade, geradora de todas as dinâmicas hierárquicas e de poder, o principal responsável pela não estagnação do território (no sentido de sua constante redefinição), no curso da história. Devemos então, analisar mais atentamente o exemplo de Cajazeiras.

Paralelo ao fator educacional de Cajazeiras, rapidamente apresentado acima, podemos verificar a presença da religiosidade em variados aspectos de sua história. Primeiramente, enfatizamos que o Município é fundado graças ao desenvolvimento ocorrido na região, em virtude da escola construída pelo Padre Rolim, representante da Igreja Católica, no ano de 1843. Segundo, porque antes mesmo do surgimento dessa escola, a mãe de Padre Rolim, Ana de Albuquerque, já havia iniciado a construção de uma pequena capelinha no ano 1834, a Capela de Nossa Senhora da Piedade (atualmente, a capela foi reformada e se chama Igreja Matriz Nossa Senhora de Fátima), santa da qual era devota em toda a sua vida (ROLIM, 2010).

Desse modo, constatamos a força política dessa família em ter dado dois passos importantes para a futura criação do Município, como o fato de que antes mesmo da existência da escola de Padre Rolim, um grande marco para Cajazeiras, a religiosidade já se fazia presente com a existência da capela de Mãe Aninha, muito importante para a constituição da cidade.

Um terceiro aspecto no campo da religiosidade, se dá pelo fato de que, para além da presença vanguardista do Catolicismo, Cajazeiras deve ser lembrado também como o primeiro Município no Estado da Paraíba a ter sido construído um Terreiro de Candomblé (SILVA JÚNIOR, 2015), importante instituição do segmento religioso de Matriz Africana. O Terreiro se chama *Ilê Axé Runtó Rumbôci* (do Jêje “casa do poço que nunca seca”), fundado do ano de 1974 pelo Zelador de Santo, Jackson Ricarte de Oyá Balé, nascido no Estado da Bahia, mas um grande representante dos Terreiros de Cajazeiras. A Casa de Axé segue em atividade até o dado momento que este Trabalho foi desenvolvido.

Nesses exemplos referentes ao Catolicismo na formação de Cajazeiras e ao Candomblé, iniciado no Estado da Paraíba, a partir desse Município, fazemos recurso a Rosendahl (1996, p. 26), segundo a qual, podemos reconhecer “[...] o sagrado como elemento de produção do espaço”. Essa presença do sagrado na produção do espaço urbano de Cajazeiras pode ser constatada desde o princípio da humanidade até as sociedades contemporâneas, evidenciando “[...] um elo entre religião, a gênese da cidade e uma de suas funções” (ROSENDAHL, 1996, loc. cit.).

O simbolismo da presença da religião na gênese do Município de Cajazeiras ou em qualquer outro Município como tal, se funda pela presença dinâmica de um povo que coabita um determinado espaço e justamente “desta co-abitação que liga os membros de um povo ao solo, ‘onde jazem os restos das gerações precedentes, [...] surgem os laços religiosos com certos lugares sagrados, laços muito mais sólidos do que o simples costume do trabalho comum’” (RATZEL, 1988, p. 22 apud HAESBAERT, 2001, p. 1770). Esses laços significam a herança histórica e cultural com o espaço, em cada parede que resiste à erosão do tempo e em cada memória de um povo que não se perde.

Há que se trazer Geiger (1998), neste momento, pelo termo “lugar sagrado” citado acima por Ratzel e Haesbaert. Para o Geiger (op. cit., p. 236), um lugar sagrado é necessariamente um espaço sagrado, porque “o lugar sagrado o é, por se encontrar conectado à vastidão do espaço, moradia divina”. Sendo assim, o lugar sagrado e o Município ao seu entorno, o lugar sagrado e a totalidade, estão conectados pela mesma força criativa que gerou o Homem e suas relações sociais. Geiger (op. cit., p. 238) completa:

Como realidade abstrata, a cidade é também local privilegiado para a realização das criações abstratas do espírito humano, o que conduziu à visão da cidade como local de elevação, como tendo uma réplica do céu, na religião judaico-cristã. [...] A cidade aparece pois, implicitamente como o elo entre o território e o amplo espaço, o material, e o abstrato, do pensamento.

Tão importante quanto pensar a presença da religiosidade no espaço geográfico é pensa-la na gênese das cidades (ROSENDAHL, 1996), atuando juntamente com as demais fontes de produção do espaço. Cidades mundialmente conhecidas por sua representatividade religiosa como Meca, Jerusalém e Aparecida-SP, por exemplo, nasceram a partir de um determinado foco do sagrado que se singularizou em meio ao profano. Este território se tornou curioso para algum indivíduo, posteriormente importante para algumas pessoas, depois conhecido, popular, essencial e por fim, estrutural para a vida das grandes massas que peregrinam ao seu encontro.

Não muito diferente, Cajazeiras tem sua importância religiosa pela diversidade de crenças que abarca e o seu povo que crê nelas. Mais do que isso, a religião foi definitivamente parte importante na gênese do Município, bem como, capaz de produzir uma configuração espacial bastante diversificada, conforme analisaremos a seguir.

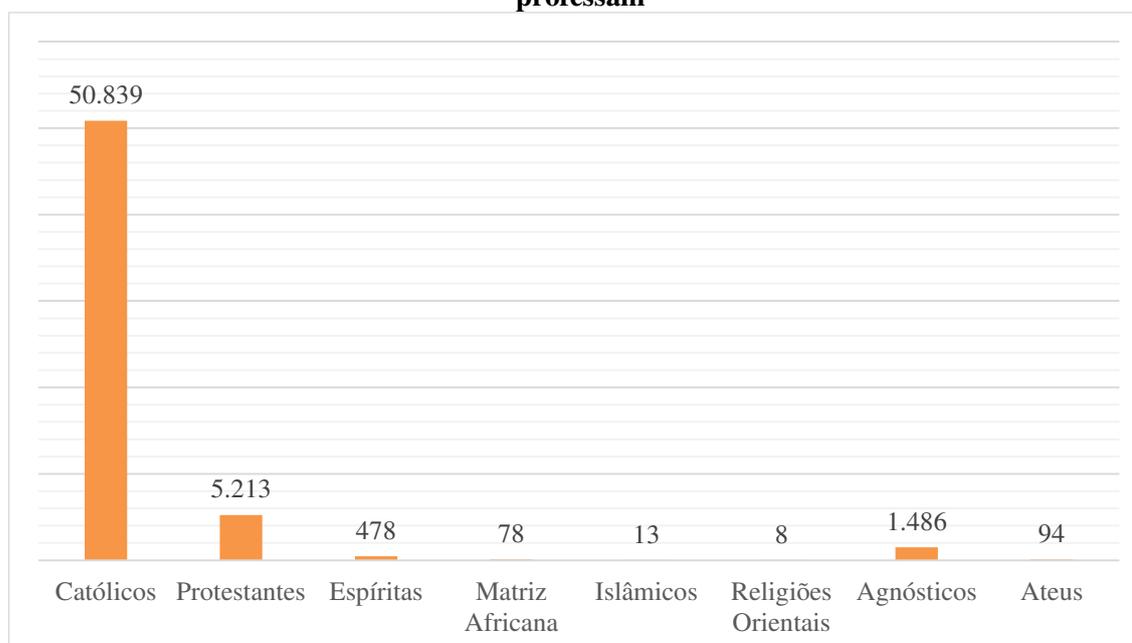
3.3 O Mapeamento Espacial e Territorial do Sagrado presente no Município de Cajazeiras e o lócus da Pesquisa

Discutida a categoria território e a religião, além do breve histórico do cenário religioso no Brasil e no Município de Cajazeiras, podemos elucidar como foi realizado o processo de mapeamento do Município em questão, para o presente Trabalho.

Tal mapeamento é importante, na medida em que podemos questionar a possibilidade de análise do perfil distributivo das casas religiosas do Município. Onde está firmado cada ambiente sagrado do Município? Quais diversidades religiosas podemos encontrar em suas ruas? Entre outros questionamentos. Parte deles pode ser respondido com um simples passeio pelo Município, observando as construções arquitetônicas religiosas (Igrejas, Templos, Centros e Terreiros), as vestimentas usadas nesses locais, seu povo e demais aspectos que possam ser visualizados. Contudo, compreendemos ser necessário uma maior profundidade na análise para melhor caracterizarmos este perfil religioso de Cajazeiras.

Para fins de acréscimo de informações, podemos incluir nessa análise, um gráfico que aborde a divisão da população do Município de Cajazeiras quanto aos grupos religiosos a que pertencem, segundo dados censitários do IBGE, referentes ao ano de 2010.

Gráfico 2 – Demonstrativo da população cajazeirense, segundo os grupos religiosos que professam



FONTE: IBGE (2010)

No Município de Cajazeiras, o Catolicismo representa 86,9% da população, seguido pelos protestantes, com 8,9%, espíritas, com 0,8% e adeptos das religiões de Matriz Africana,

com 0,13% da população. Ainda destacamos a presença de islâmicos (0,02%), adeptos de religiões orientais (0,01%), ateus (0,16%), bem como a presença de 2,5% de agnósticos.

Assim como nas médias nacionais apresentadas anteriormente, os católicos estão absolutamente em maior número, no Município de Cajazeiras, percentual superior ao número de protestantes, detentores do segundo maior grupo religioso. Entre os grupos com menor quantidade de indivíduos adeptos, destacam-se as religiões orientais e os islâmicos, presentes no Município, ainda que de forma tímida. E os espíritas, que não estão com quantidades tão baixas quanto os representantes das religiões orientais, mas, se comparados ao grupo dos agnósticos, perdem muito espaço religioso, assim como os representantes das religiões de Matriz Africana, que ainda são menores que o grupo de ateus declarados no Município.

Haveria então, um motivo para que o Catolicismo monopolizasse os adeptos de sua religião no Município de Cajazeiras, deixando as outras crenças à margem de seu domínio? Segundo Bourdieu (2007, p. 58),

Na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação (como por exemplo as seitas, e todas as formas de comunidade religiosa independentes), bem como a busca individual de salvação (por exemplo, através do ascetismo, da contemplação e da orgia).

Segundo o argumento, a Igreja Católica, direta ou indiretamente, controla a propagação de outras crenças, procurando evitar que elas veiculem seu material religioso, seja em novos estabelecimentos, locais de pregação característicos à devoção e atraentes para os novos adeptos que possam vir; ou individualmente, quando os próprios indivíduos buscam respostas pessoais para seus anseios religiosos, sem aderir a uma religião específica.

A Igreja Católica, como uma religião tradicional no Brasil, monopoliza o maior número de fiéis, o que é uma condição favorável, segundo Bourdieu (op. cit.), para que ela freie a atuação das outras crenças religiosas, simplesmente enquanto promove e propaga a sua própria fé para o maior número possível de pessoas.

Mas, será que esse monopólio do Catolicismo consegue impedir o aparecimento dos ambientes religiosos das demais crenças? Apenas analisar as informações quantitativas dos Gráficos 1 e 2, sobre o número de fiéis de cada grupo religioso no Brasil e em Cajazeiras, não possibilita esse aprofundamento. Vemos a necessidade de outras técnicas e conhecimentos geográficos (conhecimentos cartográficos e de sensoriamento remoto), para mapear esses ambientes religiosos dos grupos existentes no espaço urbano de Cajazeiras de forma precisa.

Partimos então para a realização de um trabalho cartográfico, coletando dados, tanto primários quanto secundários, para a posterior análise, tratamento das informações e a efetiva construção de um mapa direcionado aos ambientes religiosos do Município, utilizando, em todo o processo, técnicas e estudos em Geoprocessamento (CÂMARA, DAVIS e MONTEIRO, 2001; NUNES FRANCISCO, 2014).

Na coleta de dados, verificamos a existência de documentos oficiais na Prefeitura de Cajazeiras e de bibliografias de monografias, dissertações e teses, que informassem algumas das localizações das casas religiosas do Município, ou ainda a existência de mapas produzidos com esse objetivo específico de se ater ao aspecto religioso de Cajazeiras. Contudo, nada foi encontrado a respeito. Desta feita, foi necessário que produzíssemos esses dados integralmente, indo a campo para percorrer o Município, na busca dos seus estabelecimentos de celebração religiosa e, como resultado, produzimos um mapa temático (Figura 2).

As idas a campo ocorreram em seis dias de caminhada, percorrendo o perímetro urbano do Município de Cajazeiras¹⁶, e utilizamos a própria sequência dos bairros para otimização do tempo (seguimos o percurso a partir de um bairro, adentrando os demais que se avizinham).

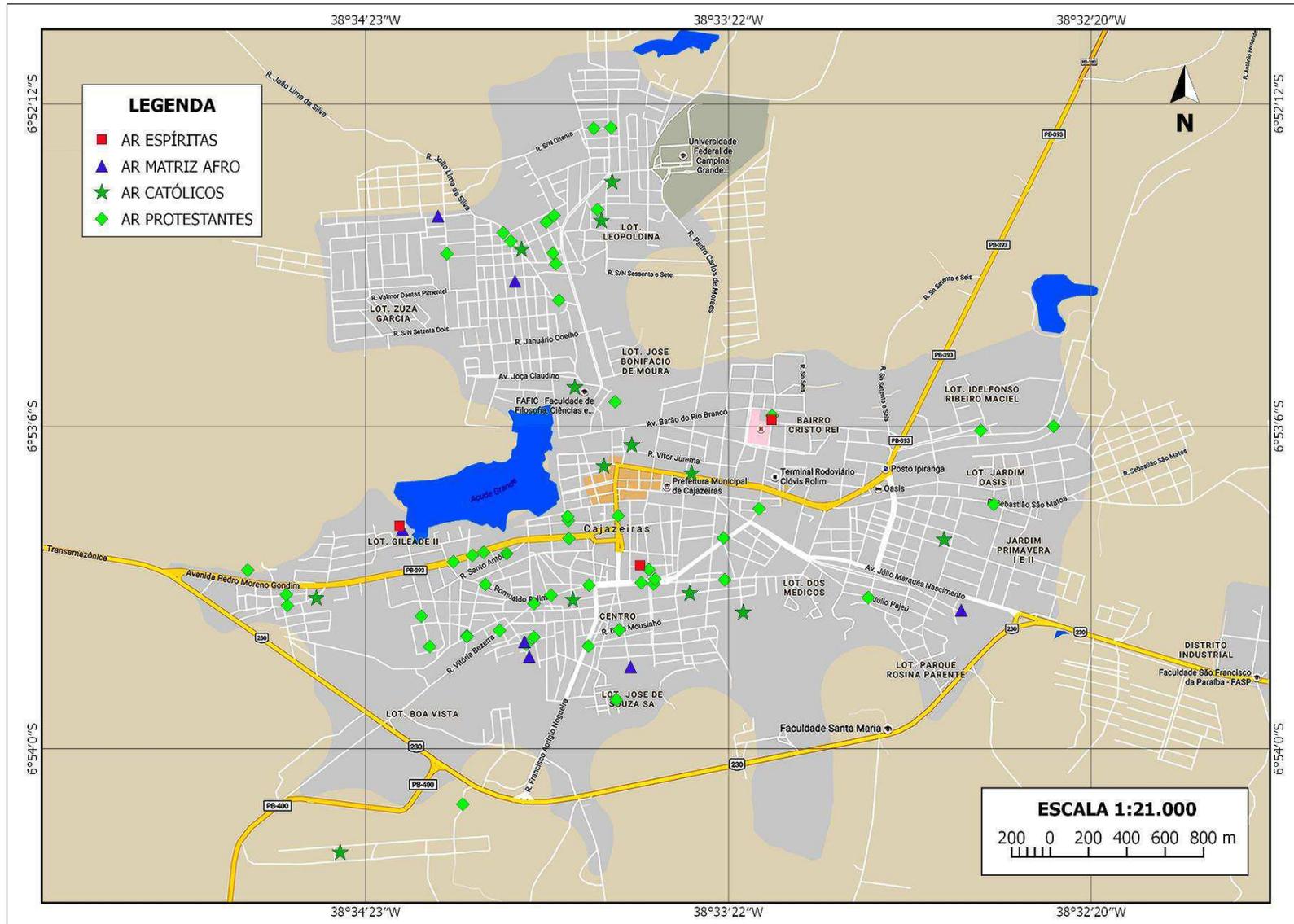
Iniciamos pelo Bairro dos Remédios (extremo Oeste), findando no Bairro Vila Nova (extremo Leste), passando pela Agrovila (extremo Sul) e o Bairro Casas Populares (Extremo Norte). Em alguns bairros foram encontradas dificuldades de mobilidade, como ruas de difícil acesso e com problemas de pavimentação e saneamento básico: áreas com chão batido, buracos e esgotos a céu aberto, mas nada disso foi suficiente para impedir a realização da pesquisa.

Além da dificuldade de circulação na periferia do Município, tivemos dificuldade para identificar os ambientes religiosos, pois em alguns espaços se concentravam muitos ambientes religiosos, e de diferentes crenças religiosas, mas noutros, era escassa a presença dessas instituições religiosas. Além disso, haviam os ambientes de difícil identificação visual (sem letreiros, avisos ou placas informativas de funcionamento).

A partir das informações registradas no Gráfico 2, diante do Censo (IBGE, 2010), esclarecemos que, mesmo sabendo da existência de praticantes do Islamismo e de Religiões Orientais, não encontramos nenhum tipo de ambiente religioso específico para essas crenças. De todo modo, procuramos focar a catalogação em ambientes religiosos de apenas quatro grupos religiosos para este Trabalho, sendo eles o Catolicismo, o Protestantismo, o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana.

¹⁶ Para a coleta da localização geográfica de cada um desses ambientes religiosos, foi utilizado o aparelho de GPS *GARMIN ETrex*, modelo VISTA HCx, cedido pelo Centro de Formação de Professores (CFP/UFCG), com o apoio da Unidade Acadêmica de Geografia (UNAGEO).

Figura 2 – Mapa dos ambientes religiosos presentes no Município de Cajazeiras

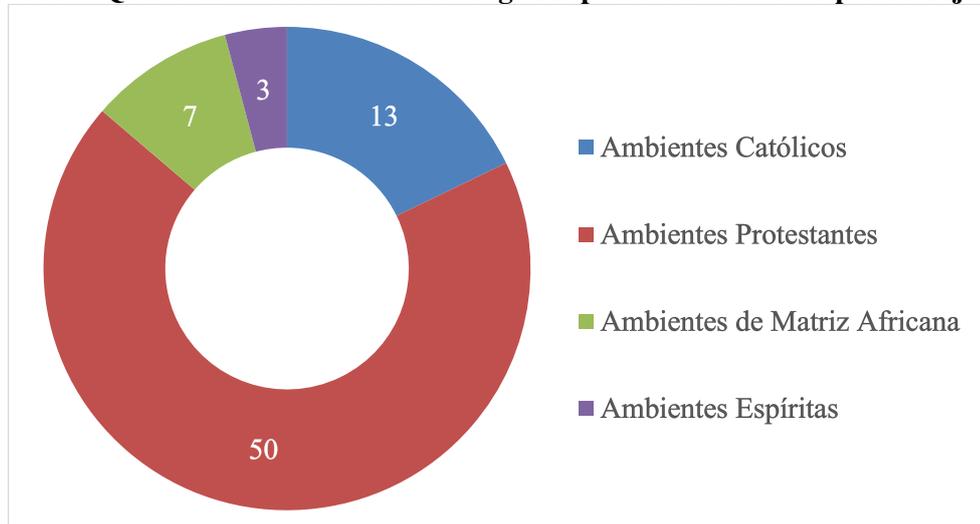


Destaque para os ambientes religiosos encontrados no perímetro urbano do Município de Cajazeiras. FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Para início de análise do mapa, identificamos que as quantidades de ambientes de cada grupo religioso são diversas: foram encontrados um total de 73 ambientes religiosos no Município, sendo eles: três Centros Espíritas, sete Terreiros de Matriz Africana, 13 Igrejas Católicas e cinquenta Igrejas Protestantes.

Todos esses recintos nos recordam Eliade (2010, p. 29), ao afirmar que “[...] a Igreja participa de um espaço totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que a rodeiam. No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido”. As Igrejas, Centros e Terreiros destacados seriam, então, territórios destacados dos demais; espaços sagrados que se individualizam dos espaços profanos.

Gráfico 3 – Quantitativo dos ambientes religiosos presentes no Município de Cajazeiras



FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Nessa mesma linha de raciocínio, dentre todos os ambientes religiosos catalogados, destaca-se, no mapa, uma grande densidade deles, na região central de Cajazeiras, entre o quadrante $38^{\circ}34'23''$ e $38^{\circ}33'22''$, de longitude Oeste, $6^{\circ}54'00''$ e $6^{\circ}53'06''$, de latitude Sul. Só nesse quadrante, somam-se 38 ambientes religiosos (52% de todos os ambientes do Município). Então, o território em que habitam esses recintos de fé em conglomerado, figurativamente falando, seria destacado dos demais onde o profano existe, como também se torna um importante centro de circulação de fiéis, por abarcar um maior número ambientes e diversidade de crenças em um pequeno fragmento do espaço.

Contudo, ainda que esses recintos estejam localizados com maior densidade na região central do Município, como o exemplo das Igrejas Católicas (suas maiores Igrejas ficam justamente no Centro de Cajazeiras), é visível a inserção de vários ambientes religiosos nos bairros mais periféricos, com destaque para as Igrejas Protestantes e para os Terreiros de Matriz Africana.

As Igrejas Protestantes estão distribuídas tanto nas ruas urbanizadas do Município (onde o comércio e os serviços são mais ofertados) como nos bairros mais longínquos (bairros com predomínio residencial e onde é mais difícil o acesso aos serviços do Centro, tanto pela distância como pela precariedade da infraestrutura e do saneamento básico nas vias de circulação), diferentemente dos Terreiros, que estão, todos eles, em bairros periféricos de Cajazeiras. Quanto aos Centros Espíritas, são distantes uns dos outros, mas distribuídos em pontos estratégicos, deixando-os mais visíveis e de fácil localização: o primeiro localiza-se ao lado da Maternidade Municipal de Cajazeiras, o segundo instala-se dentro do maior lar de idosos do Município (localizado no Bairro dos Remédios) e o terceiro, no Centro de Cajazeiras, próximo ao Cemitério Coração de Maria.

Relacionado à distribuição espacial do sagrado, Bourdieu (2007, p. 58, grifo do autor) afirma que cada grupo religioso “[...] visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um *capital de graça institucional ou sacramental* [...] pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação [...]”. Este controle de acesso aos bens de salvação ocorre dentro de cada recinto religioso, pertencente aos grupos maiores como parte de um sistema coordenado, tanto quanto na capacidade de convencimento pela palavra Divina em cada ambiente, atraindo ou dispensando fiéis, enchendo uma pequena capela ou deixando uma grande Catedral pouco visitada.

Mais do que se basear nessas especulações, vemos, a partir do mapa (Figura 2) e do Gráfico 2, o predomínio do número de Igrejas Protestantes (cinquenta Igrejas), espalhadas pelo Município, deixando os demais grupos religiosos com poucos espaços de fé. Contudo, embora o número de Igrejas seja muito superior os de outras religiões, Cajazeiras ainda é formada, hegemonicamente, por uma população católica, como demonstra o Censo 2010 (IBGE, 2010).

Esse panorama nos mostra que o poder de adesão ao grupo religioso independe da ramificação de ambientes pelo território do Município, ainda que isso demonstre uma grande procura por estabelecer sua fé em lugares mais próximos de suas residências. O que realmente mostra a força de uma religião, como Bourdieu (2007) afirma, é o controle dos bens de salvação, e, em Cajazeiras, estes bens ainda se acumulam nas Igrejas Católicas.

A Diocese Católica do Município é composta por quatro paróquias, territórios maiores em que as Igrejas de cada bairro são subordinadas à sede, além da Catedral Nossa Senhora da Piedade, essencialmente localizadas com maior concentração no Centro de Cajazeiras.

Dentro dessa hierarquia, foi possível encontrarmos oito Igrejas Católicas de Cajazeiras, divididas nas paróquias acima. Optamos pelo acréscimo, na tabulação e coleta de dados da localização geográfica, como ambientes religiosos católicos (junto às Igrejas), cinco

capelas que encontramos no Município, dentro destes estabelecimentos: o Colégio Nossa Senhora do Lourdes (IENS-CNSL), a Escola Profissional Monte Carmelo, a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC), o Seminário Nossa Senhora da Assunção e a Casa de Orações Franciscana. Todos os cinco locais têm atividades religiosas católicas eventuais, mesmo dentro dos estabelecimentos acima e, por isso, foram computados neste Trabalho.

As Igrejas Protestantes presentes no Município, são de várias congregações e ramificações, tais como: Os Testemunhas de Jeová; a Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Igreja Batista (Anglicanas); a Assembleia de Deus (Pentecostal); a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Renascer (Neopentecostais), entre outras. Podemos destacar aqui, as grandes Igrejas nas avenidas mais movimentadas de Cajazeiras, como também Igrejas pequenas em pontos bem isolados e de difícil acesso.

Destacamos, ainda, dois casos de Igrejas instaladas em locais não convencionais: na primeira, identificamos que há a realização dos cultos evangélicos em uma residência, sem nenhuma identificação visual (letreiros ou placas na fachada do recinto), localizada no Bairro Capoeiras; a segunda realiza seus cultos no Bairro dos Remédios apenas às terças-feiras, no período da noite, instalando-se em uma oficina mecânica, em horário comercial.

Sobre os Centros Espíritas, destacamos o mais antigo do Município, o Centro Espírita Os Cireneus do Caminho, criado no ano de 1986. Além dele, não podemos olvidar o trabalho assistencial realizado pelo Centro Espírita O Reencontro, desde o ano de 1988, administrando um lar para idosos, localizado no Bairro dos Remédios, dentro das suas dependências. O Lar dos Idosos recebe apoio da Prefeitura do Município de Cajazeiras e de outros colaboradores, principalmente para a contratação dos funcionários da educação que trabalham lá, bem como para suprir os gastos com a alimentação dos idosos e demais suprimentos. Entretanto, os cuidados gerais com os idosos são realizados diariamente com o trabalho voluntário de populares¹⁷.

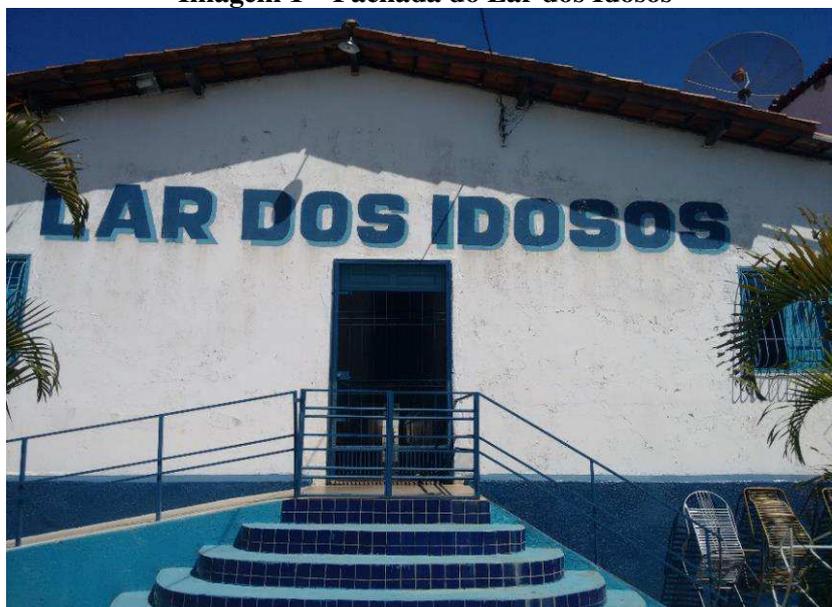
Quanto aos ambientes religiosos de Matriz Africana, foram encontrados sete Terreiros em Cajazeiras, muito embora a gestora de um deles informe que existem muitos outros funcionando atualmente em Cajazeiras, num total aproximado de mais de vinte recintos¹⁸. Eles seriam bem pequenos, bastante restritos, e a maioria deles, sem o registro legal para

¹⁷ Informação da Coordenadora do Centro Espírita O Reencontro, em depoimento colhido no dia 19 de julho de 2016, no Centro Espírita.

¹⁸ Informação da Mãe de Santo do Templo de Matriz Africana, em depoimento colhido no dia 09 de março de 2016, em seu Templo.

funcionamento. Podemos levantar a hipótese de que sua clandestinidade poderia ser o motivo para suas difíceis localizações, as quais seriam propositais.

Imagem 1 – Fachada do Lar dos Idosos



Depois do jardim de acesso na entrada do Lar dos Idosos, vemos a fachada desta Casa de Apoio a Idosos (CAI). FONTE: Maglandyo Santos (2016)

Do mesmo modo que as Igrejas Protestantes sem identificação visual, apontadas acima, quatro dos sete Terreiros de Cajazeiras têm suas fachadas sem muitos símbolos que caracterizam a presença de um Terreiro no local, tais como o *mariô*¹⁹ fixado na porta principal para a proteção do recinto, árvores e plantas sagradas ao seu redor e pequenos potes chamados de “quartinhas”, expostos no topo da parede frontal, como procuramos demonstrar no croqui abaixo (Figura 3)²⁰. Pela falta desses símbolos, acabam se confundindo com residências comuns. Isso pode ser explicado pela resistência da população circunvizinha que pode ainda se opor à existência desses Terreiros próximos de suas casas, como pela inexistência de um alvará de liberação para realização das atividades nestes Terreiros, o que impede seu funcionamento, caindo então na atuação clandestina.

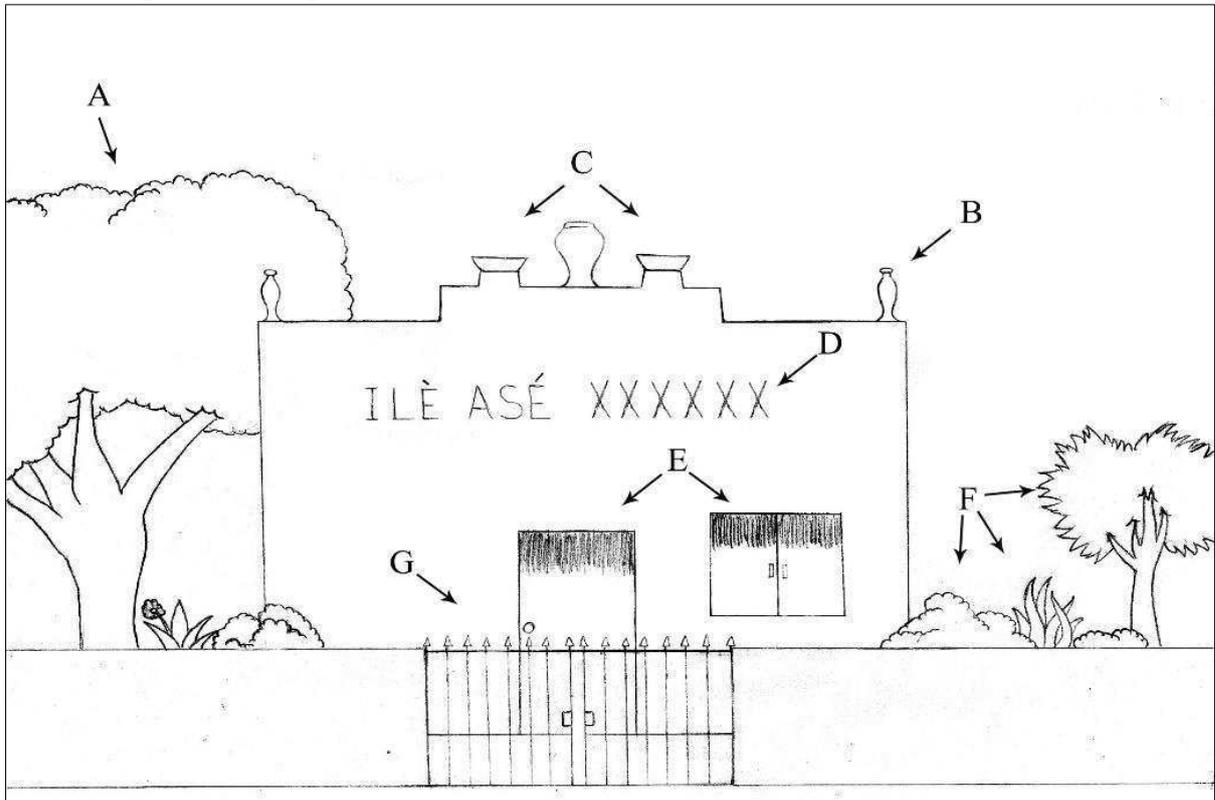
Outra questão que podemos observar no mapa (Figura 2) é a proximidade física entre os ambientes, tanto de mesmo grupo religioso como entre ambientes de crenças diferentes. Os

¹⁹ Segundo a Mãe de Santo, *mariô* é um tipo de palha retirada de uma espécie de palmeira, comum apenas em regiões litorâneas (ainda que muitos ilês usem a palha do coqueiro comum), usada sobre as portas principais dos Terreiros de Matriz Africana, para efeito de proteção energética de todo o recinto ou de cada ambiente em que esteja pregado. Informação cedida em depoimento colhido no dia 30 de março de 2016, no Templo investigado.

²⁰ Para melhor ilustrar o nosso Trabalho, procuramos demonstrar algumas situações cujos registros fotográficos não foram autorizados, através de utilização do croqui, uma ferramenta e linguagem importante no ensino, facilitando a compreensão do leitor e buscando tornar a leitura mais agradável e compreensível.

Centros Espíritas, as Igrejas Católicas e os Terreiros de Matriz Africana, salvo um caso de proximidade de dois Terreiros em dois quarteirões, ficam bem distribuídos pelo Município, com uma distância relativamente grande uns dos outros que pertençam à mesma ordem religiosa.

Figura 3 – Croqui dos elementos comuns na entrada de um Ilê Axé (Terreiro)²¹



FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Diferentemente desses ambientes, muitas Igrejas Protestantes ficam localizadas próximas umas das outras; vimos casos de um quarteirão de distância entre elas; uma instalada atrás de outra (separando-se pela parede dos fundos); uma Igreja localizada de frente para a outra, somente separadas pela avenida; e até mesmo uma Igreja ao lado da outra, separadas apenas por uma academia de musculação.

A proximidade física entre os ambientes de crenças religiosas diferentes (configuração mais competitiva entre os grupos religiosos díspares) traz mais elementos diversificados: nenhuma das Igrejas Católicas está em grandes proximidades de ambientes religiosos de outras crenças (verificamos pelo menos dois quarteirões de distância). Enquanto isso, os três Centros

²¹ Costumeiramente presencia-se: (A) uma grande árvore, considerada o Orixá da Casa; (B) pequenos vasos de barro ou cerâmica, chamados de “quartinha”, onde fica armazenada a água, elemento purificador das energias do Terreiro, vasos que também sinalizam a existência de um lugar sagrado para o povo do Axé; (C) pequenos pratos de barro, onde ficam as oferendas para Exú e Lebará (Pombagira); (D) o nome do Terreiro, geralmente em língua iorubá; (E) mariôs, postos na porta e janelas frontais; (F) diversas plantas medicinais e ritualísticas, cultivadas por todo o Terreiro e; (G) um portão de ferro, em reverência ao Orixá Ogum.

Espíritas do Município são rodeados por ambientes de outras correntes religiosas: em dois deles, os recintos são seus vizinhos de parede contígua, e, no terceiro deles, a distância de um para o outro de religião diferente é de apenas um quarteirão. Os ambientes de Matriz Africana também têm pouca proximidade com outras crenças, salvos dois casos: um de vizinhança e o outro distante um quarteirão. Já as Igrejas Protestantes, em seu maior número, são geralmente os ambientes religiosos que estão próximos aos outros de crenças diferentes.

Essa proximidade física entre os ambientes religiosos de Cajazeiras pode gerar conflitos entre as diferentes vertentes, e até mesmo entre ambientes de mesma corrente religiosa: a não aceitação do outro como alternativa para alcançar o sagrado; a não aceitação dos seus dogmas e tradições como legítimas ou “santas” (para não dizer “de Deus”); a busca e/ou cobrança por provas materiais que deem o caráter de “verdade” à tradições e discursos religiosos e o próprio ato de convencer as pessoas de que a distância de crenças religiosas diferentes lhes favorece o alcance à redenção Divina.

Nesse sentido, constituem-se como práticas de intolerância religiosa capazes de produzir desarmonia entre os habitantes de uma casa, de um bairro e até mesmo de uma cidade, ou em escalas maiores, tragédias como a ocorrida no dia 02 de abril de 2015 em uma universidade do Quênia, quando a facção somali Al Shabaab, executou 148 estudantes cristãos.

Toda a análise sobre os mapas e os gráficos traz apenas algumas das feições referentes à realidade religiosa de Cajazeiras e relaciona os quatro grupos religiosos acima, em suas diferenças, aproximações e reciprocidades, revelando-se uma tarefa longa e demorada, pois devem ser avaliados vários aspectos históricos e culturais de cada grupo. Por isso, preferimos a partir deste momento, evidenciar dois desses grupos religiosos para uma reflexão mais profunda, já que eles constituem o nosso objeto de estudo.

Sentimos até aqui, que, tanto o Catolicismo como o Protestantismo são religiões com que monopolizam o território religioso do Município de Cajazeiras. Na contramão disso, temos o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana, historicamente colocados à margem da sociedade e vítimas de intolerância religiosa.

Sendo assim, optamos por aprofundar os estudos sobre as duas religiões menos tradicionais, buscando, na história, mais informações sobre suas respectivas chegadas e atuações no Brasil. Vamos ainda potencializar a imersão nessas duas religiões, ao nos lançarmos, nos Capítulos seguintes, numa análise etnográfica acerca da concepção de sagrado nos ambientes religiosos investigados; isto é, um Centro Espírita e, um Templo de Matriz Africana, ambos localizados em Cajazeiras.

4 A CONCEPÇÃO DE SAGRADO NOS RITUAIS E PRECES COMO DETERMINANTES DA ESPACIALIDADE DO CENTRO ESPÍRITA E DO TEMPLO DE MATRIZ AFRICANA

Vista a configuração espacial em que se distribuem os grupos religiosos do Município de Cajazeiras, na busca por entender a territorialização da religiosidade neste Município, podemos verificar aspectos básicos do conjunto de crenças nele presentes, como ele é distribuído e mantido.

Temos uma grande concentração de Igrejas Protestantes e Católicas (religiões hegemônicas no Município) na região central do território de Cajazeiras; diferente dos espaços ocupados pelos Centros Espíritas e pelos Terreiros de Matriz Africana (religiões não-hegemônicas em Cajazeiras), mais periféricos, ainda que todos os quatro grupos religiosos investigados na pesquisa tenham grande inserção na franja urbana de Cajazeiras.

Concordamos com Rosendahl (2014, p. 17), quando afirma ele que “O tempo sagrado de uma comunidade religiosa é constituído por comportamentos que se inserem em territórios religiosos”; essa diversidade territorial de Cajazeiras pressupõe tempos do sagrado diferentes, marcados no espaço em que cada grupo religioso e seus ambientes atuam. Então, suas atuações garantem o espaço sagrado referente aos seus preceitos religiosos e se manifestam no poder e no controle de seu território. Rosendahl (1995, p. 56) pondera que

É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território.

Diante do trabalho investigativo da religiosidade até então realizado, vamos nos ater, a partir desse momento, à busca de mais informações, utilizando-nos da análise etnográfica como método de identificação das concepções de sagrado, nos rituais e preces de um Centro Espírita e um Templo de Matriz Africana²², determinantes de suas espacialidades. A metodologia utilizada nos ajudou na realização de uma imersão com maior cientificidade e

²² Quando optamos por atribuir o termo “Templo de Matriz Africana” para o ambiente religioso investigado e não “Terreiro de Candomblé” ou “Tenda de Umbanda”, fazemos em virtude da líder religiosa desta Casa de Axé não se identificar com apenas uma das vertentes das religiões de Matriz Africana, mas, segundo a líder religiosa, com todas as vertentes africanas, deixando mais complexa a sua classificação. Informação da Mãe de Santo, em depoimento colhido no dia 09 de março de 2016, no Templo investigado.

eficiência nos dois ambientes religiosos, que podemos, inicialmente, explicar como a realizamos, para, posteriormente, seguirmos com as avaliações realizadas na pesquisa.

Segundo Mattos e Castro (2011), a *etnografia* ou *observação participante* consiste no processo de investigação científica em que o pesquisador faz uma análise holística ou dialética da cultura, pondo os sujeitos como objetos da pesquisa, contribuintes para a significação do universo pesquisado. Nessa perspectiva, Mattos e Castro (op. cit., p. 51) assinalam que a etnografia

Compreende o estudo, pela observação direta e por um período de tempo, das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas: um grupo de pessoas associadas de alguma maneira, uma unidade social representativa para estudo, seja ela formada por poucos ou muitos elementos [...].

Sabendo disso, e atentando principalmente para a característica do tempo de observação e vivência com o objeto de pesquisa, realizamos esse estudo etnográfico em duas casas religiosas de crenças distintas, no período de oito meses (da segunda quinzena de fevereiro de 2016 à segunda quinzena do mês de outubro do mesmo ano).

Acreditando que “[...] a experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo-espaço sagrado” (ROSENDAHL, 2014, p. 14), realizamos visitas periódicas e agendadas aos dois ambientes religiosos dentro do período de tempo determinado acima, buscando compreender como é o trabalho neles desenvolvido, seus espaços de influência, como se organizam estruturalmente, hierarquicamente e como atribuem relações espaciais em torno de uma concepção de território material (físico) e de um território imaterial (espiritual).

O território material compreende a estrutura física dos estabelecimentos religiosos e contempla as atividades e funções que exercem na comunidade que atendem; ao passo que, o território imaterial e metafísico refere-se ao mundo espiritual com qual cada ambiente religioso se comunica, e mantém relações afetivas e profissionais em suas vidas pessoais e nos trabalhos que desenvolvem. Analisar o território nesses dois planos (material e imaterial), possibilita um entendimento espacial da religiosidade mais próximo da realidade.

A escolha específica desses dois espaços (já que no Município existem outros Centros Espíritas e Terreiros de Matriz Africana) se fez pela curiosidade do Pesquisador, nascida durante a pesquisa das localizações geográficas e no diálogo com pessoas próximas a ele que frequentavam ou conheciam cada um dos espaços, lhes trazendo elementos que excitavam o imaginário. Esses elementos fizeram surgir o desejo de entender as duas crenças religiosas e como funcionam os dois ambientes selecionados.

Procuramos entender cada um dos ambientes como territórios em si, singulares, e verificamos, a partir da existência de uma proximidade geográfica entre os recintos²³, a possibilidade de analisar o convívio entre esses territórios, ou seja, como os frequentadores de cada Casa tratam os frequentadores da outra Casa, buscando identificar uma interação harmoniosa, disputa, hostilidade, estranhamento, ou ainda, o desconhecimento total ou parcial da existência de uma ou da outra. Contudo, fazer esse estudo etnográfico com duas religiões não-hegemônicas é “[...] produzir gramáticas que possam ser utilizadas no caminho emancipatório das comunidades colocadas à margem do sistema” (LAGES, 2012, p. 527), vendo-as como parte de um sistema de produção do espaço sagrado bastante complexo, tanto na construção da realidade local do Município de Cajazeiras, como numa escala estadual, regional e nacional.

A seguir, vamos tecer uma discussão sobre os dois ambientes religiosos analisados, levando em conta cinco pontos básicos: primeiramente, apresentaremos as religiões a que pertencem os ambientes investigados, seguidas pela descrição da história de ambos os espaços (ressaltamos que essas descrições provêm em parte da memória oral preservada pelos entrevistados), como ocorre o seu funcionamento geral e a interação com a comunidade a que pertence. Posteriormente discutiremos sobre que territorialidades podem ser identificadas nesses ambientes (relações espaciais, tendo em vista as questões de poder); apresentaremos a divisão hierárquica de poder nesses ambientes; e discutiremos sobre aproximações e distanciamentos entre as religiões, relacionando-as com os recintos investigados.

Para atingir a primeira etapa da análise, referente à apresentação das características de cada uma das religiões, remetemos a Bourdieu (2007, p. 59-60), quando ele afirma que

[...] a Igreja apresenta inúmeras características de uma burocracia (delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções, com a racionalização correlata das remunerações, das "nomeações", das "promoções" e das "carreiras", codificação das regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional, racionalização dos instrumentos de trabalho, como o dogma e a liturgia, e da formação profissional etc.) [...].

Nesse sentido, afirma o autor, cada ambiente religioso realiza suas atividades de fé, dentro das práticas definidas pelo sistema de produção, reprodução e manutenção do sagrado que faz parte. Ou seja, seguindo os dogmas regulamentados pelo grupo religioso a que pertence,

²³ Não informaremos em momento algum do presente Trabalho, a dimensão da proximidade física entre os dois ambientes religiosos investigados para manter o sigilo pedido pela Mãe de Santo do Templo investigado, condição *sine qua non* para sua participação e contribuição na pesquisa.

e respeitando o que ele chama de *burocracia* religiosa, ainda que haja certa autonomia no fazer religioso de cada espaço sagrado.

Afinal, para maior conhecimento das duas religiões as quais pertencem os ambientes investigados (o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana), podemos apresentar uma pequena classificação dessas religiões quanto à forma religiosa de atuação de cada uma, usando os parâmetros de Wilges (2010), atestando algumas diferenças e semelhanças ideológicas entre elas. Com isso, vamos expor cada credo religioso, elencando algumas de suas principais características históricas, dogmáticas e tradicionais para, posteriormente, apresentar cada ambiente religioso investigado e suas particularidades encontradas na etnografia.

4.1 A Doutrina Espírita e o Centro Espírita O Reencontro

O Espiritismo é classificado por Wilges (op. cit.) como a forma religiosa *teísta*, acreditando na existência de um ser divino distinto dos outros seres e pertencente à ordem transcendental, que seria o criador do mundo. Para o Espiritismo, Deus é o criador do mundo, espelho em que se deve vislumbrar a aproximação da perfeição, na realização de boas ações para os seus semelhantes e, que, ao passar por provações (momentos de dificuldade de natureza diversa que provarão a fé em Deus) elevam o espírito.

A cosmovisão do Espiritismo pertence ao conjunto das *religiões espiritualistas*, em que a revelação vem dos espíritos, mediados pelos homens em suas diferentes mediunidades, ou seja, “[...] pessoas dotadas de uma força especial e que conseguem fazer a intermediação entre os Espíritos e os homens” (KARDEC, 2013a, p. 22). Esses médiuns podem se comunicar com espíritos tanto das esferas vibratórias mais inferiores (espíritos malignos e obsessores) ou das esferas superiores (anjos e Espíritos de Luz), dependendo do objetivo que se quer com a comunicação ou o desenvolvimento espiritual do médium (médiuns mais poderosos, conseguem controlar melhor suas habilidades, impedindo comunicações que perturbam sua harmonia, tanto como conseguem se unir a vibrações magnéticas de espíritos mais elevados).

Para Fernandes (2008) o Espiritismo ou Doutrina Espírita, parte de um conjunto de princípios religiosos acerca da vida espiritual para além da morte do corpo físico, da reencarnação²⁴ e da possibilidade de várias formas de comunicação com esses espíritos, capacidade presente em pessoas médiuns.

²⁴ Para KARDEC (2013a), a reencarnação é um processo comum à Humanidade em processo de depuração, em que cada espírito experimenta várias existências na vida corporal rumo à evolução interior. Logo, para o Espiritismo, a morte do corpo não é um fim em si mesmo, mas apenas uma etapa intermediária na vida de um

Esta religião é codificada, ou seja, ela tem organizados os seus primeiros entendimentos religiosos em cima dos acúmulos conseguidos até então, na segunda metade do século XIX, graças ao francês Hippolyte-Léon Denizard Rivail (1804-1869), conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec. Este escreveu uma série de livros que revelam a codificação básica da doutrina espírita²⁵.

Kardec (2013b, p. 40, grifo do autor) afirma que:

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações.

Esta doutrina, que busca unificar ciência, filosofia e religião, se faz conhecida no mundo com o caso das Irmãs Fox²⁶ em 1847, mas se oficializa posteriormente, na França, em 18 de abril de 1857, com a publicação do *Le Livre des Esprits*²⁷, a primeira obra da codificação Espírita, escrita por Allan Kardec. Contudo, esse processo não se dá por acaso; o período de nascimento do Espiritismo se confunde com a modernização, força geradora de efervescência de ideias em toda a Europa, transitando para o modelo capitalista de sociedade. Correlacionando o capitalismo com essa nova religiosidade, Bourdieu (2007, p. 52-53) afirma que

Em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (no sentido de estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e classes) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la.

Segundo esse autor, essa nova sociedade, imersa em novos recortes de classe, possibilitou que o Espiritismo, uma doutrina que com ideias filosóficas e científicas, encontrasse terreno fértil para crescer entre um determinado estrato da sociedade, se fortalecer e se instalar como uma forma legítima e santificada de manipulação do sobrenatural. Discorrendo sobre esse período histórico, Fernandes (2008, p. 13) afirma que

espírito *encarnado* (envolto em um corpo material aqui na Terra) para um espírito *desencarnado* (livre do envoltório corporal).

²⁵ A codificação básica do Espiritismo é composta por cinco obras de Allan Kardec. São elas: *O livro dos espíritos* (1857); *O livro dos médiuns* (1861); *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864); *O céu e o inferno* (1865) e *A gênese* (1868) (WILGES, 2010).

²⁶ Nos EUA, as Irmãs Fox presenciavam ruídos na casa da família, provocados pelo espírito de um comerciante que havia sido assassinado anos antes. Elas então passaram a experimentar métodos de comunicação com esse espírito, partindo da comunicação por batidas referentes ao número equivalente às letras do alfabeto. Pouco tempo depois, esse método foi utilizado na Europa com o fenômeno das “mesas girantes”, e aperfeiçoado por Allan Kardec, na comunicação conhecida por *psicografia* (ALBUQUERQUE, 2009).

²⁷ *O Livro dos Espíritos*.

[...] a especificidade do processo de urbanização francês na estratégia de constituição dos “salões” como “lugares de transição” da sociedade de cortes para a sociedade moderna permitiu ao espiritismo, como também a outras correntes de pensamento do seu tempo, um ambiente de discussão e proliferação de seus princípios.

Em muitos desses salões ficaram famosas as sessões de “mesas gigantes”, “mesas dançantes” ou “mesas batedoras”, onde os intelectuais e a burguesia parisiense se reuniam em torno de uma mesa que, sem nenhum tipo de contato físico, girava pelo salão aos olhos de todos e, posteriormente, batia no chão em específicas quantidades de vezes, transmitindo assim algumas comunicações vindas do mundo dos espíritos (FERNANDES, 2008).

No Brasil do fim do século XIX, o Espiritismo também chegou em meio ao seu processo de urbanização nacional, porém, num processo diferente do ocorrido em toda a Europa. Fernandes (op. cit., p. 17) comenta que

O processo de urbanização do Brasil não se fez com a ruptura com a “ideologia do campo”, mas com o auxílio dela. Os senhores de engenho do Brasil foram os responsáveis pela criação e manutenção das cidades, que eram utilizadas como “lugares de descanso”: uma casa para se passar um final de semana, um feriado, para se assistir uma procissão.

Assim como na Europa, o Espiritismo foi iniciado no Brasil, especificamente pelos intelectuais da época do Rio de Janeiro. Entretanto, segundo Fernandes (op. cit.) e Albuquerque (2009), as reuniões estabelecidas para a prática do Espiritismo não tinham um expressivo número de pessoas, e tinham mais caráter religioso do que filosófico ou científico. Ainda assim, esses intelectuais faziam fortes críticas sobre a modernização, sem rupturas com o modelo colonial ainda vigente no país, modelo que fazia do Brasil uma nação atrasada em relação aos países europeus, em setores populares, principalmente na Educação.

Nesse cenário, o Espiritismo não era a única forma religiosa espiritualista no Brasil; as comunidades africanas vinham há mais de 300 anos praticando (de forma velada) o culto aos seus mortos (ALBUQUERQUE, op. cit.). Segundo Fernandes, isso potencializou a procura da burguesia pelo Espiritismo, na tentativa de se *proteger da magia* do povo negro.

Fernandes (op. cit., p. 18) afirma que: “o espiritismo deve parte de sua sobrevivência atual a certos aspectos do relacionamento ‘Casa Grande–Senzala’ que permitiram-lhe uma melhor acolhida aqui do que ele mesmo encontrou em seu continente berço de origem”. Ou seja, na convivência com o sobrenatural manipulado pelo povo negro, as experiências de comunicação espiritual pelo Espiritismo pareciam mais adequadas e científicas para a burguesia intelectual brasileira. Fernandes (2008, loc. cit.) conclui que

A permanência da tradição brasileira no trato com a religião, a sua quase que “naturalidade com o sobrenatural” facilitava um “não estranhamento” da doutrina quando aqui chegou. Tanto que o problema do espiritismo no Brasil, em seus inícios, nunca foi se ele “existia ou não”, mas se era coisa ou do sobrado ou do mucambo.

Desde então, o Espiritismo se espalhou na sociedade brasileira, tanto nas camadas mais ricas como nas mais pobres, tornando o Brasil a atual maior nação espírita do mundo (ALBUQUERQUE, 2009). Sua presença se fez no Município de Cajazeiras no ano de 1986, já sob a égide da Federação Espírita Brasileira da Paraíba (FEB-PB), inaugurando o Centro Espírita Os Cireneus do Caminho. Alguns anos depois, seria criado o segundo, o Centro Espírita O Reencontro, o qual é objeto de investigação neste Trabalho.

Imagem 2 – Símbolo do Centro Espírita O Reencontro²⁸



FONTE: Acervo do Centro Espírita O Reencontro

O Centro Espírita aqui investigado, se localiza na Rua Flávio Marques de Medeiros, nº 201 (a frente do Centro), e na Rua Vicente José dos Santos, s/n (os fundos do Centro), Bairro dos Remédios, Município de Cajazeiras. Ele foi fundado em 04 de março de 1988, por Maria de Fátima Santos de Oliveira, e atualmente é coordenado por dois praticantes do Espiritismo, sendo um do sexo feminino, a Coordenadora Geral e, um do sexo masculino, auxiliar na Coordenação, ambos frequentadores da Casa desde a sua fundação. Para efeito deste Trabalho, optamos por contar com a contribuição apenas da Coordenadora Geral da Casa.

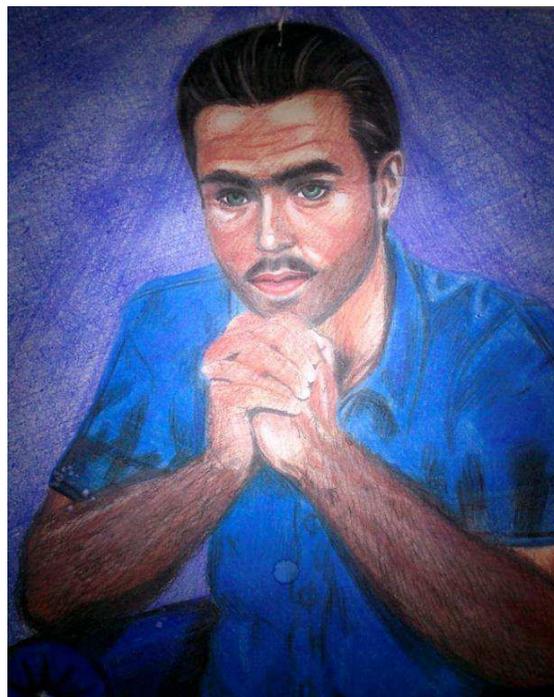
²⁸ Segundo a Coordenadora do Centro, o símbolo passa a mensagem de que “a união das mãos é o entrelaçamento das energias no fortalecimento das ações”.

Imagem 3 – Maria de Fátima Santos de Oliveira



FONTE: Acervo do Centro Espírita O Reencontro

Imagem 4 – Joaquim Neves Lourenço



FONTE: Acervo do Centro Espírita O Reencontro

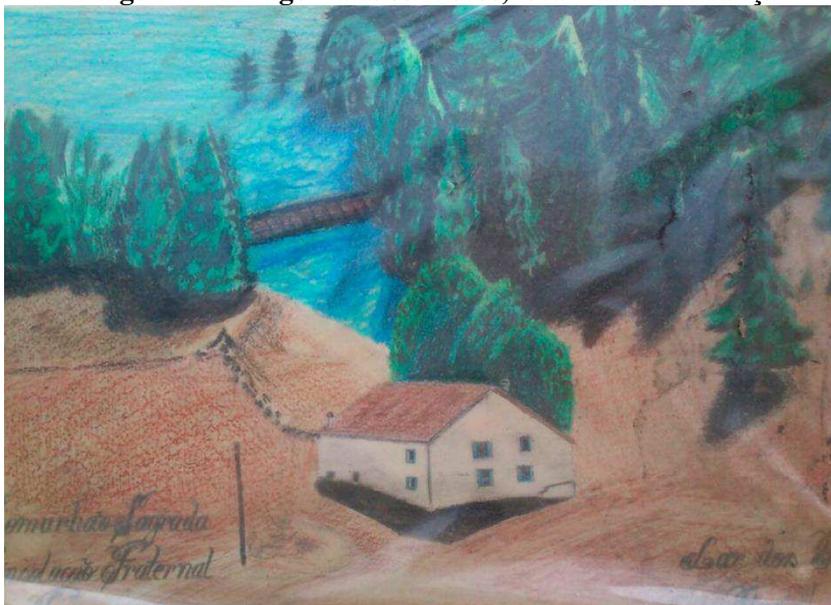
Segundo relatos da Coordenadora Geral da Casa, acerca da história do ambiente religioso²⁹, no ano de 1988 a médium e fundadora da casa Espírita, O Reencontro, Maria de Fátima Santos de Oliveira (*in memoriam*), recebeu em sua residência uma comunicação de seu mentor espiritual, que atende pelo nome de Joaquim Neves Lourenço³⁰. Ele surgiu em sua casa e contou-lhe que deveria construir uma Casa Espírita que oferecesse assistência social, por meio do trabalho comunitário no Bairro dos Remédios. Inicialmente, o Centro Espírita se instalou, durante oito anos, na própria residência de Maria de Fátima.

Já no ano de 1990, a médium recebeu outra comunicação de seu Mentor Espiritual sobre a função de sua Casa Espírita, que deveria retomar o antigo trabalho do Mentor, que revelou ter sido, em sua encarnação anterior, um médico envolvido com o atendimento de idosos em um lar beneficente localizado na França. Este havia sido fechado há muitos anos, logo, Maria de Fátima deveria recriar este seu antigo Lar dos Idosos. Se este pedido fosse aceito por ela, o mentor guiaria a médium pelos meios de conseguir tal feito, afirmou a Coordenadora Geral da Casa.

²⁹ Depoimento cedido pela Coordenadora, colhido no dia 19 de julho de 2016, no Centro Espírita.

³⁰ Segundo a Coordenadora, Joaquim Neves Lourenço é o mentor espiritual da fundadora da Casa Espírita. Em sua última encarnação, ele exerceu o ofício de médico na França e atualmente é o Diretor Geral da Casa, cargo que lhe compete todas as decisões tomadas entre o grupo de coordenadores encarnados e o grupo dos desencarnados. Todas as decisões passam por sua supervisão.

Imagem 5 – Antigo Lar dos Idosos, localizado na França



FONTE: Acervo do Centro Espírita O Reencontro

Segundo a entrevistada, Maria de Fátima atendeu o desejo de seu Mentor, e foi à Prefeitura do Município para dialogar com o prefeito da época, Antônio Veneziano de Abreu. O prefeito acatou o desejo da Médium (Anexos A e B), mas pediu que se fizesse uma Planta Arquitetônica para as obras que seriam realizadas.

A Planta Arquitetônica deveria ser apresentada à Prefeitura para aceitação pelos setores responsáveis, e para a surpresa do Prefeito Constitucional do Município de Cajazeiras, a fundadora trouxe a Planta dias depois, um desenho psicografado³¹ durante uma reunião mediúnica. Conforme afirma a Coordenadora Geral, o autor do desenho teria sido um Engenheiro em sua encarnação anterior e, noutra encarnação, um Padre Franciscano.

A Coordenadora nos informou que não podia mostrar a Planta ao Pesquisador porque o desenho havia sido perdido com o tempo, não tendo sido encontrado até os dias em que esse Trabalho foi escrito. Quanto à identidade do engenheiro que o desenhou, a Coordenadora não tinha a permissão da Espiritualidade para divulgar, destacando inclusive que o nome presente na placa inaugural do Lar dos Idosos (Imagem 7) era um nome de um membro do grupo de espíritos mentores da Casa, escolhido no intuito de manter o sigilo do autor da Planta.

O desenho foi entregue ao Prefeito e aceito para ser levado ao arquiteto da Prefeitura, que assinou o projeto. Depois de aceito o desenho, a médium recebeu a autorização para dar

³¹ A psicografia é o método de comunicação espiritual em que, “[...] o espírito estranho que se comunica, age sobre o médium; este, sobre [sic] essa influência, dirige *maquinalmente* seu braço e sua mão para escrever, sem ter (é pelo menos o caso mais comum) a menor consciência do que escreve: a mão atua sobre a cesta e a cesta sobre o lápis” (KARDEC, 2005, p. 178-179).

início à obra e uma lista de terrenos que poderiam ser cedidos pela Prefeitura. Para o espanto da fundadora, chegando em todos os locais, o mentor da médium ali presente, se comunicou e afirmou que nenhum desses locais era o lugar escolhido pela Espiritualidade.

Quando todos estavam quase desistindo de procurar o local, o mentor espiritual pediu à médium que falasse para o motorista da Prefeitura se acalmar e se concentrar em boas energias e bons pensamentos. O homem estranhou, mas obedeceu. Em alguns instantes de relaxamento, o motorista afirmou saber o local exato que deveriam ir e levou a médium para um espaço às margens do Açude Grande, situado no Centro de Cajazeiras.

De acordo com a Coordenadora Geral, quando todos chegaram ao local indicado pelo motorista, Espíritos de Luz desceram do céu festejando a escolha do espaço e lá fizeram uma oração que abençoou o lugar. Estava escolhido o espaço onde o Lar dos Idosos e o Centro Espírita O Reencontro seriam construídos.

Sobre a escolha do espaço de construção do Centro Espírita O Reencontro, recordamos Eliade (2010, p. 52) em sua obra acerca da história das religiões, quando ele assegura que “[...] antes de os pedreiros colocarem a primeira pedra, o astrólogo indica-lhes o ponto dos alicerces que se situa acima da Serpente que sustenta o mundo”. O autor relata uma tradição religiosa primitiva de construção de um ambiente religioso sobre um lugar em que foi manifestado o sagrado, o que nos leva a concluir que os ambientes religiosos são, necessariamente, espaços sagrados, por serem construídos junto ao sagrado que buscam desenvolver.

O depoimento da Coordenadora Geral, segundo o qual a Espiritualidade indicou o local adequado para o Centro Espírita, permite afirmar que “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ibid., p. 30). Desse modo, a emanção do sagrado, “eleva” o território onde ele se manifestou, destacando-o do espaço profano, tornando-o único. Dessa maneira, Eliade (op. cit., p. 54, grifo do autor) assinala que

É por essa razão que se instalar em qualquer parte, construir uma aldeia ou simplesmente uma casa representa uma decisão grave, pois isso compromete a própria existência do homem: trata-se, em suma, de criar seu próprio “mundo” e assumir a responsabilidade de mantê-lo e renová-lo [...]. “A habitação não é um objeto, uma máquina para habitar”; é o *Universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses, a cosmogonia.*

Para a Coordenadora Geral, a energia espiritual colocada ali naquele espaço, fez com que da própria argila retirada do solo do local, se construíssem as primeiras paredes do Lar dos Idosos. Moradores e até mesmo trabalhadores da construção civil (pedreiros), foram em

mutirão, nos seus contraturnos de trabalho, voluntariamente, ajudar na construção do Lar dos Idosos e do Centro Espírita O Reencontro.

Imagem 6 – Produção dos tijolos do Centro Espírita, a partir da argila do próprio terreno



FONTE: Acervo do Centro Espírita O Reencontro

As atividades do Lar dos Idosos, iniciadas em 1994, antes mesmo do fim das obras, continuam sendo realizadas até os dias de hoje, atendendo atualmente o número de oito idosos, lhes dando abrigo, alimentação, cuidados de saúde e recreação.

Imagem 7 – Placa de inauguração do Lar dos Idosos



FONTE: Maglandyo Santos (2016)

A equipe é composta por voluntários que ajudam em três turnos, todos os dias da semana, em escalas de revezamento, assim como por profissionais da saúde, contratados pela Prefeitura (um clínico geral e um enfermeiro). Os dias de visita para parentes e amigos dos idosos são quartas-feiras, sextas-feiras e sábados, no período da manhã.

No Lar dos Idosos existe uma infraestrutura especializada para o cuidado com os idosos que nele fazem residência. Existem salas de enfermaria, fisioterapia, ambulatório, banheiros adaptados, refeitório, rampas nas entradas e solo plano em todo o recinto, demonstrando um cuidado com a acessibilidade. Além disso, o Lar tem vasta área verde e animais, tais como gatos, cachorros e gansos.

Além do cuidado com os idosos, o Lar também realiza o trabalho de acompanhamento das mulheres gestantes do Bairro dos Remédios, com um espaço dedicado ao Programa de Assistência Espiritual à Gestante (PROGESTA), funcionando quinzenalmente, aos domingos.

Ao lado deste espaço, existe também um Salão de Costura, cujo nome “Joana Maria de Jesus” lhe foi dado em homenagem à mãe da fundadora do Lar dos Idosos. Nele, as mulheres da comunidade aprendem e podem manter o ofício de costureira, mas, até o momento da produção deste Trabalho, o Salão encontrava-se sem funcionamento, pela diminuição da adesão e procura das pessoas participantes.

Imagem 8 – Fachada do PROGESTA



FONTE: Maglandyo Santos (2016)

Imagem 9 – Fachada do Salão de Costura



FONTE: Maglandyo Santos (2016)

A infraestrutura do Centro Espírita se confunde com a infraestrutura do Lar dos Idosos, pois ambos estão no mesmo terreno e não existe dificuldade de transição entre eles. Ainda assim, os espaços próprios do Centro Espírita se resumem a Secretaria, onde estão guardados todos os documentos oficiais e históricos do estabelecimento; o Salão de reuniões públicas, reservado para um público aproximado de cinquenta pessoas e equipado com quatro ventiladores e a climatização de dois aparelhos de ar condicionado; uma Câmara de Passes,

onde os frequentadores das reuniões públicas do Centro Espírita podem receber um passe de energias magnéticas³²; uma Biblioteca espírita e uma Sala de reuniões mediúnicas, os dois últimos espaços, localizados no Departamento de Estudos e Assistência Espiritual desse ambiente religioso.

Imagem 10 – Departamento de Estudos e Assistência Espiritual



FONTE: Maglandyo Santos (2016)

Imagem 11 – Sala de reuniões mediúnicas



FONTE: Maglandyo Santos (2016)

Imagem 12 – Biblioteca Espírita



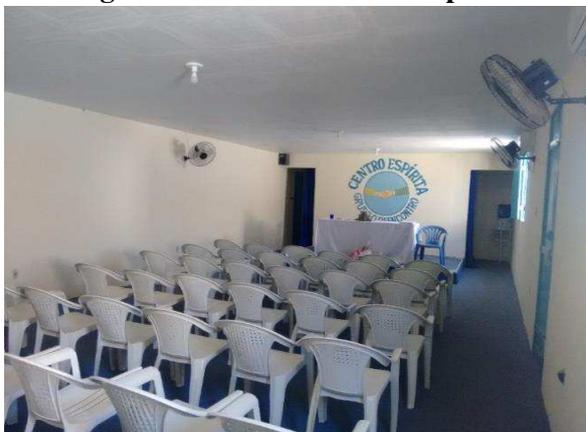
FONTE: Maglandyo Santos (2016)

O Centro Espírita O Reencontro tem suas atividades divididas entre as terças-feiras, quintas-feiras e sábados, realizadas no período da noite no salão de reuniões públicas. Nele são realizadas palestras públicas e cursos abertos para visitantes e frequentadores. Além disso,

³² Em livro de Chico Xavier, o espírito Emmanuel argumenta que “[...] como a transfusão de sangue representa uma renovação das forças físicas, o passe é uma transfusão de energias psíquicas, com a diferença de que os recursos orgânicos são retirados de um reservatório limitado, e os elementos psíquicos o são do reservatório ilimitado das forças espirituais” (XAVIER, 2008, p. 39).

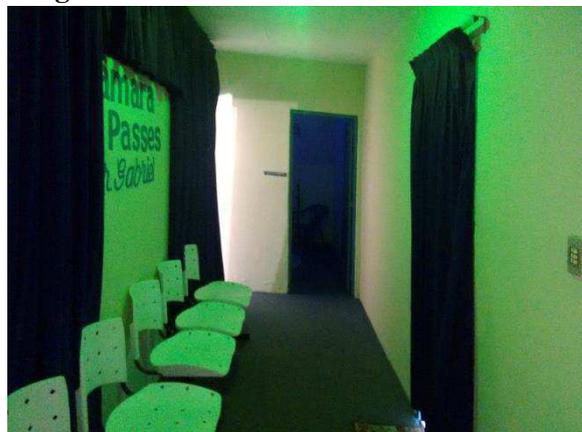
existe a evangelização infantil aos sábados, no período da tarde, bem como as reuniões mediúnicas, estas restritas à equipe de médiuns que trabalham na Casa.

Imagem 13 – Salão de reuniões públicas



FONTE: Maglandyo Santos (2016)

Imagem 14 – Câmara de Passes Irmão Gabriel



FONTE: Maglandyo Santos (2016)

De todas essas atividades do Centro Espírita O Reencontro, podemos destacar o trabalho de atendimento fraterno realizado pela equipe mediúnica, que aplica passes magnéticos nos visitantes das palestras públicas, como também as sessões de cura e desobsessão³³, além do tratamento e comunicações com espíritos desencarnados. Essas atividades são realizadas em reuniões fechadas.

Tivemos a oportunidade de realizar frequentes visitas ao Centro Espírita, o qual se manteve aberto em todos os dias de atividade, citados anteriormente. Optamos por realizar a observação com maior assiduidade nas palestras públicas, realizadas aos sábados, e no grupo de estudos das obras do Espírito André Luiz³⁴, sempre nas terças-feiras.

As palestras públicas se iniciam às 20h00min, com término às 21h00min, organizadas a partir da fala de um Representante Espírita, seja ele da Casa ou um convidado de outro Centro Espírita, para discutir as passagens da obra Espírita, *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (KARDEC, 2009), reconhecida como um dos cinco livros basilares da codificação do Espiritismo. Os debates versam sobre temas livres, a exemplo do perdão, do amor, da caridade, entre outros, os quais são referenciados em obras diversas da coletânea Espírita.

³³ A *obsessão* ocorre quando um espírito atormenta psicicamente um indivíduo, tirando-lhe parcialmente o controle sobre seu próprio corpo.

³⁴ De acordo com o *Instituto André Luiz*, este nome de que se utiliza não é o seu verdadeiro nome: ele optou pelo anonimato em seu trabalho de escritor após a desencarnação, por compreender que seus ensinamentos deveriam manter o sigilo sobre as pessoas envolvidas, muitas vezes ainda presas por ilusões do que seria a vida terrena. O que se sabe dele é que foi um médico sanitariano do século XX, e que viveu no Município do Rio de Janeiro. FONTE: <<http://bit.ly/2f0RUF0>>. Acesso em: 11 out. 2016.

Essas leituras são apresentadas aos ouvintes e, nas incursões do Palestrante, busca-se um ensinamento salutar sobre a vida para o engrandecimento do espírito. As palestras são iniciadas com uma oração, na busca de harmonização das energias dos presentes, preparando-lhes para a liturgia da noite, finalizada por mais uma oração e a aplicação de passes magnéticos.

As palestras aos sábados são abertas à comunidade, ou seja, não necessariamente é preciso ser um Espírita para frequentá-las, ou ainda pertencer ao Centro Espírita mencionado. Em todas as vezes que se pode observar as atividades da Casa, nesse dia foi notada a presença de várias pessoas que iam lá para conhecer o espaço (pode ser identificado esse primeiro contato de novatos pela fala de muitos palestrantes que ressaltavam as boas-vindas aos novatos em algumas ocasiões, seguidas de vários comunicados sobre o funcionamento da palestra).

O público dos sábados era sempre diverso, contando com a presença de idosos, adultos, alguns jovens e crianças, na plateia. Notamos também a frequência de vários educandos e professores da Rede Pública de Ensino e da Rede Privada de Cajazeiras (tanto da Educação Básica como do Ensino Superior), nos fazendo recordar o nascimento do Espiritismo entre os intelectuais franceses do século XIX.

Segundo relatos coletados durante a pesquisa³⁵, além desses frequentadores nas reuniões e palestras, marca-se a presença de diversos espíritos no salão, sempre pontuais nos horários. Para os participantes do Centro, esses espíritos assistem aos encontros por vários motivos: alguns buscando assistência espiritual e paz, outros para inspirar os frequentadores com bons pensamentos, outros, ainda, para manter firme o campo magnético das paredes do ambiente, que protege a Casa das energias negativas que possam vir a se aproximarem.

Os participantes acreditam que a imantação das paredes, expurga muitas energias que acompanham alguns participantes do Centro Espírita, deixando-as fora do salão de reuniões, dando leveza ao ambiente de estudos espíritas. O mesmo se dá na Câmara de Passes, local onde os médiuns aplicadores de passes, usam as energias vindas da Espiritualidade para os tratamentos espirituais, apenas possíveis em um espaço com proteção de um campo magnético.

Já o grupo de estudos observado no Centro, dedicado às obras de André Luiz, é restrito aos espíritas e voltado ao estudo aprofundado da doutrina. Ele se inicia sempre às 19h00min, com uma oração, seguida da leitura do Capítulo de um livro estudado pelos membros do grupo, alternando entre leitura e discussão, e finaliza-se à noite, com mais uma prece, por volta das 21h00min. No período da pesquisa, pudemos observar e participar do estudo do livro *Nos*

³⁵ Relatos colhidos no dia 09 de agosto de 2016, no Centro Espírita.

domínios da mediunidade, publicado, inicialmente, pela Federação Espírita Brasileira, no ano de 1955, e escrito pelo espírito André Luiz, na psicografia do médium Chico Xavier (2014).

A obra foi lida coletivamente e analisada por todos os participantes do grupo de estudos, à luz do Espiritismo, sob a coordenação de um dos membros da Casa. Dessa forma, acompanhamos essas leituras e até mesmo, fomos convidados a participar mais ativamente, realizando as leituras com o grupo. Com isso, foi possível notarmos nos conteúdos trabalhados nessa obra espírita, a presença de aspectos identitários da religião (conceitos específicos e aprofundados sobre a mediunidade e seus usos, por exemplo) e como os participantes os relacionavam com suas experiências de vida. Estas experiências de observação e participação, proporcionaram, para a pesquisa, conteúdo a ser analisado e descrito no Capítulo seguinte.

4.2 As religiões de Matriz Africana e o Templo de Matriz Africana

As religiões de Matriz Africana são classificadas por Wilges (2010) como formas religiosas *panteístas*, onde tudo é Deus: o universo e a natureza são as formas de Deus. Essas formas da natureza se identificam como Orixás, que compõem o panteão de 16 Entidades no Brasil, e um panteão com mais de 200 Entidades no continente africano (ibid.).

Suas cosmovisões pertencem ao mesmo conjunto do Espiritismo: o de *religiões espiritualistas*, no qual a fonte da revelação vem da Espiritualidade, comunicando-se com os Orixás (Entidades que representam as forças da natureza), Pretos Velhos (espíritos de pessoas escravizadas), Caboclos (espíritos de índios e seres da mata) e *Erês* (espíritos de crianças).

As religiões de Matriz Africana têm inúmeros segmentos: os mais conhecidos deles são o Candomblé e a Umbanda, mas também elencamos a Quimbanda, a Jurema ou Catimbó, o Tambor de Mina, o Xangô, o Batuque, a Cabula, o Omolocô, entre outros, cada um com suas tradições regionais (tanto tradições referentes ao povo africano do qual se constituiu, como do local onde foi implantado no Brasil). No seu conjunto, cultuam os Orixás, os Pretos Velhos, as Pombagiras, os espíritos de ciganas, índios, vaqueiros e crianças.

Pereira (1994) destaca que um espaço religioso de Matriz Africana, hierarquicamente, pode ser dirigido por um sacerdote ou por uma sacerdotisa, respectivamente chamados pelas palavras iorubás³⁶, *babalorixá* e *yalorixá*.

Ainda que esses cargos sejam tidos como de igual importância dentro de um Terreiro, para Pereira (op. cit.), existem diferentes atividades e papéis em que se apresentam a figura do

³⁶ A palavra *iorubá* designa uma nação vinda da África e também pode ser usada como uma língua nativa africana, podendo ser escrita inicialmente tanto com a letra “i” como a letra “y”.

homem líder e a figura da mulher líder. Por exemplo, em um espaço onde exista apenas a yalorixá, seu papel é unicamente soberano, contudo não lhe é permitido realizar determinadas atividades, como o ritual da matança (o sacrifício de um animal), ação exclusiva de um ajudante chamado de *axogan*, que deve ser do sexo masculino.

Ainda sobre os líderes, Pereira (1994) ressalta que eles são chamados de *pai/mãe de santo*, numa relação de parentesco dessa *família de santo* (o Terreiro), num modelo vertical, em que o *filho de santo* é subordinado ao pai/mãe de santo, bem como ao Orixá que “rege sua cabeça” (no sentido de guia-lo em sua vida), por exemplo, quando dizemos que “fulano é filho de Ogum”, estamos nos referindo à subordinação desta pessoa ao Orixá Ogum. Nesse sentido, Pereira (op. cit., p. 72, grifo do autor) acredita que

Um terreiro de Xangô se baseia fundamentalmente na relação *pai-mãe/filhos de santo*. É a partir desta relação que se desencadeiam todos os graus de importância das pessoas dentro do Culto. De acordo com o papel que cada integrante assume na hierarquia, exige-se uma série de obrigações proporcionais a cada posição. Cada um deve cumprir suas obrigações sob a pena de ser castigado pelo orixá, sendo o mediador do castigo *o pai ou mãe de santo*. Isso cria uma rede de poder e subordinação dentro da comunidade, tanto diante dos orixás, como perante os superiores (*o pai ou mãe de santo*).

Essa subordinação existente em uma Casa de Axé, que vai do plano físico ao imaterial, dá a cada praticante um poder diferenciado perante os demais companheiros de fé. Isso é tradição. Todo o conjunto de normas e de conhecimento desta religiosidade é passada de geração em geração, transmitida pelo jeito próprio de professar a religião de cada comunidade, pelo uso da oralidade, conforme comenta Adolfo (2005, p. 2):

[...] o candomblé é uma religião iniciática sem fontes de escrituração, o que torna cada casa um universo fechado dependente do Sacerdote, cuja voz é autoridade máxima e inquestionável, resultando disso, discrepâncias notáveis entre casas da mesma raiz e da mesma nação.

Mesmo que sejam religiões sem escrituração, o Candomblé e as demais religiões do Axé mantêm vários aspectos tradicionais da cultura afrobrasileira, enaltecem e revigoram esse legado. Ainda assim, não se pode afirmar que todos os negros cultuam alguma dessas religiões, por mais que o Brasil tenha sido povoado por milhões de africanos escravizados. Tampouco afirmar que as religiões de Matriz Africana são cultuadas apenas por indivíduos que se auto afirmam negros, pois é notável a presença de pessoas brancas frequentando Terreiros. E as raízes desse fenômeno podem ser explicadas pela história.

O Brasil, juntamente com toda a América, foi conhecido pelo povo europeu a partir das grandes navegações do século XVI, iniciando nessas terras o processo de instalação e domínio que viria a perdurar por vários séculos.

Entre os anos de 1525 e 1851, junto à aristocracia portuguesa, vieram para o Brasil, negros capturados na África em sistema de dominação escravista, unindo-se à população indígena já existente aqui (PRANDI, 2000). Como povos escravizados, eram proibidos de manifestar toda e qualquer referência à cultura africana, sejam suas línguas nativas, vestes, ritos ou tradições, como aponta Nascimento (2010, p. 927-928):

Na esfera escravista brasileira predominavam, além do modelo dominador da família patriarcal da casa-grande onde o senhor de engenho reinava absoluto, as leis de acordos entre a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica que determinava, entre outros, que o escravo deveria ser batizado no prazo máximo de cinco anos depois de chegado ao Brasil. [...] Da mesma forma, embasados por justificativa política por trás da tolerância, em inúmeras ocasiões a Igreja fazia vistas grossas as suas rezas, cânticos e danças realizados nos terreiros das fazendas aos domingos, feriados ou dias santos, em frente às senzalas.

Conforme discutido no primeiro Capítulo deste Trabalho, a dominação cultural foi imposta à população negra no período escravista, minando seus modos de manifestação. Contudo, do outro lado do mundo, como afirma Zotti (2009), o movimento Protestante estava engrandecendo-se na Europa e isso ameaçava fortemente o domínio da Igreja Católica, que perdia massivamente devotos, logo, diminuía também seu controle territorial no campo de atuação religiosa.

Neste período de baixas, os povos africanos foram forçados à conversão por meio da catequização determinada pelo Papa e com o apoio da Coroa Portuguesa. Esse é um dos processos históricos que explicam o número reduzido de pessoas que cultuam as religiões com influência africana no Brasil (como foi evidenciado anteriormente, apenas 0,31% da população pertence às religiões de Matriz Africana), ainda que o povo brasileiro seja majoritariamente negro e pardo, descendente dos povos africanos escravizados no Brasil.

Para Bourdieu (2007, p. 44), “[...] é a supressão de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre a religião e a magia”. Esse processo de “demonização” ocorreu com as religiões de Matriz Africana e pode ser sentido nos dias atuais, como demonstra Silva Júnior (2015), retratando a intolerância nos discursos de

moradores de Cajazeiras e nos depoimentos do Zelador de Santo Jackson Ricarte de Oyá Balé, que sofreu com esse preconceito religioso.

Essas religiões sempre foram renegadas ao caráter de “macumba” e/ou “magia negra”, do período de seus nascimentos aos dias atuais. Lages (2012) aponta que os praticantes do Candomblé eram bastante perseguidos e até mesmo violentados em décadas passadas, tanto pela repressão policial, como pela deslegitimação vinda dos católicos e dos protestantes.

Assim como as religiões de Matriz Africana, o Espiritismo não escapava de deslegitimação e de ataques dessa natureza, por também manter relações de comunicação espiritual, mas, pouco a pouco, conquistou a burguesia intelectual brasileira, o que o diferenciou das religiões de Matriz Africana, ainda consideradas como religiões de negros e “ex-escravos”.

A propósito disso, Bourdieu (2007, p. 45) afirma que:

Tendo em vista, de um lado, a relação que une o grau de sistematização e de moralização da religião ao grau de desenvolvimento do aparelho religioso e, de outro, a relação que une os progressos da divisão do trabalho religioso aos progressos da divisão do trabalho e da urbanização, compreende-se as razões pelas quais a maioria dos autores tende a associar à magia características específicas dos sistemas de práticas e representações próprias às formações sociais menos desenvolvidas economicamente, ou então, específicas das classes sociais mais desfavorecidas das sociedades divididas em classes.

De acordo com o autor supramencionado, a classe dominante na sociedade capitalista escolhe as formas religiosas tidas como adequadas e sancionando-as, paulatinamente, exclui as demais crenças que estejam associadas aos grupos menos favorecidos da sociedade. Neste caso, as religiões de Matriz Africana estão associadas aos negros, por isso constantemente recebem rótulos de magia e profana. Já o Espiritismo, doutrina praticada inicialmente no Brasil apenas pela burguesia, recebeu o caráter de ciência.

Giumbelli (2008, s.p.) afirma, a esse respeito, que

A aceitação social cada vez maior da crença fica evidente com a promulgação do novo Código Penal brasileiro em 1949, no governo Vargas. Persistiam artigos acerca de “charlatanismo” e “curandeirismo”, mas o termo “espiritismo” já não constava mais da lei. Na prática, os kardecistas deixaram de ser assediados pelas autoridades. O mesmo não aconteceu com os cultos afro-brasileiros, que continuaram sendo vítimas de perseguição.

Além da perseguição, o pequeno número de praticantes das religiões de Matriz Africana também pode ser explicado pelo contexto histórico de criação dessas religiões. Segundo Prandi (2004), diferentemente do culto aos Orixás realizado pelos africanos

escravizados em terras brasileiras, o Candomblé (a primeira religião brasileira dos Orixás) nasce apenas no século XIX, no Município de Salvador-BA, estendendo-se, em meados do século XX, para os estados de Pernambuco, Maranhão e Rio Grande do Sul.

Pouco tempo depois, ainda no início do século XX, nasce, no Estado do Rio de Janeiro, a Umbanda, diante o ocorrido com Zélio Fernandino de Moraes (tido como o criador da religião) e a primeira aparição registrada do Caboclo das Sete Encruzilhadas³⁷. Essa religião é fruto da união entre o Candomblé com o Espiritismo, vindo da França na segunda metade do século XIX, e, atualmente, ocupa o lugar de maior religião de Matriz Africana (em número de praticantes), segundo dados do IBGE (2010).

Entrando no ritmo de competição religiosa, Prandi (op. cit., p. 223) critica o fato de que estas religiões rapidamente “[...] foram lançadas no mercado religioso, o que significa competir com outras religiões na disputa por devotos, espaço e legitimidade”. Elas se instalaram no espaço urbano brasileiro e lutam até os dias de hoje, ainda que em posição de desvantagem numérica de adeptos, pela conquista da liberdade de sua expressão religiosa no território da fé do país.

Ainda sobre as questões históricas, podemos acrescentar que a primeira das religiões de Matriz Africana (no caso, o Candomblé) a chegar oficialmente ao Estado da Paraíba, ocorreu no ano de 1974, com o Terreiro do Zelador de Santo, Jackson Ricarte de Oyá Balé, no Município de Cajazeiras (SILVA JÚNIOR, 2015). Esse fato demonstra com essas são religiões relativamente novas no Brasil e em Cajazeiras, nascidas em um contexto social de exclusão e intolerância, que segue nos tempos atuais.

Assim como o Terreiro citado acima, o Templo investigado neste Trabalho fica localizado em Cajazeiras, contudo, a pedidos de sigilo da dona da *Casa de Axé*³⁸, não divulgaremos mais detalhes sobre a localização exata da Casa, bem como a identidade da gestora ou de seus frequentadores. Também não foi permitido fazer nenhum tipo de registro fotográfico, de áudio ou vídeo no recinto, para evitar constrangimentos aos participantes dos

³⁷ Segundo Fonseca (2011), Giumbelli (2002) e Silva Júnior (2015), em 15 de novembro de 1908, o jovem de 17 anos, Zélio Fernandino de Moraes, acometido de estranha paralisia não diagnosticada por nenhum médico anteriormente consultado, foi para um Centro Espírita no Município de São Gonçalo-RJ em busca de auxílio. Lá os médiuns da casa espírita sentiram a presença de vários espíritos de ex-escravos (chamados de *Pretos Velhos*) e de indígenas (chamados de *Caboclos*) tentando se comunicar na reunião, mas os médiuns insistentemente os expulsavam com o argumento de que aqueles seriam espíritos atrasados. No dado momento, se manifesta em um dos médiuns da casa pela primeira vez na história, o espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Ele se pronunciou em defesa desses espíritos que estavam sendo expulsos, que segundo ele, foram menosprezados por serem negros e pobres. Falou, entre outras coisas, que a partir do dia seguinte (dia 16 de novembro de 1908) nasceria com Zélio Fernandino de Moraes, uma religião que aceitaria os ensinamentos dos negros e dos índios, chamada de Umbanda.

³⁸ “Casa de Axé” é um termo usado entre as religiões de Matriz Africana para generalizar o conjunto de ambientes religiosos africanos, contendo nesse conjunto os termos: “Ilê”, “Terreiro”, “Tenda”, “Templo”.

rituais e celebrações. Ainda assim, foi autorizado o uso de croquis para ilustração de determinados elementos que foram observados durante a pesquisa, e estes se encontram no presente Trabalho.

O ambiente religioso em questão, foi construído no ano de 1999, e é dirigido por uma única líder religiosa desde o seu início. A própria líder religiosa nos relatou a história do local, que é repleta de espiritualidade.

Segundo a referida líder, quando tinha por volta de sete anos de idade, a Mãe de Santo teve um sonho muito marcante onde ela se encontrava de frente para uma pequena casa amarela, rodeada por um capinzal, de onde conseguia avistar um nome escrito na porta da casinha: “Pai João”. Esse nome não saiu de sua cabeça, por mais que tentasse reprimir esse sonho.

Anos depois, já em sua adolescência, a líder tornou a sonhar com a mesma casa amarela rodeada pelo capinzal. Neste período, ela adoeceu de forma repentina e estava perdendo a capacidade motora de andar e os movimentos dos braços e do tronco, mas os médicos pelos quais passou, não sabiam explicar os motivos para tal adoecimento.

Um certo dia, uma mulher chegou na porta de sua residência. Quando a tal mulher foi atendida pela adolescente, disse-lhe que precisava com urgência aplicar-lhe uma reza, juntamente com um banho de ervas. A líder religiosa afirma que relutou inicialmente ao que estava sendo dito, pois ela era de uma família católica e tinha medo de algo lhe acontecer em tais rituais, mas cedeu ao tratamento quando a mulher afirmou que conseguia ver os reais motivos de suas dores, pairando sobre sua cabeça.

Depois de todo o ritual de reza e banho de ervas, a jovem melhorou. Dias depois ela procurou a senhora que a havia curado e pediu-lhe que dissesse onde morava, mas a senhora respondeu que não poderia dizer-lhe onde, apenas levá-la até lá. A Mãe de Santo afirma que teve medo, mas a acompanhou. Para sua surpresa, quando chegou ao local, se deparou com a casa amarela de seus sonhos de infância, rodeada pelo capinzal, e uma pequena cabana: um templo para Pai João, um Preto Velho, Entidade conhecida nas religiões de Matriz Africana. Desde esse dia, a jovem resolveu se converter ao Axé e dedicar-lhe sua vida, construindo anos depois ali perto da casinha de seus sonhos, o seu próprio Templo.

Vemos neste relato que a escolha pelo local de construção do estabelecimento religioso da líder religiosa colaboradora deste Trabalho, não foi um sopro do acaso: houve uma erupção do sagrado neste local que a motivou. Rosendahl (1995, p. 67-68) explica que

Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas em alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação de poder do sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais lugares. O poder do sagrado pode ser atraente,

tornando o lugar um centro convergente de crenças, ou pode ser apavorante e repelente, tornando o lugar um tabu, considerado maldito.

O medo causado pelo sonho em um estranho local, o problema de saúde inexplorado, a cura milagrosa e a chegada ao local deste sonho, são elementos fundamentais para o estabelecimento de uma identificação sagrada com o local de construção deste templo religioso.

Apresentada a história oral do Templo, a Mãe de Santo descreveu parte das atividades de funcionamento de seu estabelecimento. Essas atividades são necessárias para a harmonia espiritual da Casa de Axé e responsáveis pela ordem no recinto.

Todos os dias, ao acordar, a líder religiosa toma um banho de descarrego energético para a limpeza energética de seu corpo com uma água preparada com ervas, preparando-a para as atividades mediúnicas do dia. Logo depois, ela realiza um ritual de limpeza similar em toda a Casa, utilizando os mesmos produtos em sua limpeza corporal, mas estes, mantidos em recipiente localizado na entrada da Casa, seguido pelo uso do incenso nos mesmos locais.

A infraestrutura do recinto religioso investigado se confunde com a infraestrutura da residência da Mãe de Santo e sua família. Na entrada, existe um portão para a garagem da casa e um outro para a sala de espera do Templo. A sala tem paredes pintadas na cor dourada, repleta de vasos com plantas consideradas sagradas para a religião afro, e variados altares que se referem aos Orixás da Casa, dentre eles, o altar de Exú (uma louça de barro com alimentos, moedas e um copo de cachaça ao lado) e o altar de Ogum (objetos artesanais de ferro, tais como instrumentos de trabalho, a exemplo da foice e do facão, bem como o seu capacete de batalha). Ultrapassada a sala de espera, temos a casa da Cigana, uma sala onde a Mãe de Santo dedica seus atendimentos mediúnicos. Depois do corredor, chegamos ao pátio aberto onde ocorrem os rituais. À direita, ficam as casas (recintos) dos demais Guias do Templo e um banheiro de uso dos Filhos de Santo e à esquerda, a cozinha da casa. Acima do Templo, no primeiro andar, ficam os aposentos da Mãe de Santo e de sua família.

Os períodos da manhã e da tarde ficam reservados para as consultas com pessoas que queiram realizar algum tipo de comunicação espiritual e que acreditam em seus poderes mediúnicos e místicos para alcançarem suas graças. Já no período da noite, acontecem os rituais, a partir das 19h00min, com término previsto para às 21h00min.

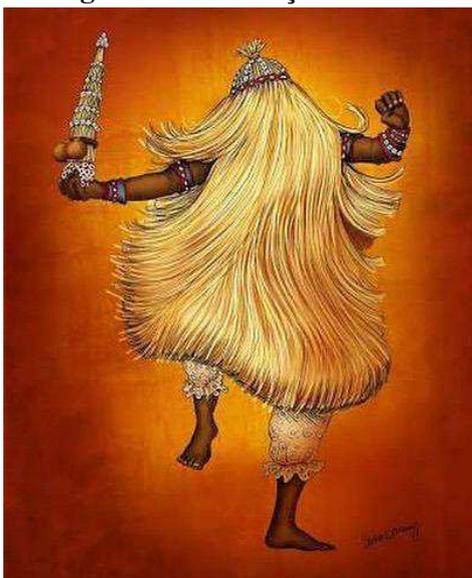
Não foi dada a permissão para a uma maior assiduidade na Casa de Axé que nos fizesse chegar a um conhecimento mais completo de toda a organização local dos dias reservados aos rituais e celebrações, sendo que a participação era sempre consultada com bastante antecedência para a obtenção da permissão dada pelas Entidades mantedoras da Casa. Ainda assim, na maioria das vezes em que os rituais puderam ser observados pelo pesquisador, eles ocorriam às

segundas-feiras, terças-feiras, quartas-feiras ou quintas-feiras, além de rituais realizados aos sábados (neste último dia da semana, não foi cedida nenhuma permissão para presenciá-los).

Acrescentamos que nem todas as atividades da Casa são permitidas para todos os Filhos de Santo, pois algumas delas são restritas aos participantes mais experientes e antigos. Do mesmo modo, a entrada no Templo é restrita aos Filhos de Santo da líder religiosa, bem como aos seus clientes, não havendo então a abertura para a comunidade.

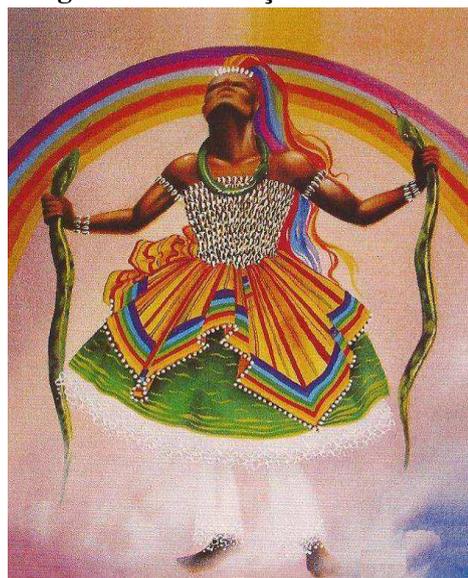
Nenhum tipo de autorização para a realização de pesquisas científicas havia sido cedida para visitantes em sua Casa, antes deste Trabalho. Porém, fomos autorizados de forma pioneira para frequentar o ambiente, porque, em diálogo com a Mãe de Santo, descobrimos que o Orixá que rege o caminho espiritual do pesquisador, chamado *Obaluaê* (também conhecido como *Omolú*), é o irmão mais velho do Orixá da Mãe de Santo, chamado *Oxumaré*, segundo ensina a tradição africana. Por esse motivo: “Eu não posso negar nada a você” (Mãe de Santo³⁹).

Imagem 15 – Ilustração de Obaluaê



Rei e senhor da terra, ele é o Orixá da cura e da peste. Veste um grande capuz de palha e carrega na mão o *xaxará*, um feixe de fibra de palmeira, enfeitado com búzios. FONTE: Internet⁴⁰

Imagem 16 – Ilustração de Oxumaré



A cobra/arco-íris, é o símbolo da continuidade e da permanência. Este Orixá rege o princípio da multiplicidade da vida. FONTE: Internet⁴¹

Depois de autorizados, iniciamos as visitas e notamos que muitas atividades desta Casa de Axé são realizadas com algumas particularidades, devido à forma de gestão da sua líder religiosa. Contudo, segundo Adolfo (2005), essa é uma prática comum nesse grupo religioso. Por exemplo, os praticantes do Axé costumam se identificar por uma das crenças desse grupo

³⁹ Depoimento colhido no dia 09 de março de 2016, no Templo investigado.

⁴⁰ Disponível em: <<http://bit.ly/2nHnzO7>>.

⁴¹ Disponível em: <<http://bit.ly/2oEHZfD>>.

religioso, tais como o Candomblé ou a Umbanda. Contudo, a Mãe de Santo afirma que não se identifica com nenhuma delas, apenas com o Axé, por acreditar que a religiosidade Afro não pode ser entendida e “dividida em várias caixinhas” (Mãe de Santo⁴²).

Os rituais de Matriz Africana acontecem em lugares comumente chamados de *Terreiro*, pelo caráter histórico escravagista do Brasil Colônia. Seus principais rituais são chamados de *Toque* e se caracterizam por serem grandes celebrações abertas para a comunidade e para praticantes de outros Terreiros, dedicadas a um Guia espiritual ou um conjunto deles, realizadas com cânticos e danças ao som de atabaques e outros instrumentos, para que os praticantes médiuns entrem em transe mediúnico (PEREIRA, 1997). As Entidades ali presentes se manifestarão na *Gira*, o espaço mais amplo do Terreiro onde ocorrem os toques (Figura 7).

Contudo, a Mãe de Santo afirma que seu recinto não pode ser chamado de *Ilê Axé* (do iorubá, “casa de paz”), de *Terreiro* (comum às casas de Candomblé), tampouco de *Tenda* (comum às casas de Umbanda), em virtude da seletividade de frequentadores de sua Casa: ela é fechada para a comunidade e visitantes de outros Terreiros.

Outro motivo para a diferente nomeação deve-se à estrutura física do ambiente, relativamente pequena para o número de Filhos de Santo que ela tem. Identificamos, nas visitas realizadas, a capacidade máxima de um grupo em torno de quarenta pessoas. Devido a esse número de pessoas, os toques, que ocorrem, de modo geral, com os fiéis em uma roda, circulando na *Gira*, ficam impossibilitados.

Em seu ambiente, os rituais são realizados com os fiéis em círculo, mas sem a movimentação lateral (Figura 7). Não existe um salão coberto para a *Gira*, ficando suas atividades restritas ao pátio aberto (sem teto), localizado no centro da Casa. Por todos esses motivos, a Mãe de Santo utiliza o termo “Templo” para nomear seu estabelecimento.

Graças a essa infraestrutura com limitações de espaço, a Mãe de Santo não mantém os atabaques utilizados na *Gira* em seu pátio aberto, pois ficariam à mercê das intempéries do dia (calor, frio, chuva), guardando-os dentro de um dos quartos dos Guias do Templo. Em um dos dias visitados, antes de um toque que foi precedido por uma tarde de altas temperaturas, foi necessário que os Filhos de Santo da Casa jogassem água e grandes pedras de gelo no chão para amenizar o calor que foi retido no pátio, durante o dia.

Esse procedimento era necessário porque, nos rituais, cada participante deve ficar sempre com os pés descalços, em sinal de humildade e respeito aos Guias de uma Casa de Axé,

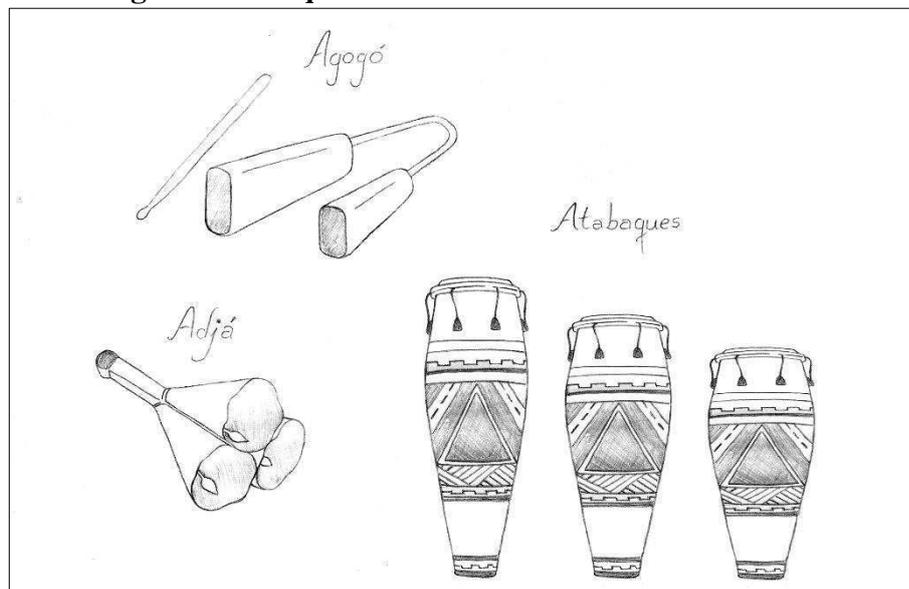
⁴² Depoimento colhido no dia 09 de março de 2016, no Templo investigado.

bem como para ter um melhor contato com as energias magnéticas que estão no solo, e que ajudam na incorporação, explica a Mãe de Santo.

Outro gesto no Templo, que é realizado pelos praticantes desta religiosidade, e que remete ao respeito pelas Entidades, ocorre quando cada indivíduo que deve sair da Gira por qualquer motivo que seja, precisa virar-se de costas para realizar a passagem pela porta; ou ainda, quando cumprimenta um médium incorporado, deve se despedir dando alguns passos para trás. Com esse gesto, o filho de santo está reverenciando o seu Guia sempre de frente, como se deixasse todo o mundo para trás, em segundo plano.

Os toques, como foi dito acima, são realizados enquanto os tocadores de atabaque e os cantadores fazem vários cânticos. Esses cânticos se chamam *Pontos* e são louvores aos Guias espirituais em forma de música e, muitas vezes, cantadas em várias línguas, seja o iorubá, línguas indígenas, espanholas ou portuguesa, sempre de acordo com a Entidade louvada no ponto e no toque. Por exemplo, toques para Orixás, comumente pedem pontos cantados em iorubá, já toques para Exús e Pombagiras, pontos em português.

Figura 4 – Croqui dos instrumentos musicais de Terreiro



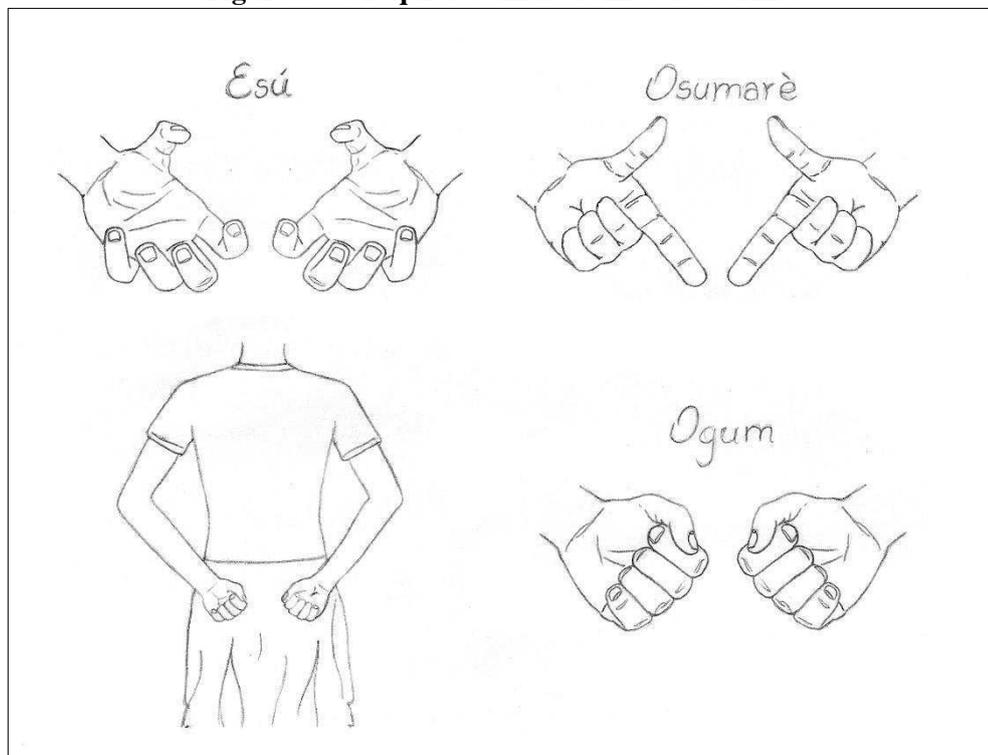
FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Outra característica que pode mudar a língua dos pontos é o tipo de religião de Matriz Africana à que pertence o Terreiro: tradicionalmente, em Terreiros de Candomblé, os pontos são cantados em iorubá, enquanto que Terreiros de Umbanda optam mais pela língua portuguesa; e os praticantes da Jurema, mesclam entre o português e línguas indígenas. No Templo investigado, só observamos pontos cantados em português e em espanhol, visto que a principal Guia da Mãe de Santo é uma Cigana espanhola.

Marca importante da tradição em um toque de Matriz Africana são as roupas ritualísticas. Marcados pelos trajes femininos (camisa e saia longa e rodada) e masculinos (camisa e calça) na cor branca, nesses rituais também é comum encontrarmos muitas cores quando seu objetivo é um toque para os Orixás: nestes dias, cada filho de santo médium veste as cores de seus Guias, tornando a Gira, um festival de cores. Outro toque marcado pelas cores é o toque para Exú: em vários deles que pudemos observar no Templo, as cores que marcam o ritual são o preto e o vermelho, as cores do Orixá, bem como as cores das Pombagiras que se manifestam nestes toques.

Junto ao vestuário, temos as danças dos Orixás e as danças das Pombagiras que tornam ainda mais colorido o toque, pelo movimento dos trajes e os simbolismos das presenças de Entidades diferentes: cada Orixá tem uma dança diferente pela história que carrega consigo e isso é passado para os movimentos dos médiuns: por exemplo, o Orixá Ogum (Senhor da guerra) dança com bastante força e velocidade enquanto maneja seus dois facões; já o Orixá Nanã Buruquê (a Grande Mãe, é um dos mais antigos do panteão africano) dança mais lentamente e de forma mais rígida, sempre com sua coluna curvada para frente, demonstrando sua avançada idade.

Figura 5 – Croqui dos sinais de mão dos Orixás



FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Outra característica marcante nas danças dos Orixás são os seus sinais de mãos. Quando observamos o Templo investigado, presenciamos três Orixás diferentes e, para cada um, há um sinal de mão específico, quando eles estavam aguardando a iniciação de mais um ponto em suas homenagens.

Assim, podemos identificar a diversidade de Guias existentes no Templo investigado, com os quais a Mãe de Santo mantém um compromisso, as quais “regem sua cabeça”, no sentido de que são condutores de suas ações. Dentre eles, temos: os Orixás Oxumaré e Ogum (seus Orixás “de cabeça”), um Boiadeiro, o Caboclo Pena Branca, o Preto Velho Zé Pilintra, o Erê⁴³ Jupira, a Cigana responsável pelo Templo, a Cigana Maria Padilha e outras *falanges*⁴⁴ de Exú, além de tantas outras Entidades atuantes na Casa.

Segundo a líder religiosa, essa grande quantidade de Guias regendo sua cabeça, não é bem vista pelas demais casas de Matriz Africana do Município, visto que, segundo a religião, não seria permitido mais do que dois Guias. Por sua escolha em manter laços com todas essas Entidades diferentes, a Mãe de Santo afirma ser bastante hostilizada pelos demais líderes religiosos do Município e até mesmo, foi expulsa várias vezes de um antigo Terreiro que frequentou, o que pode equivaler à ação da Igreja descrita por Bourdieu (2007, p. 58), que busca impedir “[...] a entrada no mercado de novas empresas de salvação [...], bem como a busca individual de salvação”. Tais atitudes, a fizeram tomar a decisão de construir seu próprio templo, em que seria livre para ter seus Guias, ainda que rejeitada pelos demais Terreiros.

Considerando os princípios éticos da pesquisa científica, assim como das religiosidades investigadas e dos limites de seus representantes, não obtivemos informações acerca dos nomes da Cigana, mentora principal do Templo, bem como o nome do Boiadeiro citado acima e de outros Guias da Casa, porque não recebemos a permissão para a revelação de suas identidades.

Sobre a Cigana, a Mãe de Santo nos contou apenas sobre sua nacionalidade espanhola, fato que pode ser confirmado em alguns rituais em que o Guia se fez presente, falando na língua espanhola. Foi observado em rituais que, inclusive, nem todos os Filhos de Santo da Casa (os mais novos) sabiam os nomes desses Guias, também porque ainda não tinham a autorização pela Mãe de Santo, bem como pelas Entidades. Remetemos novamente a Bourdieu (2007), quando afirma que todo e qualquer grupo religioso visa preservar o monopólio do capital da

⁴³ O termo “Erê” vem do iorubá e designa os espíritos de crianças que se manifestam nas Casas de Axé.

⁴⁴ Segundo a Mãe de Santo, falanges são outras “versões” do Guia em questão. Sobre as falanges de Exú presenciadas durante a pesquisa, podemos citar Maria Padilha, Maria Mulambo e Cigana Salomé. Informação cedida em depoimento colhido no dia 11 de outubro de 2016, no Templo investigado.

graça, inclusive controlando o acesso aos bens de salvação, ou seja, nivelando-o quando os praticantes de sua crença sabem e atuam, num demarcado ato de domínio e poder sobre o sagrado.

4.3 Aproximações e Distanciamentos entre o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana

Após descrevermos as singularidades dos dois ambientes religiosos investigados, especialmente sobre as características pertinentes às próprias comunidades religiosas a que pertencem, passamos, daqui em diante, a tecer relações entre esses espaços, buscando aproximações e distanciamentos entre ambos.

Não é nosso intuito provocar quaisquer dicotomias e possíveis desavenças entre os dois espaços de fé, tampouco aferir valores acerca da “verdade” religiosa procurada por muitas pessoas. Intentamos em nos aproximar do conteúdo das observações de campo realizadas para este Trabalho para encontrar características que relacionem os dois ambientes e, outras que demonstrem como ambos trabalham de formas diferentes, em pontos específicos.

Partimos do pressuposto de que “A territorialidade desses sistemas religiosos pode advir de três tipos comportamentais: por coexistência pacífica, por instabilidade e competição, e por intolerância e exclusão” (ROSENDAHL, 1995, p. 59). Ou seja, no espaço em que se estabelece o contato entre dois ou mais grupos religiosos, podemos verificar relações entre seus diferentes integrantes de forma que transpareça a coexistência pacífica entre as partes, caracterizando uma boa convivência, na qual cada um respeita o espaço do outro e não se sente ameaçado. Igualmente, relações instáveis e competitivas, seja no confronto ideológico ou no interpessoal; ou ainda, relações de distanciamento e descrença da validade do outro, fruto da intolerância agravada pela coexistência em um determinado espaço de atuação. Dentro das três hipóteses, podemos, então, comparar alguns aspectos das observações nos dois ambientes religiosos investigados e fazer algumas inferências.

As religiões a que pertencem ambos os espaços investigados têm histórias que se confundem, como demonstrado ainda nesse Capítulo, sobre suas atuações no Brasil: ambas têm relações próximas com o mundo espiritual; ou seja, sempre foram conhecidas pela comunicação com os espíritos e, por conta dessa similaridade, foram perseguidas por muito tempo em suas histórias, e tantas vezes já foram confundidas entre si, como se fossem *Espiritismos*, como afirma Bradbury (2015).

Esta capacidade tida por seus praticantes para a comunicação com os espíritos, contudo, já se diferenciou bastante quando se tratou de especificar com que grupos de espíritos,

cada religião buscava se comunicar. Como afirmam Fernandes (2008), Fonseca (2011), Giumbelli (2002) e Silva Júnior (2015), o Espiritismo já foi uma religião voltada para a burguesia brasileira, por sua origem junto aos intelectuais franceses, e pela busca de comunicações com espíritos elevados e de grande popularidade, como Santo Agostinho. Já o Candomblé e a Umbanda voltavam-se para os setores mais pobres da sociedade da época, a saber, a comunidade negra do Brasil, comunicando-se com espíritos de negros escravizados, índios, Ciganos e Boiadeiros.

Porém, o Espiritismo reviu muitos desses conceitos, no decorrer de sua história, e passou a acolher de forma diferente esses espíritos cultuados pelas religiões de Matriz Africana. Isso pode ser evidenciado pelo estudo do Centro Espírita O Reencontro, pois, nas observações durante a pesquisa, percorremos e conhecemos todo o espaço da Casa, onde nos deparamos com seu marco inicial de construção: uma cabana dedicada ao Pai João, um espírito conhecido pela religiosidade africana pelo termo “Preto Velho”.

Imagem 17 – Casa do Preto Velho, Pai João



A cabana de Pai João, um dos mentores dessa Casa, fica localizada nos fundos do Centro Espírita e é preservada por seus membros. FONTE: Maglandyo Santos (2016)

Imagem 18 – Marco inicial de construções do Centro Espírita



Dentro da cabana, se vê alguns objetos de barro, imagens de santos, plantas e a pequena placa do ponto inicial das obras de construção do Centro Espírita. FONTE: Maglandyo Santos (2016)

Segundo a Coordenadora do Centro Espírita, o Preto Velho, Pai João, é um dos mentores espirituais da Casa, junto a Joaquim Neves Lourenço (o mentor da fundadora desse recinto), dentre outros tantos espíritos.

Vemos então que nessa Casa Espírita, seus integrantes não veem como atrasados esses espíritos, como o Preto Velho, Pai João ou outros mais conhecidos no Candomblé e na Umbanda, quando eles lutam por caridade, paz e amor, e pelo melhoramento dos indivíduos que os buscam e os respeitam, sejam eles do Espiritismo ou das religiões de Matriz Africana.

Há que se rememorar que, segundo a Mãe de Santo do Templo investigado, quando ela tinha por volta dos sete anos de idade e na sua adolescência, sonhou com uma pequena cabana de palha, rodeada por um capinzal e, com um nome cravado em sua porta: esse nome era “Pai João”⁴⁵. Então, podemos afirmar que este relato da Mãe de Santo sobre a cabana, presente em seus sonhos, pode ser uma referência à cabana no Centro Espírita investigado.

Seja por conta da convivência histórica entre o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana, seja pela proximidade locacional entre os dois ambientes religiosos investigados, e suas relações pessoais com o espírito de Pai João, concordamos com Rosendahl (1995, p. 68) quando ele afirma que “Quando um sistema religioso não substitui por completo o outro sistema, ambos podem compartilhar a santidade de um mesmo lugar”. Compartilhar do respeito e/ou devoção pelo mesmo espírito aproxima essas duas Casas de fé.

Outra comparação que remete à similaridade entre os dois ambientes referidos pode ser citada, quando ouvimos relatos nessas Casas sobre a capacidade de realização de comunicações mediúnicas em variadas línguas, inclusive, línguas que o médium possa não conhecer. A Mãe de Santo do Templo investigado descreve que fala a língua tupi e o espanhol em suas incorporações de indígenas e Ciganas, respectivamente, ainda que não saiba, no dia a dia, falar esses idiomas. O mesmo ouvimos em reuniões do Centro Espírita sobre casos em que médiuns falavam línguas antigas, como o aramaico. Foi explicado que isso é possível para o médium, porque os espíritos guardam os aprendizados de suas vidas passadas em sua memória. Logo, caso um médium tivesse esse contato pregresso com o aramaico ou, no caso da Mãe de Santo, com o tupi ou o espanhol, esse aprendizado é resgatado por seu espírito e utilizado para a comunicação, seja via oral ou escrita.

Outros aspectos aproximam bastante os ambientes religiosos investigados, como a concepção de ambos sobre o corpo como um espaço sagrado e que deve ser resguardado, principalmente, para as atividades mediúnicas; outra similaridade destaca-se quando discutem a forma como o corpo do médium reage à conexão com um espírito muito elevado, causando o efeito de um grande peso sobre as costas do médium. Contudo, deixaremos esses pontos de análise para serem mais profundamente explanados no Capítulo seguinte, quando estivermos descrevendo as questões relacionadas à hierarquia apresentadas nesses dois espaços religiosos.

Além das semelhanças existentes entre esses dois espaços religiosos, percebemos que ambos relatam relações de discordâncias com outros espaços também religiosos do mesmo

⁴⁵ Informação da Mãe de Santo do Templo de Matriz Africana, em depoimento colhido no dia 09 de março de 2016, em seu Templo.

grupo, de Centro Espírita para Centro Espírita e de Terreiro para Terreiro, dentre outras tantas discordâncias com grupos religiosos de crenças diferentes das suas.

Percebemos que os dois espaços religiosos têm divergências quanto ao método de trabalho dos demais ambientes religiosos; por exemplo, quando a Mãe de Santo afirma que mantém certos cargos de confiança em seu Templo, mas outros não, por ver como as demais Casas de Axé do Município têm problemas com certas questões da hierarquia, ela toma esse posicionamento se referindo ao método religioso flexível nas religiões de Matriz Africana.

Do mesmo modo, a Coordenadora do Centro Espírita diverge de outros Centros Espíritas que poderiam não ser considerados “sérios e comprometidos” com o trabalho mediúnico, no sentido do envolvimento dos participantes e do compromisso religioso que estão firmando. Segundo ela, ao tratarem a saúde de pessoas que buscam apoio espiritual, os Centros Espíritas devem ter câmaras de passes magnéticos, sendo criticáveis as casas que não atentam para esse cuidado com o método apropriado para a realização dos passes nesses ambientes.

Ainda assim, vemos posicionamentos pessoais mantidos mais fortemente pela Mãe de Santo do Templo. Ela afirma que não frequenta nenhuma outra Casa de Axé de Cajazeiras, em hipótese alguma, visto ter sido muito maltratada por participantes e líderes religiosos de algumas delas, em virtude da forma como maneja sua mediunidade, divergindo de muitas normas que os outros seguem (Bourdieu, 2007). O mesmo não foi observado no Centro Espírita que parece manter boas relações com os demais Centros Espíritas do Município, inclusive, seus integrantes transitam entre os Centros, tanto na condição de ouvintes, como dispendo-se a ministrar palestras e estudos com os companheiros de fé Espírita.

Sobre a relação entre o Centro Espírita O Reencontro e o Templo de Matriz Africana, conforme apresentamos acima, podemos afirmar que existem grandes laços que os unem: a cabana de Pai João, a proximidade locacional e muitos ensinamentos de suas respectivas crenças que podem ser observadas em uma e outra, mas com terminologias utilizadas de forma diferente. Contudo, os atributos dogmáticos os separam, ou seja, a forma como veem a concepção da vida na Terra e da vida por meio de suas divindades, as tornam diferentes, e, de certa forma, colocam grandes barreiras que as separam.

As semelhanças e diferenças não se esgotam aqui e iremos retomá-las a seguir, com novos aspectos para analisar, na busca por aprofundarmos o entendimento de como cada um desses ambientes religiosos manifestam suas territorialidades, quanto ao domínio hierárquico dos saberes sagrados, e no uso dos corpos de seus participantes, sejam eles do sexo masculino ou feminino, como ferramenta para manifestar esse sagrado.

5 O CENTRO ESPÍRITA E O TEMPLO DE MATRIZ AFRICANA COMO ESPAÇOS SAGRADOS: LÓCUS DA ESPIRITUALIDADE, IDENTIDADE E HIERARQUIZAÇÃO

Ao final do Capítulo anterior, tecemos algumas relações de aproximação e distanciamento entre os dois ambientes religiosos investigados, objetivando colocar esses dois ambientes em um território comum de análise, para podermos avaliar qual o contato entre eles e verificar a existência de uma convivência harmoniosa, conflituosa ou independente. Nesse exercício, ficamos imbuídos de condições para melhor explicar algumas relações hierárquicas – relacionadas ao Poder – existentes em cada uma dessas casas religiosas, caracterizando como e onde elas influenciam em seus funcionamentos diários.

Nesse sentido, nos próximos títulos deste Capítulo do Trabalho, iremos analisar as manifestações da hierarquia no Centro Espírita O Reencontro e no Templo de Matriz Africana, a partir das observações das celebrações realizadas durante a pesquisa, verificando as relações de poder entre os participantes de cada ambiente, as relações mantidas entre os Guias espirituais, bem como as existentes entre Guias e participantes.

Adiante, analisaremos como essa hierarquia é tratada nos dois ambientes religiosos, quanto ao gênero de seus frequentadores. Por isso, também dedicaremos atenção ao modo como cada casa religiosa encara o gênero de seus participantes, principalmente no que se refere ao empoderamento feminino no meio religioso, tabu que ainda está presente em nossa sociedade, tradicionalmente liderada por religiosos e figuras míticas do sexo masculino.

Tais questões relacionadas ao poder, devem ser analisadas levando em conta a seriedade em que elas são aplicadas pelos dirigentes e mentores espirituais dos dois ambientes religiosos e como se manifestam no dia a dia de cada praticante nesses ambientes, como afirma Rosendahl (1995, 63):

Em todos os povos, as formas e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Todo o lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ela não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional do devoto.

Mais do que uma simples relação hierárquica entre líderes e liderados, as relações de poder aqui apresentadas, têm sentidos mais profundos, pois levam em conta a seriedade moral do ofício da fé. Os praticantes dessas crenças se comprometem intimamente com esse modelo

de organização social de vivência do sagrado, na busca da compreensão da vida e pela salvação; para estarem cada vez mais inseridos no “Centro do Mundo” (ELIADE, 2010).

5.1 O Centro Espírita O Reencontro e seus aspectos identitários e da hierarquia

A partir de entrevistas com a Coordenadora da Casa Espírita, das observações realizadas nas reuniões públicas e no grupo de estudos sobre as obras do espírito André Luiz, podemos relatar um conjunto de informações obtidas e encontradas na pesquisa, que demonstram como se dá o funcionamento do Centro Espírita O Reencontro, bem como as territorialidades que se apresentam neste ambiente.

Inicialmente, precisamos entender que “[...] a Igreja reconhece e controla muitos tipos de territórios, porém, ela engloba dois amplos tipos: o primeiro refere-se aos lugares sagrados e edifícios da Igreja; o segundo inclui a sua própria estrutura administrativa” (ROSENDAHL, 1995, p. 57).

Isso quer dizer que o território dos ambientes religiosos, sejam as igrejas católicas, evangélicas ou os Centros Espíritas e Terreiros de Matriz Africana que localizamos no Município de Cajazeiras é composto por suas estruturas físicas e pelas relações de poder e administrativas que atuam sobre todos os seus praticantes. Logo, desvendar como se constitui a hierarquia administrativa de uma casa religiosa faz-se necessário, para compreender a dinâmica de seu território de uma forma mais abrangente e complexa.

Sobre a administração da Casa Espírita, lembramos que a coordenação que dirige o espaço é dividida entre dois frequentadores do Centro, um do sexo feminino e outro do sexo masculino. Eles são os dirigentes e responsáveis oficialmente por tudo o que se refira ao Lar dos Idosos e ao Centro Espírita O Reencontro, conjuntamente trabalhando com a equipe de voluntários no Lar dos Idosos e com os assistentes do Centro (auxiliares nas palestras, grupos de estudo e trabalhos mediúnicos).

Doravante, a equipe de encarnados (espíritos que momentaneamente estão envoltos pela matéria corporal; que estão “vivos”) é coordenada pela equipe de desencarnados, os espíritos mentores da Casa. Segundo a Coordenadora, essa equipe já contou com 75 espíritos, mas, atualmente, excede esse número e é composta por profissionais de diversas áreas do conhecimento (médicos, enfermeiros, psicólogos, entre outros), espíritos de padres franciscanos e por aqueles espíritos conhecidos nas religiões de Matriz Africana por Pretos Velhos, todos eles unidos na prestação de serviços espirituais no Centro. Todos os envolvidos citados,

encarnados e desencarnados, estão sob a Direção Geral do espírito Joaquim Neves Lourenço, mentor da fundadora do Centro, Maria de Fátima, desencarnada em 25 de fevereiro de 2002.

Vemos que a hierarquia religiosa, neste ambiente, claramente ultrapassa o plano material (os “vivos”) e passa pelo plano imaterial (a Espiritualidade), sendo que este último plano se apresenta como a liderança dos trabalhos realizados no Centro. Podemos exemplificar essa posição hierárquica nos seguidos pedidos do espírito Joaquim Neves Lourenço para a médium Maria de Fátima Santos de Oliveira, relacionados à construção do Lar dos Idosos, e à escolha do local, prontamente atendidos por ela. Durante as entrevistas para a pesquisa, também questionamos a Coordenadora do Centro Espírita acerca do nome do engenheiro que produziu a planta do Lar dos Idosos, em uma comunicação mediúnica, mas ela não pode responder, afirmando que a “espiritualidade não me autoriza que eu revele seu nome” (Coordenadora do Centro Espírita⁴⁶).

De todo modo, no discurso da Coordenadora e nas observações feitas das atividades da Casa, existe a clara relação hierárquica entre os espíritos mentores do O Reencontro e os médiuns que lá trabalham. Contudo, notamos que tanto os participantes desta Casa aceitam a direção espiritual, como existe o cuidado entre ambas as partes em preservar o respeito e o livre-arbítrio dos encarnados para seguirem, ou não, os conselhos da Espiritualidade.

A hierarquia também é assunto discutido no grupo de estudos sobre as obras do espírito André Luiz. Nele, podemos presenciar uma fala de um de seus membros sobre as limitações dos praticantes do Espiritismo, frente ao desenvolvimento dos espíritos elevados: foi relatado que em determinadas situações, quando um médium obtém uma comunicação mediúnica de um plano espiritual muito superior (os chamados Espíritos de Luz, grandes trabalhadores da seara Divina que alcançaram exemplares níveis evolutivos de seus espíritos), geralmente suas pernas fraquejam e o médium cai ao chão, puramente pelo “peso” de uma comunicação com seres superiores, advinda sob um encarnado de espírito ainda pouco elevado.

Noutra noite em que desenvolvemos nossa pesquisa, um dos membros do Centro relatou outro fato relacionado à hierarquia, ocorrido no Município de Campina Grande, quando lhes foi permitido pela Espiritualidade que um espírito de pensamentos muito atrasados e sombrios assistisse à reunião naquele dia, como forma de tratamento espiritual, buscando algum progresso em seus pensamentos, regenerando-o.

Esse espírito estava recluso em um local muito protegido da Espiritualidade, devido a sua periculosidade, e só saía dele para algum tratamento quando um grupo de médiuns reunidos

⁴⁶ Depoimento colhido no dia 19 de julho de 2016, no Centro Espírita.

na Terra entrava numa frequência espiritual muito elevada para suportar um eventual mal-estar de grande intensidade, causado pela conexão com esse espírito.

Essas duas situações apresentadas destacam a dimensão da distância evolutiva entre os espíritos encarnados e o grupo de espíritos que os inspira ao crescimento espiritual cotidianamente. Segundo os participantes do grupo de estudos, seja abertamente nos Centros Espíritas (graças ao uso controlado da mediunidade), seja de uma forma velada e intuitiva, fora destes Centros, a Espiritualidade dirige os trabalhos de todos os encarnados na Terra e os auxiliam em situações que excedam suas forças.

Por esses e outros diálogos observados no O Reencontro, também podemos atribuir a existência de diferentes grupos hierárquicos de espíritos desencarnados, referentes ao grau de evolução. De uma forma simples, Kardec (2013a) destaca entre todos eles, dois grupos extremos: de um lado, estão os espíritos *superiores* ou *elevados*, seres purificados que passaram por grandes provas de fé em suas anteriores encarnações, trabalhando agora mais próximos de Deus, operando bons ensinamentos pela pureza de seu amor e, do outro, estão os espíritos *menos elevados* ou *inferiores*, seres entregues às paixões da vida terrena, que erraram muito em vidas passadas, muitos deles trapaceiros e outros tantos perversos, sem arrependimento de seus atos, e que continuam tentando fazer o mal para as pessoas que, em vida, despertavam-lhes ódio, rancor e inveja.

Se relacionando com essas duas esferas, estão os espíritos encarnados, todos aqueles que estão atualmente na Terra para se regenerar, buscar o engrandecimento pessoal, ajudar o próximo e manter os laços de afetividade que construíram em suas várias encarnações. Segundo o Espiritismo, mesmo divididos, esses dois grupos de espíritos desencarnados estão em pleno contato com os seres encarnados atualmente na Terra, atuando em suas vidas nas mais diferentes escalas de aproximação (de mentores e amigos aos obsessores), porém, nenhum espírito deve ser tratado como inferior ou impuro, em relação aos espíritos elevados: são todos irmãos, filhos do mesmo Pai e merecedores do mesmo respeito⁴⁷.

Dissemos anteriormente que, segundo o Espiritismo, os encarnados estão em pleno contato com o mundo espiritual, ou seja, em contato com o sagrado, e este só pode ocorrer (mesmo com as limitações evolutivas de nossos corpos terrenos) porque somos considerados instrumentos de fé, espaços por onde ocorrem manifestações do sagrado, territórios santos.

Segundo Eliade (2010, p. 144), “‘Habita-se’ o corpo da mesma maneira que se habita uma casa ou o Cosmos que se criou para si mesmo”. Para o autor, podemos fazer esse

⁴⁷ Comentário colhido em noite de grupo de estudos, no dia 26 de julho de 2016, no Centro Espírita.

comparativo quando entendemos que habitar um corpo, requer que algo ou alguém habite esse micro espaço, o que é a função do espírito, a essência que mantém vivo o Homem. Esse mesmo corpo habitado, habitaria uma casa ou um templo sagrado, ou seja, um lugar de sociabilidade em que os indivíduos se comunicam entre si, ao mesmo tempo que o espírito está em pleno contato com o Cosmos, a essência da vida no Universo. Então, o espírito faz parte de um mundo transcendental e esse mundo (esse Cosmos) está contido no próprio espírito, no interior de cada ser humano. Para Eliade (2010, p. 144, grifo do autor)

Território habitado, Templo, casa, corpo, como vimos, são Cosmos. Mas todos esses Cosmos, e cada um de acordo com seu modo de ser, apresentam uma “abertura”, seja qual for o sentido que lhe atribuíam as diversas culturas (“olho” do Templo, chaminé, torre de fumaça, *brahmarandhara* etc.). De uma maneira ou outra, o Cosmos que o homem habita – corpo, casa, território tribal, este mundo em sua totalidade – comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente.

A partir desse entendimento do corpo, como parte integrante do Cosmos, de uma forma transcendente que flui por todo o Universo e que, por si só, é a energia sagrada, este corpo precisa estar conectado em um nível de consciência sagrada muito elevado para poder manter essa energia universal viva. Perante isso, destacamos o que foi discutido em uma reunião do Centro Espírita⁴⁸ sobre a valorização da “purificação corporal” para a realização eficaz das atividades mediúnicas.

Fomos informados em certo momento da reunião, que os praticantes do Espiritismo com mediunidade desenvolvida, seja para a aplicação de passes, realizações de comunicações espirituais, entre outras atribuições, deviam se privar de certos alimentos nos dias de atividade, como o consumo de bebidas alcoólicas, carne vermelha e outros alimentos de digestão mais prolongada, sugerido inclusive o jejum. Além disso, foi enfatizada a privação de relações sexuais nos dias que se aproximam às obrigações mediúnicas.

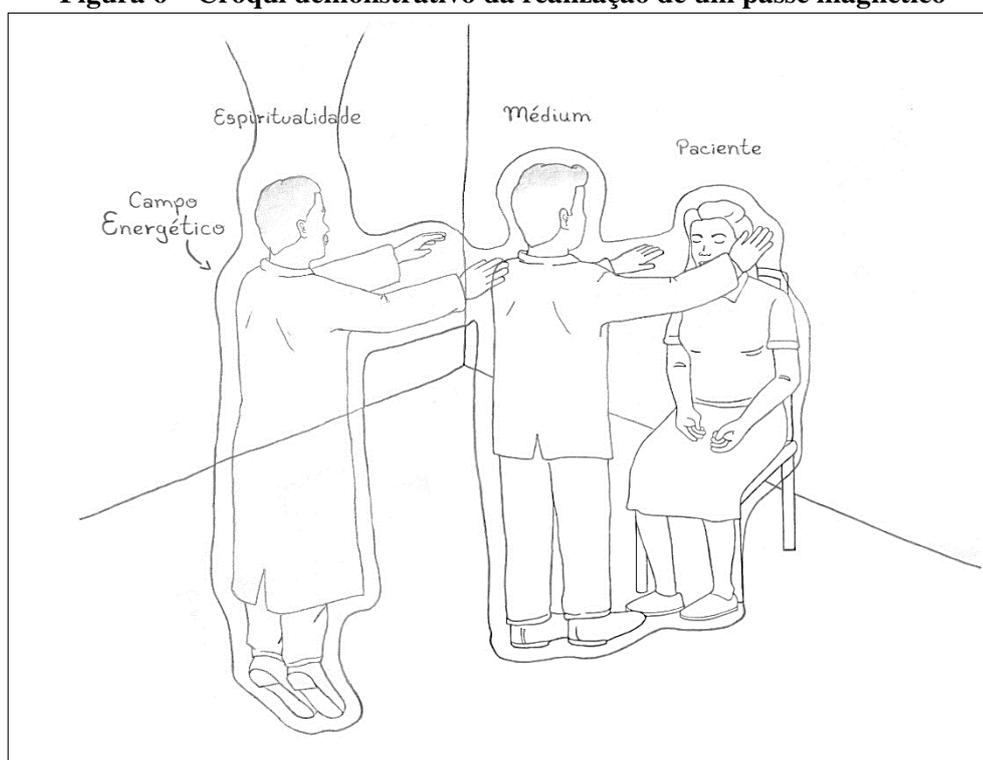
Podemos refletir que a recomendação de abstinência de alimentos e práticas sexuais, impõe limites ao Homem religioso sobre o uso do próprio corpo, para atender a determinados preceitos de sua crença, que pregam a fé e a purificação da matéria como o instrumento pelo qual a espiritualidade irá se manifestar. O corpo se torna um território repleto de regras, imposições e acordos mantidos com o plano espiritual, objetivando tanto um engrandecimento pessoal e íntimo do participante, quanto o benefício daqueles que serão atendidos pelo médium, recebendo boas energias de trabalhadores espirituais “limpos”, como foi dito na reunião citada.

⁴⁸ Comentário colhido em noite de grupo de estudos, no dia 05 de julho de 2016, no Centro Espírita.

Contudo, mais do que entender a necessidade de um processo de purificação apenas pelas privações realizadas, essa limpeza do aparelho corpóreo é necessária para a ampliação das capacidades mediúnicas do indivíduo, alargando seu campo de visão e de atuação. Segundo os participantes do grupo de estudos, a purificação íntima impede que o corpo do médium possa reter energias negativas e indesejadas de outros indivíduos ou espíritos, além de melhorar a comunicação com a Espiritualidade amiga, com o Cosmos.

Entre todos os usos do corpo do médium, tratados pelos participantes das reuniões assistidas no Centro Espírita, o passe magnético é um bom exemplo de como o sagrado, a energia do Cosmos, flui transitoriamente pelo médium e é aplicado no paciente que recebe o passe. Nesse procedimento, a energia vinda da Espiritualidade se conecta ao corpo do paciente que recebe o passe por meio do médium, um verdadeiro canal entre o Cosmos e o corpo.

Figura 6 – Croqui demonstrativo da realização de um passe magnético



FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Observamos, no Centro Espírita, uma comparação lúdica bastante explicativa desse procedimento: o médium seria como uma rede de tubulações e calhas de uma casa por onde a água da chuva irá passar para ser coletada. A água vem limpa da atmosfera, logo deve chegar limpa aos reservatórios mantidos dentro da casa. Entretanto, se essa rede de tubulações estiver suja e danificada, não é possível garantir a boa qualidade dessa água que chega aos reservatórios, no fim do percurso.

Por isso, o corpo do médium atua como um espaço de transição e mediação energética entre o plano espiritual e o terreno, logo, mantendo certas práticas como o jejum e a privação do sexo, por ele fluirá a energia sagrada com maior pureza, impedindo que essa entre em contato com energias pouco elevadas. Mais que isso, em um médium de corpo “limpo”, combinado com uma mente em harmonia (pensamentos de Paz, Amor e Caridade), mais eficaz se torna o canal de mediação entre o sagrado transcendente e o paciente que o recebe durante o procedimento do passe.

Também nesta concepção do corpo como sagrado, foi discutido, em outra reunião do Centro Espírita⁴⁹, o caso das pessoas que realizam modificações corporais. Para os participantes, os casos demonstrados na mídia, de pessoas que modificam seus corpos, seja fazendo grandes furos na orelha, implantando esferas de silicone no rosto, bifurcando a língua, dando a aparência de cobras; todas essas transformações seriam reminiscências de seus espíritos aos tempos tribais e tradições de guerra das antigas civilizações. Segundo o Espiritismo, essas práticas precisam ser evitadas, pois agridem seus espíritos.

Outras práticas mais populares, como a tatuagem ou as cirurgias estéticas (aplicação de silicone nos seios, lipoaspiração, entre outras), não fogem desta regra, pois são procedimentos que causam dor extrema ao corpo, voluntariamente escolhidos. São de tal modo agressivos, que deixam ferimentos marcados no espírito que serão levados para as futuras reencarnações.

Por fim, utilizando-se da Lei da Física chamada de Ação e Reação, os participantes do grupo afirmam que procedimentos como esses (a tatuagem, o silicone e a lipoaspiração), frutos da vaidade humana, atrasam a evolução dos espíritos, dificultam o contato sagrado com o plano espiritual (o Cosmos) e podem resultar em dolorosos acontecimentos aos seus corpos, nas próximas encarnações, como por exemplo, doenças de pele, estomacais ou na mama.

Desse modo, podemos entender que, desde a hierarquia entre encarnados e desencarnados participantes da Casa Espírita, ao modo como os corpos são tratados no ambiente, como instrumentos de fé, a manutenção das relações de poder busca manter nesse espaço religioso a ordem cósmica que faz dele um território permanentemente sagrado. Por isso, seu método de trabalho e estudo separa o Centro Espírita O Reencontro dos territórios profanos do Município de Cajazeiras.

⁴⁹ Reunião ocorrida em noite de grupo de estudos, dia 30 de agosto de 2016, no Centro Espírita.

5.2 O Templo de Matriz Africana e seus aspectos identitários e da hierarquia

A partir das entrevistas com a líder religiosa e das observações aos rituais realizados no Templo, apresentaremos as informações obtidas na pesquisa sobre as territorialidades desse ambiente religioso, assim como foi relatado acima, em torno do Centro Espírita.

Evocando de início as questões relacionadas à hierarquia, remetemos a Pereira (1994), que destacou, no Capítulo anterior, que um espaço religioso de Matriz Africana pode ser dirigido por um *babalorixá/yalorixá*, regente máximo das atividades de um Terreiro, mas com algumas separações dessas atividades que lhe são atribuídas, a depender do gênero dos líderes.

A Mãe de Santo explicou que, comumente, abaixo do *babalorixá/yalorixá*, seguem outros cargos de confiança: líder cuidador do Terreiro; líder protetor os Orixás; líder da cozinha; líder dos instrumentos musicais, até os cargos referentes à iniciação no sacerdócio. Assim, todos os integrantes da Casa de Axé, do mais recente filho de santo ao líder religioso, têm um grau de autoridade sobre os demais, e esses cargos mais elevados são conquistados pelo tempo de vivência no Terreiro, aprimoramento da mediunidade, exigências dos Guias da Casa, dos Orixás do filho de santo ou ainda pelo desejo do próprio líder religioso.

No Templo investigado, a liderança religiosa é conduzida em torno exclusivamente da Mãe de Santo e, com ela, podemos constatar algumas diferenças importantes dos tradicionais Terreiros. Primeiramente, em sua Casa não existe extensa hierarquia entre os participantes, existindo apenas uma cuidadora do Templo, um cuidador dos Orixás, um cuidador dos instrumentos e uma responsável pela cozinha, além do cargo de Mãe Pequena e de Pai Pequeno. Os demais Filhos de Santo são todos tratados do mesmo grau hierárquico.

A Mãe de Santo afirma que assim procede em seu Templo, pois não admite os abusos de autoridade que ocorrem nos ilês por conta das diferenças de grau. Comentou ainda que tais divisões confundem os Filhos de Santo e podem gerar desavenças entre eles, principalmente quando alguns deles, mais novos, por algum motivo sobem o grau, se tornando autoridades para os demais, ainda que alguns deles sejam mais antigos na Casa. Para ela, essa prática causa dissabores em alguns Terreiros de Cajazeiras, o que não ocorre em seu Templo.

Outra característica que singulariza essa Casa é o fato de que a Mãe de Santo não tem um líder religioso (*babalorixá/yalorixá*) a quem deva subordinação, visto que ela não tem ligação com qualquer outro Terreiro do Município de Cajazeiras ou da região. Isso gera muitos conflitos no Município entre os praticantes do Axé, pois muitos não a reconhecem como uma *yalorixá* verdadeira, já que ela não passou pelo processo cerimonial de iniciação na religião africana, comumente chamado de “fazer o santo”.

Pereira (1997) explica que o ritual para “fazer o santo” consiste numa cerimônia composta por três etapas: a lavagem das contas; a reclusão do noviço (chamado *iaô*) em um quarto de santo (chamado *peji*) pelo período de três a sete dias e sua eventual saída, em que o praticante se torna “feito” em um determinado Orixá, e consagrado por um babalorixá/yalorixá, junto à comunidade de Terreiro a que o praticante se reconheça. Esse ritual potencializa os poderes hierárquicos de um iniciado, e é de suma importância para aquele que almeja se tornar um futuro líder religioso.

Quanto à obrigatoriedade do ritual de “feitura do santo”, trazemos Bourdieu (2007, p. 62, grifo nosso) ao debate, quando este comenta que “Ao relegar o monge ao segundo nível na hierarquia das *ordines*, ela [a Igreja] torna o sacerdote devidamente nomeado o instrumento indispensável da salvação e confere à hierarquia o poder de santificação”. Deste modo, apenas com a aprovação ritualística concedida pelos superiores de uma crença religiosa, o praticante desta fé ascende hierarquicamente e detém a aprovação para manipular o sagrado, do contrário, essa manipulação é considerada profana, o que explica o impasse vivido pela Mãe de Santo com os demais praticantes das religiões de Matriz Africana do Município.

A Mãe de Santo explica que não é “feita”, porque no início de sua vida religiosa no Axé, dezessete anos atrás, começou a frequentar um determinado Terreiro e nele, sua yalorixá descobriu que havia dois Orixás “regendo sua cabeça”, além das demais Entidades já citadas no Capítulo 4 deste trabalho. Para alguns ambientes religiosos do Axé, isso não é permitido. Então, para continuar no Terreiro e poder se tornar feita no santo, a yalorixá afirmou que deveria retirar todos esses Guias da Mãe de Santo (deixando apenas os dois Orixás) por meio de um selamento espiritual. A Mãe de Santo não aceitou a realização deste ritual e, por conta disso, foi expulsa desse Terreiro e de tantos outros que tentou participar antes de decidir criar o seu próprio Templo, onde sua mediunidade e ligação com diversos Guias fosse aceita.

Neste caso, Bourdieu (op. cit., p. 69, grifo do autor) afirma que

[...] a sistematização sacerdotal tem por efeito manter os leigos à distância (esta é uma das funções de toda *teologia esotérica*), convencê-los de que esta atividade requer uma “qualificação especial”, “um dom de graça”, inacessível ao comum dos homens, e persuadi-los a desistir da gestão de seus negócios religiosos em favor da casta dirigente, a única em condições de adquirir a competência necessária para tornar-se um *teórico religioso*.

Nesse trecho, o autor se refere ao povo, a quem ele chama de “leigo”, demonstrando como cada grupo religioso busca convencer esse povo sobre a necessidade de “um dom de graça” para a manipulação do sagrado, dom este que vem com a subserviência aos dogmas da

casta dirigente da fé. Não muito diferente se torna o fato ocorrido e relatado acima pela Mãe de Santo: sua forma de compreensão e manipulação do sagrado não era aceita pela dirigente do Terreiro que ela participava e, para receber o “dom da graça”, era necessário retirar os Guias excedentes, mantendo apenas aqueles que costumeiramente são aceitos na religião de Matriz Africana. Como a Mãe de Santo não se dobrou à ordem, foi expulsa e vista pelas comunidades de Terreiro do Município como uma “não feita” no Axé.

Concordando com Bourdieu (2007), não podemos afirmar que a líder religiosa do Templo foi expulsa do antigo Terreiro apenas por desobedecer aos preceitos religiosos de sua antiga mãe de santo, mas por não ceder às relações de poder e hierarquia que se estabeleciam naquele espaço, quebrando o compromisso moral estabelecido neste ambiente (ROSENDAHL, 1995). A líder do Templo foi colocada numa situação de insubordinação e deslegitimação de sua forma de contato com o sagrado que a persegue até os dias atuais, mas insistentemente, construiu o próprio templo e conquistou adeptos que não desqualificavam sua mediunidade.

Paralelo à complexa hierarquia “dos vivos” (plano material) no Templo, ressaltamos a existência de uma autoridade ainda maior no plano imaterial (metafísico): a figura dos Guias espirituais (Orixás, Caboclos, Pretos Velhos, Ciganas, Pombagiras, Erês, entre outros), prevalecendo sobre os participantes deste ambiente religioso, inclusive sobre a sua líder.

Essa hierarquia se apresenta, inicialmente, na existência de cômodos específicos para os Guias da Casa. Essas verdadeiras moradias são subdivididas pelo grupo a que pertencem as Entidades: a sala de atendimento da Mãe de Santo é a casa da Cigana mentora do Templo e de todas as demais Ciganas; ao lado da sala de atendimento, temos a casa do Erê Jupira e de todos os espíritos infantis; depois temos a casa dos Caboclos, espíritos da mata e Boiadeiros e, por fim, a casa de Exú, onde, além dele, residem suas falanges, as Pombagiras e os demais Orixás.

Segundo a Mãe de Santo, essa subdivisão dos cômodos ocorre para melhor organizar e harmonizar as energias desses Guias, no espaço do Templo. Isso acontece por existir uma grande diferença entre as energias circulantes de cada casa dos Guias, que pode ser sentida por qualquer um que entre nelas, conforme afirma a líder religiosa, sentimos facilmente na ambientação mais clara, ventilada, o efeito calmante ao entrarmos na casa da Cigana; já na casa de Exú, mais densa energeticamente, ficamos com bastante calor e sufocados, rapidamente.

A diferença energética desses Guias e, conseqüentemente, a hierarquia espiritual que eles exercem entre si, também podem ser observadas pela forma como eles se manifestam nos corpos dos médiuns em um pequeno detalhe: os Orixás e os Caboclos manifestados, deixam os corpos dos médiuns sempre com os olhos fechados, enquanto que as Pombagiras, Ciganas, Pretos Velhos e erês, mantém os olhos do médium abertos.

Segundo a líder religiosa, Orixás e Caboclos são, respectivamente, energias da natureza e espíritos muito elevados que não veem com os olhos terrenos. Para ela, “Não se vê os Orixás: eles são simplesmente uma energia que passa por você [e que] não tem consciência humana” (Mãe de Santo⁵⁰, Já os Pretos Velhos, as Pombagiras e demais Guias, deixam os médiuns de olhos abertos, por aqueles serem fortemente ligados à Terra, e por suas encarnações anteriores, o que explicaria a permanência de seus desejos por bebida e fumo.

De todo modo, seja com energias brandas ou densas, terrenas ou celestes, esses Guias exercem grande poder sobre a líder religiosa do Templo. Aqui, podemos elencar algumas falas desta líder, que demonstram a situação de obediência, tais como: “Se a Cigana aceitar, você pode vir fazer seu trabalho aqui”; “Eu sou cega: vejo na verdade com os olhos dos meus Guias”, e “Os únicos a quem eu devo algo são os meus Guias, e a mais ninguém” (Mãe de Santo⁵¹), depoimentos coletados em nosso primeiro contato para a realização da pesquisa.

Ficou claro que a hierarquia no Templo parte da líder religiosa para os seus Filhos de Santo. Porém, ambos estão subordinados aos Guias espirituais. Essa liderança se mostra forte, quando a Mãe de Santo pergunta aos Guias o que deve fazer e quando fazer, para a harmonia de seu Templo. Podemos exemplificar essa demonstração de obediência no relato da líder religiosa, sobre quando foi informada pela Cigana que uma de suas Filhas de Santo estava lhe desobedecendo alguma ordem. A Cigana afirmou que essa Filha de Santo deveria ser expulsa do Templo, e questionou: “Você expulsa ou quer que eu faça ela sair?” (Mãe de Santo⁵²).

Na contramão dessa autoridade impositiva, também podemos notar que esses Guias se sentem responsáveis pelos Filhos de Santo e pela líder religiosa do Templo, zelando pela saúde e integridade física deles. Como exemplo disso, a Mãe de Santo relata o caso de um grave acidente que uma de suas Filhas de Santo havia sofrido, o que causou comoção em todos os integrantes da Casa. Num ritual ocorrido dias depois do acidente, um Guia da líder religiosa, ouvindo as lamentações e sentindo as dores dos demais Filhos de Santo, se emocionou e, com lágrimas nos olhos (da médium), disse que estava próximo de alcançar uma elevação de grau no plano da Espiritualidade, mas que iria sacrificar essa elevação para doar parte de sua energia vital, a fim de salvar a vida da enferma. Dias depois, a mulher teve melhoras em seu quadro médico e sobreviveu. Cabe destacar que, segundo a Mãe de Santo, esta foi a única vez em que os participantes do Templo presenciaram um Guia extremamente emocionado, a ponto de chorar em uma incorporação.

⁵⁰ Depoimento colhido no dia 11 de outubro de 2016, no Templo investigado.

⁵¹ Depoimento colhido no dia 09 de março de 2016, no Templo investigado.

⁵² Depoimento colhido no dia 11 de outubro de 2016, no Templo investigado.

Sobre o cuidado com os Filhos de Santo, acrescentamos ainda que, em observação ao ritual realizado no dia 30 de março de 2016, presenciamos um Guia (o Preto Velho chamado Zé Pilintra) se manifestar no corpo da líder religiosa e, em meio aos conselhos individuais que dava aos Filhos de Santo, comunicou a todos os presentes algo muito grave que iria acontecer: dentro de alguns dias, uma nova doença estaria chegando ao Município de Cajazeiras.

O Município já passava por um forte surto de Dengue, Chikungunya e Zika (transmitidos pelo mosquito *Aedes Aegypti*), mas, segundo o Guia, essa doença seria ainda mais perigosa, por isso pediu que todos orassem muito a Deus para lhes proteger desse mal. Ao ouvir tal relato, alguns Filhos de Santo se desesperaram e pediram para o Guia os salvar, mas Zé Pilintra respondeu que eles deveriam rezar a Deus, pois ele “sozinho, não conseguiria fazer nada”. Ainda assim, firmou o compromisso de interceder pelos que frequentavam o Templo.

Na semana seguinte ao ritual (no dia 07 de abril de 2016), jornais locais noticiavam o primeiro caso do Vírus Influenza (H1N1) em Cajazeiras. O paciente havia dado entrada no Hospital Regional de Cajazeiras (HRC) no dia 04 de abril, quatro dias após o comunicado feito por Zé Pilintra⁵³.

As súplicas por saúde e proteção feitas pelos Filhos de Santo ao Guia espiritual, remontam à afirmação de Lages (2012, p. 533, grifo nosso), ao ponderar que

Os pedidos feitos à entidade e que sofrem julgamento social [e] moral se referem a um amplo repertório – saúde, trabalho, relações afetivas, relacionamentos interpessoais. Esses pedidos podem ser relacionados com a ausência de cidadania, de acesso aos bens gerados pelo desenvolvimento econômico, o que as faz recorrer aos poderes do sagrado para conseguir um emprego, a cura de uma doença.

Destacamos que a autora atribui à ausência de cidadania e de acesso aos bens e serviços do desenvolvimento econômico, como a causa do adoecimento da população de menor renda na sociedade, além dos outros males que possam assolar esse fragmento societal, o que mostra a deficiência governamental em garantir a saúde da população. Resta muitas vezes ao povo apelar para o sagrado, temeroso de contrair graves moléstias que o obrigaria ao atendimento de saúde pelo SUS (tantas vezes precário e demorado) ou pagar tratamentos particulares; mas o povo prefere acreditar fervorosamente que suas divindades podem salvá-lo da morte.

A crença dos frequentadores nos poderes dos Guias que se manifestam no Templo, é expressa é expressa nos corpos desses frequentadores, espaços de manifestação do sagrado. O

⁵³ Matéria oficial do jornal online Diário do Sertão, sobre o primeiro caso de H1N1 em Cajazeiras. Disponível em: <<http://bit.ly/2dSDiKc>>. Acesso em: 30 abr. 2016.

primeiro momento dessa visão do corpo como um instrumento de fé vem do cuidado que a Mãe de Santo busca manter com a harmonia entre seus Filhos de Santo: ela afirma que ora para que seus filhos não causem intrigas entre si e quando percebe alguma desavença, não demora em chamar a atenção dos envolvidos para resolver o caso rapidamente. Ela explica que procede de tal forma para preservar a boa energia na Casa, deixando longe os maus pensamentos que atrapalham o andamento dos trabalhos do Templo.

Essa harmonia grupal volta-se para uma harmonia íntima, pois cada participante do Templo deve tomar um banho de descarrego com uma água preparada com ervas, antes de vestir a roupa apropriada para os momentos ritualísticos e receber uma passagem da fumaça de incenso. Toda a preparação das energias em torno do corpo deve ser ainda acompanhada pela preparação mental, por meio da meditação e das orações. Essas etapas deixam o corpo dos participantes em condições adequadas para os rituais, seja para as incorporações espirituais, seja para manter o campo energético que dá a sintonia para os médiuns incorporarem.

Essa limpeza externa do corpo com os banhos e incenso e a limpeza da mente pela meditação e orações, não são suficientes para a boa manutenção da sintonia energética ritualística. Também é preciso que o corpo esteja limpo por dentro: para isso, a Mãe de Santo destaca a privação das relações sexuais e a abstinência de bebidas alcoólicas antes das Giras (semelhante ao que relatamos anteriormente no Centro Espírita O Reencontro). Segundo ela, é necessário guardar o corpo da bebida e dos fluídos sexuais por pelo menos 24 horas, para não misturar as energias elevadas dos espíritos que buscam se comunicar, através dos médiuns, por um canal (o médium) sujo por tais atividades.

A líder religiosa cobra essa limpeza de cada um dos seus Filhos de Santo e segue o seu próprio exemplo: para alguns de seus Guias, um dia de restrições não lhe é suficiente para adquirir a permissão espiritual das manifestações. Com um deles, o Caboclo Pena Branca, lhes são exigidos quatro dias de limpeza corporal e muita meditação; em outro caso, a Mãe de Santo deve ficar 14 dias em abstinência para a permissão das manifestações: o espírito em questão é um Preto Velho que se chama Pai Joaquim. Ele tinha, em sua última encarnação, 82 anos de idade quando veio a desencarnar, e ainda se manifesta com essas características físicas; a líder religiosa relata que quando o incorpora, fica muito frágil e precisa do apoio dos Filhos de Santo para sentar-se em um banco, enquanto todos os doentes fazem uma fila para receber seu atendimento. Segundo ela, Pai Joaquim tem grandes faculdades de cura e quando toca em um enfermo, seus males se dissipam durante o sono daquela noite, acordando no outro dia com a saúde restabelecida.

Um último fato que chama a atenção sobre o corpo como um instrumento sagrado, mas que também está relacionado com a hierarquia dos espíritos sobre os vivos, se dá sobre a forma como o médium se comporta na incorporação de Exú. Foi observado, em várias Giras, que o corpo dos médiuns que recebem a energia espiritual do Orixá, começa a se contorcer e tremer, em um ritmo bastante acelerado; o médium curva sua coluna para frente, mantendo a cabeça abaixada e anda com grande dificuldade no salão; seu rosto se fecha e demonstra certo grau de dor, além da curvatura de todas as articulações das pernas, braços e mãos – seus dedos tremem muito, enquanto se posicionam em forma de garra, como pode ser observado no croqui apresentado no Capítulo anterior, sobre as posições de mãos dos Orixás (Figura 5).

A Mãe de Santo explica que esse estado do corpo do médium se dá em virtude do “grande peso energético de Exú” (relato da Mãe de Santo⁵⁴), peso este que não é suportado facilmente por pessoas de espíritos pouco elevados. Conforme declarou a líder religiosa, ela própria já teve essa dificuldade de segurar seu corpo, diante do peso do Orixá, no início de seu trabalho como médium. Contudo, com o tempo, ela conquistou a força e a energia espiritual suficientes para se manter ereta, e sem grandes tremores, na presença de Exú; a única reação que ainda não consegue evitar é a curvatura nas articulações dos dedos de suas mãos, apenas amenizou-as. Segundo a Mãe de Santo, esse posicionamento das mãos da médium permanece por conta da forma espiritual, que são as mãos do Orixá, algo similar às patas de um lobo⁵⁵.

Deste modo, ao vermos esses corpos como espaços habitados pelas energias que compõem o Cosmos e, assim, capazes de manifestarem o sagrado (ELIADE, 2010), a hierarquia e a instrumentalização dos corpos se mostram características religiosas, intimamente envolvidas no Templo de Matriz Africana. Esse amálgama dá sentido (significado e direção) ao trabalho desenvolvido nesse espaço religioso, pois ao mesmo tempo que implica a obediência de seus participantes, também os encoraja a viver sua fé no Axé, testemunhada nas graças que eles recebem de seus Guias.

Por isso, a face até então descrita neste Trabalho, que representa a hierarquização de poderes no Templo, pode ser observada por pesquisadores e/ou religiosos com olhares mais receptivos do que relutantes. Embora a Mãe de Santo não seja “feita” do Axé, no sentido do termo utilizado para as pessoas que passam pelo ritual de iniciação espiritual das religiões de Matriz Africana, descrito por Pereira (1997), esse ritual de passagem não invisibiliza o trabalho realizado em seu Templo, importante para sua comunidade, fazendo de sua Casa de Axé um território sagrado.

⁵⁴ Depoimento colhido no dia 11 de outubro de 2016, no Templo investigado.

⁵⁵ Informação da Mãe de Santo, em depoimento colhido no dia 11 de outubro de 2016, no Templo investigado.

5.3 Gênero e Poder como expressões das Territorialidades da Fé nos espaços investigados

Quando falamos, no curso deste Trabalho, em hierarquia, poder e identidade nos dois ambientes religiosos investigados, podem ter passado despercebidas algumas questões relacionadas a mais uma expressão desses elementos: as questões de gênero.

Segundo Saffioti (2015, p. 47), *gênero* pode ser definido como “[...] a construção social do masculino e do feminino”; uma categoria histórica que analisa os símbolos culturais de representação e significação de organizações e instituições sociais, levando em conta as relações entre homens e mulheres, sejam elas relações homem-mulher, mulher-mulher ou homem-homem (SAFFIOTI, op. cit.).

De conceituação tão complexa como suas formas de análise, o gênero pode ser observado, principalmente, na aplicação do modelo patriarcal de dominação imposto às mulheres, muitas vezes, velado, na atuação da religião em nossa sociedade. Afirmamos isso, tendo em vista as inferências de Saffioti (2013, p. 145), quando atesta que

A hierarquia no grupo familiar se faz segundo o preceito bíblico de que o homem é a cabeça, e a mulher o coração. Sendo a emoção considerada inferior à razão, ao homem cabe, “naturalmente”, o governo da casa e da mulher. A sujeição da mulher ao homem é, pois, princípio inatacável e de validade eterna para a Igreja.

Para a autora, a Igreja Católica, como personificação da hegemonia religiosa, é o exemplo de organização religiosa que busca conservar o padrão de sujeição da mulher ao homem, atendo-se e justificando-se nos escritos bíblicos em que aquela, desde os tempos antigos, se dobrara aos desmandos deste. A dominação encontrada no seio familiar é refletida nas demais instâncias de atuação social: igreja, escola, fábrica; lazer, busca do prazer, trabalho. Sejam nesses, ou em outros espaços de interação social, o modelo patriarcal de sociedade coloca a mulher dominada pelo homem.

Podemos notar o desejo de manutenção dessa dominação, no discurso realizado pelo Papa Pio XII à juventude feminina da Ação Católica, em 24 de abril de 1943, quando ele

[...] destina a mulher à maternidade; tudo o que lhe for permitido fazer além de ser mãe é secundário e conserva sempre o caráter de atividade complementar das atividades masculinas. É como mãe e como esposa que ela pode realizar-se na Terra, assim como somente como mãe ela salvará sua alma no terrível pecado que pesa sobre seu destino (SAFFIOTI, 2013, p. 151).

Sem desmerecer todo o conteúdo contido no discurso do Papa Pio XII, nos atemos apenas ao fragmento desta citação, em que a autora descreve um “*terrível pecado que pesa sobre seu destino*”, no caso, o destino das mulheres. Independentemente do que viria a ser tal pecado terrível, cometido pelas mulheres, nos chama a atenção o uso da palavra *destino*.

Para Saffioti (2001) existem variados grupos de estudiosas feministas do gênero e, portanto, variadas formas de ver essa categoria. Numa delas, a crítica que as estudiosas fazem é que *o gênero é o destino* das mulheres, no sentido biológico e determinista do termo, onde as mulheres como tais, estão fadadas ao domínio, como estariam fadadas a um destino cruel se não fossem mães, para o Papa Pio XII. Contudo, existem outros grupos de feministas que discordam desta postura, acreditando que cada indivíduo, seja ele homem ou mulher, tem a liberdade de escolher seu próprio caminho a trilhar e, porventura, seu próprio destino.

Entre dominantes e dominados, a religião se mostra bastante influente nas relações entre homens e mulheres, tanto dentro dos seus espaços sagrados, quanto em toda a sociedade. Geralmente, sem abrir mão da imagem da mulher no papel sagrado da mãe, de dar à luz, à vida; no seu papel de Mãe Terra (*Gea*) (ELIADE, 2010; BERNARDO, 2005).

Diante disso, cabe-nos, a partir deste momento, fazer algumas considerações sobre os papéis dos homens e das mulheres nos dois grupos religiosos investigados (o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana), bem como nos dois espaços religiosos pesquisados (o Centro Espírita e o Templo de Matriz Africana), para investigar como o gênero é tratado neles. Desse modo, indagamos: é possível identificarmos um modelo patriarcal de dominação nesses dois ambientes religiosos, ou não?

5.3.1 Centro Espírita O Reencontro

A Doutrina Espírita é conhecida desde o seu surgimento no século XIX, dos experimentos das Irmãs Fox nos EUA (ALBUQUERQUE, 2009), à sua futura fundação na Europa, como uma doutrina em que, assim como outras religiões, a presença do trabalho feminino é sentida em diversificadas atividades de seus ambientes religiosos, especialmente na linha de frente dos trabalhos mediúnicos, como afirma Bradbury (2015, p. 43):

Destaco aqui três tipos: as anfitriãs, as quais não eram necessariamente espíritas; as beneficiárias, aquelas que estavam em busca de algum benefício de saúde – algumas destas estavam apenas por curiosidade ou em busca de manter um *status* social – e, as médiuns (sonâmbulas), as quais foram quem primeiro colaboraram na difusão e consolidação do Espiritismo [...].

De acordo com o comentário acima, as mulheres se destacavam por estarem diretamente ligadas aos experimentos que difundiram a doutrina (entre outros, os fenômenos das “mesas girantes”), entretanto, nota-se que tal destaque perde o sentido positivo relacionado à importância dos experimentos para a construção do conhecimento religioso em questão, quando essas mulheres atuavam na linha de frente; mas, os créditos das experiências eram obtidos apenas pelos homens que os redigiam: as mulheres sonambúlicas utilizadas nos experimentos eram observadas, enquanto praticavam suas mediunidades, pela alta burguesia intelectual francesa, composta essencialmente por homens, aqueles que escreviam os livros, revistas e compêndios espíritas da época. À margem desse processo de cientificidade da doutrina, pouco se tem conhecimento sobre as produções femininas, como atesta Bradbury (2015, p. 16, grifo do autor):

Ao buscar retratar as contribuições das mulheres espíritas para a consolidação do movimento espírita, percebi que estas marginalidades eram agravadas, pois os vazios ou os “*silêncios da história*” na produção acadêmica e também na produção doutrinária a respeito do Espiritismo conotam certa interdição ou desinteresse proposital.

Com base nesse raciocínio, o autor levanta duas hipóteses: numa, existiria o desinteresse proposital das mulheres em produzir materiais espíritas, no sentido de que as mulheres não estariam dispostas a redigir suas experiências, deixando a cabo dos homens esse trabalho; noutra, estaria ocorrendo um certo embargo das produções femininas, o que seria bastante grave para a religião, mas nada incomum para a época, visto que as mulheres ainda lutavam por direitos mínimos de cidadania em toda a Europa e ocupavam poucos lugares de destaque nos grupos religiosos hegemônicos, onde imperavam as figuras masculinas.

Contudo, essa doutrina se propôs a mudar esse modelo das “religiões masculinas” e trouxe importantes contribuições para a inserção do conceito de igualdade entre homens e mulheres no campo religioso, ainda nos primeiros anos do Espiritismo. A esse respeito, em uma de suas revistas de publicações mensais, Kardec (1866, p. 18) explica que

Com a Doutrina Espírita, a igualdade da mulher não é mais uma simples teoria especulativa; já não é uma concessão da força à fraqueza, mas um direito fundado nas próprias leis da Natureza. Dando a conhecer essas leis, o Espiritismo abre a era da emancipação legal da mulher, como abre a da igualdade e da fraternidade.

Nesse trecho de uma obra de Allan Kardec, podemos notar como o Espiritismo pode contribuir para as discussões relacionadas ao gênero, já naquela época o homem reinava

soberano sobre as mulheres, seja nas instituições religiosas, seja fora delas. Porém, não podemos esquecer que o protagonismo dessas discussões ainda estava nas mãos dos homens que, escritores, editores e propagadores da doutrina, mantinham o poder e o conhecimento da religião sobre si, mas, ainda assim, tivemos alguns avanços.

Contudo, não devemos ignorar outros trechos de obras desse mesmo autor, que ainda reproduzem ideias promotoras das desigualdades entre homens e mulheres. Afirmamos isso por avaliar o primeiro livro publicado por Allan Kardec, chamado *O livro dos Espíritos*, que contém um conjunto de perguntas e respostas coletadas em reuniões mediúnicas, ao longo de um determinado período, com a colaboração de diversos espíritos. Numa dessas perguntas aos espíritos, Kardec (2013a, p. 369) questiona: “A fraqueza física da mulher não a coloca naturalmente sob a dependência do homem?”. Ele recebeu a resposta de que: “Se Deus deu a força a uns, foi para que eles protegessem o fraco e não para que os escravizassem”. O próprio Kardec tece um comentário sobre essa resposta:

Deus adequou a organização física de cada ser às funções que lhes cumpre desempenhar. Quando Ele deu à mulher uma força física menor, deu-lhe, ao mesmo tempo, uma sensibilidade muito maior, relacionada com a delicadeza das funções maternas e com a fraqueza dos seres confiados aos seus cuidados (ibid., p. 369).

Tanto na resposta dada pelos espíritos como no comentário do autor, a mulher é colocada numa posição de dependente do homem, devido a uma fraqueza física atribuída por Deus à mulher. Além disso, o comentário de Kardec ainda reforça, na mulher, o seu papel maternal, na constituição da família e no zelo do lar, temas que são atualmente alvos de duras críticas dos estudiosos do gênero, principalmente das feministas que lutam pela liberdade das mulheres desta amarra à função domiciliar que lhes é imposta.

Dentro da luta por direitos travada pelas mulheres, nessa mesma obra, Kardec (ibid., p. 370) questiona aos espíritos se “[...] uma legislação, para ser perfeitamente justa, deve estabelecer a igualdade entre os direitos do homem e da mulher?”, e estes respondem:

Igualdade de direitos, sim; de funções, não. É necessário que cada um tenha um lugar definido. O homem deve se ocupar com as coisas que estão fora do lar e a mulher com as coisas que estão dentro, cada um de acordo com a sua aptidão. A Lei humana, para ser imparcial, deve dar os mesmos direitos ao homem e à mulher. Qualquer privilégio concedido a um ou a outro é contrário à justiça. *A emancipação da mulher segue o progresso da Civilização, ao passo que sua escravidão marcha com a barbárie.* Aliás, os sexos existem apenas no corpo física, uma vez que *os Espíritos podem encarnar tanto como homem ou como mulher*, pois não há nenhuma diferença entre eles sob esse

aspecto. Sendo assim, devem desfrutar dos mesmos direitos (ibid., p. 370, grifo do autor).

Embora a resposta dos espíritos dê ênfase a igualdade de direitos, e que enalteça a emancipação feminina, num determinado momento, notamos uma desconexão no discurso, que confunde igualdade e separatismo, categoricamente de forma sexista. A resposta desliza no caráter segregador das funções diferenciadas de homens e mulheres, deixando estas, reclusas às paredes do lar, enquanto aqueles, ocupados com as *coisas que estão fora* do lar.

É certo que estamos analisando uma única obra Espírita, que foi publicada há mais de um século, que, neste longo período, ocorreram muitas mudanças e novas contribuições à doutrina espírita que alavancam outros posicionamentos quanto ao gênero (surtem posteriormente, muitas escritoras da doutrina e diversos espíritos que se identificam pelos nomes femininos das suas encarnações anteriores). Contudo, diante desse fragmento apresentado sobre o contexto histórico da mulher no Espiritismo, podemos avançar para a verificação das questões de gênero atualmente existentes no Centro Espírita O Reencontro.

Seja nas dependências do Centro Espírita, seja no Lar dos Idosos, percebemos que não existe separação ou distinção de gênero para o trabalho realizado pelos frequentadores da Casa; tanto as atividades de cuidado com os idosos do Lar dos Idosos, como as atividades religiosas do Centro Espírita são realizadas pela coletividade, desmistificando o papel da mulher apenas como servidora, na manutenção da limpeza e alimentação, e o homem, servidor nas atividades de direção e ordenação. Neste ambiente religioso, tanto homens como mulheres atuam nos cuidados com os idosos, na limpeza, na cozinha e dividem as mediações das atividades doutrinárias e mediúnicas, bem como a Direção.

Mesmo assim, verificamos dois momentos de leitura do livro *Nos Domínios da Mediunidade*, dentro do grupo de estudos das obras do espírito André Luiz, que demonstravam papéis sociais da mulher, tradicionalmente subjugados aos papéis do homem. Longe de ajuizar onde o livro acerta ou erra, buscamos apenas ponderar e discutir nessa análise, os fatos que ocorrem cotidianamente nas vidas das mulheres, e que as feministas buscam combater.

No primeiro momento que destacamos, foi lido o Capítulo nº 19 do livro supracitado, intitulado “Dominação telepática”⁵⁶. Enquanto a leitura coletiva do Capítulo estava sendo realizada pelos participantes da noite, algumas mulheres da Casa começaram a contestar certos trechos. Segundo elas, o espírito autor da obra utilizava os personagens da história, contada no Capítulo lido, dando margem para o entendimento do leitor que as mulheres deveriam perdoar

⁵⁶ Observação realizada dia 26 de julho de 2016, no Centro Espírita.

as faltas de seus maridos, inclusive uma traição conjugal, como prova de fé na justiça Divina e do verdadeiro amor ao esposo.

Resumidamente, o Capítulo conta a história de um determinado casal que passava por uma crise conjugal: o marido estava traindo sua esposa com outra mulher. Nos instantes de maior raiva da mulher traída, esta via a imagem da amante do seu marido em sua mente e desejava o seu mal, por acreditar que ela era a culpada por sua crise no matrimônio. Contudo, de assalto a mulher foi assistida pela Espiritualidade que a observava e, aconselhando-a ante seu descontrole emocional e tristeza, deu a esta mulher, considerada uma alma boa e caridosa, o dever de perdoar seu marido pelos erros cometidos, e juntamente perdoar a amante.

Por conta desse conteúdo do Capítulo nº 19, as participantes do sexo feminino presentes nessa noite de estudos, ressaltaram que o papel e o dever desta mulher de perdoar incondicionalmente seu marido, é uma exigência costumeiramente imposta para as mulheres em nossa sociedade. Do contrário, quando os papéis se invertem, e é a mulher que trai seu companheiro, elas afirmam que é comum vermos essa mulher ser considerada “mau caráter”. Em ambos os casos, o homem se mantém numa relação hierárquica superior à mulher, pois ainda que o perdão seja uma prática cultivada em muitas crenças religiosas, comumente cabe à mulher este dever, não ao homem.

As participantes também levantaram a questão de que a imposição do papel de culpa na traição conjugal foi dada apenas para a amante: em momento algum o homem foi apresentado como traidor, apenas vítima de um enlace poderoso de uma mulher perversa que almejava destruir seu casamento. Para as participantes, esse comportamento de vitimização masculina é igualmente recorrente na vida real, colocando as mulheres umas contra as outras.

Convém lembrar que essa noite de discussões fervorosas da obra do espírito André Luiz foi mediada por um homem, participante da Casa Espírita, já há alguns anos. Ele, em momento algum, demonstrou exaltação, procurando sempre responder aos questionamentos que lhe eram dirigidos, como demonstrava saber, e de forma sucinta, para garantir a conclusão de toda a discussão que propunha para a noite de estudos.

O mediador explicou que André Luiz é conhecido por sua estratégia de troca de nomes e sexo dos personagens de suas histórias, buscando manter o sigilo sobre as reais pessoas que vivenciaram os fatos contados. Neste caso, muito mais chocante, nos parece, é o perdão incondicional pela mulher, porque ele é o perdão que costumeiramente nos é exigido em sociedade, por isso, o espírito deveria relatá-lo, “tocando em nossas feridas”. Para o mediador, independente do exemplo, o autor quer nos fazer compreender a grande tarefa do perdão ao próximo, seja o indivíduo do sexo masculino ou feminino.

O segundo caso que podemos destacar, veio da leitura do Capítulo nº 24 deste mesmo livro, intitulado “Luta expiatória”. Nele, conta-se a história de um jovem com sérios problemas físicos e mentais, causados pela influência de espíritos obsessores que o acompanhavam há algumas encarnações.

Depois de um certo alento, causado pelo recebimento de um passe magnético de energias positivas, o jovem voltou para sua casa, mas, desta vez, em companhia de um dos médiuns da Casa Espírita que o havia assistido. Chegando na casa do jovem, o médium se deparou com uma família bastante complicada: seus dois irmãos eram alcoólatras, assim como seu pai, estando este acamado. Porém, no cuidado desses quatro homens problemáticos da família, como milagre Divino, estavam duas mulheres abnegadas: a mãe e sua filha mais nova.

Assim como a mulher citada logo acima, no Capítulo nº 19, esta mulher era a personificação da “dona do lar” que provia a paz ao recinto. Mas, além da mãe, vemos também, aqui, uma filha totalmente dedicada aos cuidados das figuras masculinas da casa: ambas se apresentam como o exemplo da candura a que cabe às pessoas do sexo feminino, costumeiramente, seguir na sociedade.

Há de se acrescentar, nesse caso, que, além dos cuidados diários que a filha mais nova do casal dedicava aos seus irmãos e ao seu pai, segundo a leitura do Capítulo, esta jovem tinha grandes poderes mediúnicos e dedicava forte amor à família, ao ponto de continuar vigiando os parentes, enquanto dormia, projetando seu espírito ao lado da cabeceira das camas do pai e dos irmãos, para rezar por eles, e aplicar-lhes boas energias magnéticas durante o descanso.

Ao alcançarmos esse trecho da leitura, que descreve os cuidados da jovem menina, o mediador do estudo discute com o grupo que a Espiritualidade dedica muito cuidado às famílias com quadros difíceis de relacionamento, como a família descrita no Capítulo citado acima e, geralmente, coloca em seu seio um ou mais espíritos evoluídos para auxiliá-los na caminhada, rumo à regeneração. O que nos preocupa é a possibilidade de que esses espíritos estejam encarnados costumeiramente como mulheres, por conta dos papéis sociais de dedicação familiar, impostos em nossa sociedade.

Nessa linha de pensamento, Scott (1990, p. 41) aborda alguns papéis do homem e da mulher que refletem a imposição, às mulheres, da dedicação familiar:

Sabendo que as tarefas domésticas relacionadas com a preparação e reposição da força do trabalho (criação dos filhos, preparo do alimento, limpeza etc.) recairão sobre ela, a mulher é levada a viver e pensar a casa de uma forma extremamente ativa e crítica. O sucesso ou fracasso da estratégia de vida da mulher será avaliado por ela mesma, por outras mulheres e por homens, de acordo com a maneira como opera com os elementos constitutivos da casa.

Para o homem, o mesmo não é verdade. Com o estabelecimento do critério predominante de avaliação do sucesso centrado na rua, a casa torna-se um domínio que precisa estar “sob controle” e “inquestionável” [...]. Tal como a administração da casa incorporada na mulher, o controle sobre a mulher, simbolizando o controle sobre a casa, também precisa ser “inquestionável”.

Lida essa citação e apontando para o Capítulo nº 24, às duas mulheres da família descrita, têm sido imposto o dever de dedicar suas vidas à casa e aos cuidados dos homens que convivem com elas, sejam eles “provedores do lar”, ou apenas familiares necessitados de cuidados médicos. Mais ainda, nesse Capítulo, notamos que o autor retrata uma avaliação que as mulheres passam, direta ou indiretamente, sobre seus serviços no lar, realizada pelo médium visitante: um homem estranho à família, faz suas avaliações e dá destaque sobre a atuação das duas mulheres no lar, mas, superficialmente, avalia os homens da casa, tratando-os apenas como alcoolistas e enfermos, pois como afirma Scott (1990), os sucessos dos homens são centrados nas atuações “na rua”, ou seja, no trabalho fora de casa.

Mesmo com a temática bastante ligada ao gênero, diferentemente do Capítulo descrito anteriormente, aqui não houve tantos apartes das participantes do Centro, contudo, analisando cada Capítulo, verificamos o que Bradbury (2015) colocou anteriormente, como um perfil de subserviência da mulher ao homem nas produções literárias espíritas. Isso porque, nesses Capítulos não existem mulheres em situações trabalhistas para além da casa, personificando aqui, mais uma vez, versões conservadoras do conceito de família (homem, mulher e filhos), de “mulheres dedicadas ao lar”, entre outras, típicos do modelo patriarcal de sociedade. São Capítulos com grandes ensinamentos (o que podemos chamar de *conteúdo*), mas com *formas* de chegar ao objetivo religioso não muito diferentes do que observamos na Igreja Católica, apresentada por Saffioti (2013), que exige da mulher o apego à instituição “família tradicional”.

A semelhança entre o retrato dos dois Capítulos apresentados e as exigências da Igreja Católica, nos leva a pensar, juntamente com Saffioti (op. cit., p. 141), que, “[...] a Igreja encontra na estrutura das sociedades de classes um limite à ação inovadora que poderia resultar na aplicação do princípio doutrinário cristão de igualdade entre os homens”.

Concordamos com a autora, não por notarmos no Espiritismo a ideia conservadora do modelo de família patriarcal, que ainda oprime as mulheres todos os dias, modelo de constituição familiar adequado para o sistema capitalista vigente, altamente segregador e que não garante a igualdade entre os indivíduos. O que podemos afirmar aqui, é que, da época em que Allan Kardec codificou os primeiros livros que balizam o Espiritismo, aos dias atuais, muita coisa se transformou na sociedade (e transformou a sociedade), mas alguns conceitos custam a

mudar, quando avaliamos os clássicos de Allan Kardec, bem como essa obra do Espírito André Luiz, e contextualizamos com o presente.

Verdadeiros túneis para o passado, a leitura desses livros espíritas demonstra papéis sociais ligados à mulher, que se modernizaram com o tempo e com a luta de muitas delas. Isso se reflete nas contribuições das mulheres presentes na primeira noite de estudos, descrita mais acima, trazendo em si a renovação; novos olhares sobre o gênero dentro da Doutrina Espírita.

Com suas intervenções, vimos como as mulheres, naquele espaço religioso, se sentiram dispostas ao diálogo que contribuísse para o aprendizado dos demais participantes do Centro. Isso somente é possível em um espaço que não as silencie, que seja criticamente autônomo, e que aceite observações diferentes de seus participantes, tanto sobre os textos como o posicionamento dos demais frequentadores. Só assim, a leitura e a discussão em torno dessas obras clássicas não apagam as contribuições e lutas das mulheres por igualdade nas últimas décadas.

5.3.2 Templo de Matriz Africana

No Templo de Matriz Africana investigado, também foram identificados vários aspectos identitários importantes, que estavam relacionados às questões de gênero. O primeiro deles, se refere ao fato de que sua direção e liderança religiosa é centrada em uma figura feminina, algo que: “tanto os estudiosos das religiões, quanto as pessoas anônimas ficam surpresas quando se deparam com a mulher ocupando o ápice da hierarquia religiosa” (BERNARDO, 2005, p. 1-2). Este fato é incomum em outras religiões, como o Islamismo ou o Catolicismo, onde apenas os homens detêm os maiores cargos hierárquicos, ou ainda no Protestantismo, em que a presença de pastoras como líderes de suas igrejas é escassa.

Podemos atribuir a liderança feminina encontrada no Templo, aos costumes trazidos pelos negros vindos do Continente Africano, na condição de escravos, no período Colonial e escravista do Brasil. Num desses costumes africanos, o hábito da feira, nas relações comerciais e sociais de seus povos, era para as mulheres um ambiente de comando, cabendo-lhes o título de melhores negociantes, como explica Bernardo (ibid., p. 2):

A atividade de troca que ocorre nas feiras parece ser de importância incontestável para as mulheres iorubás, pois elas se submetem à separação de suas famílias: quando jovens, deixam seus lares para ir comerciar em mercados distantes; quando idosas, mandam suas filhas para as feiras importantes e permanecem próximo a suas casas com seus tabuleiros, ou, então, abrem pequenas vendas. Evidencia-se que essas trocas realizadas nas feiras tanto podem ser para a

subsistência como para alguma acumulação. Neste último caso, é importante sublinhar, a mulher não está trabalhando para o seu cônjuge. Ela compra a colheita do marido, a revende na feira e fica com o lucro. Nessa perspectiva, pode-se avaliar a autonomia da mulher iorubá: deixa a própria família, se embrenha em caminhos distantes para chegar às feiras; compra a produção de seu próprio marido, revende e permanece com o lucro; é, enfim, uma ótima comerciante.

A *independência* do cônjuge (até certo ponto, uma independência financeira) e a influência no mercado, em si, demonstravam um poder feminino diferenciado daquele dos homens. Entretanto, essas mulheres africanas ainda desempenhavam, tradicionalmente, importantes funções administrativas em palácios, e até mesmo no Estado, bem como se organizavam em associações femininas (a sociedade *Ialodê*, relacionada a troca de bens materiais do comércio, e a *Gueledé*, relacionada a troca de bens simbólicos e religiosos), além de cerrarem fileiras nas guerras, segundo Bernardo (2005), com tropas femininas bastante destemidas.

Essa gama de funções cumpridas pelas mulheres, dava margem para a constituição de uma diferente organização familiar (homem, mulher e filhos), sem a presença direta do homem, o que Scott (1990) chama de “matrifocalidade” da família, ou “matrilinearidade” para Bernardo (op. cit.). Esses autores utilizam os termos citados porque grande parte dos povos africanos praticava a poligamia, podendo o homem desposar várias mulheres: com uma delas (seus filhos e parentes), este homem iria morar na Grande Casa; já as demais esposas, morariam em outras casas com seus próprios filhos, longe do marido, o que lhes dava certa autonomia conjugal.

Doravante, é discutível a existência do *poder* e da *independência* das mulheres iorubás, com relação aos homens, visto que por mais que todas as esposas não morassem com seus cônjuges em uma mesma casa, seus filhos deveriam venerar os deuses de seu marido e cada uma continuava a venerar os deuses de seus pais. Implicitamente, o governo das crenças das mulheres (e de seus filhos), permanecia nas mãos paternas; reafirmando o patriarcado.

Essa relação poligâmica gerava ainda, inúmeros conflitos entre as mulheres do marido e seus filhos e diante desse quadro familiar conflituoso, Bernardo (op. cit.) atribui o surgimento da figura da mulher negra, como feiticeira, utilizadora da magia/religião vinda da natureza contra suas “adversárias”. Segundo ele (ibid., p. 13):

[...] é sobretudo o fato da existência de uma verdadeira “guerra-fria” entre parentes, em que a mãe encontra-se sempre ao lado de seus filhos, para protegê-los, faz com que ela desenvolva poderes ocultos, transformando-se em feiticeira; indicando que as situações de conflito vividas pela mãe com seus filhos possibilitam o desenvolvimento de sentimentos maternos de tal monta que chega-se à feitiçaria como forma de proteção.

Existiam muitas desavenças entre as diversas mães (esposas do homem polígamo), e essas mulheres lutavam pela proteção de seus filhos e de si mesma, defendendo-se das possíveis tentativas de ataque das demais. Elas desenvolveram, assim, forte ligação com o culto aos Orixás, que lhes proporcionavam assistência espiritual oculta. Pouco a pouco, estes aspectos culturais da mulher africana e sua matrifocalidade são trazidos ao Brasil e se tornam parte da cultura negra brasileira, importante para a origem das religiões de Matriz Africana, tendo na mulher, sua principal figura de poder religioso, como atesta Bernardo (2005, p. 15):

[...] todos esses aspectos culturais, socioeconômicos e históricos elencados não explicam a ocorrência somente de um tipo de família, mas dão indícios fundamentais para o entendimento do fato peculiar da mulher surgir como a detentora do poder religioso, a grande sacerdotisa do candomblé.

E ainda, segundo Bernardo (op. cit., p. 16),

O fato da existência da matrilinearidade é comprovada também pelo jogo de búzios – peça-chave do Candomblé – em que as mães de santo tradicionais antes da primeira jogada pede [sic] o nome e o sobrenome da cliente, só que este último só do lado materno. Todo o jogo, especialmente as relações do presente com o passado, desenrola-se através da matrilinearidade. Desse modo, essa prática divinatória é povoada de imagens femininas, da bisavó, da avó, da mãe, da filha, da tia materna.

Assim ocorrendo, as religiões de Matriz Africana, repletas de Orixás femininos em seu panteão sagrado, permitem que existam, no Brasil, inúmeros Terreiros liderados por yalorixás. Na verdade, “[...] os primeiros Terreiros de que se tem notícia, datando dos séculos XVIII e XIX, são os candomblés de origem iorubá, cuja chefia é feminina” (ibid., p. 18). Segundo o autor, essa religião (o Candomblé) é a representação da Mãe Terra e, assim como Eliade (2010) descreve a imagem da mulher no papel sagrado da mãe, é nesse sentido que sua líder religiosa se chama “mãe de santo”.

Nessa construção histórica da representação da mulher das religiões de Matriz Africana, se torna mais palpável identificarmos na Mãe de Santo, a liderança de sua Casa de Axé, mantida sem qualquer interferência de seu cônjuge, com quem não tivemos contato visual direto, durante todo o período da pesquisa. Conclui-se que, abaixo dos Guias espirituais, é a Mãe de Santo quem impõe a última palavra sobre todas as decisões tomadas no Templo.

Ainda que nele seja exercido a matrifocalidade, no que se refere à divisão social do trabalho, alguns cargos religiosos africanos com características patriarcais, ainda são mantidos neste ambiente: por mais que a Mãe de Santo afirme não permitir a existência de divisões de

graus e cargos hierárquicos, ainda conserva o Pai Pequeno e a Mãe Pequena, (auxiliares de um líder religioso na manutenção e funcionamento da Casa de Axé), também é reservado o ofício da cozinha para uma filha de santo, e o de zelador dos instrumentos musicais sagrados para um filho de santo, de modo que seu ambiente religioso seja um espaço: “[...] de compartilhamento de experiências vividas diferencialmente por homens e mulheres, que por sua vez, são portadores de identidades diferenciadas” (BANDINI, 2005, p. 74).

Além do fato da cozinha ser reservada a uma mulher, a líder religiosa explica que o zelador dos instrumentos ritualísticos africanos, e os demais homens, são os únicos que podem tocar os instrumentos: apenas eles podem manuseá-los. Para uma mulher realizar a limpeza da sala do Templo onde os instrumentos são guardados, ela precisa chamar um homem, que irá movê-los, e, posteriormente, devolvê-los ao ambiente devido.

Contudo, na contramão dessa tradição, a Mãe de Santo afirma que já manuseou alguns de seus instrumentos, inclusive que realizava o toque em um de seus atabaques. Segundo ela, isso só foi possível porque os dois Orixás que regem sua cabeça são do sexo masculino (Oxumaré e Ogum), o que lhe dava tal permissão. Além dessa atividade exclusiva de homens, outra que ela ainda realiza é o ritual da matança dos animais oferecidos aos Orixás.

Vale destacar que essas permissões dadas à líder religiosa, em virtude do gênero masculino de seus Guias, poderia estar relacionada com uma colocação de Saffioti (2013, p. 155), quando esta afirma que: “Somente às mulheres excepcionais é dado realizar sua integração na sociedade pelas vias utilizadas pelos homens. À sociedade, de fato, não é necessário marginalizar todas as mulheres; ela precisa de seu trabalho”.

Para a autora, nas relações de poder exercidas na sociedade capitalista que vivemos, grandes massas populacionais são marginalizadas por conta do seu sexo ou da sua cor da pele. Ou seja, mulheres e negros são livres perante à Lei, para sonhar com qualquer tipo de papel social de sucesso, porém apenas algumas dessas mulheres e desses negros poderão alcançar determinados espaços da sociedade, por serem frações em déficit na correlação de forças.

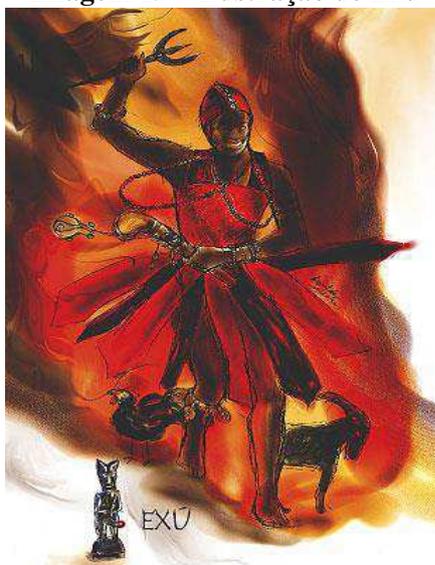
Apesar da Mãe de Santo ter permissões para a realização de determinados feitos em seu Templo, essas permissões se tornam exceções, visto que as tradições religiosas de Matriz Africana proibem que outras mulheres tentem tais feitos. Por conta dessas excepcionalidades relatadas, entre outras (a Mãe de Santo não se identifica com uma única vertente das religiões de Matriz Africana, não é “feita” por nenhum outro babalorixá/yalorixá, mantém mais de dois Guias espirituais no “governo de cabeça”, e, ainda, não divide todos os seus Filhos de Santo entre os cargos sacerdotais comuns ao Axé), ela acaba ficando isolada, e torna-se alvo de críticas dos demais líderes religiosos dos Terreiros existentes no Município de Cajazeiras.

Algumas de suas exceções são frutos dos Orixás de sexo masculino que regem sua cabeça. Sobre um deles (Oxumaré), podemos acrescentar que muitos praticantes do Candomblé acreditam que o Orixá seria do sexo feminino; outros contestam e dizem que ele seria do sexo masculino. Contudo, a Mãe de Santo explica que Oxumaré tem presente, em sua energia espiritual, as duas frequências sexuais: a frequência da serpente e a frequência do arco-íris (respectivamente, masculino e feminino), estando seu corpo astral predominantemente na frequência vibratória masculina por seis meses do ano, e na vibração feminina, nos outros seis meses. Ainda assim, Oxumaré é um Orixá masculino.

Para a líder religiosa, muito dessa confusão vem da dança sagrada do Orixá, considerada bastante “afeminada” para muitos praticantes do Axé. Ela também comentou que, no dia em que descobriu qual seria o seu Orixá, o pai de santo do Terreiro onde ela fez a consulta aos búzios lhe falou que havia sentido que seu Orixá era “meio viado”⁵⁷.

Outra questão identificada com relação ao gênero, refere-se ao já mencionado Exú, Orixá masculino, tido como o mais humano dos Orixás, senhor do princípio e da transformação; o Deus da terra e do universo. No Templo, ele é celebrado em um ritual chamado de Toque de Exú e durante esse ritual, por diversas ocasiões, podemos observar o Orixá manifestando-se em alguns dos filhos de santo (processo chamado de *incorporação mediúnica* ou *transe*).

Imagem 19 – Ilustração de Exú

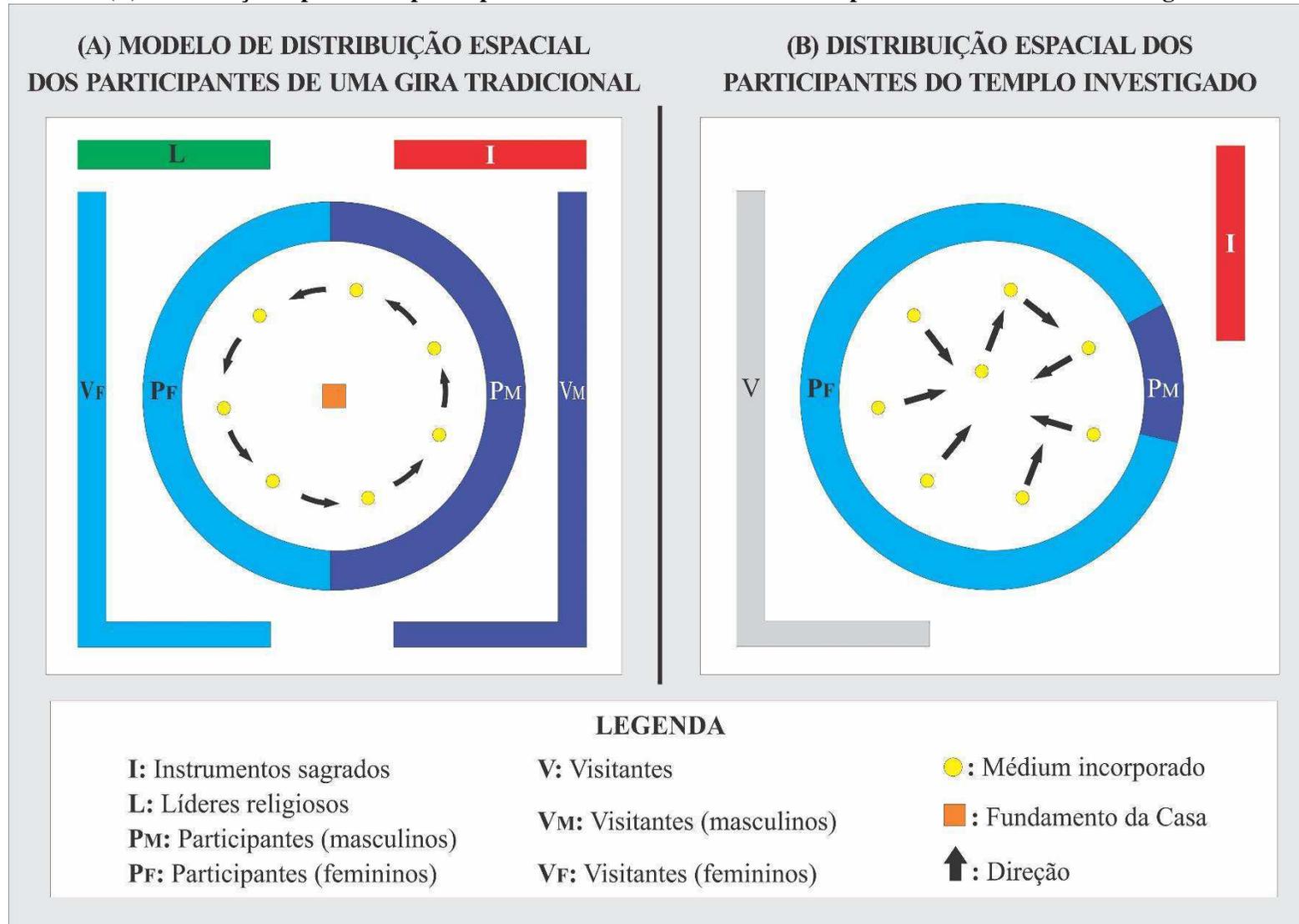


FONTE: Internet⁵⁸

⁵⁷ As palavras citadas pela Mãe de Santo sobre a sexualidade de seu Orixá, diante do depoimento colhido no dia 11 de outubro de 2016, são consideradas inapropriadas pelo pesquisador deste Trabalho, mas não foram excluídas ou substituídas por termos politicamente aceitos para não alterar o conteúdo obtido no discurso da líder religiosa.

⁵⁸ Disponível em: <<http://bit.ly/2oMyBTK>>.

Figura 7 – (A) Modelo organizacional da distribuição espacial dos participantes numa Gira, seguido pelos Terreiros tradicionais;
(B) Distribuição espacial dos participantes verificada nas Giras do Templo de Matriz Africana investigado



FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Na organização do espaço da Gira, inclusive para o Toque de Exú, a celebração inicia em uma grande roda realizada pelos participantes da Casa, acompanhados de pelo menos um atabaque, um cantador que puxa os *pontos* (músicas sagradas dessa religiosidade), seguido pelo coral de Filhos de Santo, durante todo o ritual de manifestação anímica das Entidades. A tradição pede que os homens fiquem perfilados do lado direito da roda, próximos aos atabaques, e as mulheres, à esquerda na roda. Contudo, como especificidade do Templo, o número de participantes, do gênero feminino, é cerca de 95%, superior ao do gênero masculino e elas ocupam a circunferência do círculo quase que completamente (Figura 7).

A figura acima destaca (A) um modelo de distribuição espacial dos participantes de uma Gira, tradicionalmente seguido pela maioria dos Terreiros brasileiros e (B), a forma como são distribuídos os participantes das Giras no Templo investigado.

Embora distintas, notamos que ambos os modelos apresentam formas de separação hierárquica dos subgrupos de participantes das Giras, tais como:

- a) por *profundidade*: separando visitantes, Filhos de Santo, líderes religiosos e tocadores dos instrumentos sagrados, respectivamente, entre os que ficam mais próximos da porta de entrada e os que se aproximam do altar do Terreiro;
- b) por *centralidade*: separando visitantes, Filhos de Santo não-médiuns e Filhos de Santo médiuns, pelo acesso e proximidade com o centro da Gira⁵⁹, inacessível aos primeiros. Os líderes religiosos têm acesso livre desde o centro às margens do Terreiro;
- c) por *gênero*: separando os participantes da Gira lateralmente, dedicando a direita aos participantes do sexo masculino e a esquerda para participantes do sexo feminino.

Além de mostrar como se distinguem os espaços dedicados a diferentes grupos que participam de uma Gira, a figura destaca a forma com os médiuns incorporados, localizados no centro da celebração, se movimentam em cada modelo, seja em forma circular, no sentido anti-horário (A), ou com movimentação livre (B).

O modelo de organização espacial do Templo reserva locais específicos para os tocadores dos instrumentos, os visitantes e Filhos de Santo do sexo masculino feminino. Aqui, citamos Rosendahl (1995, p. 69-70), quando ela afirma que pode existir uma divisão hierárquica do espaço sagrado em diversos ambientes religiosos:

⁵⁹ No centro de uma Casa de Axé fica a cumeeira, ponto mais alto da Casa, geralmente firmado por um pilar que liga o teto ao solo, num simbolismo que conecta as energias sagradas do céu e da terra, que protegem o ambiente. No solo, embaixo do pilar, fica “plantado” o fundamento (ou Axé) da Casa, um conjunto de elementos conhecidos apenas pelo *babalorixá/yalorixá* e renovados apenas uma vez por ano em uma grande celebração.

Algumas vezes o lugar sagrado pode possuir divisões hierarquizadas [...]. Primeiramente, o altar como o lugar mais sagrado; em seguida, o lugar destinado ao coro e em terceiro, o lugar ocupado pela comunidade de leigos. [...] neste caso existe uma relação entre a posição hierárquica e a acessibilidade geográfica.

Vemos que a ocupação territorial dos espaços sagrados, em todas as religiões, dedica o acesso a determinados fragmentos dos espaços para certos indivíduos do culto, com hierarquia diferenciada, mas enfatizamos que a separação espacial por gênero, realizada nos cultos de Matriz Africana, é predominante nesses ambientes.

No que se refere ao Exú, as incorporações do Orixá e suas falanges em Filhos de Santo médiuns, são bastante agressivas ao olhar, independente do médium ser do sexo masculino ou feminino: os participantes tremem bastante o corpo, contorcem-se, pisam forte no chão e respiram ofegantes, sempre com os olhos fechados. Com suas mãos em posição de garras, seguram um cigarro e uma caneca de cachaça em cada uma delas, fumando e bebendo, enquanto vagueiam devagar pelo salão, ao toque do atabaque.

Após o surgimento do Orixá e de suas falanges, sempre ocorre uma grande mudança no ritual: altera-se o gênero das Entidades que incorporam os médiuns. Surge então figura da Pombagira, Entidade tida como a versão feminina do Orixá Exú, e essa mudança do gênero do Guia, altera toda a organização da cerimônia, podendo ser sentida tanto na saída dos médiuns, do sexo masculino, do estado de transe mediúnico, na postura corporal das Filhas de Santo médiuns, como nos pontos cantados pelos participantes do Templo.

Imagem 20 – Ilustração da Pombagira

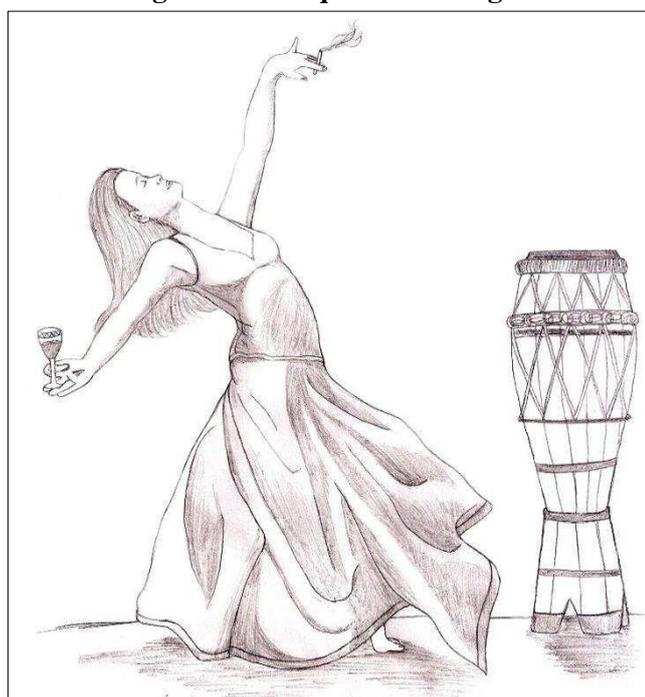


FONTE: Internet⁶⁰

⁶⁰ Disponível em: <<http://bit.ly/2nHhIYV>>.

Quando o Toque de Exú muda de tom, despede-se do Orixá e adentram o espaço (nos corpos e no Templo) as Pombagiras, de modo que, “atendendo às expectativas de uma sexualidade exacerbada, o vermelho colore a cena – as roupas, as rendas, a rosa no cabelo, o batom na borda da taça de champanhe” (LAGES, 2012, p. 530). Elas chegam cantando e dançando o mundo das Ciganas, das prostitutas e seus feitos; seus amores mal correspondidos, traições e vícios carnisais, como a bebida alcóolica, fumo e o sexo, sempre se vangloriando dos papéis de meretrizes, donas de seus próprios corpos e que vencem qualquer adversidade.

Figura 8 – Croqui da Pombagira



A Pombagira demonstra habilidade, tanto de plasticidade corporal, quanto de equilíbrio e estética ao segurar sua taça e seu cigarro enquanto dança ao som do atabaque. FONTE: Maglandyo Santos (2017)

Os homens presentes na Gira dão um passo para trás (simbólico e literal), deixando as mulheres celebrarem as Pombagiras, mudando toda a energia do ritual. Esse movimento dos homens na roda, é descrito em um dos pontos puxados no Templo investigado:

Arreda homem que aí vem mulher (2x)
Ela é a Pombagira, esposa de Lucifer
Tranca Rua vem na frente pra dizer quem ela é.
Arreda homem que aí vem mulher (2x)
Ela é a Pombagira, rainha do Cabaré (2x)

O ponto acima demonstra o protagonismo feminino a partir daquele momento da Gira, visto na transformação dos corpos das médiuns: aquelas que antes andavam rigidamente, com

as colunas curvas para frente e respiração ofegante, agora se erguem numa postura imponente, abrem os olhos, dançam, rodopiam e vagueiam rápida e levemente pelo salão, soltando várias gargalhadas. O cigarro, agora, é segurado com maior delicadeza entre os dedos, e a bebida forte é substituída por cerveja ou espumante, servidos em belas taças. Seus corpos demonstram uma sensualidade e plasticidade ao dançar, que não era notada em Exú.

Para Lages (2012, p. 529), as Pombagiras “[...] não possuem os corpos de forma aleatória, muito pelo contrário. Apesar de serem muitas, elas se particularizam, cada uma recebe um nome e uma história que muitas vezes se misturam com as histórias de vida da médium”.

Tanto se particularizam entre as médiuns, que foi possível notarmos algumas diferenças entre elas: algumas eram risonhas e dançantes, outras mais contidas; algumas nos cumprimentavam com uma saudação tradicional de Terreiro (um abraço em que, segurando nos antebraços do médium, ou firmando as mãos em suas costas, projeta-se o tronco para o lado direito dele, tocando seu peitoral, depois para o esquerdo, repetindo o toque da pele); há ainda as que demonstravam papéis hierárquicos diferentes, como algumas que ficaram sempre ao redor das demais Pombagiras, com olhar elevado, como que vigiando todas as outras, e as incorporações da líder religiosa do Templo, que sempre falavam com os Filhos de Santo, dando conselhos a alguns, mas brincando e bebendo com todos.

Durante nossa observação, uma das Pombagiras que se manifestava com maior frequência no corpo da Mãe de Santo, durante os rituais, chamava-se Maria Padilha. Em diversos rituais, foi puxado um ponto em louvor a esta Guia, que conta um pouco das histórias em torno dela:

*Fria noite na encrucilhada, deu clareao da lua
Mulher morena vestida de preto vendiendo su amor
En sus olhos refleja una triste amargura de un amor perdido*

*Como terciopelo su piel trae perfume de rosa encarnada
Suenam um tambor macumba comenza la na alvorada
Afirma su gira mueve su cintura marcando el compás*

*Mas cuando ela chega de un povo das almas
É Maria Padilha rainha bonita de este candomblé
Uma mulher morena vestida de preto
Bebendo e dançando, dá sua gargalhada Maria Mulher!⁶¹*

⁶¹ Este ponto dedicado a pombagira tem trechos em espanhol e trechos em português. Segue a tradução literal: *Noite fria na encruzilhada, deu clarão da Lua / Mulher morena, vestida de preto, vendendo seu amor / Em seus olhos reflete uma triste amargura de um amor perdido / Como veludo, sua pele traz o perfume de uma rosa vermelha / Soa um tambor, a macumba começa na alvorada / Ela diz que a Gira move sua cintura marcando o tempo / Mas quando ela chega de um Povo das Almas / É Maria Padilha, rainha bonita deste Candomblé / Uma mulher morena, vestida de preto / Bebendo e dançando, dá sua gargalhada, Maria Mulher!*

No segundo verso do ponto, é destacado que esta mulher, que vagueia na escuridão da noite, era uma prostituta, triste por causa de uma desilusão amorosa. Eis que ela ouve o som dos atabaques de um Terreiro de Candomblé, e toma consciência que era um espírito vagante pela Terra. Então, Maria Padilha incorpora em uma médium, para que o mundo dos vivos veja essa mulher que bebe, dança e se diverte, não se importando mais para as dores do coração.

Lages (2012, p. 533) entende, a esse respeito, que

A possessão promove um espaço existencial comum à mulher médium, à mulher que viveu nos tempos passados e às outras mulheres que procuram o terreiro de Umbanda no intuito de encontrar solução para suas aflições. A pombagira, em sua arte de fazer, dá voz tanto à mulher que a incorpora como à assistência feminina.

Relacionando o ponto de Pombagira, acima, com as vezes em que o pesquisador pode estar presente nas suas manifestações, podemos confirmar essa imagem de uma mulher forte em Maria Padilha. Sempre que ela se fez presente, bebeu, fumou e brincou com todos os presentes, mas também aconselhou várias mulheres, com bastante seriedade nas palavras, sem ao menos mudar o tom voz, ante às lágrimas de algumas dessas Filhas de Santo.

A Mãe de Santo nos relata que Padilha não se comove com o que ela chama de “demonstrações de fraqueza emocional” das Filhas de Santo e que, assim como as outras Pombagiras, acredita que as mulheres são superiores aos homens, nunca devendo elas estarem subjugadas a seus companheiros, demonstrar dependência ou qualquer fragilidade⁶².

O trabalho das Pombagiras, aconselhando às participantes femininas do Templo, demonstra tanto que seu trabalho no campo espiritual está relacionado às mulheres sofredoras de diversos abusos de gênero, ainda que tenham sido elas mesmas (as Pombagiras) vítimas desses abusos quando estavam em vida, como também enfatiza a necessidade da luta das mulheres por suas independências dos homens. Lages (op. cit., p. 534) afirma:

Essa solidariedade da médium para consigo mesma e para com as pessoas que fazem demandas à entidade, possibilitada pela possessão, e observada a partir da própria voz subalterna, pode ser traduzida como compaixão e cuidado com todas as mulheres, que na ausência de outras pessoas de referência, foram buscar num símbolo da errância e do desprezo social sua autoestima, sua inclusão social, sua vontade de vencer os obstáculos desse mundo daqui.

Procurando levantar sua autoestima, as Pombagiras, mulheres pouco valorizadas em vida por suas profissões mundanas e hábitos que a sociedade tradicional conservadora considera

⁶² Informação da Mãe de Santo, em depoimento colhido no dia 11 de outubro de 2016, no Templo investigado.

vãos, muitas vezes são algumas das poucas referências femininas que as praticantes do Axé ouvem e que podem estimulá-las, na busca do bem-estar consigo mesmas. Noutro ponto de Pombagira cantado no Templo, podemos ver algumas das influências dessas Guias:

*Não, não e não
eu não te quero mais
eu já disse que não
e eu não volto com a palavra atrás.*

*Moço, eu já cansei de lhe dizer
que mais cedo ou mais tarde, isso ia acontecer.
Você ainda vai bater no meu portão,
a toda hora implorando o meu perdão,
mas eu não posso aceitar de coração,
Pois mulher tem que ter opinião.*

Neste ponto, a mulher se colocada em um plano de destaque, se impulsionando numa posição de confronto feminino ao desejo do homem de se manter no comando de uma relação amorosa marcada por sua traição à companheira. Por certo, este homem cometeu vários erros com esta mulher (ou com a Pombagira), mas, de uma vez por todas, esta mulher não vai cair em seus encantos, pois agora está emancipada da influência de seu raso amor.

Por essas colocações, entendemos que o Templo de Matriz Africana em que realizamos a pesquisa, tem algumas reminiscências do modelo patriacal de sociedade, em sua tradição, na divisão social do trabalho pelo sexo dos indivíduos (o homem toca os instrumentos e a mulher é responsável pela cozinha). Mas, o Templo também traz avanços relacionados às questões de gênero, no âmbito religioso, principalmente relacionados ao empoderamento das mulheres que podem alcançar os mais altos cargos de poder, na religião, e nos ensinamentos das Pombagiras para a melhora da autoestima feminina.

Todas as questões levantadas até aqui, seja sobre o Centro Espírita, seja sobre o Templo de Matriz Africana, são apenas algumas aproximações que buscam dar voz às discussões de gênero, categoria bastante valorizada nos estudos acadêmicos, atualmente. Contudo, essa categoria não está presente em nosso Trabalho apenas pela urgência de discutir o tema, mas também por fomentar a discussão sobre o poder nas esferas religiosas, tradicionalmente exercido sob o comando masculino.

Algumas impressões de como as relações hierárquicas estão intimamente relacionadas ao gênero dos indivíduos, nas duas crenças religiosas aqui investigadas, o Espiritismo e as religiões de Matriz Africana, apontam para uma nova realidade em que a fé pode ser professada, respeitando-se as suas diversidades e o direito de manifestação religiosa.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de todo o estudo da categoria geográfica Território e suas implicações na compreensão da religiosidade presente no Município de Cajazeiras, é chegada a hora de produzirmos um discurso conclusivo para as questões examinadas neste Trabalho de Conclusão de Curso. Tal discurso não pode ser feito, apresentaremos apenas considerações finais sobre uma pesquisa que tem ainda muitos desdobramentos.

Dentre outras questões levantadas ao longo do trabalho, pudemos conceituar a categoria Território como um fragmento do espaço apropriado pelos indivíduos de uma sociedade, que aplicam o controle político e afetivo sobre a terra que habitam. Mais do que isso, as relações de poder que imperam no território, atuam nas mais variadas escalas e fronteiras, para além da autoridade do Estado, transitando da nação ao controle do vilarejo; da residência familiar ao domínio do corpo.

Assim como o Território, o poder exercido pela religião está para além do Estado. Ora, a religião se apresenta como um componente estrutural da sociedade, desde os tempos antigos, manifestando-se na história, na cultura, na economia, no comércio, na família, na alimentação e mesmo na política. Ela deve ser, antes de tudo, analisada como um produto da sociedade e, ao mesmo tempo, como um de seus agentes produtores.

A compreensão da religião enquanto agente produtor do espaço social é, reconhecidamente, repleta de lacunas conceituais, tendo em vista a diversidade incomensurável existente, em todo o planeta, de formas de ver o mundo e o Cosmos. Contudo, em meio a todas as suas singularidades, as religiões separam efetivamente os espaços sagrados dos espaços profanos; os territorializam, estabelecendo fronteiras.

Figurativamente, os espaços sagrados de uma sociedade elevam-se diante dos espaços profanos (em alguns casos, literalmente, como no exemplo dado pelos mosteiros hindus, encravados nas montanhas), tornando-se espaços seletos para os servidores fiéis às suas crenças e, por excelência, profundamente hierarquizados. Tal hierarquia não atua apenas no interior nos ambientes religiosos: segue por toda a comunidade adepta da mesma fé, e recai sobre as relações existentes entre os diferentes grupos religiosos, criando rivalidades e atenuando discordâncias.

Notadamente, a História comprova que houve muitos conflitos entre as diferentes religiões, quer por disputas ideológicas, estratégicas para a manutenção de seus territórios, quer para conquistar outros. Acontece que esses conflitos chegam às esferas políticas, também integradas por indivíduos que professam algumas dessas crenças, e tornam-se demanda do Estado. Assim, nascem as religiões de Estado ou as religiões das classes dominantes,

controladoras da produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação, tidos como sagrados, marginalizando as demais formas de crer, atribuindo-lhes o caráter de feitiçaria, magia ou profanação.

Dessa forma, o Catolicismo do século XVI, aliado à Coroa Portuguesa, exemplifica o uso da religião como imposição da ordem, atuando em sua história nos mais variados países, inclusive o Brasil, de modo que seu domínio sobre o sagrado segregou outros ritos, criminalizando-os. O Candomblé, religião brasileira dos Orixás, foi um desses ritos que passou por diversos ataques às suas tradições, precisando resistir com o uso de disfarces e sincretismos: trouxe os santos católicos para o Terreiro e confundiu-se com o nome de Espiritismo, doutrina religiosa nascida entre os intelectuais franceses, que também realizava a comunicação com os espíritos, mas que era aceita por sua origem burguesa.

O tempo passou e o Brasil tornou-se um país laico, nação onde todas as manifestações religiosas são aceitas perante a Lei e, em suas terras, passam a desenvolver-se livremente os mais variados credos religiosos. Devagar, o Catolicismo diminuiu em proporção, mas ainda se mantém hegemônico, seguido pelo Protestantismo, e demais religiões. Atualmente, espalhadas por todo o território nacional, diversas crenças professam suas ideias de salvação aos seus devotos e ocupam os mais variados espaços dos centros urbanos brasileiros.

Assim ocorre em Cajazeiras, Município do Sertão Paraibano onde produzimos um mapa para representar a diversidade religiosa existente em seu território. Nele, pudemos evidenciar a maior parte da população seguindo a tendência nacional ao Catolicismo (86,9% da população), dividida entre suas oito igrejas e cinco capelas, acompanhada pela forte atuação do Protestantismo em suas cinquenta igrejas espalhadas pelo Município, do Centro aos bairros periféricos. Timidamente, evidenciamos a presença de três Centros Espíritas, abaixo do número de Terreiros de Matriz Africana (sete), mas que não são suficientes para dar-lhe mais devotos: segundo o Censo 2010, o Município tem 478 habitantes espíritas e apenas 78 candomblecistas e umbandistas.

Tomando como foco as duas últimas crenças religiosas, no decorrer do Trabalho realizamos mais do que um estudo quantitativo de seus ambientes e praticantes, estendendo-nos em um estudo historiográfico que correlaciona o surgimento, a distribuição no espaço e a atuação do Espiritismo e das religiões de Matriz Africana em nossa sociedade. Passamos, então, pelas amarras do tempo e do espaço, para encontrar vestígios da vida europeia dos intelectuais do século XIX e da vida dos negros africanos do século XVI, como forma de compreender a manifestação dessas religiões no Brasil e no Município de Cajazeiras (atualmente, religiões bem diferentes, é claro, mas que não ignoram seu passado).

Acreditando que são nos territórios dos ambientes sagrados que os grupos religiosos manifestam seu poder, analisamos, etnograficamente, o Centro Espírita O Reencontro e o Templo de Matriz Africana, nos quais identificamos alguns aspectos de suas territorialidades, além de um conjunto de normas hierárquicas que dão ordem às crenças religiosas, responsável pela autorização da manipulação do sagrado nos dois ambientes, partindo tanto dos seus líderes religiosos, como dos Guias e mentores que coordenam suas respectivas atividades.

No Centro Espírita, a Espiritualidade atua diretamente na condição de coordenadora dos trabalhos mediúnicos dos participantes da Casa, aconselhando-os, questionando-os, propondo-lhes ideias a serem discutidas; enquanto isso, os espíritos e Entidades da natureza, presentes no Templo, norteiam os trabalhos e acabam sendo os “olhos” dos fiéis; Guias que indicam o caminho a ser seguido (e como devem seguir).

Muito embora pertencentes a grupos religiosos diferentes, vários aspectos unem estes espaços sagrados: têm em comum nas suas histórias, a presença do espírito do Preto Velho Pai João, mentor no Centro Espírita e inspiração para o ingresso na vida religiosa da líder do Templo; ambos veem o corpo como um espaço sagrado, um território que deve ser preservado de qualquer distração ante o trabalho religioso dos médiuns. Além disso, são liderados por mulheres, desde sua criação, muito embora, atualmente, no Centro Espírita, a Direção seja compartilhada com um homem; contudo, a liderança feminina se firma na figura de Maria de Fátima Santos de Oliveira, médium fundadora desta Casa.

Além dessas, outras questões de gênero também unem as Casas e suas religiões, pois mesmo que no trabalho cotidiano do Centro Espírita O Reencontro, homens e mulheres não sejam divididos entre atividades, respectivamente, de Direção e de manutenção da harmonia doméstica, algumas das obras doutrinárias utilizadas no Centro, ainda trazem concepções de família e gênero arraigadas ao modelo patriarcal de dominação do homem sobre a mulher. Isso tem sido questionado por muitas participantes do recinto, mas ainda persiste como referência.

Diferentemente, no Templo, algumas das atividades sagradas são separadas por gênero, como a cozinha para as mulheres e os instrumentos musicais para os homens; também há separação espacial nos rituais sagrados, aquelas à esquerda, e estes, à direita. Contudo, nada mais remonta ao empoderamento feminino nesse recinto que a presença das Pombagiras, donas da noite que se manifestavam sempre com o olhar direcionado para a assistência às mulheres, conversando e cantando que “mulher tem que ter opinião”.

Dito isso, além da realização da localização dos ambientes religiosos em Cajazeiras para um mapa, fizemos o estudo em dois desses espaços sagrados, convivendo com as pessoas que lá frequentam, compartilhando de seus momentos mais íntimos de fé, rituais e estudos.

Também observamos seus costumes, suas interações com os demais participantes e com seus Guias espirituais, respeitando cada crença em sua individualidade.

Enfim, para a Academia, o Trabalho se torna importante por ser uma produção científica pioneira no curso de Licenciatura em Geografia, ofertado pela UFCG, Campus de Cajazeiras, trazendo, em seu conteúdo, contribuições para o conhecimento sobre o Município investigado, e propiciando novos olhares sobre a categoria Território, que ultrapassa o poder do Estado sobre as terras e as pessoas, relacionando-o com o estudo acerca da religião, para além de um caráter simplesmente distributivo da diversidade religiosa no espaço.

Esperamos ter aberto portas para a discussão em torno da religiosidade como campo de estudos da ciência geográfica, demonstrando ser a religião, um dos elementos responsáveis pela gênese da cidade, sob diferentes manifestações da identidade e da hierarquização dos seres humanos, tanto no plano material (as cidades, os ambientes sagrados e as pessoas) quanto no imaterial (a Espiritualidade e a salvação da vida), os quais interligam o mundo em que vivemos ao Cosmos, em laços de fé e poder.

REFERÊNCIAS

- ADOLFO, Sérgio Paulo. Candomblé Bantu na pós-modernidade. Anais do I Encontro Nacional do GT de História das Religiões e das Religiosidades–ANPUH. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Londrina, 2005. Disponível em: <<http://bit.ly/2e18rpF>>. Acesso em: 13 ago. 2015.
- ALBUQUERQUE, Tiago Paz e. **A representação social de perfeição na memória das personalidades do Espiritismo**. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: UERJ, 2009. Disponível em: <<http://bit.ly/2eISVTz>>. Acesso em: 13 ago. 2016.
- ARENDT, Hannah. **Da violência**. Tradução de Maria Claudia Drummond. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985. (Coleção Pensamento Político, 65)
- BANDINI, Claudirene A. P. Corpos, símbolos e poder: marcadores de desigualdades sociais no espaço religioso. O gênero oculto nas religiões I. **Revista de Estudos da Religião**. n. 2. REVER: 2005. p. 71-86. Disponível em: <<http://bit.ly/2fINIC7>>. Acesso em: 20 out. 2016.
- BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o poder feminino. O gênero oculto nas religiões I. **Revista de Estudos da Religião**. n. 2. REVER: 2005. p. 1-21. Disponível em: <<http://bit.ly/2fILOfj>>. Acesso em: 20 out. 2016.
- BRADBURY, Roger. “**O homem levanta o mundo, a mulher sustenta o lar**”: a literatura doutrinária espírita contemporânea em perspectiva de gênero. Dissertação (Mestrado). São Bernardo do Campo: UMESP, 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/2eZnMvj>>. Acesso em: 03 nov. 2016.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CÂMARA, Gilberto; DAVIS, Clodoveu; MONTEIRO, Antonio Miguel Vieira (orgs.). **Introdução à Ciência da Geoinformação**. São José dos Campos: INPE, 2001. Disponível: <<http://bit.ly/2ftdAw6>>. Acesso em: 09 mai. 2016.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Espaço Urbano**: novos escritos sobre a Cidade. São Paulo: Labur Edições, 2007.
- CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 11. ed. 2. reimpr. São Paulo: Cortez, 2010.
- CLAVAL, Paul. O tema religião nos estudos geográficos. Tradução de Márcia Trigueiro. **Espaço e Cultura**. n. 7. Rio de Janeiro: UERJ-NEPEC, 1999. p. 37-58. Disponível em: <<http://bit.ly/2fjzwKK>>. Acesso em: 23 fev. 2015.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Territorialidade e corporação: um exemplo. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). **Território**: globalização e fragmentação. 4. ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1998. p. 251-256.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do Pensamento Moderno)

FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. Dissertação (Mestrado). Brasília: UnB, 2008. Disponível em: <<http://bit.ly/2eo1u37>>. Acesso em: 17 set. 2016.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio século XXI escolar: o minidicionário da língua portuguesa**. 4. ed. rev. ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FONSECA, Ivonildes da Silva. **Mesas, giras, toques e sambas: intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos**. Tese (Doutorado). João Pessoa: UFPB, 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/2eIWWqW>>. Acesso em: 17 set. 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

GEIGER, Pedro Pinchas. Desterritorialização e espacialização. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1998. p. 233-246. Disponível em: <<http://bit.ly/2eJ1T3a>>. Acesso em: 23 nov. 2015.

GIUMBELLI, Emerson. Nação espírita. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 3, n. 33. jun., 2008. s.p. Disponível em: <http://bit.ly/2fC0gT1>>. Acesso em: 13 nov. 2016.

_____. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma: memória Afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

HAESBAERT, Rogério. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CORRÊA, Roberto Lobato; CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa. **Geografia: conceitos e temas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 165-205.

_____. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR**. v. 3. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001. p. 1769-1777. Disponível em: <<http://bit.ly/2ftdTHo>>. Acesso em: 13. fev. 2016.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico 2000**. Disponível em: <<http://bit.ly/2f29XKm>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

_____. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <<http://bit.ly/1IgZcxk>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

KARDEC, Allan. As mulheres têm alma? In: KARDEC, Allan. **Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos**. Tradução de Evandro Noleto Bezerra. n. 1. vol. 9. FEB: 1866. p. 13-18. Disponível em: <<http://bit.ly/2fgX6GK>>. Acesso em: 03 nov. 2016.

_____. **O evangelho segundo o Espiritismo**. Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. 365. ed. Araras-SP: IDE, 2009.

_____. **O livro dos espíritos**. Claudio Damasceno Ferreira Junior (coord.). 2. ed. Porto Alegre: BesouroBox, 2013a.

_____. **O livro dos médiuns**. Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. 75. ed. Araras-SP: IDE, 2005.

_____. **O que é o Espiritismo**. Tradução da Redação de *Reformador*. 56. ed. 1. imp. Brasília: FEB, 2013b. Disponível em: <<http://bit.ly/2e1aBWw>>. Acesso em: 17 set. 2016.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas. **Psicologia & Sociedade**. vol. 24. n. 3. Belo Horizonte: 2012. p. 527-535. Disponível em: <<http://bit.ly/2g8beAH>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

LUNA, Naara. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.** n. 14. Brasília: 2014. p. 83-109. Disponível em: <<http://bit.ly/2eWEQCD>>. Acesso em: 18 set. 2016.

MASCARENHAS, João de Castro; et al (orgs.). **Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea**. Diagnóstico do município de Cajazeiras, estado da Paraíba. Recife: CPRM/PRODEEM, 2005. Disponível em: <<http://bit.ly/2f10T8S>>. Acesso em: 28 nov. 2015.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida de (orgs.). **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande: EDUEPB, 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/2eJ2t0O>>. Acesso em: 13 jul. 2016.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e Umbanda: práticas religiosas da identidade negra no Brasil. **RBSE**. v. 9. n. 27. 2010. p. 923-944. Disponível em: <<http://bit.ly/2fjE5oi>>. Acesso em: 17 fev. 2015.

NEVES, Gervásio Rodrigo. Territorialidade, desterritorialidade, novas territorialidades (algumas notas). In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1998. p. 270-282.

NUNES FRANCISCO, Cristiane. **Conceitos de geoprocessamento**. Sistemas de informações geográficas: estudo dirigido em SIG. 2. ed. Niterói: UFF, 2014. Disponível: <<http://bit.ly/2f5HhPx>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

PEREIRA, Zuleica Dantas. A presença feminina nas religiões afro-brasileiras e a face feminina de Deus. **Cadernos do CSS**. v. 2. n. 2. Recife, 1997. p. 111-121. Disponível em: <<http://bit.ly/2fubbO3>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

_____. **O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1994.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social**. v. 20, n. 2. São Paulo: USP, 2008. p. 155-172. Disponível em: <<http://bit.ly/2eWAaN2>>. Acesso em: 16 set. 2016.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Dossiê Depois de Cabral: formação do Brasil**. n. 46. São Paulo: REVISTA USP, 2000. p. 52-65. Disponível em: <<http://bit.ly/2eo1IHp>>. Acesso em: 17 jan. 2015.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. v. 18, n. 52. São Paulo: USP, 2004. p. 223-238. Disponível em: <<http://bit.ly/2eo2tA8>>. Acesso em: 17 jan. 2015.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Friedrich. A relação entre o solo e o Estado - O Estado como organismo ligado ao solo. Tradução de Matheus Hoffmann Pfrimer. **Espaço e Tempo**. n. 29. São Paulo: GEOUSP, 2011. p. 51-58. Disponível em: <<http://bit.ly/2enXDDf>>. Acesso em: 23 fev. 2015.

ROLIM, Eliana de Souza. **Patrimônio arquitetônico de Cajazeiras-PB: memória, políticas públicas e educação patrimonial**. Dissertação (Mestrado). João Pessoa: [s.n.], 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/2fta5Wr>>. Acesso em: 28 nov. 2015.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e Religião: uma proposta. **Espaço e Cultura**. Ano 1, n. 1. Rio de Janeiro: NEPEC/UERJ, 1995. p. 45-74. Disponível em: <<http://bit.ly/2enY3tq>>. Acesso em: 06 nov. 2015.

_____. O Sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. **Espaço e Cultura**. Ano 2, n. 2. Rio de Janeiro: NEPEC/UERJ, 1996. p. 25-40. Disponível em: <<http://bit.ly/2dSHOIC>>. Acesso em: 06 nov. 2015.

_____. Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado. **Espaço e Cultura**. Ano 20, n. 34. Rio de Janeiro: NEPEC/UERJ, 2014. p. 9-25. Disponível em: <<http://bit.ly/2eOIWdz>>. Acesso em: 06 nov. 2015.

RUBINO, Carla. Sagrado e urbano: influência da religião na composição do quadro urbano de Maringá. Anais do I Encontro Nacional do GT de História das Religiões e das Religiosidades–ANPUH. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Londrina, 2005. Disponível em: <<http://bit.ly/2enYzY3>>. Acesso em: 21 fev. 2015.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

_____. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu**. n. 16. Campinas, 2001. p. 115-136. Disponível em: <<http://bit.ly/2kVBtXI>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

_____. **Gênero, patriarcado, violência**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular / Fundação Perseu Abramo, 2015.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALES, Mariana Osue Ide. **O Império do Quinto Afonso de Portugal (1448-1481)**. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009. Disponível em: <<http://bit.ly/2f0ZoYA>>. Acesso em: 03 mar. 2016.

SANTOS, Maglandyo da Silva; DI LORENZO, Ivanalda Dantas Nóbrega. Território religioso e o espaço das diferentes manifestações da fé. **II Cinestar - Colóquio Nacional de Estudos Agrários e Culturais**. João Pessoa: Departamento de Geociências/UFPB, 2015.

SANTOS, Milton; et al. O papel ativo da geografia: um manifesto. **XII Encontro Nacional de Geógrafos**. Florianópolis, 2000. Disponível em: <<http://bit.ly/2eIY5yK>>. Acesso em: 23 fev. 2015.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). **Território**: globalização e fragmentação. 4. ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1998. p. 15-20.

_____. **A natureza do Espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. (Coleção Milton Santos; 1)

SCOTT, R. Parry. O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. **Cadernos de pesquisa**. n. 73. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1990. p. 38-47. Disponível em: <<http://bit.ly/2fci352>>. Acesso em: 18 nov. 2016.

SILVA, Patrícia Paula da. **A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP**. Dissertação (Mestrado). São Paulo: USP, 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/2f5HRwH>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

SILVA JÚNIOR, João Vieira da. **O Ilê Axé Runtô Rumbôci na cidade de Cajazeiras-PB**: africanidades cajazeirenses. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Cajazeiras: Universidade Federal de Campina Grande (CFP), 2015.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder autonomia e desenvolvimento. In: CORRÊA, Roberto Lobato; CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa. **Geografia**: conceitos e temas. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 77-116.

SOUZA, Maria Adélia Aparecida de. O retorno do território – Apresentação Milton Santos, um revolucionário. **OSAL - Observatório Social de América Latina**. Ano VI, n. 16. Buenos Aires: Gráficas y Servicios S.R.L., 2005. p. 251-261. Disponível em: <<http://bit.ly/2eo2KmO>>. Acesso em: 04 fev. 2016.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

WILGES, Irineu Sílvio. **Cultura Religiosa**: as religiões no mundo. 19. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

XAVIER, Francisco Cândido. **Nos domínios da mediunidade**. Pelo Espírito André Luiz. 36. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2014. (Coleção “A vida no mundo espiritual”)

_____. **O Consolador**. Pelo Espírito Emmanuel. 28. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2008.

ZOTTI, Solange Aparecida. **A função social do ensino secundário no contexto de formação da sociedade capitalista brasileira**. Tese (Doutorado). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009. <<http://bit.ly/2eIZpSw>>. Acesso em: 16 set. 2016.

APÊNDICE A – Perguntas norteadoras para as entrevistas

ROTEIRO BASE

Perguntas geradoras:

1. Primeiramente, gostaríamos de registrar seu nome.
2. Qual o nome deste ambiente religioso?
3. Qual a função que exerce nesta instituição e há quantos anos está nesta casa religiosa?
4. Com que frequência você comparece ao espaço (falar o nome do lugar)?
5. Onde o (a) senhor (a) mora?
6. Além do trabalho realizado nesta instituição, exerce outra atividade trabalhista?
7. Quanto ao espaço religioso, qual o endereço completo deste lugar?
8. Por que você escolheu este ambiente para atuar religiosamente?
9. Esta sede já foi instalada em algum outro lugar da cidade, ou seja, já houve mudanças?
10. Já houve algum tipo de reforma ou ampliação do espaço?
11. Como é a acessibilidade do espaço, ou seja, seus frequentadores têm dificuldade em vir até aqui?
12. Como esta instituição se mantém financeiramente?
13. Existe algum tipo de trabalho promovido com a comunidade? Se sim, qual e há quanto tempo é realizado?
14. Como a comunidade do bairro recebe esta casa religiosa? Ela tem conhecimento do lugar e do que fazem aqui?
15. Quais os dias das atividades da casa? Existe algum dia que as atividades são exclusivas para os frequentadores assíduos?
16. Em média, quantas pessoas frequentam esse espaço?
17. Tem ideia de onde os frequentadores moram, ou seja, o bairro e a cidade?
18. O que elas procuram quando vêm até o (a) senhor (a)?
19. Como é a divisão de tarefas nesta casa religiosa?

Cajazeiras, XX de XXXXXX de XXXX.

Entrevistador

Entrevistado (a)

APÊNDICE B – Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)

UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: TERRITÓRIO RELIGIOSO DE CAJAZEIRAS-PB:
O espaço das diferentes manifestações da fé num debate geográfico

Pesquisador: IVANALDA DANTAS NÓBREGA DI LORENZO

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 63843316.9.0000.5182

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.919.648

Apresentação do Projeto:

Se trata de uma pesquisa de TCC sobre as territorialidades de ambientes religiosos no Município de Cajazeiras-PB. A pesquisa está bem estruturada e segue os cuidados propostos pela Resolução 466/12

Objetivo da Pesquisa:

Investigar como se constituem as territorialidades em dois ambientes religiosos presentes no espaço urbano do município de Cajazeiras-PB sendo espírita e outro de matriz africana.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Apesar dos autores alegarem que a pesquisa proporcionará conhecimento sobre o tema, se trata de um estudo relevante se considerarmos o fato de que possui como objeto de estudo dois tipos de religiosidade historicamente excluídas dos debates acadêmicos e envoltas de preconceitos no âmbito social. As situações de riscos estão devidamente descritas.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O pesquisa está apresentada de forma adequada sendo observados os princípios éticos.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os documentos estão apresentados de forma adequada.

Endereço: Rua: Dr. Carlos Chagas, s/n
Bairro: São José CEP: 58.107-670
UF: PB Município: CAMPINA GRANDE
Telefone: (83)2101-5545 Fax: (83)2101-5523 E-mail: cep@huac.ufcg.edu.br

**UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE**



Continuação do Parecer: 1.919.648

Recomendações:

Sem recomendações

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Sem pendências

Considerações Finais a critério do CEP:

O Colegiado acatou o parecer APROVADO do relator em reunião realizada em 13 de fevereiro de 2017.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_761966.pdf	17/01/2017 15:42:10		Acelto
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Termo_de_anuencia_TERREIRO.pdf	17/01/2017 15:41:31	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Termo_de_anuencia_ESPIRITA.pdf	17/01/2017 15:41:05	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	17/01/2017 15:40:21	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Orçamento	ORCAMENTO.docx	15/12/2016 13:14:11	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.docx	15/12/2016 13:13:25	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Outros	Compromisso_divulgacao.pdf	15/12/2016 13:06:14	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Declaração de Pesquisadores	Compromisso_pesquisador.pdf	15/12/2016 13:03:09	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Anuencia.pdf	15/12/2016 13:02:37	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Outros	Entrevista.pdf	14/12/2016 09:01:43	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Cronograma	CRONOGRAMA.pdf	14/12/2016 08:51:13	Maglandyo da Silva Santos	Acelto
Folha de Rosto	folhaderosto_maglandyo.pdf	07/11/2016 19:16:00	IVANALDA DANTAS NÓBREGA DI LORENZO	Acelto

Endereço: Rua: Dr. Carlos Chagas, s/n

Bairro: São José

CEP: 58.107-670

UF: PB

Município: CAMPINA GRANDE

Telefone: (83)2101-5545

Fax: (83)2101-5523

E-mail: cep@huac.ufcg.edu.br

UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE



Continuação do Parecer: 1.919.648

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

CAMPINA GRANDE, 14 de Fevereiro de 2017

Assinado por:

Januse Nogueira de Carvalho
(Coordenador)

Endereço: Rua: Dr. Carlos Chagas, s/n
Bairro: São José CEP: 58.107-670
UF: PB Município: CAMPINA GRANDE
Telefone: (83)2101-5545 Fax: (83)2101-5523 E-mail: cep@huac.ufcg.edu.br

APÊNDICE C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**ESTUDO: *TERRITÓRIO RELIGIOSO DE CAJAZEIRAS-PB: o espaço de diferentes manifestações da fé num debate geográfico***

Você está sendo convidado (a) a participar do projeto de pesquisa acima citado. O documento abaixo contém todas as informações necessárias sobre a pesquisa que estamos fazendo. Sua colaboração neste estudo será de muita importância para nós, mas se desistir a qualquer momento, isso não causará nenhum prejuízo a você.

Eu, _____, portador (a) da Cédula de identidade _____ e inscrito (a) no CPF _____, nascido (a) em ____ / ____ / _____, abaixo assinado (a), concordo de livre e espontânea vontade em participar como voluntário (a) do estudo “*Território religioso de Cajazeiras-PB: o espaço de diferentes manifestações da fé num debate geográfico*”. Declaro que obtive todas as informações necessárias, bem como todos os eventuais esclarecimentos quanto às dúvidas por mim apresentadas.

Estou ciente que:

- I) Diante da diversidade religiosa existente no Brasil e no mundo, a cidade de Cajazeiras-PB se apresenta como um importante objeto de pesquisa em Geografia pela presença e convivência das mais variadas expressões de fé, dentre elas o Catolicismo, o Protestantismo, o Espiritismo e as religiões de Matriz africana (Candomblé e Umbanda). Essas religiões e seus praticantes movimentam a cidade em torno de suas crenças e por isso, vê-se a necessidade de pesquisar como elas se comportam no espaço urbano da cidade de Cajazeiras-PB;
- II) O estudo tem como objetivo descobrir como se constituem as territorialidades de dois ambientes religiosos presentes no espaço urbano do município de Cajazeiras-PB, sendo um Espírita e um de Matriz africana;
- III) Serão realizadas entrevistas com os (as) gestores de cada um dos dois recintos religiosos citados acima, bem como a visitação e observação das suas atividades religiosas, ao longo do

mês de fevereiro de 2017. Estes procedimentos ocorrerão apenas nos dias em que os (as) gestores desses recintos permitirem a presença de pesquisadores observadores;

IV) As informações coletadas serão posteriormente analisadas pelos pesquisadores e avaliadas as contribuições que podem ser anexadas ao estudo do território religioso na cidade de Cajazeiras-PB, buscando entender como atuam os dois ambientes religiosos neste cenário;

V) As coletas das entrevistas e as observações do dia a dia nos ambientes religiosos serão realizadas apenas para este estudo e em nada influenciarão na gestão do ambiente religioso ao qual pertença, tampouco irão questionar minhas crenças;

VI) A participação nesta pesquisa não tem o objetivo de me submeter a nenhum tratamento ou convencimento religioso, bem como não acarretará qualquer ônus pecuniário com relação aos procedimentos da pesquisa;

VII) Os participantes serão acompanhados durante e após a realização da pesquisa, sendo prestada a assistência necessária aos cuidados relativos aos riscos e a tomada de conhecimento dos benefícios da sua participação;

VIII) Os possíveis riscos da pesquisa, a saber o de constrangimento ou sentimento de exposição, serão evitados através da orientação prestada pelo pesquisador, indicando a liberdade para manifestar-se ou para retirar-se da pesquisa a qualquer momento em que desejar, sem necessidade de qualquer explicação. Caso desista da participação, essa escolha não causará nenhum prejuízo à minha saúde ou bem-estar físico e os responsáveis pela pesquisa garantirão a assistência e/ou indenização diante de eventuais danos decorrentes dessa participação, caso existentes;

IX) Embora não estejam previstos benefícios diretos da participação na pesquisa, os envolvidos poderão adquirir maiores conhecimentos sobre o campo da religiosidade, nos momentos de construção dos relatos junto aos pesquisadores e, posteriormente, a partir do contato com o produto final da pesquisa. Além disso, os participantes terão suas práticas religiosas valorizadas como algo legítimo e socialmente relevante;

X) Os resultados obtidos durante esta pesquisa serão mantidos em sigilo, mas concordo que sejam divulgados em publicações científicas, desde que meus dados pessoais não sejam mencionados;

XI) Caso eu desejar, poderei pessoalmente tomar conhecimento dos resultados, ao final desta pesquisa. Estou ciente que receberei uma via deste termo de consentimento:

() Desejo conhecer os resultados desta pesquisa.

() Não desejo conhecer os resultados desta pesquisa.

XIII) Caso me sinta prejudicado (a) por participar desta pesquisa, poderei recorrer ao Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos – CEP, no endereço do Hospital Universitário Alcides Carneiro – HUAC: Rua Dr. Carlos Chagas, s/n – São José, Campina Grande-PB, CEP: 58401-490. Telefone: (83) 2101-5545. E-mail: cep@huac.ufcg.edu.br.

Cajazeiras-PB, _____ de _____ de 2017.

Participante: _____

Testemunha 1: _____
Nome / RG / Telefone

Testemunha 2: _____
Nome / RG / Telefone

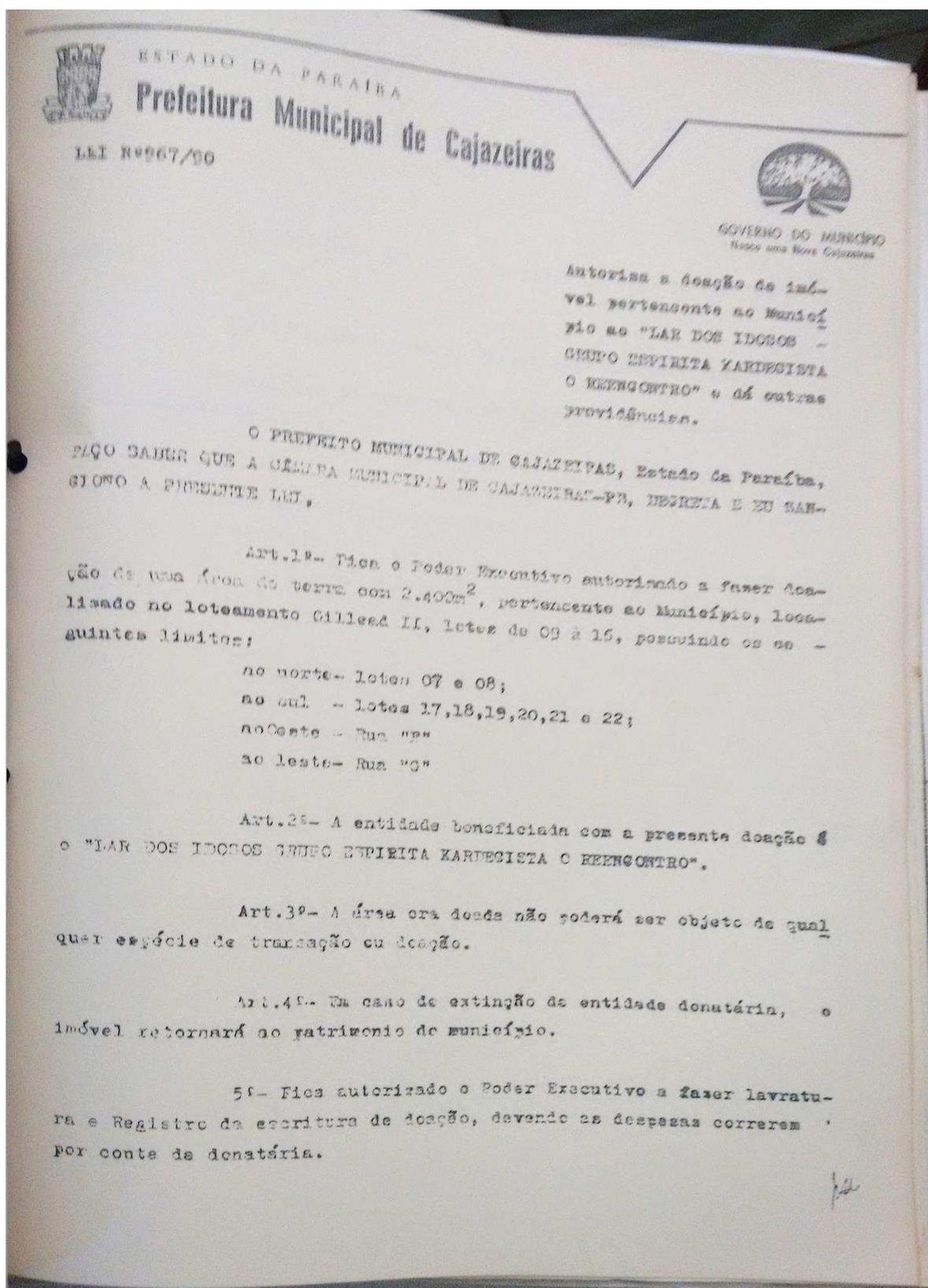
Responsável pelo Projeto: _____
Dra. Ivanalda Dantas Nóbrega Di Lorenzo

Telefone para contato e endereço profissional:

Rua: Sérgio Moreira de Figueiredo, s/n – Casas Populares, Cajazeiras-PB, CEP: 58900-000.

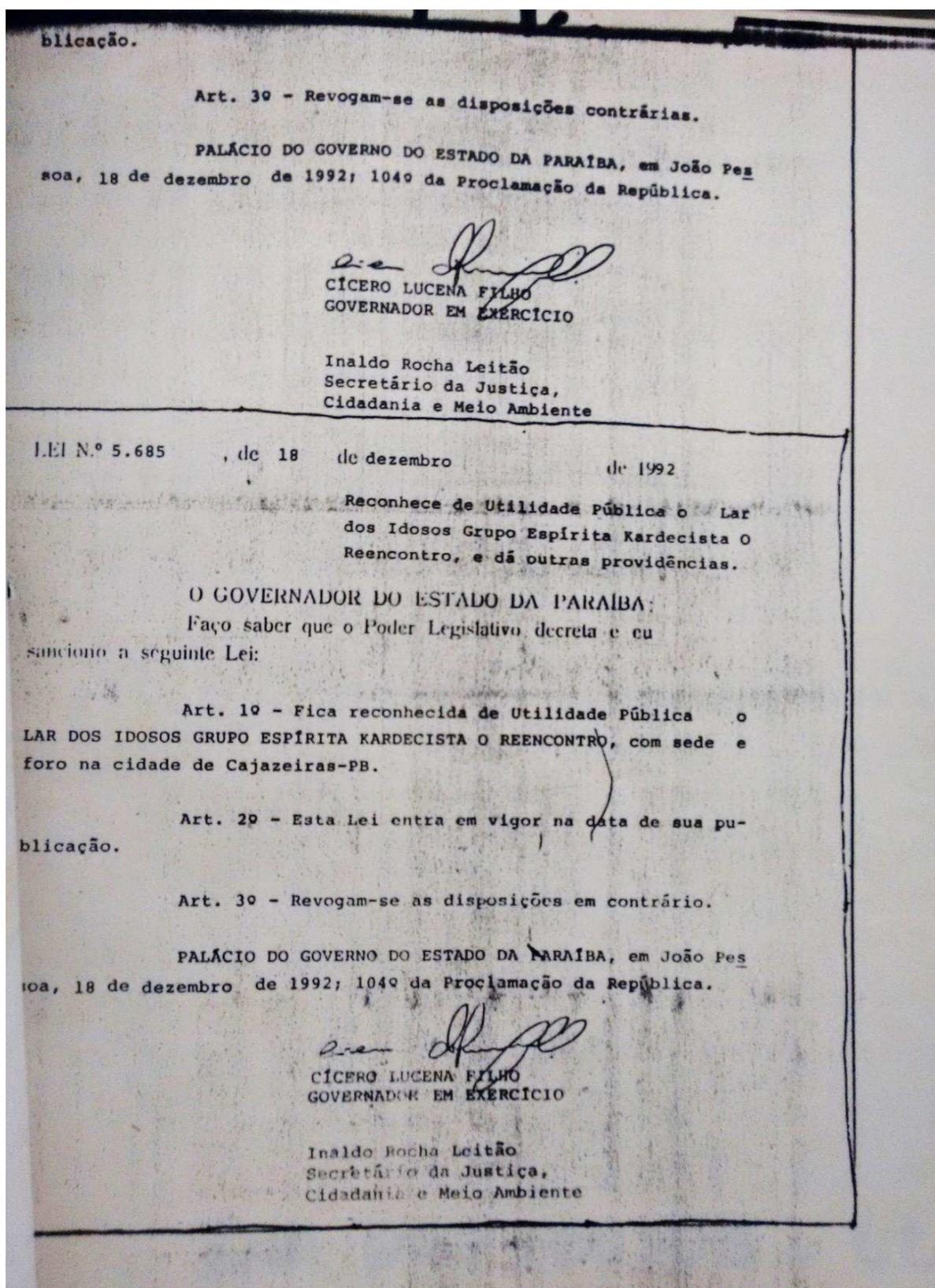
Telefone: (83) 99131-5318 e (83) 99605-0888. E-mail: magdanca@gmail.com.

ANEXO A – Terreno doado para o Centro Espírita O Reencontro



Documento Oficial do ano de 1990 que destaca a doação de um terreno para a construção do Lar dos Idosos e Centro Espírita O Reencontro, feita pelo então prefeito de Cajazeiras, Antônio Veneziano de Abreu (Foto de Maglandyo Santos)

ANEXO B – Reconhecimento oficial do Centro Espírita O Reencontro



Documento Oficial do ano de 1992, assinado pelo então governador do Estado da Paraíba, Cícero Lucena Filho, reconhecendo a utilidade pública do Lar dos Idosos e Centro Espírita O Reencontro, que ainda estava em construção (Foto de Maglandyo Santos)