

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GIOVANE MARRAFON GONZAGA

MEMÓRIAS, NOTÍCIAS E ESPAÇOS
A PRESENÇA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS
EM MARINGÁ-PR (2000 - 2014)

MARINGÁ

2018

GIOVANE MARRAFON GONZAGA

**MEMÓRIAS, NOTÍCIAS E ESPAÇOS
A PRESENÇA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS
EM MARINGÁ-PR (2000 - 2014)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: Política, Movimentos Populacionais e Sociais. Linha de Pesquisa: Instituições e História das Ideias.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Vanda Fortuna Serafim

Aprovado em _____

Prof.^a. Dr.^a. Vanda Fortuna Serafim
Orientadora e Presidente

1º Examinador Prof.^a. Dr.^a. Edilece Souza Couto

2º Examinador Prof.^a. Dr.^a. Solange Ramos de Andrade

Maringá
Janeiro de 2018

GIOVANE MARRAFON GONZAGA

**MEMÓRIAS, NOTÍCIAS E ESPAÇOS
A PRESENÇA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS
EM MARINGÁ-PR (2000 - 2014)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: Política, Movimentos Populacionais e Sociais. Linha de Pesquisa: Instituições e História das Ideias.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Vanda Fortuna Serafim

Maringá
Janeiro de 2018

AGRADECIMENTOS

A Deus, porque criou o mundo e pôs a gente pra viver nele.

Aos meus pais, Vera Lúcia e Gelson, de quem eterno admirador. Para a conclusão dessa dissertação, vocês foram a imagem na qual me apeguei nos momentos que quis desistir. Obrigado por suas lições de respeito e deferência ao próximo, estímulo à leitura e confiança em mim. Vocês me deram suporte financeiro e psicológico, sem nunca questionarem a quantia que eu dizia precisar, muitas vezes oferecendo mais do que eu pedia, até hoje. Um dia quero ter filhos e ficaria muito feliz de me tornar, para eles, a décima parte do que vocês significam pra mim. Me sinto honrado por ter sido criado por duas pessoas de caráter, determinação e inteligência sem comparação.

A Família Marrafon e a Família Gonzaga, especialmente à Maria Zizi, Eutímia, Nico e José, meus avós, e minha madrinha Virgínia. Desculpem não colocar o nome de todo mundo, mas é muita gente. Todos me incentivaram durante toda trajetória acadêmica, comemoraram quando passei no processo seletivo do mestrado e foram a mão amiga nos momentos difíceis que meus pais e eu passamos.

A Luma Nalin Nogueira. Sua força permitiu que, por muitos momentos, o pesadelo que vivenciamos juntos se tornasse leve e feliz. Em qualquer época do mundo, foram raras as pessoas que presenciaram uma verdadeira prova de amor. Sem nenhuma pretensão para que isso acontecesse, nós sim. Você sempre terá minha amizade, admiração e amor. *If it wasn't for you, I'd be alone. If it wasn't for you, I'd be on my own.*

Aos familiares da Luma, que sempre me trataram com muito carinho. Estão entre as pessoas com quem eu mais conversei sobre a pesquisa e sobre as religiões, de maneira geral. Pessoas inteligentíssimas e de um excelente gosto musical. Agradeço especialmente à Diene Nalin e Júnior Nogueira por me incentivarem sempre. Seu Nelsinho, também, porque me facilitou o acesso ao arquivo online de *O Diário*.

Ao Rafael Melodia, meu irmão. Como meu primeiro professor de capoeira, você me apresentou a cultura afro-brasileira. Nos aprofundamos juntos nas práticas religiosas desse universo e, se Deus quiser, de onde nunca haveremos de sair. Refletimos uma vez que o jogo representa o estado psicológico dos capoeiristas naquele momento, não encontrei ainda dupla de maior cumplicidade e confiança do que a nossa.

A Professora Solange, porque criou o LERR e com isso a gente pôde estudar nele. Orientadora da minha orientadora. Durante nossas conversas, a senhora me ensinou o que

significa ter propriedade intelectual e como este é um processo lento e infundável. Na qualificação, as palavras da senhora me fizeram perceber quão profundamente nosso estado emocional está refletido em nossa pesquisa. Lição que influenciou não apenas como vejo a historiografia, mas tudo em que deposito dedicação.

A Professora Vanda, minha orientadora, com quem tive a honra de compartilhar discussões, do meu primeiro artigo científico até aqui. É minha referência de qualidade e seriedade de pesquisa e docência. Quando eu estava hospitalizado, você citou Braudel e Eliade para dar forças na recuperação, o que me fez muito bem, só porque a senhora é uma das poucas pessoas que opera, em toda sua extensão, o que considero ser o trabalho da historiografia: refletir e dar respostas aos problemas humanos emergentes em determinado tempo e espaço. Aos meus companheiros de pesquisa no Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades. É muito bom ter gente pensando do seu lado, forçando seus limites e correndo atrás dos mesmos objetivos! Tenho muita consideração por todos vocês e acho fascinante o trabalho de cada um. O comprometimento de vocês com o LERR contribuiu para a imagem de eficiência e organização de nosso laboratório. Que continuemos honrando este nome em nossos currículos!

A Professora Edilece, participantes da banca do Exame de Qualificação, que dividiu comigo este momento tão importante e esperado.

A todos os professores que me ensinaram sobre História, da educação básica até aqui. Especialmente Jairo, Rosa e Bonatto, que foram influência fundamental para que eu escolhesse o caminho fascinante da História. E, nunca esquecendo, Renata e Jaime, que foram meus professores na graduação e no mestrado e, mais do que isso, demonstraram ser grandes amigos. Obrigado pela força que vocês me passaram, espero retribuir a confiança me aproximando, um dia, da beleza e do amor à arte de lecionar, da qual vocês sempre serão espelho.

A equipe de profissionais da saúde do Hospital Santa Rita, que auxiliaram meu processo de recuperação. Quase dois anos se passaram, e me faltou agradecer publicamente ao Rodrigo, meu fisioterapeuta particular, por me colocar andando rapidinho, com muito profissionalismo e precisão. Devo esclarecer que, em fevereiro de 2016, no segundo ano do curso de mestrado, fui diagnosticado com Síndrome de Guillain-Barré, uma doença que tem recuperação bastante lenta. Passei por esse processo durante, aproximadamente, um ano.

A todos aqueles que torceram por mim nesse processo. Tô firme, forte e um pouco acima do peso. Espero que também esteja entregando um trabalho bem feito, pra deixar mais bonito o fim dessa jornada. Obrigado por confiarem em mim, amigas e amigos. Espero não

decepcioná-los, e dar bom uso da energia positiva que vocês me passaram. Acho que tem estoque dela pra vida inteira.

Um agradecimento especial à Mariane Sarraipa, da Geografia-UEM, que me facilitou o acesso aos mapas da cidade.

Ao meu mestre, Mestre Pedro, Raiz, Mandinga-Ê, alguns de seus muitos nomes. Com você, aprendi e estou aprendendo sobre capoeira, cultura e espiritualidade afro-brasileira. Não há como medir sua influência neste trabalho, e em toda minha trajetória acadêmica. Espero ter executado nesta pesquisa, parte do trabalho do médium que “com olhos sensíveis ao presente, enxerga o passado e parte do futuro”.

Aos meus companheiros da Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê, ACCAMÊ, especialmente Maré, Agbára, Garça, Mata Virgem e Peninha. Juntos, nos tornamos mais artistas, capoeiristas e compreensivos com a cultura. Cada um, com seu próprio desenvolvimento, têm mostrado uma grande evolução. Este é o quinto ano do grupo, e vocês o mantiveram vivo. Obrigado.

Ao Giancarlo Roger Hilário, Zelador Gian. Temos defendidos ideias e interpretações, em muitos momentos diferentes, sobre a religiosidade afro-brasileira. Isso nunca se fez barreira para que nutrisse amizade por você, nem se tornou impedimento para que andássemos a cidade inteira, com você me apresentando todos os chefes de terreiro que conhecia. Obrigado por ter me ajudado tanto, Gian, solícito em todos os momentos, mostrando a localização de boa parte dos terreiros desta pesquisa. Abriu as portas de sua casa com a hospitalidade que apenas os filhos de Xangô sabem ter. Eu o respeito e o admiro!

A todas as lideranças religiosas que contribuíram para esta pesquisa. O trabalho dos periódicos se mostrou um caminho mais sólido, para a proposta de uma dissertação. Não pretendo parar minha pesquisa por aqui. Peço a Deus, ao menos uma vez por dia, que neste ano de 2018 possa trabalhar dentro dos terreiros, torcendo para que essas portas ainda estejam abertas. Por enquanto, agradeço o carinho e a atenção dispensados. Com a cabeça cheia de ideias, possíveis a partir daquelas construídas aqui, nos veremos em breve.

A CAPES, que oportunizou essa pesquisa por meio da bolsa de estudos, essencial para o acesso aos livros, congressos em regiões distantes e a mobilidade necessária às visitas de campo.

RESUMO

A fim de contribuir para a História das Religiões e Religiosidades e seu estudo das crenças, o foco desta pesquisa consiste em analisar e compreender o espaço e o papel das religiões afro-brasileiras no processo de fundação e desenvolvimento da cidade de Maringá-PR, por meio do jornal *O Diário do Norte do Paraná*. Com vistas a recuperar uma produção memorialista, foram operacionalizados os conceitos de lugar social (CERTEAU, 1982) e de memória coletiva (ROUSSO, 2006; RICOUER, 2007). A abordagem do diálogo entre edição e público-leitor, a partir do conceito de representação (CHARTIER, 2002) permitiu mapear a utilização de termos que refletem saberes produzidos entre os séculos XIX e XX, a crença de que os ritos religiosos afro-brasileiros visem o malefício e, a relação dessas crenças à capacidade da vidência. A partir da leitura e análise da documentação, constatou-se que o jornal atribuía como espaço das manifestações afro-brasileiras seções como: páginas de cultura e entretenimento, crônicas e artigos de opinião, ocorrências policiais, e reportagens que apresentavam lideranças de religiões afro-brasileiras enquanto interlocutoras. O mapeamento geográfico, e as visitas de campo para produzi-lo, oportunizou a identificação das primeiras manifestações de mediunidade, da iniciação das lideranças religiosas e as relações formadas entre elas. Por fim, evidenciou-se a presença física e histórica das religiões afro-brasileiras na cidade de Maringá. O espaço da memória foi pensado enquanto meio de priorizar determinados aspectos do passado na arquitetura urbana (TUAN, 1983; ROSENDAHL, 1999; 2008).

Palavras-chave: Maringá. Religião afro-brasileira. Imprensa. O Diário do Norte do Paraná.

ABSTRACT

To contribute to History of Religions and Religiosities and the studies of beliefs, the focus of this research consists analyzing and comprehending the space and the role of Afro-Brazilians religions in the process of foundation and development of the city of Maringá-PR., beyond of the newspaper *O Diário do Norte do Paraná*. In the view to recover the memorialist production, it was making work the concepts of social place (CERTEAU, 1982) and of collective memory (ROUSSO, 2006; RICOUER, 2007). The approach of the dialog between the edition and reading public, from the concept of representation (CHARTIER, 2002) allows to map the use of the terms which reflects knowledge produced between the centuries XIX and XX, the belief that Afro-Brazilians religious rictus aims the maleficence and, the relation of this beliefs to the capacity of the seer. From the reading and analyze of the documentation, have been found that the newspaper attributed the space of Afro-Brazilians manifestations sections like: culture and entertainment pages, chronicles and opinion articles, police happenings, and reporting Afro-Brazilians religions leaderships as interlocutors. The geographical mapping, and the field research to produce that, gave the opportunity to identify of the first manifestations of mediumship, of the initiation of religious leaderships and the relation created between them. Finally, it was evidenced the physical and historical presence of Afro-Brazilians religions in the city of Maringá. The space of memory was thought how the mean to prioritize determined aspects of the past in the urban architecture. (TUAN, 1983; ROSENDAHL, 1999; 2008).

Keywords: Maringá. Afro-Brazilians religions. Press. *O Diário do Norte do Paraná*.

LISTA DE IMAGENS E TABELAS

Imagem 1. Imagem contida na matéria <i>São Paulo Fashion Week</i>	50
Imagem 2. Fantasia de Carnaval <i>Pomba-Gira</i> na Capa	52
Imagem 3. Oferenda no Cemitério dos Caboclos	62
Imagem 4. Charge do cartunista Lukas	85
Imagem 5. Charge do cartunista Lukas	85
Imagem 6. Vidente Mário.....	97
Imagem 7. Distribuição geográfica das práticas religiosas afro-brasileiras em Maringá	111
Tabela 1. Primeira Geração de Lideranças Religiosas.....	113
Tabela 2. Responsáveis por iniciar as Lideranças da Primeira Geração	114
Tabela 3. Segunda Geração de Lideranças Religiosas.....	115
Tabela 4. Responsáveis por iniciar as Lideranças da Segunda Geração	116
Tabela 5. Terceira Geração de Lideranças Religiosas	116

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. MARINGÁ E RELIGIÃO: MEMÓRIAS SOBRE A CIDADE.....	19
2.1 A cidade de Maringá na visão dos memorialistas	19
2.2 No espaço da instituição católica, há espaço para as religiões afro-brasileiras?... 29	
2.3 <i>O Diário do Norte do Paraná</i> : criado da dissidência da equipe editorial de <i>A Folha do Norte do Paraná</i>	36
2.4 Leituras possíveis e metodologia com os periódicos.....	39
3. EXOTISMO E MAGIA: PASSADO COMUM ENTRE OS TERMOS E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	45
3.1 O exotismo que atrai leitores nas reportagens externas	47
3.2 Concepções sobre magia nas reportagens locais	53
3.3 Dialogando com o paradigma indiciário	66
4. REPRESENTAÇÕES: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NOS DIFERENTES ESPAÇOS DO JORNAL	71
4.2 Fazer feitiço é crime: notícias policiais e práticas religiosas	80
4.3. Crônicas e artigos de opinião: pontos de vista (histórico)-religiosos.....	90
4.4 A delicadeza do diálogo com o Outro: notícias em que os sacerdotes falam.....	96
5. A PRESENÇA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM MARINGÁ	110
5.1 As gerações de líderes religiosos em Maringá	113
5.2 O espaço da memória e o espaço das crenças.....	117
5.3 Primeiras manifestações de mediunidade e iniciação	120
5.4 O contato entre lideranças religiosas da cidade	123
5.5 Terreiro da porta para dentro: o espaço sagrado, o espaço público e a fronteira.....	128
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS.....	137
ANEXOS	155

1. INTRODUÇÃO

Vinte e cinco de junho de 2014. São treze horas e dez minutos. Horário que saio da Vila Esperança, bairro no qual moro em Maringá. Seguindo pela Avenida Colombo, chego ao cruzamento com a Avenida Guaiapó, viro à direita, e entro à esquerda na rua José Pullo, primeira rua que entrecorta a “Guaiapó”. Diminuo a velocidade do carro para que consiga atender aos números das casas, procuro pelo número XYZ¹. Enquanto passo com o carro, duas músicas de Jorge Ben Jor, que falam sobre Ogum, tocam aleatoriamente no rádio do celular. A casa de Dona Francisca fica um pouco mais a frente, do lado direito. Antes de identificar o número XYZ, vejo uma casa e sei que cheguei ao meu destino.

Nenhuma sinalização indicava que ali morava uma senhora iniciada espiritualmente por Joãozinho da Goméia², mas o muro de placas de concreto branco, o pé de chapéu-de-couro³ que sobressaía ao muro, as plantas distribuídas pelo terreno frontal e a casa, cuja varanda era uma grande janela fechada, uma porta cortinada ao canto direito, seguida por um piso de azulejo ocupada por cadeiras, utensílios de jardinagem e uma grande gaiola de pássaros, se diferenciava de todas as outras residências da rua.

Se as casas daquela rua não tivessem números, com certeza seria ali que procuraria por uma médium. Me aproximei do portão de ferro pintado de azul e chamei três vezes; na primeira vez, não houve resposta, na segunda vez, provavelmente, Dona Francisca tenha respondido, mas o barulho dos carros que passavam nas proximidades, me impediu de ter

¹ Devido a problemática de nossa pesquisa, optei por não revelar o endereço das lideranças religiosas aqui contempladas. Com as visitas de campo, meu objetivo foi de perceber os templos religiosos e sua relação histórico-geográfica com Maringá-PR. Ainda que a maior parte dos sacerdotes tenha permitido a que divulgação dos endereços, preferi manter apenas a referência do bairro em que estão situados. Tal postura reflete a preocupação com o alcance desses dados, visto a discriminação à qual essas religiões estão impostas, não quero colocar em risco a privacidade dos chefes de terreiros. No entanto, enquanto pesquisador, estimo que essas informações poderiam motivar pesquisas futuras. Por isso, coloco a disposição meu endereço eletrônico (giovane.pla@hotmail.com) para atender possíveis interessados com fins acadêmicos.

² João Alves das Torres Filho, João da Pedra Preta ou Joãozinho da Goméia, como ficaria mais conhecido, é natural da pequena cidade de Inhambupe-BA. É considerado um dos maiores responsáveis na luta para que o Candomblé fosse considerado expressão legítima e, portanto, descriminalizado. É citado nas obras de Edison Carneiro e Roger Bastide como representante baiano do Candomblé de Caboclo, cujos elementos remetem às práticas católicas, kardecistas, indígenas e africanas, banto e iorubá. Foi no Rio de Janeiro onde se tornou intensa sua participação em congressos intelectuais e veículos de mídia. Foi considerado, “Rei do Candomblé”, devido a visibilidade alcançada por seu terreiro.

³ O chapéu-de-couro é uma planta medicinal, também conhecida como chá mineiro, aguapé e alismacéa, muito utilizada no tratamento de ácido úrico devido a sua ação diurética. O chapéu-de-couro tem folhas duras como o couro que podem crescer até os 30 cm de comprimento. As suas flores são esbranquiçadas e normalmente se encontram agarradas à volta de um ramo da planta. O seu nome científico é *Echinodorus grandiflorus* e pode ser comprado em algumas lojas de produtos naturais e farmácias de manipulação. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/chapeu-de-couro/>. Acesso: 05/11/2017.

certeza. Finalmente, quando chamei uma terceira vez, vi movimentação na casa, e esperei.

Esperei, aproximadamente, uns cinco minutos na frente da casa quando, através da porta de corredeira, uma mulher apareceu: uma senhora de baixa estatura, cabelos grisalhos, tom de pele amarelado, vestida com saia e blusa de cor escura, a colocar os dois cachorros, que estavam no quintal, para dentro da casa.

Depois de uma rápida arrumada na gaiola e nas cadeiras que estavam na varanda, se dirigiu por uma passarela de cimento que ligava o portão à casa, ladeada por dois espaços de terra vermelha com diversas flores e plantas. A primeira coisa que Dona Francisca me disse, depois de um educado "boa tarde" e um singelo pedido de desculpas pela demora, foi um elogio: "Que menino bonito!". Do qual retribuí: "A senhora também é muito bonita". E sorrimos. Convidou-me a sentar em uma das cadeiras da área e insistiu para que fosse à mais confortável. Olhei ao redor e quando identifiquei tal cadeira, recusei com educação, afirmando que aquela pertencia à Dona Francisca.

Sentei ao seu lado e expliquei o motivo daquela conversa. Informei que estava cursando o último ano do curso de História e me preparava para cursar o mestrado, no qual meu objeto de pesquisa seria em história das religiões afro-brasileiras em Maringá, desde a fundação da cidade de Maringá. Ela desejou-me sorte e disse que, na medida do possível, me ajudaria de bom grado.

Nossa conversa teve início com a história de Dona Francisca na cidade; contou que chegou a Maringá vinda de São Paulo há, aproximadamente, 37 anos e desde então vive na mesma casa. Veio acompanhando o marido⁴, que soube da cidade por parentes que, em busca de emprego, já haviam se mudado pra cá.

Dona Francisca contou que foi iniciada no Candomblé, por Joãozinho da Goméia, pai- de-santo muito citado entre os pesquisadores desse tema, e que em São Paulo participava das festas no terreiro. Lembrou, com nostalgia, os rituais que praticara, como quando desceram todos à praia e estouraram pipoca na areia, para Obaluayê⁵.

Em Maringá, seu trabalho, como médium nos terreiros, começou quando Dona

⁴ Pela forma como Dona Francisca me disse isso, julguei que seu esposo havia falecido, mas achei indiscreto tocar nesse assunto.

⁵ Obaluayê é a divindade responsável por causar e curar moléstias espirituais e físicas nos humanos. Representaria também as energias da terra e do sol. Pai Hermano conta que podemos sentir a força de Omolu, outra denominação, ao meio-dia, onde a irradiação do sol é mais intensa. A assimilação ao astro seria representada pelo objeto de culto de que o orixá ficaria mais conhecido. O azê, feito de palha-costa, espécie de véu que cobre a divindade da cabeça aos pés. A pipoca é uma das comidas preferidas de Obaluayê, por isso que no ritual descrito por Mãe Francisca, o alimento é oferecido à entidade no mar. No entanto, assinalamos ser mais comum que as oferendas sejam feitas no cemitério, visto que o orixá é considerado filho de Nanã, divindade que representa o ciclo de vida e morte, e por isso herdara alguns dos poderes da mãe sobre os espíritos (ZACHARIAS, 1998, p. 161-168).

Josefa, que comandava um terreiro no Jardim Alvorada, pediu que a auxiliasse nas cerimônias que realizava, donde passou a atuar nas giras de incorporação⁶.

Passado algum tempo, sentindo que sua ajuda naquele terreiro não seria mais necessária, Dona Francisca voltou a trabalhar apenas em sua casa, cumprindo suas obrigações e atendendo aqueles que solicitassem consulta com um de seus guias. Por telefone, a médium informou que não atendia mais, devido a dores na perna. Pessoalmente, contou que, mesmo com seus problemas, ao ver a necessidade de auxílio espiritual, atendeu duas pessoas que a procuraram.

Disse-me que, em sua religião era filha de Ogum⁷, aquele que abria caminhos e era muito guerreiro. Abençoou-me dizendo que eu estava num caminho bom, e que conseguiria bons resultados. Conversamos também sobre as peculiaridades de outro tipo de entidade, como os caboclos⁸ que, segundo Dona Francisca, gostam de cigarro de palha e pedacinhos de cana, e os exus⁹ que gostam muito de charuto e cachaça. Conversamos também sobre

⁶ As giras de incorporação são a base da maioria das cerimônias religiosas afro-brasileiras. (BERKENBROK, 1997). Baseadas em uma lógica de troca-mútua, os médiuns possibilitam que um espírito ancestral utilize, temporariamente, de seus corpos para que possam trabalhar espiritualmente. No Candomblé, esses espíritos são os orixás, e o termo “estado-de-transe” seria mais comum à incorporação, pois considera-se que a divindade concede apenas parte de suas energias ao médium. Na Umbanda, por outro lado, o espírito assumiria por completo o controle de seu recipiente. Neste momento, o corpo do médium não se distinguiria da divindade, por isso incorporação. O termo “gira” se refere aos movimentos circulares que precederiam a incorporação de alguns médiuns e a dança de muitas entidades. (BERKENBROK, 1997).

⁷ Ogum é o orixá da guerra, assim como Exu, é também protetor dos caminhos e especialista na arte da metalurgia, por isso frequentemente seus objetos de culto são armas feitas de ferro. O termo “filha-de-santo” se refere ao fato de que, entre as religiões afro-brasileiras, cada indivíduo nasceria sob a energia de determinada divindade herdando, com isso, suas principais características físicas e psicológicas, conhecido também como “orixá-de-cabeça”. Daí a ideia de hereditariedade. Dona Francisca Algarves é filha de Ogum, o que seria confirmado por Joãozinho da Gomeia; a filiação a uma divindade tem sua confirmação, embora todos já nasçam sob a guia de um orixá, em ritos iniciáticos como descritos por Nina Rodrigues (2006), nos quais o sacerdote pode ensinar ao neófito a narrativa sagrada por trás desse orixá, bem como os cuidados necessários para que a relação entre médium e orixá seja saudável.

⁸ São os espíritos dos povos indígenas que viveram no Brasil. Renato Ortiz (1978, p.81-84), por meio de seus nomes, identifica a representação de elementos da natureza, como rochas (Caboclo Pedra Preta), e florestas (Caboclo Arranca-Toco), mas também a cultura dos povos que habitavam, por meio de nomes comuns (Caboclo Jurema, Caboclo Ubiratã). Os caboclos são guerreiros e caçadores, dominando com excelência as técnicas de sobrevivência do ambiente em que estão inseridos. Quando incorporados, mostrar-se-iam sérios, de pouca, ou nenhuma, palavra. Por exemplo, em minhas visitas de campo, Pai Agostinho informou que seu caboclo nunca fala, durante as giras e, se necessita de algum material, apenas gesticula ou movimentava-se no salão (Centro de Umbanda Pai Ogum. *Pai Agostinho*. Visita realizada em: 01/02/2017 – 15h às 16h30min).

⁹ No universo das religiões afro-brasileiras, a palavra Exu pode significar tanto um orixá, como uma classe de espíritos, um tipo de entidade. Exu-orixá seria uma divindade tão antiga quanto o próprio mundo, responsável pelo movimento e transporte da energia que põe todas as coisas em funcionamento. (BERKENBROK, 1997, p. 230). Devido a isso, é necessário que se faça oferenda a Exu-orixá antes de qualquer rito religioso, pois ele é quem irá transportar as mensagens entre humanos e deuses. Na Umbanda, e outras religiões afro-brasileiras com influências banto, Exu-entidade são os espíritos de pessoas que viveram, em sua passagem na Terra, à margem da sociedade. Foram assassinos, ladrões, apostadores, profissionais do prazer, entre outros. Como espíritos, representariam as entidades com maior carência de iluminação espiritual. No entanto, são comparados a soldados da linha de frente. (ORTIZ, 1978, p. 133-137). Reconhecidos por seu companheirismo e fidelidade, Exu seria a divindade invocada para se causar malefícios, pois aceitam sem questionar os pedidos daqueles que ganham sua confiança. Tomando como referência a manifestação dessas divindades no Candomblé de Caboclo,

jardinagem e as plantas que ali cultivava.

Devido ao adiantado da hora, me despedi de Dona Francisca que, com educação, acompanhou-me até o portão. Pedi desculpas pelo incômodo das perguntas e agradei a atenção; ela disse pra que eu não me preocupar e que foi um prazer ter me conhecido. Ao portão, tive dificuldade em abri-lo e ela, com um jeito que lembrou uma avó, me ensinou. Agradei mais uma vez o carinho e fui embora. Dona Francisca esperou o carro partir para entrar em sua casa¹⁰.

A narrativa apresentada meus passos iniciais nos estudos acerca da presença das religiões afro-brasileiras em Maringá. Falamos sobre D. Francisca, mas poderíamos falar sobre as outras trinta e seis pessoas com quem conversei, algumas um pouco mais, outras um pouco menos. Conhecer esse universo simbólico das religiões afro-brasileiras em Maringá foi possível por alguns motivos. O primeiro fez com que eu acompanhasse um grupo que trabalhava a espiritualidade africana por meio da capoeira. O segundo foi o contato com a minha orientadora Prof.^a Dr.^a Vanda Serafim e o Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades.

No ano de 2012, minha orientadora ministrava a disciplina de História Contemporânea I, na graduação em História, período em que comecei a praticar capoeira. A partir de nossas conversas sobre as religiões afro-brasileiras e do meu interesse em conhecer a história das religiões de matriz africana e entender como elas se organizavam em Maringá, surgiu o convite para participar do Laboratório de Estudos em Religiosidades e Religiosidades e do projeto de pesquisa docente “Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais”.

Entre os anos de 2012 e 2013, realizei a pesquisa de Iniciação Científica intitulada *Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (ACCAMÊ): Estudo das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras em Maringá-PR*, acerca das manifestações afro-brasileiras em Maringá. Essa pesquisa permitiu tanto uma reflexão sobre aspectos importantes da cultura afro-brasileira, principalmente no que se refere às crenças religiosas, como o diálogo entre as pessoas que a praticavam na cidade de Maringá-PR.

Na segunda pesquisa, *A representação de Exu em Nina Rodrigues e João do Rio (Brasil-Primeira República)* (GONZAGA; SANTOS, 2013/2014), parti para um estudo mais teórico, no qual foi possível comparar as formas como a entidade “Exu” foi representada pelos estudos pioneiros de Nina Rodrigues e João do Rio no contexto republicano de finais

são especialistas na resolução de problemas de ordem financeira ou amorosa. (PRANDI, 2008, p. 13).

¹⁰ A narrativa até aqui realizada faz parte das anotações em caderno de campo. (Pesquisa de campo 25/06/2014)

do século XIX e início do século XX, em Salvador e no Rio de Janeiro. Além de compreender as relações entre pensamento social e discurso intelectual, foi possível tomar familiaridade com as principais referências bibliográficas sobre as religiões africanas no Brasil; além de Nina Rodrigues e João do Rio, também destaco Arthur Ramos, Edison Carneiro, Fernando Ortiz, Georges Lapassade, Lísias Negrão e Reginaldo Prandi.

Munido das experiências anteriores, iniciei minha terceira pesquisa, *No espaço das instituições católicas, há espaço para as crenças afro-brasileiras? Revisitando a história das religiões em Maringá-PR (1947-2014)* (GONZAGA, 2014), voltado ao estudo dos espaços de manifestação das crenças afro-brasileiras em Maringá-PR (1947-2014). Meu objetivo foi o de mapear os documentos disponíveis para o estudo das religiões afro-brasileiras em Maringá- PR; localizar os espaços de culto presentes em Maringá-PR e investigar como suas lideranças religiosas afro-brasileiros se reorganizam a partir da proposta/tradição católica em Maringá- PR.

Nessas três pesquisas foi possível perceber algumas questões; o estudo das religiões e das religiosidades de matriz africana ainda era tabu e se dava, muitas vezes, a partir de termos médicos ou católicos. Os estudos sobre a cidade de Maringá apontavam, quando muito, para as denominações cristãs, legitimando o discurso da instituição católica como pilar organizacional econômico, social, político e religioso da cidade. As pessoas da cidade geralmente indicavam desconhecer essas práticas religiosas, apenas no interior de grupos específicos e reduzidos era possível ouvir sobre Umbanda e Candomblé, eu sabia que existiam e conhecia seus frequentadores.

Havia, então, uma grande lacuna histórica, como indica o artigo de Amorim (2009)¹¹ com um título já bastante sugestivo “Religiões Afro-brasileiras na Região de Maringá: Diversidade e Invisibilidade”. Amorim explicava que as pesquisas apontavam a quantidade e diversidade de manifestações religiosas, indicando que a aparente invisibilidade de cerca de 50 templos das religiões afro-brasileiras e sua inserção na região de Maringá mereciam uma investigação mais detalhada. (AMORIM, 2009).

A partir do levantamento quantitativo, observação participante e utilização de questionários junto aos templos em Maringá, Sarandi, Marialva e Mandaguari, tal pesquisa constatou que, na maioria dos casos, os templos situavam-se em bairros periféricos, e que alguns já se localizaram em áreas mais centrais ou no município maior, mas por pressão dos outros

¹¹ A autora foi professora no Departamento de Ciências Sociais da UEM e mudou-se para o Espírito Santo.

grupos, com diferentes orientações religiosas, tais templos foram “empurrados” para municípios limítrofes, na região metropolitana. A caracterização dos templos é bem diversificada, com predomínio da umbanda como característica geral dos cultos. Entretanto, há significativa presença de outras designações religiosas, como o candomblé, o omolokô e o tambor de mina, estes dois últimos chegaram a Maringá na última década (AMORIM, 2009).

A princípio, o curto artigo de Amorim (2009), era um único material disponível sobre as religiões afro-brasileiras em Maringá, mas na época em que me preparava para o processo seletivo do Mestrado, soube da publicação da tese de doutorado, do sociólogo Eronildo José da Silva (2014) “Maringá de todos os santos: presença das religiões afro-brasileiras”. Sua pesquisa objetivou, a partir da observação da negação da presença negra em Maringá, revelar tal presença por meio de suas expressões religiosas. Ao destacar que o universo religioso afro-brasileiro em Maringá ainda seria desconhecido pela maioria, Silva mapeou os terreiros atuantes na cidade, suas origens, filiações (linhagens), seus sacerdotes e adeptos e, como encaram o preconceito e as relações entre os terreiros e a sociedade. (SILVA, 2014).

Ao mesmo tempo em que a tese Silva (2014) tornou-se fundamental para minha pesquisa, me afastei de algumas premissas do autor, na medida em que não trabalhei apenas como a noção de “terreiro”, termo que se refere aos templos e edificações em torno das quais se realizam cultos afro-brasileiros, tais como a Umbanda e Candomblé.

Minha opção teórica pelo termo “crenças” religiosas afro-brasileiras, dialoga com o entendimento de Michel de Certeau, que caracteriza a enunciação religiosa enquanto inscrição da experiência vivida numa linguagem, mas de forma a suscitar uma interpelação sobre a alteridade de sentido, demandando ao sujeito crente um posicionar-se e um agir: “[...] entendo por ‘crença’ não o objeto do crer (um dogma, um programa etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não seu conteúdo” (CERTEAU, 1982, p. 278). Nesse sentido, minha busca foi um pouco mais ampla e, talvez, em virtude disto, um pouco mais vulnerável.

Amorim (2009) e Silva (2014) utilizaram o termo ‘invisibilidade’ para descrever as religiões de matriz africana em Maringá. Ora, mas como podiam ser invisíveis se eu as conseguia ver? Certamente os autores remetem à impressão e à memória da cidade sobre essas práticas religiosas. Nesse sentido, a noção de paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1990) foi fundamental para a minha pesquisa. As religiões afro-brasileiras existiam e

existem em Maringá, mas negligenciadas pelos discursos oficiais. Nesse sentido, como trabalhar com as questões históricas negligenciadas, cuja existência se percebe em pistas infinitésimas da realidade, acerca das quais há apenas pistas e indícios?

Nesse sentido, adotei uma metodologia historiográfica pautada nos indícios, o paradigma indiciário (GINZBURG, 1990). Tal metodologia consiste em uma forma de investigação científica que tem, sobre seu objeto, um escopo dos traços mínimos e involuntários. Teoria que guarda, por exemplo, as práticas de Giulio Mancini, médico e conhecedor das artes do século XVI ao verificar que a originalidade de uma pintura consistia na técnica de observação dos detalhes, na forma dos lóbulos das orelhas, das unhas, entre outros. Traços que falsificadores, normalmente, deixavam passar.

Além disso, o método indiciário traduziria transformações operadas na ciência moderna e na sociedade, um momento de relevância do singular, que pela primeira vez descobriu um método de identificação individual, a impressão digital. Baseado em tal identificação, Sigmund Freud, com a psicanálise, priorizava aspectos particulares de seus pacientes, ao analisar que as origens de seus problemas se encontravam em detalhes profundos da memória e da personalidade, o inconsciente. Conan Doyle também, ao narrar as aventuras de sua personagem, Sherlock Holmes, o colocava solucionando crimes por meio de pistas microscópicas: um fio de cabelo, um respingar de tinta.

Para Ginzburg, tais abordagens remontariam às práticas dos caçadores primitivos. Um saber venatório, a “[...] capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente. [...] dispostos pelo observador de modo tal a dar lugar a uma sequência narrativa” (GINZBURG, 1990, p. 152). Ou seja, a base do paradigma indiciário consistiria em construir uma história por meio de rastros, pistas, elementos que não chamariam atenção, em um primeiro momento.

Alicerçado nesse aporte teórico decidi procurar pistas das religiões afro-brasileiras no principal veículo de comunicação jornalística da cidade, o jornal *O Diário*, cujas edições podem ser encontradas arquivadas na Biblioteca Municipal de Maringá. As edições não estão digitalizadas, mas organizadas sob a forma de um livro grande, com capa dura, o que demandou um árduo trabalho manual, à procura de pistas, indícios, qualquer coisa que se referisse às crenças afro-brasileiras. Depois de meses indo diariamente à biblioteca e pesquisando em torno de seis horas diárias, paralelo à realização dos créditos do mestrado, resolvi ouvir minha orientadora e centrar a investigação no século XXI.

Pautado no paradigma indiciário e nos cuidados metodológicos apontados por H. Cruz e M. Peixoto (2007), e T. de Luca (2005) defini a problemática da pesquisa aqui

apresentada: a presença das crenças afro-brasileiras em Maringá-PR, por meio do jornal *O Diário*, entre os anos de 2000 e 2014. Foram fundamentais ainda os alicerces teóricos de E. Morin (1992) e uma análise da cultura sobre áreas de agitação cultural, para que pudesse apresentar esta dissertação da forma que segue.

No Tópico 2, *Maringá e a religião: memórias sobre a cidade*, analisei a escrita memorialista sobre a história do município¹². Para compreender o papel das religiões no processo de fundação e desenvolvimento de Maringá, foram operacionalizados os conceitos de lugar social (CERTEAU, 1982) e memória coletiva (ROUSSO, 2006; RICOUER, 2007). As referências bibliográficas de Dias e Gonçalves (2014) e Gonçalves (1995; 1999; 2014) muito contribuíram para que compreendesse os escritos envolvidos cujo contexto remonta ao processo de reengenharia da memória, como explorado pelos autores. Também apresento uma breve história de *O Diário do Norte do Paraná*, cujas publicações constituem meu escopo documental. Por fim, situei a metodologia utilizada para o trabalho historiográfico com os impressos.

No tópico 3, *O jornal “O Diário”: fonte histórica para o estudo das crenças afro-brasileiras em Maringá*, parti de uma dupla divisão das publicações analisadas; nas notícias locais trabalhei com os acontecimentos da região e, nas notícias externas, analisei matérias produzidas por outro veículo de mídia. De maneira geral, no diálogo entre edição e público-leitor, minha tentativa foi a de demonstrar alguns aspectos recorrentes a respeito das religiões afro-brasileiras: a utilização de termos que refletem saberes produzidos entre os séculos XIX e XX, donde as religiões afro-brasileiras se situam em um estágio inferior de desenvolvimento; a crença de que seus ritos religiosos visem o malefício; a relação das crenças afro-brasileiras a capacidade da vidência. Para o grupo de notícias locais, analiso a distinção entre práticas e elementos, considerados mágicos, bons e ruins. Para o grupo de notícias externas, estabeleci possíveis leituras para a posição de distanciamento atribuída às religiões afro-brasileiras, enquanto manifestações exóticas.

No tópico 4, *As representações das religiões afro-brasileiras no jornal O Diário (2000 – 2014)*, abordei a organização de grupos de notícias conforme o espaço ocupado na estrutura do periódico. Dessa forma foram abordadas as seguintes seções: cultura e entretenimento, crônicas e artigos de opinião, ocorrências policiais e reportagens com lideranças religiosas. Considero problemática a associação entre religiões afro-brasileiras e cultura, quando tal processo implica na dessacralização de elementos religiosos. Também

¹² Por meio das obras de Jorge Ferreira Duque Estrada (2014 [1961]), Rubens Rodrigues (1975), Arthur Andrade (1979), Osvaldo Reis (2004) e Orivaldo Robles (2007).

percebi a comparação entre atividade criminosa e práticas religiosas afro-brasileiras, e de que forma isso remete a um passado intelectual sobre as religiões de origem negra, como também será analisada a representação dessas crenças em crônicas e artigos de opinião. Finalmente analiso as matérias jornalísticas que apresentam as lideranças religiosas, seus templos e seus preceitos, tomados enquanto esforço de diálogo com o Outro.

No Tópico 5, *A presença das religiões afro-brasileiras em Maringá* apresento o resultado das visitas de campo realizadas em 37 locais de prática religiosa afro-brasileira. Entre templos de Umbanda, Candomblé e salas de atendimento individual, procurei evidenciar a presença física e histórica das religiões afro-brasileiras na cidade de Maringá. Objetivei compreender o espaço da memória, enquanto meio de priorizar determinados aspectos do passado na arquitetura urbana. (TUAN, 1983; ROSENDAHL 1999, 2008). Apresento, por fim, as primeiras manifestações de mediunidade e iniciação das lideranças religiosas visitadas e as relações formadas entre o povo-de-santo¹³ maringaense.

Espero, enfim, que a dissertação contribua para a História das Religiões e Religiosidades, especialmente o estudo da História das Religiões e Crenças Afro-brasileiras. Ao partir das publicações de *O Diário do Norte do Paraná*, entre os anos de 2000 e 2014, procurei tornar evidente a presença das religiões afro-brasileiras e a crença em elementos desse universo religioso, em Maringá.

¹³ O termo é utilizado para se definir genericamente as pessoas que frequentam locais de prática religiosa afro-brasileira ou são iniciadas em alguma dessas religiões.

2. MARINGÁ E RELIGIÃO: MEMÓRIAS SOBRE A CIDADE

Para pensar a presença das crenças afro-brasileiras na cidade de Maringá, torna-se necessário destacar os processos de produção da memória coletiva da e sobre a cidade. Neste sentido, inicialmente, destaco o que denomino de escritos memorialistas, que contribuíram para a associação da cidade a uma tradição católica. Na tentativa de desconstruir historicamente tal visão, analiso os dados do IBGE sobre o perfil religioso do maringaense no século XXI, a partir das discussões sobre crença e modernidade, elaboradas por Danielle Hervieu-Lérger (2008), e do trabalho pioneiro de Eronildo José da Silva (2014), acerca das religiões afro-brasileiras em Maringá, no qual relata a presença de denominações afro-brasileiras desde sua fundação.

Para abordar as memórias sobre a cidade, utilizo as matérias publicadas no jornal *O Diário*, principal veículo de informação impresso da cidade, atentando aos cuidados metodológicos necessários ao trabalho com esse tipo de suporte documental, além da própria relação da história do jornal com a história da cidade. Por fim, apresento algumas possibilidades de leitura das crenças afro-brasileiras no período.

2.1 A cidade de Maringá na visão dos memorialistas

Após destacar minha preocupação em situar esta pesquisa no campo da História das Religiões e das Religiosidades, acredito ser importante compreender a história da cidade de Maringá e a forma como é apresentada pelos escritos memorialistas. Meu foco consiste em atentar às narrativas que mencionaram a contribuição de instituições e práticas religiosas para a história da cidade. Percebi que na maioria da produção bibliográfica, a atuação do catolicismo é valorizada e a presença de outras práticas religiosas pouco recebe menções.

Tal valorização do catolicismo, pelos memorialistas, é importante na compreensão da problemática de pesquisa, pois, como alerta M. de Certeau (1982), a escrita possui valor de mito e de rito, ou seja, ao concordar com a tradição, a escrita estabelece relações entre a veracidade do texto e a eficácia das instituições que influenciam o agente produtor do escrito. O real no discurso historiográfico advém de determinações do lugar social onde se situa esse agente, no qual a produção científica e sua compreensão, não se desligam das práxis política, econômica ou religiosa de uma sociedade. (CERTEAU, 1982, p. 20).

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias [...]. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhe serão propostas se organizam. (CERTEAU, 1982, p.65-66)

Considero como produção memorialista, as obras que trataram de escrever sobre a História de Maringá, ou sobre a História da Igreja na cidade, que tendem a relatar confluências de interesses entre população geral, a elite e a Igreja Católica, no seu processo de formação. Abordar tais narrativas a partir do conceito de memória coletiva, (ROUSSO, 2006; RICOUER, 2007), pode auxiliar na compreensão de um passado maringaense, constituído a partir dos acontecimentos presentes naquela produção.

As ditas obras memorialistas consistem em: *Terra Crua*, de Jorge Ferreira Duque Estrada (2014 [1961]), *Colonização e desenvolvimento do norte do Paraná*, de Rubens Rodrigues dos Santos (1975), *Maringá: ontem, hoje e amanhã*, de Arthur Andrade (1979), *1947-2004 Maringá: A história em conta-gotas*, de Osvaldo Reis (2004) e *A igreja que brotou da mata*, do padre Orivaldo Robles (2007). Apesar da sequência cronológica das obras, deixarei a primeira delas para o final da análise, por concordar que *Terra Crua* (2014) protagoniza uma divisão de águas em relação à escrita da história da cidade. (GONÇALVES, 1999; GONÇALVES; DIAS, 2014).

A narrativa comum a todas as produções é o fato de Maringá ser resultado do planejamento da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná (CMNP), empresa de raízes britânicas, com uma administração realizada por empresários paulistas, quando estes compram os direitos sobre as terras que seriam conhecidas como Norte Novo paranaense. O município cresceu exponencialmente, graças à contribuição de populações oriundas de todo Brasil, como também, e principalmente, da Europa e do Japão. Tal progresso não seria possível sem presença da Igreja católica, que providenciaria à sua população maringaense, as condições básicas de qualidade de vida.

O conceito de memória coletiva afigura-se adequado, visto que as produções sobre a história de Maringá podem ser consideradas como representações do passado, observadas em época e lugar determinados, por apresentarem um caráter recorrente e repetitivo sobre um grupo significativo de pessoas, contando com a aprovação do mesmo, embora não apenas deste. (ROUSSO, 2006, p. 94-95).

Sobre esse mesmo aspecto, ao analisar o papel da memória na operação historiográfica, Ricouer (2007) entende que o conceito de memória coletiva ou social e

representaria experiências comuns de um grupo ou sociedade, apesar de, em seu caráter coletivo, a memória se tornaria fragmentada, não-homogênea porque formada por individualidades.

Pensando nos grupos culturais acima descritos como formadores da sociedade maringaense, posso questionar: existiriam outros habitantes nesse espaço que se tornaria Maringá? Indígenas, quilombolas ou outras pessoas que habitavam e cultivavam o espaço antes do marco inicial de 1947 e da atuação da CMNP? Essas questões são pertinentes, pois auxilia a percepção de que os textos memorialistas reproduzem as mesmas mensagens acerca dos marcos iniciais e seus principais pilares organizacionais. Ou seja, são memórias coletivas fragmentárias, pois ressaltam suas individualidades privilegiando este ou aquele tema sobre o passado maringaense (RICOUER, 2007), como também repetem uma narrativa assemelhada aos aspectos gerais da história de Maringá. (ROUSSO, 2006).

No entanto, ao postular a ideia de memória coletiva fragmentária, de elementos homogêneos, esbarraria no conceito de memória individual, de Ricouer (2007), ao observar que o humano configura sua memória sobre uma trajetória linear na qual, embora remonte ao passado, tem suas bases estabelecidas no presente. As coincidências sobre a história da cidade serão explicadas mais tarde por meio das apreciações de Gonçalves e Dias (2014). O fato das individualidades da memória sobre Maringá não se destacarem nesses escritos diz respeito ao lugar social de produção, sobretudo entre as décadas de 1960 e 1980.

Nos registros memorialistas identifiquei esforços historiográficos; procuraram por fontes externas, como depoimentos de pioneiros, documentações e registros de construções na prefeitura, plantas de cidade e jornais antigos, e os próprios documentos da própria CMNP. Organizaram uma escrita da memória que não se pretendia biográfica, mas que representasse a realidade do passado. Dessa forma, são importantes as considerações metodológicas de H. Rousso (2006), ao compreender que o papel da historiografia sobre a memória consiste em elaborar métodos e questionamentos, expondo e explicando as variações dessas representações conforme o tempo. O autor explica que a memória também possui uma história a se compreender. Nesse sentido, trato as obras memorialistas como esforços históricos em busca de compreender a história da memória de Maringá.

No livro *Colonização e Desenvolvimento do Norte do Paraná*, de 1975, o jornalista Rubens Rodrigues dos Santos, apresenta uma publicação comemorativa do cinquentenário da CMNP, e estabelece uma ligação entre a história dessa companhia e a ocupação da região paranaense, conhecida como Norte Novíssimo, localizada entre os rios Itararé, Paranapanema, Ivaí e Piquiri, da qual a cidade de Maringá faz parte. O livro trata,

principalmente, de temas políticos e econômicos que permitiram e influenciaram a fundação do município.

A Companhia Melhoramentos seria a responsável pelos primeiros loteamentos da cidade e de toda a região, ganhando este território como uma das formas de pagamento para continuar a construção de uma ferrovia, que conectava a cidade paulista de Ourinhos até a cidade paranaense de Jataí. (SANTOS, 1975).

O principal interesse do governo, com a construção dessa ferrovia, era dar maior agilidade ao escoamento da produção de café da região conhecida como Norte Velho. Enquanto isso, a própria companhia procurava maneiras de expandir suas economias para além da construção ferroviária, já que essa em breve se concluiria. A plantação de café se mostrava o investimento mais seguro e rentável naquele momento. Contudo, uma peça importante para o início do plantio, a mão-de-obra, não existia naquele território, pois todo o Norte Novíssimo era praticamente coberto por mata virgem.

Os primeiros movimentos de ocupação teriam começado com a venda de lotes urbanos na região maringaense, com a Companhia Melhoramentos financiando, desde a compra do terreno até construção da casa para aquele que se interessasse. Com o aumento da população da cidade, escreve o jornalista, a Igreja católica foi convocada pela empresa, para o suporte espiritual e moral dos moradores, que também necessitavam do atendimento de algumas condições básicas como, por exemplo, saúde e educação, atribuições concedidas à instituição religiosa, com o apoio financeiro e logístico da empresa colonizadora. (SANTOS, 1975).

O segundo livro, *Maringá: Ontem, Hoje e Amanhã*, de 1979, escrito pelo jornalista Arthur Andrade, também menciona a relação entre CMNP e a fundação da cidade a beneficiar ambos os lados. A obra trata de assuntos políticos, tais como os primeiros legisladores da cidade, a primeira direção na prefeitura e os inícios da sociedade maringaense. A produção se caracteriza pelo ambiente pacífico em que é narrada a fundação de Maringá, destacando as ditas boas administrações da prefeitura e o desenvolvimento econômico como fator de sucesso nas colheitas e nos preços, exceto pelas geadas de meados da década de 1970. (ANDRADE, 1979). Nele, Maringá é apresentada como um lugar onde o esforço pioneiro valeu a pena.

Esse livro pode ser um exemplo do que Gonçalves e Dias (2014) entendem como processo de reengenharia da memória, no qual a história do município, a partir de 1964, é orientada por um tom ufanista como forma de provocar o orgulho de seus leitores, pela terra na qual viviam. Estaria excluída desse processo, a população que não fosse advinda de

estados do Sul e Sudeste, da Europa e do Japão. Entretanto, A. Andrade (1979), trata em seu quinto capítulo, “O bravo irmão nordestino”, justamente da ligação existente entre o nordeste brasileiro e o sul. Em escrita florida, relaciona a chegada do migrante nordestino com os primeiros cortes de árvore que deram espaço para a construção da cidade:

Sim, o homem das caatingas quando aqui aportou tinha diante de si uma enorme floresta que o contemplava toda imponente. [...]. Tal qual soldados dispostos a vencer a árdua luta, começaram a utilizar-se das armas de que dispunham. E com manobras rápidas e certeiras, as foices, os machados, as enxadas, os enxadões vibravam no ar. E lentamente, a floresta tão exuberante e impenetrável cedia lugar àqueles homens intrépidos e valentes. (ANDRADE, 1979, p. 61)

Um migrante que não possui nome na obra de A. Andrade (1979), os responsáveis pela derrubada das matas seriam os primeiros ocupantes da cidade, quando a mesma ainda se encontrava em projeto urbanístico. A não ser pela denominação de “peões”, essa personagem não foi identificada com um nome, e teria tido papel passageiro à memória sobre Maringá.

Por sua vez, *1947-2004 Maringá: A história em conta-gotas*, de Osvaldo Reis, publicado em 2004, traça um panorama geral da cidade naquele período. Valoriza as administrações políticas que passaram pela cidade, bem como acontecimentos e indivíduos que ganharam notoriedade popular, por prestígio de fato, ou por alguma característica pitoresca. Ainda que não seja o objetivo do autor demonstrar a heterogeneidade cultural no período de formação da cidade, dois elementos questionam a ausência de um nome próprio para o migrante nordestino entre os livros que analisamos anteriormente. Segundo Reis, o primeiro morador de Maringá era pernambucano, natural de Garanhuns, e seu nome era José Inácio da Silva. Os irmãos Aniceto Gomes da Silva e Severino Gomes, também pernambucanos, nascidos na cidade de Caruaru foram, respectivamente, o sétimo e oitavo morador da cidade.

Destacar a presença nordestina no processo de formação da cidade é importante, pois ajuda a compreender a presença das crenças afro-brasileiras na cidade e a forma como estas se organizaram¹⁴. Sobre estas questões, Silva indica a possibilidade de pensar Maringá menos homogênea em seus aspectos religiosos, pois aproximadamente 16% da população maringaense, durante os anos 1980, era oriunda de alguma região do país onde as crenças afro-brasileiras possuíam grande significância cultural, tais como Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco. (SILVA, 2014).

¹⁴ Tal questão será abordada, mais detidamente, no último Tópico.

Dessa forma, o autor entende que, embora a fé católica tivesse uma presença majoritária, e sua influência sobre a população maringaense fosse inegável, é muito provável que a cidade já tivesse recebido, desde seus primeiros anos de formação, pessoas que de alguma forma praticavam ou carregavam manifestações da cultura religiosa afro-brasileira entre suas crenças. (SILVA, 2014, p. 63).

Se não existe menção às crenças afro-brasileiras entre as obras analisadas, a religião católica, por sua vez, também não é discutida de maneira alongada pelos autores até agora indicados. Rubens dos Santos comenta apenas da primeira igreja católica fundada em Maringá, com ajuda da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná. (SANTOS, 1975).

No tópico “O Aspecto Religioso”, Arthur Andrade narra a construção da primeira Catedral Nossa Senhora da Glória, anexando um texto de duas páginas de D. Jaime Luiz Coelho, bispo da região na época, enfatizando a sua importância para a cidade e para a fé cristã. (ANDRADE, 1979). Já Reis se detém um pouco mais, no quesito religioso; além da religião católica, a qual dedica uma página comentando sobre o período e os acontecimentos que cercaram a fundação da diocese maringaense, também tece comentários sobre a fundação da maçonaria e das lojas e templos maçônicos, em atividade à época. (REIS, 2004).

Assinada pelo padre Orivaldo Robles, *A igreja que brotou da mata*, publicada em 2007, narra a história dos cinquenta anos da diocese de Maringá. Repleta de relatos biográficos e fotografias da época, a obra apresenta o passado católico paranaense, desde as missões jesuíticas do século XVI, até os primeiros documentos que revelam o conhecimento da Igreja sobre o território que acomodaria a cidade de Maringá. Retrata a história da diocese e da cidade, que teria sido erguida por iniciativa particular, na qual a fé católica movia a população a se empenhar para construir os projetos idealizados pela instituição eclesiástica.

[...] um exército de humildes, mas corajosos trabalhadores, que de outra riqueza não dispunham além do amor pela família e da vontade inquebrantável de alcançar melhor padrão de vida e futuro para os filhos. Com a força única dos braços afrontaram o desafio de domar a mata e, valendo-se da produção do solo, ergueram uma comunidade cujo valor maior se retrata no caráter das pessoas aqui radicadas. (ROBLES, 2007, p. 45)

A atenção dada pelo autor aos grupos trabalhadores é importante, pois corrobora sua tentativa de construção da ideia de uma simbiose entre Igreja, sociedade e elite, fato também apontado por Garutti (2006) e Pereira (2007). Robles narra como sendo imensa a contribuição da Companhia Melhoramentos para ação evangelizadora da cidade, ao ceder

terrenos e agilizar os trâmites burocráticos para a utilização dos mesmos, o que oportunizaria a vinda de ordens religiosas, com a intenção de oferecer serviços públicos básicos à população, como saúde e educação. Destaca, ainda, os esforços de D. Jaime que teria sido um dos principais catalisadores para a instalação da Faculdade Estadual de Ciências Econômicas de Maringá, que se tornaria a Universidade Estadual de Maringá alguns anos depois. (ROBLES, 2007).

Ao ler o trabalho de Robles identifiquei uma narrativa na qual a figura de D. Jaime desempenha posição estratégica para o desenvolvimento da Igreja e da cidade. O bispo é citado em diversas fontes, como jornais, livros e pesquisas acadêmicas.

A presença de D. Jaime e a escrita sobre um passado do município maringaense surgem, nas obras memorialistas, enquanto elementos indissociáveis. Uma história que se alimenta de si mesma quando compreendemos o papel da memória na construção historiográfica

[...] a presença do passado. [...] uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional. [...] seu atributo mais imediato é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade [...]. (ROUSSO, 2006, p.94)

A memória maringaense, na qual a presença da Igreja católica configura-se como elemento primordial na fundação da cidade, foi construída por meio de aspectos selecionados. Resultado da associação entre elite político-econômica e Igreja, e amalgamada com a predisposição da Igreja em sanar carências básicas da população, que desde cedo se instalava no município. Embora essa atuação não seja exclusiva da cidade de Maringá¹⁵, chama-nos atenção o modo como esta função foi elaborada cooperativamente entre as parcelas aqui citadas.

Essa atuação conjunta entre Igreja católica e CMNP pode ser mais bem compreendida por meio da obra *Os primórdios da assistência à saúde em Londrina*, de Alberto Gawryszewski (2014). Embora o autor trate de um município distinto, a narrativa sobre o recurso à saúde nos primeiros anos da cidade de Londrina, que também teve sua povoação estimulada pela Companhia Melhoramentos com alguns anos de antecedência, traz elementos importantes para a compreensão das dificuldades da gestão desses recursos pela CMNP sem o auxílio da Igreja.

¹⁵ É notável o número de organizações sociais administradas por Igrejas no Brasil e no Mundo, como asilos, hospitais, escolas, entre outros.

A partir de pesquisas em periódicos e documentos oficiais da época, Gawryszewski, observa a precariedade de recursos destinados à saúde dos primeiros habitantes de Londrina. Além da falta de profissionais e medicamentos, a cidade sofria com a falta de materiais e estrutura adequada às condições mínimas de higiene. Como exemplo, o autor cita o Hospitalzinho, “[...] instalado em uma casa de madeira, com uma cozinha, uma sala e dois quartos, sendo um para doentes com doenças contagiosas, e o outro mais a sala, com camas para abrigar outros doentes.” (GAWRYSZEWSKI, 2014, p. 35).

O problema da saúde pública em Londrina comprometia o avanço da cidade. Para os principais investidores do projeto da CTNP¹⁶, a falta de controle epidêmico poderia significar falta de mão-de-obra e enorme prejuízo financeiro. Dessa forma, no mês de março de 1936, os investidores reuniram-se com o então presidente da Companhia de Terras Norte do Paraná, Artur Thomas; em um primeiro momento, os participantes daquela reunião organizaram a fundação de um hospital público, conveniado à prefeitura da cidade, com a contribuição da empresa colonizadora e das pessoas da sociedade londrinense, com maior poder aquisitivo. No entanto, após uma série de gestões malsucedidas, a instituição permaneceu inativa por um longo período, até que a próxima administração da unidade médica, assumida pela Igreja católica, organizaria e administraria a Santa Casa da Misericórdia de Londrina, atuante até os dias de hoje.

O caso descrito em Londrina é relevante, pois permite conjecturar como se daria a proposta de um projeto social para Maringá, no qual a Igreja se responsabilizaria pelo desenvolvimento da cidade, em setores de necessidades básicas¹⁷. Dessa forma, não é estranho que se reproduza o discurso no qual, a Companhia Melhoramentos e a Igreja católica, sejam protagonistas da construção de Maringá. Tais ideias estão presentes nas narrativas memorialistas.

Diferente do roteiro de interações pacíficas entre política, religião, elite e povo na cidade de Maringá, a obra *Terra Crua*, de Jorge Ferreira Duque Estrada (2014), publicada originalmente em 1961, torna presente uma memória de conflito, na qual a violência constituía-se, muitas vezes, na solução dos problemas. Também apresenta a sociedade

¹⁶ Nesse momento, ainda denominada Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP), com administração britânica.

¹⁷ Ressalto que, no caso dessa última cidade, ainda falo de uma empresa, a CTNP, cuja cúpula era formada por dirigentes ingleses. No entanto, ao passar os direitos de colonização e exploração das terras do Norte do Paraná para brasileiros (que trocariam o nome para Companhia Melhoramentos Norte do Paraná), a relação entre Igreja e empresa foi conveniente aos novos proprietários. Visto que, conforme indica Gonçalves (1999), a presidência da CMNP era conhecida pelo conservadorismo à brasileira de seus integrantes, do qual o catolicismo institucional é elemento marcante.

maringaense, já em seus primeiros anos, configurada em uma sociedade heterogênea. Destaco aqui três passagens que expressam, em comparação com outros autores apresentados, uma diversificação nas paisagens cultural e religiosa.

A primeira passagem indica vestígios de que determinado elemento das religiões afro-brasileiras não era estranho à cultura local. Quando é contado um “causo” sobre a figura de um homem negro, que surge da escuridão pedindo fogo para acender seu cigarro e, logo depois, desaparecer como que magicamente. A esta ação é atribuída os efeitos de um encanto, orações ou amuletos costurados sob a pele¹⁸ (ESTRADA, 2014).

A segunda passagem relata a disputa política para a primeira gestão administrativa do município, na qual um dos partidos adotou como estratégia eleitoral, a crítica ao pensamento ateu do candidato adversário. Contudo, apenas a associação de ateísmo ao governante não foi, naquele momento, motivação suficiente para que Villanova Júnior não se elegeesse, permitindo pensar que, em seus primeiros anos, a religião em Maringá ainda não tomava o aspecto decisivo na política, como relatado por memorialistas e pesquisadores.

A terceira passagem diz respeito aos autos de um processo administrativo contra o primeiro prefeito de Maringá, Innocente Villanova Júnior. Dentre as acusações, constava a denúncia de que o então administrador teria beneficiado um centro espírita da cidade com doações de carteiras, pagas com dinheiro público. A presença de um centro espírita, organizado e ministrando aulas de alfabetização para adultos, foi evento que passara despercebido em discussões acadêmicas ou nas referências memorialistas sobre as manifestações religiosas da cidade. Sobre esse assunto, é interessante olhar para a defesa escrita pelo prefeito em processo de cassação:

[...] com relação a doação de bancos; essa nós a fizemos das provas que nos foram exigidas, esclarecedoras de que as entidades beneficiadas ministram o ensino gratuito às crianças pobres da cidade. [...] não podemos deixar de considerar identificados no mesmo plano de irregularidade ou ilegalidade os auxílios que a Prefeitura prestou, com idênticos propósitos sob as rubricas: assistência social aos indigentes (Cr\$ 200.000); ambulatório N. S. de Fátima (Cr\$ 200.000); subvenção à Escola de Pilotagem do Aéreo Clube de Maringá, além de vários outros donativos feitos à paróquia da cidade, por intermédio do padre vigário, todos os

¹⁸ Possivelmente o autor se referia a um patuá. Objeto sagrado para algumas manifestações religiosas afro-brasileiras, é descrito como uma pequena bolsa de couro utilizada principalmente pelos escravos advindos de regiões islamizadas da África. Normalmente, um trecho do Corão escrito em papel, couro ou pano era guardado no patuá. Para aqueles que criam, o objeto era de tão forma importante que alguns o costuravam sob a pele, como forma de protegê-lo. No entanto, era mais comum que fosse utilizado no pescoço, agarrado a um colar. Para mais informações, ver J. Reis (2003), *Rebelião escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*.

quais, propositada ou injustamente não foram tidos como irregulares pela Comissão de que se trata. [...]. Aquilo que for irregular para uma pobre associação espírita, que presta assistência educacional aos indigentes, alfabetizando-os gratuitamente, também será às demais entidades beneficiadas. (ESTRADA, 2014, p. 140-141)

A defesa de Villanova Junior ironiza o fato de que não constavam nas acusações formuladas pela Câmara, as doações feitas pela prefeitura ao Aero Clube de Maringá, frequentado pela elite, ou à paróquia da cidade. A ideia de que o presidente da Câmara dos Vereadores, como formula Duque Estrada (2014), agia politicamente conforme orientação da Companhia Melhoramentos me permite traçar correspondências entre a empresa colonizadora, poder público e Igreja. Nenhuma novidade, já que em Santos (1975) essa relação também é mencionada.

Chamo atenção, no entanto, para o esforço feito por apoiadores dessa relação em se utilizar de outras crenças religiosas, ou a ausência de crenças, como forma de desestabilizar a imagem de Villanova Junior diante dos cidadãos católicos do município. Num primeiro momento ele é ateu e debocha da religião cristã. Em outro momento, faz doações para um centro espírita da cidade. A narrativa de Estrada, ainda que considerasse apenas o que diz respeito ao passado das religiões em Maringá, apresenta elementos que depois não seriam relevantes aos outros autores, inclusive de pesquisadores dedicados ao estudo das religiões. Isso se deve, sobretudo, ao fato de que as fontes que narram um passado sincrônico da cidade terem se sobressaído.

Para Gonçalves e Dias (2014), a partir de 1964, com a implantação do governo de regime militar, o material produzido sobre o passado de Maringá passou a ser caracterizado por um processo de reengenharia da memória. Nesse período estabeleceu-se uma mitologia da glorificação pioneira, um padrão de organização das recordações coletivas que fora consagrado nas áreas de colonização em que a Companhia Melhoramentos Norte do Paraná obteve êxito. Compreendo que, no caso da fundação de Maringá, a participação basicamente exclusiva da Igreja faz parte da estrutura de tal processo. Não significa considerar forjadas essas contribuições, mas questionar a atuação de outras religiões logo no início da cidade.

2.2 No espaço da instituição católica, há espaço para as religiões afro-brasileiras?

A pesquisa histórica no campo das religiões e religiosidades vem se consolidando paulatinamente, no Brasil desde a década de 1980. É perceptível, todavia, como o estudo de religiões não-cristãs ainda permanece à margem dos interesses dos historiadores. Embora existam estudos sobre a temática, ainda é minoria, alcançando um espaço mais amplo nos estudos da Antropologia.

Vanda Fortuna Serafim indicou que, entre 2000 a 2010, das trezentos e oitenta e cinco teses e dissertações desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Catarina, apenas quarenta e três delas, ou seja, quase nove por cento versavam diretamente sobre a temática das religiões e/ou religiosidades¹⁹. (SERAFIM, 2011). Serafim constatou que o número é significativo, dada a variedade de temas abordados pelo corpo docente e discente do programa. Das pesquisas desenvolvidas, 79% das dissertações de Mestrado, trabalharam com o Catolicismo, 15% com as denominações protestantes²⁰, e 6% com Religiões Afro-brasileiras, especificamente a Umbanda. Nas teses de Doutorado, o diferencial residiria no surgimento de trabalhos sobre o espiritismo e a ausência de estudos sobre Umbanda. Assim, 70% das teses versavam sobre o Catolicismo, 20% sobre o Espiritismo e 10% sobre o protestantismo.

Embora a autora atente para a realidade de uma universidade de Santa Catarina, é possível constatar que as pesquisas sobre as religiões e religiosidades no Paraná ainda são escassas, principalmente no que diz respeito às manifestações de matriz africana. Daí a necessidade de pesquisas que abordam, historicamente, as crenças afro-brasileiras em Maringá.

O município de Maringá está situado na região Noroeste do Estado do Paraná e conta com uma população de, aproximadamente, 400 mil habitantes²¹. É considerada região metropolitana ainda jovem, dada sua recente fundação, em 1947. Sua história está atrelada à história do estabelecimento da Igreja católica na cidade, traçando um perfil do maringaense associado a uma identidade católica pioneira.

¹⁹ A autora analisou as teses do PPGH-UFSC (2000–2010), que versam sobre religiões e religiosidades, atentado aos temas trabalhados, aos espaços geográficos escolhidos, aos períodos históricos estudados, às fontes e documentos problematizados e aos aportes teóricos e metodológicos recorrentes, mas principalmente, como a questão das religiões e das religiosidades foi pensada.

²⁰ Presbiterianismo, Congregação Cristã do Brasil, Assembleia de Deus, Igreja Luterana e Igreja Universal do Reino de Deus.

²¹ Dados de 30 de agosto de 2017. Disponíveis em (<http://www.ibge.gov.br>).

Surgem como relevantes as constatações feitas por Silva (2014), ao refletir sobre alguns dados fornecidos pelo Instituto de Geografia e Estatística Brasileiro (IBGE) no ano de 2000. No quesito adesão religiosa, os números revelaram um percentual baixíssimo de praticantes do Candomblé e da Umbanda; 0,05% ou 136 pessoas. Dados que podem sugerir as práticas da religiosidade afro-brasileira se constituíram em Maringá, ao longo do processo histórico da cidade, de maneira quase que camuflada. Em números, o censo realizado pelo IBGE no ano de 2010, permite explicitar melhor o que se entende, na cidade, por espaço branco e católico. De acordo com o Censo, o município de Maringá possuía uma população estimada em 385.753 habitantes.

Desse número, 291.670 pessoas declararam ser de cor ou raça branca e adeptos da religião cristã (católica, evangélica, dentre outras.). Em contrapartida, somente 219 pessoas, entre pretos, brancos, indígenas e amarelos, se declaram praticantes de religiões afro-brasileiras, particularmente o candomblé e a umbanda. Dessa forma, o percentual ocupado por essas religiões praticamente não sofreu alteração em relação à população maringaense entre os anos de 2000 (0,05%) e 2010 (0.056%).

Nesse sentido, E. Silva (2014) dialoga com Y. Maggie (2001), sobre a distorção provocada pelo preconceito nos números do recenseamento demográfico. Embora o procedimento adotado pelo órgão de pesquisa não revele a identidade do entrevistado, algumas pessoas ainda resistiriam em se declararem praticantes de alguma religião afro-brasileira. O preconceito consistiria em fenômeno recorrente e enraizado em equívocos históricos, reflexos de uma presumida inexistência dessas práticas para a opinião pública e na arquitetura camuflada da maior parte dos terreiros na cidade.

É comum ouvir frases como: “em Maringá não tem negro”, “não existem religiões afro-brasileiras em Maringá”. Tais afirmações revelam marcas de equívocos históricos, visto que, de fato, são reproduzidas porque consideram que a cidade não tem negros porque a escravidão foi pouco expressiva no Estado do Paraná e, em Maringá especificamente, a mão de obra escrava não foi utilizada de forma alguma. Deste modo, o entendimento da ausência dessa população se dá pela lógica perversa de associar o negro à escravidão. (SILVA, 2014, p. 30)

Ao se observar a arquitetura dos terreiros em Maringá, vê-se que eles não têm um modelo de construção, como por exemplo, as outras manifestações religiosas (igrejas católicas ou evangélicas). Na paisagem urbana das ruas sua aparência confunde-se com a das casas residenciais. Para qualquer pessoa que desconheça que no local funciona um terreiro fica difícil saber da sua existência. (SILVA, 2014, p. 70)

Nesse sentido, a tese de E. Silva (2014) em muito contribui para responder parte da ausência desses elementos na escrita do passado maringáense, como apresentei até agora. Algumas das lacunas na memória do município, sobre as religiões afro-brasileiras, puderam ser preenchidas por meio de sua obra. Para tanto, o pesquisador obteve os relatos de cinco lideranças religiosas atuantes no município²², estabelecendo a presença dos terreiros desde sua fundação.

Sobre cada um desses locais, E. Silva (2014) elaborou informações objetivas como nome, cidade de nascimento, grau de instrução, religião de batismo, como e quando chegou à Maringá-PR e o motivo de iniciar a prática de uma religião afro-brasileira. Também apresenta aspectos relacionados às trajetórias e histórias das lideranças entrevistadas (como se iniciou no Candomblé, os primeiros passos para abertura de seu templo, sua relação com a cidade de Maringá-PR); ao calendário litúrgico do templo (semanal, os dias da semana e as entidades para as quais esses dias são devotados; anual, os meses em que são feitas festas para algum orixá ou entidade espiritual); quais os orixás e entidades cultuadas naquele templo, bem como alguns aspectos simbólicos que se relacionam com essas divindades (cores, comidas, armas, animais e plantas)²³.

Silva destaca que as lideranças religiosas das crenças afro-brasileiras se sustentariam financeiramente, sobretudo na prestação de serviços religiosos como benzimentos, consultas com entidades e jogo de búzios. O motivo de procurar um sacerdote de religião afro-brasileira abarcaria grande variedade de necessidades, desde questões profissionais até vingança. A divulgação de seus trabalhos, normalmente feita boca-a-boca, identifica uma rede de contatos entre os fiéis, que normalmente frequentam mais de um terreiro (SILVA, 2014, p. 232). Parte de tais afirmações foi constatada quando realizei minha pesquisa nos periódicos, conforme demonstrarei adiante.

²² Os cinco locais, e seus respectivos representantes, que concordaram em colaborar com E. Silva (2014, p. 40) na construção de sua pesquisa foram: Terreiro de Umbanda de São Jorge, Mãe Mocagi; Ilê Axé de Oyá, Ialorixá Mãe Lourdes de Oyá; Centro Espírita Caboclo Sete Flechas, Mãe de Santo Clotilde de Oxóssi, Terreiro de Omolokô Pai Benedito das Almas, dirigido por Pai Jorge; Casa de Mina Nagô de Iemanjá, Ialorixá Agonjai Glória de Abe.

²³ Segundo E. Silva (2014), os dados que apresenta foram extraídos por meio de entrevistas em horários marcados com a liderança religiosa. Somado aos dados recolhidos nesses momentos, o pesquisador participou também em pelo menos um evento religioso de cada templo, seja ela uma sessão ordinária de incorporação (as giras, que costuma ocorrer ao menos quinzenalmente), ou em festas especiais à determinada divindade. Nessas oportunidades, o autor traz um relato completo resultado de sua observação. E, sendo a música objeto de extrema importância na realização dos cultos, a composição dos relatos carregam a transcrição dos pontos cantados na manifestação religiosa presenciada pelo pesquisador. Ainda que, neste trabalho, me concentro em atribuir uma interpretação historiográfica do espaço das religiões afro-brasileiras em Maringá-PR, este processo narrativo de cerimônias religiosas, divindades cultuadas, entre outras informações produzidas na tese de doutorado, constituiu-nos referência para compreensão das religiões afro-brasileiras na cidade.

No momento, adianto também concordar com Hervieu-Léger²⁴ (2008) ao compreender que, sobretudo após o século XIX, a Igreja deixa de ser o ponto de referência ao redor do qual se concentrava toda a comunidade, e as modalidades de crença passaram a poder assumir formas diferentes, inerentes a uma individualização do objeto do crer. O surgimento deste fenômeno pode ser compreendido sob a ideia de consequência ante os acontecimentos do período moderno, sobretudo a laicização dos aspectos políticos e econômicos da vida social. O discurso científico toma para si o papel de responder a todas as afirmações explicativas. O que poderia ser elucidativo, no sentido de buscar respostas objetivas, na verdade, teve como consequência a utopia e a opacidade para o imaginário do crente, permitindo expansão e pluralidade às modalidades do crer.

Isso porque a participação religiosa tornou-se assunto de opção pessoal. O homem se afirmou como sujeito. A autora afirma que tal comportamento pode ser observado já em sociedades tradicionais ou pré-modernas, com o homem religioso interagindo constantemente com a rigidez das leis religiosas, operando divergências sob a regência desses códigos. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.34). Em seu estado atual, as instituições religiosas não mais possuiriam o direito de impor determinada crença a quem quer que seja.

No entanto, o exílio sofrido pela religião no mundo moderno trouxe consigo o paradoxo das sociedades ocidentais terem retirado suas noções de mundo, representações, princípios de ação e, em certa medida, de seu próprio universo religioso. Não há, assim, como desenvolver um pensamento científico sem encontrar em suas raízes uma construção filosófica cristã. Por meio dessa ideia, Hervieu-Léger estabelece a existência de algo escatológico no estado de antecipação que a modernidade colocou aos seus protagonistas, no sentido de que se esperaria sempre por um horizonte mais adiante: uma nova descoberta capaz de sanar de uma vez por todas, porque científica, as questões surgidas. Consiste esse o aspecto utópico dos tempos modernos: um imperativo da mudança (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.39). Assistimos a um imaginário caracterizado pelo vazio que ocupa o espaço entre o mundo cotidiano ordinário e a promessa moderna de responder a tudo que parece misterioso à razão. Contudo, o resultado científico é, em pouco tempo superado por outro resultado quase sempre não alcançando; a resposta definitiva almejada.

Este cenário de perseguição de uma verdade objetiva retira a autoridade de instituições religiosas sobre aspectos sociais amplos, abrindo a possibilidade para o

²⁴ Hervieu-Léger realiza um debate sobre a sociologia da religiosidade moderna, por meio da configuração de duas personagens que elenca como importantes na compreensão da prática religiosa no século XX, o peregrino e o convertido. (HERVIEU-LÉGER, 2008).

surgimento de novas representações do sagrado e apropriações das tradições religiosas. As modalidades do crer no mundo moderno são caracterizadas pela diminuição do poder das religiões tradicionais: “A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menor profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 44)”.

Com o rompimento desses quadros, a paisagem religiosa torna-se propícia ao surgimento de um fenômeno, até então pouco vislumbrado no cenário mundial das relações religiosas, a tolerância tranquila em relação à crença do outro. Realidade que pode ser acompanhada, em níveis aproximados, pela percepção da religiosidade maringense entre os anos de 2000 e 2014 por meio de uma análise das referências encontradas nas publicações de *O Diário de Maringá*.

A cidade de Maringá teve, desde seu fundamento, a participação ativa da Igreja católica na formação social, política e econômica do município. (GARUTTI, 2006). Tal fenômeno implica no que Hervieu-Léger (2008) categoriza como tradição religiosa: uma maneira própria de transmissão de crenças e organização da vida espiritual de seus praticantes. A tradição religiosa em Maringá pode ser percebida nos textos de *O Diário* pela presença do discurso religioso católico nas primeiras páginas do jornal. A sessão de artigos abertos ao envio da comunidade leitora tem seu espaço ocupado, constantemente, pela fala de um representante religioso da cúria maringense, como D. Jaime Coelho (figura de grande influência nessa relação entre política e religião na cidade) e D. Anuar Battisti, sucessor de D. Jaime no arcebispado.

A presença maciça do discurso religioso católico nos jornais pesquisados se levantaria contra a ideia de Hervieu-Léger (2008), de tempo moderno marcado pela mobilidade religiosa. No entanto, dentro do período analisado, encontrei na edição de 04 de outubro de 2001, a primeira notícia sobre a Noite de Oração pela Paz, caracterizada pela reunião das religiões católica, protestante, muçulmana e budista. É necessário assinalar que a reunião ocorreu pouco menos de um mês após os ataques de 11 de setembro nos Estados Unidos, quando o mundo voltou seu olhar para a fé religiosa, sobretudo islâmica. Estabelecer diálogo entre as diferentes religiões parece ter sido o ponto de partida da Igreja Católica em Maringá como forma de evitar possíveis eventos similares de intolerância religiosa ou fundamentalismo.

Após essa reunião, uma segunda aconteceria três anos depois. Antes disso, foram organizados grupos de discussão ecumênica do qual participavam representantes do

catolicismo e protestantismo. Em 2008 foram incorporadas a Umbanda e o Candomblé ao Grupo de Diálogo Inter-religioso (GDI). A 06 de janeiro de 2011, D. Anuar Battisti redigiu o artigo “Liberdade religiosa: o caminho para a paz”, ressaltando a necessidade do estabelecimento de um grupo de diálogo entre os diferentes segmentos religiosos na cidade.

Enquanto se observa uma tendência de abertura ao diálogo, por parte da instituição católica, com outras religiões. No corpo informativo do jornal, as referências às manifestações afro-brasileiras são de baixa reprodução. Enquanto, com frequência, os anúncios de serviços religiosos de benzimento, amarração e trabalhos espirituais ocupam, as páginas dos classificados.

Com isso, apoiado na leitura de Certeau (1994) sobre a relação entre instituições vigentes e as práticas cotidianas, observo que as pessoas tendem a produzir diferentes soluções, em seu dia-a-dia, por meio de suas experiências práticas e determinadas normas instituições. Se suas ações e ideias se mostrarem contrária àquilo que a Igreja recomenda, por exemplo, dentro da tradição católica, esse homem ordinário se utilizará de táticas, capitalizando vantagens sobre o tempo, modificando as formas de uso sobre o espaço institucional, sem, num primeiro momento, modificá-lo propriamente. Justamente os anúncios de serviços religiosos, que não raro compreendem toda a renda de um sacerdote, são exemplos dessas táticas. Por parte de quem oferece esses serviços, é a tática de se camuflar entre a página de classificados, sobrecarregada de anúncios. Para quem procura essas lideranças, é a tática de contatá-las diretamente, sem que o interesse do consulente seja conhecido de outrem.

Dessa relação entre a formalidade das práticas institucionais e o homem religioso comum, que busca respostas que deem conta de seus problemas cotidianos, a figura do peregrino parece o conceito adequado à interpretação de tal fenômeno. (HERVIEU-LÉGER, 2008). O peregrino pode ser o crente não-praticante, se conjuga pela mobilidade religiosa, e surge da tensão extraconfessional, com a figura do religioso praticante e, com a figura do “sem religião”. (HERVIEU-LÉGER 2008, p. 82). Entretanto, assumir essa configuração religiosa de bricolagem presume uma base da qual partir, no caso de Maringá essa base é construída pela tradição católica. A partir de sua base, sua religião de berço

o peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89)

Por meio de Hervieu-Léger (2008), compreendo a contemporaneidade enquanto ambiente de peregrinação. A partir de Silva (2014), identifico uma rede que conecta os fiéis das religiões afro-brasileiras em Maringá, que peregrinam entre os templos da cidade. Se por um lado são reconhecíveis os esforços das instituições religiosas, no caso da Noite de Oração pela Paz, em corresponder a uma necessidade contemporânea por liberdade de credo. Por outro lado, *Maringá de todos os santos* demonstra que, por vezes, os terreiros da cidade se encontram em estado de fragilidade, principalmente, por não possuírem representatividade pública, nem isenção de imposto tributário urbano, como previsto em lei.

Essas considerações evidenciam que ocorrem, ao mesmo tempo, dois fenômenos, aparentemente contraditórios. De um lado, as religiões afro-brasileiras vêm ganhando atenção da mídia, a partir de um discurso sobre tolerância religiosa, abordado a seguir. Por outro lado, o espaço dessas religiões ainda é organizado de forma a evitar possíveis casos de hostilidade, recorrente em razão de um passado de inferiorização, criminalização e perseguição da cultura do negro no Brasil. (SILVA, 2014).

Cotidianamente, pelo racismo ainda presente, observa-se certa recusa do negro como pessoa, bem como certa tendência à folclorização de suas manifestações culturais, enquanto, ao mesmo tempo e por todos os meios, valoriza-se e afirma-se a nossa origem europeia, branca e cristã. (SILVA, 2014, p. 20)

Recapitulando, como reação às imposições institucionais os indivíduos produzem táticas. (CERTEAU, 1994). Considero que, para além de um movimento de forças entre a legitimação da cultura afro-brasileira e outro que procura recalá-la, há a capitalização de vitórias sobre o tempo, no cotidiano. Por exemplo, o hibridismo entre santos católicos e orixás do Candomblé não constitui apenas uma forma de esconderijo do culto africano, mas também uma atitude pensada como forma de se incorporar as práticas de um ambiente nocivo, assim tornando possível alterá-lo, levando a um possível apaziguamento.

A camuflagem como a que relaciona as práticas católicas e práticas religiosas de matriz africana levaria a transformações desses dois universos. O Candomblé e a Umbanda, não são apenas marcos para as religiões afro-brasileiras, mas também novas formas de se pensar o cristianismo e as religiões de maneira geral, no Brasil. Uma vez que a tática se realiza no espaço da instituição, por detrás do que é oficial, a pesquisa com os jornais foi fundamental para compreender a forma como as crenças afro-brasileiras são pensadas e dadas a ler na cidade.

2.3 O Diário do Norte do Paraná: criado da dissidência da equipe editorial de *A Folha do Norte do Paraná*

A fim de apresentar o jornal *O Diário do Norte do Paraná* como fonte documental para pensar o espaço das religiões afro-brasileiras em Maringá, analisei os termos com os quais elementos desse universo religioso foram descritos. Para isso, é necessário apresentar a historicidade do jornal e compreender que ele, também, é desdobramento de um projeto católico, *A Folha do Norte do Paraná*, um jornal produzido por membros da Igreja da região maringaense e de Londrina. Por meio de uma breve apresentação da história de *O Diário*, feito por sócios dissidentes da *Folha do Norte*, refletirei sobre a influência da Igreja nos veículos de mídia da cidade (RIBEIRO, 2010).

A opção pelo jornal *O Diário do Norte do Paraná*, foi motivada pela expressiva circulação que possui na cidade de Maringá, dados comprovados pelo Instituto Verificador de Circulação, a principal referência de auditoria de veículos impressos no Brasil, afirmação feita por Franklin Vieira da Silva, diretor-presidente do jornal, na obra *O Diário do Norte do Paraná: A saga vitoriosa de um jornal a serviço da cidadania*. (RECCO; DE PAULA, 2009, p.4). O livro presta homenagem aos 35 anos de *O Diário* e será a principal referência sobre a sua história. Seu conteúdo está assinado, no início e no término, por Franklin Silva. (RECCO; DE PAULA, 2009, pp.4-188), o que indica a aprovação por parte da administração do impresso. Em suas páginas são identificadas homenagens assinadas por patrocinadores e políticos tradicionais de Maringá²⁵, o que reforça a ideia do jornal enquanto mídia influente no município.

As reflexões realizadas por Ribeiro (2010) acerca das relações entre *O Diário* e a Igreja católica em Maringá, representada pelo bispo D. Jaime, permite a reflexão sobre o impresso, as religiões na cidade e para o papel pioneiro da Diocese de Maringá no controle de veículos de comunicação.

Até a fundação d'*O Diário do Norte do Paraná* fosse inaugurado, o município maringaense não contava com um periódico de publicações regulares. (RECCO; DE PAULA, 2009, p.12). O projeto resultou dos esforços de Samuel Silveira e Joaquim Dutra, advindos da capital paulista. Silveira chegou à região em 1949, aos 29 anos de idade, com

²⁵ Como é o caso de Cida Borghetti, atual vice-governadora do Paraná, e Ricardo Barros, ministro da Saúde, que estampam uma mensagem de aniversário na contracapa do livro. Também o senador Álvaro Dias e o deputado estadual Luiz Nishimori, dedicaram homenagens ao veículo de mídia. (RECCO; DE PAULA, 2009, p. 48-71).

o objetivo de instalar uma estação de rádio em Mandaguari-PR, mas por indicação de Alfredo Nyefeller, então gerente da Companhia Melhoramentos, preferiu Maringá para executar tal projeto. Joaquim Dutra chegou à cidade em 1950, aos 21 anos de idade. Desempenhou as funções de contador, comprador de cereais e gerente de hotel.

No hotel, iniciara amizade com Samuel Silveira que, por conta das habilidades vocal e matemática de Dutra, o convida para os cargos de contador e radialista da recém-fundada Rádio Cultura AM 1390, ainda em atividade. A boa administração da emissora ganharia o reconhecimento de D. Jaime que aceitou a dupla²⁶ como sócios da *Folha do Norte do Paraná*, o primeiro jornal episcopal do sul do Brasil, em 1964²⁷.

Após dez anos, a parceria entre os jovens profissionais e o dirigente católico chegava ao fim. O motivo seria a aquisição, por Joaquim Dutra, de uma impressora de tecnologia mais avançada, com o valor de US\$100,000. A compra teria sido feita sem o consentimento de D. Jaime, que não permitiu a instalação do maquinário nas dependências da *Folha*. Sem alternativas, Dutra teria se reunido com Samuel Silveira e outros amigos, que se tornariam investidores e fundadores d'*O Diário do Norte do Paraná*, com a primeira edição publicada em 29 de junho de 1974. Apesar de uma possível separação conflituosa, a boa relação entre Dutra, Silveira e D. Jaime prevaleceria. (RIBEIRO, 2010).

Seja por ética profissional ou por interesses de outra natureza é interessante perceber que o fundador do Diário, ainda que tenha saído da *Folha do Norte* diante de uma situação de desavença, preocupava-se em manter com o bispo uma relação amistosa. Uma hipótese que explicaria o fato seria a presença e influência exercida pelo bispo entre os círculos sociais maringaense. (RIBEIRO, 2010, p. 22)

Apesar das dificuldades enfrentadas nos primeiros meses, a diplomacia da redação do impresso, bem como a cobertura ágil de acontecimentos importantes, *O Diário* conquistou espaço entre o público maringaense. No entanto, a primeira administração do jornal assistiu apenas a um período muito curto de tranquilidade. As geadas que ocorreram na região em 1975, prejudicaram drasticamente a principal fonte de renda de Maringá à

²⁶ Segundo V. Ribeiro (2010, p.6-11), o bispo procederia da mesma maneira na fundação de outro veículo de mídia. Gozando de influência entre a classe política, o bispo garante a concessão de funcionamento do canal de televisão. Assim a primeira diretoria da TV Cultura, atual afiliada da Rede Globo na região, seria composta por D. Jaime Luiz Coelho, Samuel Silveira e Joaquim Dutra.

²⁷ Conforme S. Alvarenga (2008), como desdobramento da Frente Agrária Paranaense, movimento religioso organizado pelo bispo maringaense para conter o comunismo no campo, o jornal *A Folha do Norte do Paraná*, inicialmente teria uma equipe editorial formada apenas por membros da Igreja. Refletia também os posicionamentos de D. Jaime, conseqüentemente também da Diocese de Maringá, a respeito de questões sociais como a relação patrão-empregado, o papel da mulher na família e o repúdio ao divórcio (SKURA, 2015).

época. Sucedido esse episódio, não tardaria para que os colaboradores de *O Diário* começassem a desaparecer. A falta de patrocínio punha a sobrevivência da empresa em cheque.

O então colunista Frank Silva lembra que, nessa época, estava com a família em Camboriú (SC). Ao telefonar para *O Diário*, ficou sabendo pelo editor chefe Valdomiro Bandini Neto que o jornal estava acabando. “Vamos todos para o olho da rua”, disse. (RECCO; DE PAULA, 2009, p. 37)

A solução para que a falência do periódico não fosse decretada veio de Joaquim Dutra; o empresário vendeu os direitos sobre o jornal para três acionistas: Enésio Tristão, Altamir Vinheski e Edison Castilho, mas a situação ainda não estaria resolvida, pois a impressora adquirida por Dutra, embora moderna, gerava alto custo de funcionamento, impossível para se manter naqueles tempos de crise. A solução encontrada foi a de trocar a impressora por uma menos potente. A geada negra parecia ter condenado também o recém-inaugurado jornal de Maringá. (RECCO; DE PAULA, 2009).

Pouco mais de um ano após tais acontecimentos, a maior parte das ações de Enésio Tristão foi adquirida por Franklin Silva, na época colunista social de *O Diário*, Silva, contratado por Joaquim Dutra nos primeiros anos de funcionamento da Rádio Cultura.

Natural de Franca-SP, Silva chegou ao município em 1954, aos 12 anos de idade. Bem-educado e habilidoso na retórica, apenas três anos depois seria admitido como repórter e locutor da rádio, não antes de passar por um teste, em que noticiou a exibição de manobras de aviões da Força Nacional.

Foi dele a cobertura do primeiro acidente aéreo na cidade ocorrido em maio daquele mesmo ano. A Esquadilha da Fumaça fazia uma daquelas apoteóticas apresentações diante de um público numeroso que se concentrou na praça Raposo Tavares e nas imediações da Rodoviária. De repente, um dos aviões foi perdendo altura até espatifar-se próximo à Ferroviária, matando o piloto. Frank, que tinha apenas 15 anos, assistiu a tudo e foi para o rádio, onde deu todas as informações do acidente. (RECCO; DE PAULA, 2009, p. 44)

Junto com Joaquim Dutra, Franklin Silva trabalhou na *Folha do Norte do Paraná*. Seu carisma e as amizades certas lhe garantiriam a posição de colunista social. De lá, se retirou como parte da equipe fiel à Dutra, trabalhando para a fundação de *O Diário*. Quando adquiriu as ações do jornal, Franklin Silva estabeleceu sociedade com sua esposa à época, Rosey Rachel. O plano do casal, desde o começo, era trabalhar para que o periódico prosperasse e, futuramente, talvez, pudessem comprar as outras ações. No entanto, essa possibilidade foi adiada quando o investidor Ramires Pozza adquiriu cerca de 70% das

ações do periódico. A partir daí, tendo Laércio Souto Maior como editor-chefe e uma nova equipe de jornalistas, o conteúdo do jornal passou a refletir as ideias políticas de Pozza, que era marxista.

Nesse período, o Brasil vivia em regime de Ditadura Militar, no qual a ideologia comunista, ou qualquer discurso considerado subversivo, era censurado e perseguido. Ramires Pozza conseguiu manter por dois anos o funcionamento do único jornal de oposição no interior do Paraná. No entanto, problemas financeiros fizeram com que Pozza vendesse suas ações para Franklin Silva que recuperou, como novo diretor, a reputação do jornal entre os representantes da política paranaense e os empresários de Maringá.

O jornal estava totalmente endividado, e foi isto que nos possibilitou a ficar com os 100%. Na verdade, 100% de nada.... Mas eu e o Frank não tínhamos opção: ou vencíamos ou perderíamos tudo. Além das cobranças pessoais dos ex-sócios, até mesmo com muitas humilhações e ameaças, principalmente ao Frank, tínhamos que lidar com os credores na empresa. [...]. Criamos laços de confiança e amizade com todos eles, que passaram a nos acudir e facilitar nosso crédito. (Rosey Rachel, *apud* RECCO; DE PAULA, 2009, p.69)

Após esse período turbulento, *O Diário* protagonizaria, sob o comando de Franklin Silva, uma trajetória rumo à estabilidade financeira. No ano de 2000, recorte temporal da pesquisa, a presença marcante do jornal pode ser verificada em toda Maringá, tornando-se referência de informação. Juntamente com os telejornais locais, foi e continua sendo responsável por trazer informação ao maringaense sobre sua cidade²⁸. Darnton (1990) ressalta que, para o impresso exercer sua função de comunicador é necessário um conjunto de ideias comuns, entre o veículo de mídia e seu público. De antemão, *O Diário* já sugeria tal vínculo.

2.4 Leituras possíveis e metodologia com os periódicos

O trabalho do historiador com os impressos não é uma novidade. No Brasil, a partir de meados da década de 1980, o número de pesquisas que possuíam os jornais como fonte cresceu significativamente. Estudos sobre a classe operária, a influência do Estado e da Censura, e o papel da imprensa como intermediário entre políticos e sociedade, são

²⁸ Desde a chegada de minha família em Maringá, em 2005, pude perceber a importância do jornal. Possuía na memória uma imagem muito clara, quando selecionei *O Diário do Norte do Paraná* enquanto fonte historiográfica, os *outdoors* e publicações do jornal, eram visíveis em diferentes regiões do município.

exemplos de temáticas insurgentes, nas quais os periódicos propiciaram análises profícuas. (LUCA 2005, p. 126; p. 130). A historiografia da época também abordaria o desenvolvimento de grupos situados nas margens da sociedade, como as mulheres, as crianças e minorias étnicas, para os quais a imprensa se mostrou ferramenta para discussão de seus lugares sociais.

Atualmente, além de objeto e fonte de pesquisa, os jornais são considerados parte de produção literária (por suas charges, crônicas, etc.), e um dos suportes pedagógicos mais utilizados por professores e livros didáticos voltados ao ensino de História (CRUZ; PEIXOTO, 2007). Considerando o jornal *O Diário do Norte do Paraná* fonte para a história das religiões afro-brasileiras em Maringá, realizei a análise das edições publicadas entre os anos 2000 e 2014.

Nesta sessão intenciono demonstrar quais os espaços reservados às religiões afro-brasileiras n' *O Diário do Norte do Paraná*, sem perder de vista o histórico de cooperação entre o jornal e a Igreja católica, além da necessidade de se comunicar com o público leitor, tradicionalmente católico. Fundado em 1974, *O Diário do Norte do Paraná* surge como dissidência entre sócios da *Folha do Norte do Paraná* e a Paróquia de Maringá, principal arrendatária. O novo impresso se destacava por sua periodicidade, exceção feita às segundas-feiras, era possível encontrar um exemplar atualizado em diversos estabelecimentos da cidade. Seu projeto gráfico consiste na organização e distribuição de diferentes sessões, colunas e quadros, divididos em temas como política, economia, ocorrências policiais, saúde e entretenimento, priorizando as notícias da cidade. (CRUZ; PEIXOTO, 2007). O jornal, em sua unidade diária, apresenta três divisões, ou cadernos, simbolizados²⁹ por “A”, “D” e “C”.

A sessão “A” se localiza entre a capa e a página 12. Reúne as correspondências de leitores enviadas à equipe de edição, com discussões de um evento atual³⁰, página de notícias gerais (por vezes ligadas ao mesmo assunto), a coluna de Edson Lima (comunicador da cidade) e, ocorrências policiais. O conteúdo até este ponto é, majoritariamente, sobre a cidade. A sessão também abrange as principais notícias, normalmente relacionadas à política, do Paraná, do Brasil e, por vezes, acontecimentos de

²⁹ Embora edições mais antigas apresentem outros modelos de classificação, permanece uma estrutura de 3 divisões maiores de notícias. O modelo “A, D e C”, aqui utilizado, foi adotado por *O Diário* em meados de 2006 e permanece até hoje. O número de páginas de cada sessão possui como base a estrutura do jornal de terça a sexta-feira. No sábado, apresenta um número menor de laudas e maior no domingo. Na segunda-feira não se publica.

³⁰ Segundo R. Darnton (1990, p. 73), a primeira página é o espaço de maior destaque na estrutura do jornal, onde as notícias consideradas mais relevantes serão publicadas.

relevância mundial. Há também os quadros sobre economia e esportes, que fecham a sessão, ocupando espaço considerável.

A sessão “D Cultura” se encontra entre as páginas 13 e 18. É o espaço de crônicas, artigos de opinião, notícia e crítica de produtos artísticos (música, cinema, literatura.), palavras-cruzadas, horóscopo, resumo de novelas, programação de T.V e cinema. Também conta com a coluna social (com aniversariantes, eventos na cidade, pessoas de destaque no setor comercial, médicos, advogados, políticos entre outros). Na última página, é comum que notícias sobre turismo e cadernos de viagem sejam publicadas.

Por fim, a sessão “C” agrupa os classificados, somando 14 das 32 páginas do impresso. Os títulos e textos são produzidos pelos próprios anunciantes, diagramados pela equipe técnica do jornal e divididos em colunas conforme o que é anunciado. Entre estes estão, a venda de carros, imóveis, máquinas e outros objetos, oferta e procura de empregos, serviços religiosos (consulta de cartas, atendimento espiritual, entre outros) e serviço de acompanhantes.

Como a organização material do jornal dialoga com o tempo e o lugar em que foi impresso, (LUCA, 2005), no levantamento que abrange um curto período entre as publicações analisadas, 2000 a 2014, não ocorreram mudanças significativas em sua estrutura, exceto a inclusão de um quadro relativo ao universo online de Maringá e região a destacar, modestamente, postagens de blogs de notícias locais. Sobre um possível público-alvo, algumas predileções podem ser notadas acompanhando as notícias que ocupam mais espaço no impresso; matérias sobre esporte, especialmente o futebol, artigos escritos por líderes religiosos, católicos em sua maioria, e por matérias referentes ao agronegócio.

A formulação mais sólida de um possível público-alvo do periódico requer aprofundamentos. O que apresentei consiste apenas em resultado de observações empíricas enquanto procurava por referências às religiões afro-brasileiras no jornal. Contudo, saliento que, ao menos sobre a temática religiosa, embora apresente uma grande quantidade de publicações referentes ao catolicismo e à diocese da cidade, *O Diário* se mostra abrangente. Entre maio e junho de 2001, por exemplo, podem ser observados anúncios de uma palestra com o orador espírita Divaldo Franco, seguida de uma matéria que apresenta pontos-de-vista teológicos de várias religiões a respeito do contato com o além.

Devido ao fato dos jornais serem elaborados por mensagens que se renovam cotidianamente (CRUZ; PEIXOTO, 2007), e compõem uma narrativa com a progressão de uma leitura diária (MOTTA 2004), extrair significado de várias publicações jornalísticas

é tarefa que requer delicadeza. O pesquisador se encontra em um ritmo de leitura diferente ao do leitor regular³¹.

O historiador, por ler vários exemplares em um dia, apreende de maneira diferente o conteúdo do jornal. Deve questionar intervalos, períodos de recorrência e em que tipos de matéria seu objeto geralmente se insere. Observando a disparidade entre leituras, nota-se que o hiato entre uma notícia e outra, pode parecer maior para o leitor em relação ao pesquisador e, a atenção dada ao objeto não é a mesma dada pelo público, pois os significados dos espaços são formulados a partir da totalidade dos conteúdos do periódico.

Identifiquei 98 notícias relacionadas com a temática, o que reflete pouco mais de 2% das publicações diárias analisadas. As publicações, de maneira geral, têm as religiões afro-brasileiras ocupando um espaço menor comparado ao do cristianismo. Tal fenômeno não causa estranhamento, visto que está de acordo com a proposta do jornal em apresentar matérias de interesse à população maringaense, majoritariamente cristã.

No entanto, destaca-se o fato de que objetos do universo religioso afro-brasileiro sejam mais visados, no impresso, do que práticas de segmentos de maior representatividade segundo os números do IBGE, como budistas e espíritas. Na verdade, se os classificados de serviços religiosos entrassem na conta, e não apenas as notícias, nosso objeto de pesquisa pode ser encontrado na maior parte das publicações de *O Diário* ao longo do período destacado. Ou seja, caso um leitor visualizasse todas as páginas de uma edição, ao longo de 15 anos, ele se depararia com termos referentes às religiões afro-brasileiras em, pelo menos, 75% de suas leituras.

Ao abordar os formatos de mídia dos finais do século XX, Morin entende que a produção de informação e entretenimento tem se pautado sobre elementos que atraiam o público e capturem sua atenção. (MORIN, 1997). Com isso, o objeto da notícia deve corresponder às demandas de seus leitores e os impressos reportam os acontecimentos mais importantes do dia anterior. Isto é importante, pois, se por um lado, o IBGE informa haver 219 maringaenses praticantes de Umbanda e Candomblé³², por outro lado, a edição do jornal faz compreender que o tema é interessante para um número muito maior de pessoas.

Uma aura de curiosidade pode ser percebida, uma versatilidade que atrai. A seguir demonstro que a temática das religiões afro-brasileiras inspira interesse teológico, mistério,

³¹ Por exemplo, enquanto realizei o mapeamento de dois a três meses de edições por seis horas passadas nos arquivos da Biblioteca Municipal Bento Munhoz da Rocha, o público leitor teria até 130 dias em média para acompanhar as mesmas notícias.

³² Outras religiões afro-brasileiras não foram especificadas durante o Censo.

humor e horror. A mídia contemporânea tem como objetivo principal reunir o maior público possível (MORIN, 1997), e uma das estratégias para isso constitui na abrangência dos mais variados assuntos. Dessa forma, os periódicos tendem ao ecletismo. “Num mesmo número há espiritualidade e erotismo, religião, esportes, humor, política, jogos viagens, exploração, arte, vida privada de vedetes ou princesas, etc...” (MORIN, 1997, p. 35).

Sob essa lógica foram produzidas algumas hipóteses. Tal qual a ideia de que as religiões afro-brasileiras e seus elementos são representados a partir de lugares comuns sobre o tema: a possibilidade do malefício e sua relação com o diabo, sua característica dinâmica e suposta praticidade. Esta pesquisa se preocupa em analisar de que maneiras esse interesse é expresso, quais matizes das religiões afro-brasileiras atraem a leitura do jornal e como são operacionalizadas pelos profissionais do impresso, bem como as maneiras pelas quais as ideias, o repertório conceitual e as palavras utilizadas na construção da notícia relacionada ao tema, correspondem ao passado intelectual sobre as religiões afro-brasileiras.

Para atingir tal intento, dividi as reportagens encontradas em seis sessões, qualificadas segundo o lugar de produção da notícia (edição local ou externa) e a temática do periódico em que se enquadra (páginas de cultura e entretenimento, crônicas e artigos de opinião, ocorrências policiais, e reportagens que apresentam lideranças de religiões afro-brasileiras enquanto interlocutoras).

Uma aura de curiosidade pode ser percebida, uma versatilidade que atrai. A seguir demonstro que a temática das religiões afro-brasileiras inspira interesse teológico, mistério, humor e horror. A mídia contemporânea tem como objetivo principal reunir o maior público possível (MORIN, 1997), e uma das estratégias para isso constitui na abrangência dos mais variados assuntos. Dessa forma, os periódicos tendem ao ecletismo. “Num mesmo número há espiritualidade e erotismo, religião, esportes, humor, política, jogos viagens, exploração, arte, vida privada de vedetes ou princesas, etc...” (MORIN, 1997, p. 35).

Sob essa lógica foram produzidas algumas hipóteses. Tal qual a ideia de que as religiões afro-brasileiras e seus elementos são representados a partir de lugares comuns sobre o tema: a possibilidade do malefício e sua relação com o diabo, sua característica dinâmica e suposta praticidade. Esta pesquisa se preocupa em analisar de que maneiras esse interesse é expresso, quais matizes das religiões afro-brasileiras atraem a leitura do jornal e como são operacionalizadas pelos profissionais do impresso, bem como as maneiras pelas quais as ideias, o repertório conceitual e as palavras utilizadas na construção da notícia relacionada ao tema, correspondem ao passado intelectual sobre as religiões afro-brasileiras.

Para atingir tal intento, dividi as reportagens encontradas em seis sessões, qualificadas segundo o lugar de produção da notícia (edição local ou externa) e a temática do periódico em que se enquadra (páginas de cultura e entretenimento, crônicas e artigos de opinião, ocorrências policiais, e reportagens que apresentam lideranças de religiões afro-brasileiras enquanto interlocutoras).

3. EXOTISMO E MAGIA: PASSADO COMUM ENTRE OS TERMOS E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

O trabalho de levantamento das publicações referentes aos anos de 2000 e 2014 do periódico *O Diário* funcionava como um caça palavras. Sobre as mais de 4500 publicações, buscava termos-chave para a identificação do objeto escolhido; um nome de orixá, referências à religião enfim, notícias que de alguma forma, se relacionassem com a crença afro-brasileira.

Adotei uma metodologia historiográfica pautada nos indícios (GINZBURG, 1990). Em *O Diário*, os diversos fragmentos que fazem referência às religiões afro-brasileiras não se estão concentrados sob um único tipo de notícia. Meu trabalho se baseia na variedade desses excertos como forma de compreender uma realidade maior, o espaço das religiões afro-brasileiras em Maringá. Para tanto, meu interesse reside na linguagem comum entre jornal e público-leitor (DARNTON, 1990), nas divisões internas em que essas religiões aparecem e na materialidade do jornal. (CRUZ; PEIXOTO, 2007; LUCA, 2005).

Compreender essa linguagem foi um exercício produzido por meio das seguintes ressalvas metodológicas: Darnton demonstra que o percurso da notícia até o leitor perpassa por um emaranhado de relações existentes em sua edição. (DARNTON, 1990); Para Luca, existe uma dificuldade na identificação das influências externas no momento de elaboração da matéria, tais como patrocinadores e a necessidade de boa relação com os informantes. (LUCA, 2005); Com relação à estrutura do jornal, Motta ressalta a possibilidade de encontrar uma fonte que não forneça as respostas esperadas, devido a uma escrita concentrada em descrições (MOTTA, 2004); ou como afirma Camargo, fugir do risco de buscar precisamente aquilo que se deseja confirmar. (CAMARGO, 1971).

Ou seja, no momento de atribuir interpretações sobre a fonte, o pesquisador encontra-se entre a multiplicidade de agentes influenciadores e a fatalidade de buscar uma resposta sem vislumbrar outras questões realizáveis. A fuga desse dilema se encontraria nos elementos narrativos da notícia que, por mais descritiva, carrega valores morais, éticos e culturais. (MOTTA, 2004). Além de conversar com um repertório conceitual familiar ao leitor, o jornal também é uma prática modelada pela realidade em que está inserido. O que significaria a produção de textos compatíveis com o olhar do leitor: “[...] as matérias jornalísticas precisam caber em concepções culturais prévias relacionadas com a notícia.” (DARNTON, 1990, p. 95).

Após as considerações sobre os espaços que as religiões afro-brasileiras ocupam na

estrutura d'*O Diário*, procuro observar, mais detidamente, o contexto histórico e intelectual para o qual as notícias analisadas remetem. Identifiquei algumas associações que perpassam por várias das matérias como, por exemplo, a utilização de termos que refletem um pensamento de caráter evolucionista, no qual as religiões afro-brasileiras se situariam em um estágio inferior de desenvolvimento; a crença de que alguns ritos, como despachos, toques e cantos sagrados, visam o malefício; a relação das crenças afro-brasileiras com a capacidade da vidência. Tais associações estarão presentes em todos os tópicos deste capítulo e serão discutidas conforme a emergência do tema em determinada notícia. A partir da metodologia de pesquisa adotada, a repetição destes temas pode ser observada enquanto estabelecimento de lugares-comuns, dados em decorrência da comunicação entre *O Diário* e seu público-leitor.

Minha análise também procura apontar aspectos específicos contidos na narrativa particular a cada grupo de notícias. Dessa forma, as reportagens externas vinculam a ideia de que as religiões afro-brasileiras são 'exóticas', o que se verifica, por exemplo, no caderno de turismo, como uma forma de atrair turistas para algum local do Brasil. Em uma matéria sobre o evento *São Paulo Fashion Week*, a decoração de uma grife, cuja temática eram os orixás, estampava a única ilustração da notícia; no entanto, o texto dedicado ao assunto ocupava um espaço ínfimo na página. Como estas, situações recorrentes serão retomadas oportunamente na tentativa de compreender as maneiras pelas quais são produzidas as narrativas sobre as religiões afro-brasileiras em Maringá.

Uma série de ideias pejorativas pôde ser captada, de forma que algumas chegam a associar os patuás às superstições³³. Em outras, a figura do sacerdote das religiões afro-brasileiras aparece relacionada à sabedoria, à vidência e/ou a capacidade de cura³⁴. Trata-se de um ambiente de agitação, ou calor cultural (MORIN, 1992), no qual a coexistência de ideias contraditórias constitui espaço de questionamento e transformação. Remete aos intercâmbios, enfrentamentos e polêmicas entre opiniões, ideias e concepções diferentes. Tais movimentos apresentariam maior intensidade e divergência conforme a pluralidade cultural de determinado ambiente. Neste espaço, ideias concorrentes se tornam também complementárias, corroborando para o desenvolvimento de uma autonomia do espírito, ou

³³ Caso de matérias sobre Sexta-feira 13. Hoje é sexta-feira 13, dia de sorte ou azar?" (13 de dezembro de 2002, p.4); "Sexta-feira 13 – Você tem certeza de que levantou com o pé direito?" (13 de abril de 2007, p.D-8); "D+ aproveita a sexta-feira 13 para contar casos de assombrações que foram parar no Patrimônio Histórico Cultural" (13 de agosto de 2010, p.D-1);

³⁴ Como por exemplo, em "Previsões indicam que 2011 será ano de cautela" (01 de janeiro de 2011, p.A-3); "Diversidade religiosa no Dia de Finados" (02 de novembro de 2010, p.A-4); "A noite de Natal para diferentes religiões" (24 de Dezembro de 2012, p.A-4);

seja, o surgimento de novas formas de abordagem sobre aquele assunto. (MORIN, 1992, p. 33). *O Diário do Norte do Paraná* apresenta narrativas contraditórias. Minha indagação é a de como essa contradição reflete o pensamento dos leitores do jornal.

3.1 O exotismo que atrai leitores nas reportagens externas

As reportagens externas reúnem os textos que foram antes publicados por outro veículo de mídia. Uma associação comum a esse grupo retrata o universo das religiões afro-brasileiras enquanto exótico, ou distante. Com isso, a referência de elementos religiosos atua como forma de tornar a matéria atraente ao leitor. A primeira dessas publicações “Bahia – Uma atração irresistível” (p. A-3). Publicada em 16 de janeiro de 2000, na última página de notícias, na sessão de turismo. A matéria tem objetivo de destacar os atrativos da capital baiana, sobretudo durante o carnaval:

A cultura africana enriquece ainda mais o exotismo e a magia que a Bahia exhibe com orgulho ao mundo. Ela transpira através da música bem ritmada, da culinária picante, da religião – o Candomblé -, da dança sinuosa e sensual, das roupas e turbantes multicoloridos e do jeito alegre e irreverente do povo, com sua hospitalidade sem igual. (BAHIA, 16/01/2000, p. A-3)

O candomblé seria a religião oficial da Bahia, estado famoso por suas vestimentas e personalidades únicas, lar da lambada, “dança sinuosa e sensual”, dos tambores e da pimenta na cozinha. Não encontrei qualquer referência que relacionasse lambada e religiões afro-brasileiras. No entanto, todos os outros elementos podem ser relacionados a elas. Os tambores constituem instrumento-base da maior parte das cerimônias religiosas do Candomblé e da Umbanda, quase sempre essencial às giras de incorporação, inclusive, serve como referência aos eventos de qualquer templo afro-brasileiro³⁵.

A pimenta, tão difundida na culinária baiana, é uma das comidas preferidas de Exu, e sua difusão, talvez se deva ao fato de que o ebó, a oferenda para essa divindade, seja o prato mais preparado entre as religiões afro-brasileiras, em função da necessidade em ofertá-lo a Exu antes do diálogo com qualquer outra divindade.

As roupas multicoloridas podem ter motivações religiosas, ao menos para o povo-

³⁵ Em minhas visitas, as lideranças religiosas, ao contarem histórias sobre seu passado, não era raro que ouvissem a expressão “Então eu fui ao batuque de determinado bairro” ou “O tambor de Mãe ‘X’ é muito forte”. Em *A morte branca do feiticeiro negro*, Renato Ortiz (1978), além de se utilizar dessa nomenclatura, analisa que os instrumentos de percussão foram retirados de cerimônias religiosas afro-brasileiras, dentro de uma tentativa de reconhecimento social, que o pesquisador denomina “branqueamento”.

de- santo. Nas cerimônias de culto aos orixás, como aos espíritos, as cores e suas combinações representam as divindades e devem ser utilizadas como, por exemplo, os caboclos são associados à cor verde, das matas, o azul e branco à Iemanjá, simbolizando as águas do mar.

A matéria retrata, enquanto elementos exóticos e mágicos, a parte religiosa e mitológica³⁶ da cultura africana. O termo exótico, ao se referir às expressões religiosas amplamente difundidas, e nascidas, no Brasil, deveria ser inadequado. Existe a sugestão de que para se conhecer o Candomblé, por exemplo, é necessário viajar até a Bahia. Talvez isso se deva ao fato do estado baiano ter sido considerado berço e centro dessa religião por intelectuais dos séculos XIX e XX, de Nina Rodrigues a Roger Bastide.

Nos anos 2000, no entanto, os dados oficiais do IBGE demonstravam que o Candomblé era uma religião com praticantes distribuídos por todo território brasileiro e a região Sudeste, possuía o maior número de praticantes em proporção à população geral³⁹. Ainda que os números do Censo sejam de complicada aplicação ao tema da história das religiões afro- brasileiras. São parcelas da população, reunidas em torno do Candomblé, por demais significativas para ser atribuído a tal crença o adjetivo de exótica.

O termo magia, utilizado para se referir às expressões religiosas da cultura africana está ligado a interpretações intelectuais do passado, algumas com conteúdo de discriminação racial e evolucionismo cultural. Edward Tylor⁴⁰ atribuiu às sociedades consideradas menos evoluídas, a crença em práticas mágicas. Como por exemplo, a ideia de que ofertar comida a um espírito traria benefícios em troca. Autores contemporâneos a Tylor e Nina Rodrigues, como Andrew Lang, utilizariam do elemento mágico como prova de que as ditas raças inferiores não teriam religião. (SERAFIM, 2013, p.258). Além disso, denominava-se como sistema de “toma-lá-dá-cá”, a relação de troca que estabelecida entre o filho-de-santo e o orixá no Candomblé, por exemplo, o que indicaria baixo desenvolvimento de códigos morais e civilizatórios.

Uma semana após, em 23 de janeiro de 2000, também na página A-3, retornou o assunto Salvador, Candomblé e o carnaval como atrativos turísticos. A reportagem abordava os trios elétricos e destacava o desfile do grupo “Filhos de Gandhi”, trazendo à fala Gilberto Gil, cantor e compositor baiano e, Cid Teixeira, professor e historiador, com comentários sobre a origem do carnaval de rua da cidade:

³⁶ Sobre este aspecto, Eliade (1992) explica que o mito narra sempre uma história verdadeira. Nesse sentido, os ritos são formas de reatualizarem as ações e criações dos deuses.

“Omolu, Ogum, Oxum, Oxumaré, todo o pessoal, manda descer pra ver, Filhos de Gandhi” (Gilberto Gil). Nada é comparável a quem vem de um trio elétrico, suor escorrendo pelo corpo, a carne exposta, o corpo aberto e bate de frente com um afoxé, naquela atitude pastoral, fechada, enchendo a rua com a sua força. “Dá vontade de chorar, você sente aquela calma, aquele arrepio percorrendo o corpo, aquela força tomando conta. Esse é o lado espiritual, orientalizado do Carnaval; o equilíbrio” como afirma o cantor e compositor Gilberto Gil, o mais célebre integrante do afoxé Filhos de Gandhi. O afoxé, explica o professor Cid Teixeira, é um bloco carnavalesco, uma brincadeira de forma, conteúdo e comportamento específico, tendo em vista que os seus membros foliões estão vinculados a diversos terreiros de candomblé, unidos por uma religião, pelo uso de uma língua, dança, ritmos e códigos de origem nagô. (O Diário do Norte do Paraná, 23 de janeiro de 2000, p. A-3)

Este é um dos poucos casos em que um especialista é chamado para falar a respeito das religiões afro-brasileiras. A presença do estudioso garante credibilidade à notícia. (MOTTA, 2004). Também uma figura de destaque, como Gilberto Gil, aproxima o leitor de uma conclusão que o jornal almeja. Nesse caso, são positivos os pontos de vista relatados a respeito do carnaval de Salvador e sua ligação com o Candomblé. As duas notícias apresentadas são as únicas sobre o carnaval que fazem alguma ligação entre a data festiva e a religião, e nos dois casos essa associação é feita ao estado da Bahia.

No entanto, as duas matérias representam uma dualidade sobre o assunto que se estenderá por outras edições d'*O Diário*; ora transita entre uma percepção negativa destas crenças enquanto magia e exotismo, ora apresenta uma tentativa de negociação, a partir do que qualificam como aspectos positivos dessas religiões: a beleza dos movimentos, a ligação com a natureza e a adivinhação. Dessa maneira, o jornal pontua as questões, convidando o leitor maringense, cristão, a pensar sobre elas nas notícias diárias, que são:

[...] micro-episódios de sentido inacabado relacionados a algo gradualmente refigurado na imaginação dos receptores com o auxílio da memória. [...] (Para o leitor) O que lhe permite “seguir virtualmente as pegadas da história” são os fatores redundantes (a continuidade temática, o cenário das ocorrências, as personagens, etc.). (MOTTA, 2004, p. 19)

Ainda que possa inserir novas ideias, o jornal tem como objetivo principal produzir relatos em uma linguagem que o seu leitor compreenda e desperte seu interesse, para que queira comprar a edição do dia seguinte. Nesse sentido, as notícias que se relacionam com a religiosidade afro-brasileira contam duas histórias diferentes.

Publicada em 01 de fevereiro de 2001, a matéria “São Paulo Fashion Week” (SPFW) destaca sobre os primeiros dias do evento de moda, as coleções das grandes *grifes*,

e as principais modelos a desfilarem. Pequenos quadros dividem a matéria, entre os vários acontecimentos da primeira e segunda noite da SPFW. Entre eles, se destaca uma pequena entrevista com Caroline Ribeiro, modelo negra que agradaria “por sua beleza multirracial, [...] rosto síntese do terceiro milênio.” (SÃO PAULO[...]. 01/02/2001, p. B-1). A entrevistada aparece na única foto da reportagem. Ao fundo podemos identificar as representações de Iemanjá, Oxalá, Xangô e outras duas divindades, além de dois tambores sendo tocados durante o desfile. A marca M. Officer trouxera as religiões afro-brasileiras como tema daquele ano para a grife.

Imagem 1. Imagem contida na matéria *São Paulo Fashion Week*



Fonte: *O Diário do Norte do Paraná*, 01/02/2001, p. B-1.

Com a passarela decorada pelas estatuetas de orixás, a reportagem se refere ao estande da grife como causador de um rebuliço. Devido aos vários “pratos de macumba” instalados no local.

MACUMBA

Além de modelos e produtores, chamava a atenção de os trânsitos de pratos de macumba para a sala da M. Officer, na manhã de ontem. E houve gente com medo de passar perto do espaço da marca, temendo que “baixasse um santo” com o ritual da mãe-de-santo Zeza na passarela. Para esses, ela avisava que se tratava de uma “cerimônia aberta”, justamente para evitar a entrada de pomba-giras e outras entidades sem convite. (SÃO PAULO [...]. 01/02/2001, p. B-1)

Embora o texto noticie uma série de outros acontecimentos envolvendo o evento, é a fotografia de Caroline Ribeiro com as representações de orixás que ocupa o centro da página. Somada ao excerto acima se destacam o interesse curioso e a crença de que esses ritos religiosos sejam voltados ao malefício. Ideia que reaparecerá em outras notícias. O

ritual referido na matéria provavelmente está acontecendo na fotografia, e deve se tratar da execução de canções religiosas ao ritmo dos atabaques da imagem.

Outras três notícias foram escritas como resultado da novela “Porto dos Milagres”, exibida pela Rede Globo em horário nobre, no ano 2001. Na primeira, é narrado o nascimento de Guma, um dos protagonistas. Sua mãe, interpretada por Letícia Sabatella, teve complicações durante o parto e, em uma prece a Iemanjá, oferece a própria vida para que o filho não morra.

A novela foi lançada oficialmente ao dia 06 de fevereiro, quatro dias antes da data dedicada em comemoração à Iemanjá, 02 de Fevereiro. A festa de inauguração de “Porto dos Milagres” foi noticiada nas páginas d’*O Diário*.

“A Bahia é aqui”, brincou o ator Marcos Palmeira assim que chegou à festa de lançamento da novela das oito, *Porto dos Milagres*. O evento, que aconteceu no último dia 2 de fevereiro, dia de Iemanjá, no Forte de Copacabana, Rio, reproduziu um pouco do universo que a trama vai apresentar. [...]. Antes, o ator Antonio Fagundes, protagonista da novela, leu um trecho da sinopse da novela que fala sobre a devoção dos homens do mar por Iemanjá. [...]. Ainda ali perto, dois pais de santo jogavam búzios e, dentro da tenda, duas tarólogas ciganas liam as cartas para o público. [...]. Quem não quis prever o destino pôde ao menos exercitar a fé. Uma mesa com mais de 300 palmas e rosas estava colocada à beira do penhasco, onde o mar batia. Muita gente aproveitou a ocasião para jogar sua flor para nossa Senhora dos Navegantes, como Iemanjá também é conhecida na religião católica. (FESTA DE [...]. 06/02/2001, p. B-4)

Posto em evidência por uma novela da Rede Globo, o tema das religiões afro-brasileiras toma a forma de Iemanjá. Representada por Nossa Senhora dos Navegantes, mas também por Virgem Maria da Conceição, associação que tornou a divindade africana tão popular, dentre suas características, está o carinho maternal. Talvez por isso, ela encontre maior aceitação fora das práticas afro-brasileiras, ao ter sido hibridizada com a Mãe de Jesus Cristo. A figura de Iemanjá, inicialmente representando a grande mãe com seios fartos, descobertos, no Brasil recebeu vestes azuis e brancas, que lembram a Virgem Maria. “Deste orixá acentua-se no Candomblé, além de sua fecundidade, a sua beleza. Ela simboliza o ideal da mãe bela.” (BERKENBROCK, 1997, p.237).

Os rituais de saudação a Iemanjá ultrapassam o culto dos terreiros e pode ser observado durante as festas de final de ano. (MACHADO, 2014). Orixá das águas do mar talvez seja a divindade de maior aceitação entre os não devotos. Parte dos ritos religiosos a ela oferecidos foi incorporada aos costumes de fim de ano da população brasileira de maneira geral, como o pular das sete ondas e os barquinhos para Iemanjá, lançados ao mar

inclusive por não praticantes de qualquer religião afro-brasileira³⁷.

A festa de lançamento da novela contou com a presença Estela, Denise, Danilo e Nana Caymmi interpretando canções do pai e avô, o artista Dorival Caymmi. Reconhecido por suas canções que versam sobre o mar, nas quais Iemanjá se faz presente, nem sempre é reconhecido dessa forma em *O Diário*. A matéria “Festa de Porto dos Milagres” foi emprestada da TV Press. No entanto, quando notícias de redação própria, o jornal não cita a relação de Caymmi com as crenças afro-brasileiras aqui destacadas³⁸.

Datam do ano 2000 as últimas notícias relacionando religiões afro-brasileiras e carnaval. As duas chamadas a seguir fazem parte da mesma edição diária, 19 de fevereiro de 2012: uma sobre o grupo especial das cidades de Rio de Janeiro e São Paulo. Existem referências às crenças afro-brasileiras na capa e na página “A-13” do periódico. Na capa identificam texto e imagem:

Carro abre-alas da Mancha quebra. A alegoria abre-alas da escola que encerrou a primeira noite do Carnaval 2012 de São Paulo, no sambódromo do Anhembi, cruzou a avenida à base do improviso e da superação. Um dos destaques da Mancha Verde foi a ex-panicat Jujá Salimemi (foto), fantasiada de pomba gira. A Vai-Vai, que prestou homenagens às mulheres agradou o público. Neste domingo, começou o desfile das Escolas do Rio de Janeiro. A primeira será a Renascer de Jacarepaguá, seguida pela Portela. (CARRO ABRE-ALAS [...].19/02/2012, Capa).

Imagem 2. Fantasia de Carnaval *Pomba Gira* na Capa.



Fonte: *O Diário do Norte do Paraná*, 19/02/2012, Capa.

Ao analisar o espaço que uma das fantasias ocupa na chamada na página (Figura 2),

³⁷ Sobre este hábito, o próprio *O Diário* teve uma crônica publicada por André Simões, “Valei-me Iemanjá”. Onde o autor narra que, embora não cativasse qualquer crença em relação à Iemanjá, se reuniu com amigos para deixar um barquinho para a orixá no início do ano de 2013. (SIMÕES, 05/02/2013, p.D-3).

³⁸ Uma série de notícias foi visitada. Entre elas, como exemplo: “De volta ao novo” (*O Diário do Norte do Paraná*, 24 de agosto de 2014), p. D-5; “O mar sempre nos espera” (*O Diário do Norte do Paraná*, 24 de junho de 2012, p. D-3). A crônica citada na nota de rodapé anterior consiste a única passagem em que a produção de Caymmi sobre a religiosidade afro-brasileira foi lembrada.

identifiquei tratar-se de uma representação da Pomba Gira, um espírito de energia feminina e de liberdade. Figura que gera controvérsias, tendo em vista a forma como representa a relação da mulher com sua sexualidade, tem os exus como companheiros e nalguns casos, em suas histórias de vida terrena, tenham trabalhado como concubinas.

Suas imagens apresentam mulheres semi nuas, de seios expostos, pele vermelha e longos cabelos soltos encimados por um par de chifres. [...] utilizando-se de palavras e provocações de cunho erótico, além de especialistas em resolver problemas de amor e sexo (ZACHARIAS, 1998, p. 44)

É interessante pensar no apelo da imagem, pois no interior do jornal, o assunto é comentado brevemente, apenas indicando que a escola “Mancha Verde” abordava as religiões afro-brasileiras como tema do enredo. “O ex-goleiro Marcos, ídolo do Palmeiras, que se apresentou neste ano, participou do desfile, acompanhado da mulher e da filha. Com o dia já claro, saiu no último carro da apresentação, que homenageava a humildade e religiões de origem africana” ((ROSAS E VAI-VAI [...]. 19/02/ 2012, p. A-13).

No caso das duas referências sobre o carnaval, observei um possível indício de que a figura da pomba-gira está sendo utilizada como atrativo ao leitor. Pois a imagem publicada na capa, que deveria “[...] adiantar as notícias daquela edição, conforme sejam atrativas ao público-leitor” (CRUZ; PEIXOTO, 2007, p. 262), não representa um texto no interior do periódico. Ou seja, a nomenclatura da divindade chama atenção, assim como a fotografia da modelo fantasiada, e por isso cabem à capa, mas não se fala sobre o assunto. Impossível conjecturar que seja esse um produto do acaso.

Enceram-se aqui o que denomino reportagens externas, ou seja, aquelas que não foram produzidas pela redação d’*O Diário*. É interessante perceber quais foram os temas que a redação optou por trazer de fora e como estão associadas às ideias de magia e exotismo como formas de atrair a atenção do leitor. Aponto, a seguir, as reportagens produzidas na própria redação do jornal.

3.2 Concepções sobre magia nas reportagens locais

Neste subtópico, demonstro como as notícias do grupo de reportagens locais realizam associações entre religiões afro-brasileiras, magia e ou superstição, discutidas à medida que analiso elementos específicos de cada matéria, como as relações com o jogo de cartas e as realizações de oferendas.

Na matéria “Magos promovem uma jornada mística na cidade”, *O Diário* divulga uma reunião de místicos de todo Brasil, a *Witchcraft*, que ocorreria em um dos shoppings da cidade. Traz também uma entrevista com o organizador do evento, o Mago Julio Python, informando que a reunião tem o objetivo de oferecer a possibilidade, para os maringenses, de se consultarem com diferentes tipos de médiuns. Dentre os quais a Ialorixá Senza Nissan, vinda de Curitiba, jogava búzios, tarô de *Mademoiselle Normand* e Odus. Por esse motivo tal matéria foi incluída na pesquisa.

Outra mística presente é a Ialorixá Senza Nissan, de Curitiba. Ela foi convidada para o Solom e pratica o Jogo de Búzios Africanos, Tarot de Mademoiselle Lenormand e Odus (numerologia africana). Outros convidados devem chegar até a próxima semana. Cada consulta custa R\$30,00 e pode levar mais de uma hora. Longe de ser uma feira mística, o *Witchcraft* [...] pretende promover o auto-conhecimento das pessoas utilizando diferentes oráculos. Além, quem sabe, de descobrir um místico maringense em meio ao incenso e música new-age. (MAGOS PROMOVEM [...]. 22/06/2000, p.8)

Identifico, primeiramente, um intercruzamento entre práticas divinatórias afro-brasileiras e europeias. O jogo de búzios e o tarô estão presentes também em boa parte dos locais visitados durante a pesquisa de campo. As cartas e as conchas são elementos comuns nas práticas divinatórias de religiões afro-brasileiras e o mesmo ocorre com os odus, em menor escala.

Os odus são mensagens de Ifá, o orixá do destino e podem se manifestar na forma de quaisquer acontecimentos, tomados por um sacerdote, enquanto presságio. O som do vento nas folhas, uma pedra na rua que chama a atenção, uma folha que cai da árvore. Pequenos acontecimentos que remetem a 256 tipos de combinações, representando uma divindade a serviço de Ifá, igualmente conhecida como Odu. (DELFINO, 2016).

Essa divindade remete a uma narrativa mítica que baliza a interpretação da mensagem. Cada ser nasce sob um Odu, que influenciará nas lições que a vida e seus desafios ensinarão ao indivíduo. A reportagem compara tal crença com a numerologia; esse número pode ser tirado por meio da leitura dos obis (noz-de-cola). Não há qualquer referência aos Odus nos classificados d’*O Diário* entre 2000 e 2014.

A escravidão é o motivo de existirem poucos sacerdotes que praticam a adivinhação com os odus. O indivíduo, que se tornaria um sacerdote de Ifá, teria de decorar essas 256 combinações, bem como as histórias e divindades que representam. Em um ambiente de trabalho impositivo, de clausura, fome e violência é quase um milagre tal conhecimento ter permanecido. (DELFINO, 2016).

O jogo de búzios possui uma lógica muito similar à dos odus, mas as combinações

possíveis são reduzidas para 16, e correspondem a cada orixá cultuado entre as religiões afro-brasileiras. Para saber qual orixá rege a vida de uma pessoa, por exemplo, é usual que se recorra aos búzios. Diferente da vidência com os odus, o jogo de búzios pode ser executado por qualquer sacerdote das religiões afro-brasileiras. Entre os classificados d’*O Diário*, a consulta por meio dos búzios é oferecida conjuntamente a outras práticas divinatórias:

Trabalhos pelas correntes brancas e cortamos as negatividades e os sofrimentos que te perturbam no amor, na saúde e nos negócios, energizações pelos cristais para curas de depressão, ansiedade e todos os males da matéria e do espírito. Uma nova vida te espera, faz simpatia e patuá do amor. Trabalhos garantidos e sigilosos. Consultas com búzios africanos, cartas, taro, runas e cristais. Por onde Deus passa nada se embarça, marque sua consulta. (O Diário do Norte do Paraná, 17/05/2009, p.C-5)

A médium desse anúncio domina uma série de técnicas divinatórias. Com efeito, na maior parte dos locais visitados em campo, os pais e mães-de-santo sempre dispunham de, ao menos, dois métodos diferentes para formularem suas previsões do futuro. Quase sempre possuem uma prática preferida, mas é o consulente que dirá com qual prefere se consultar, sendo comuns os pedidos para jogarem tarô.

Diferente das religiões afro-brasileiras, o jogo de tarô pode ter sido praticado nos salões da elite brasileira no século XIX e início do XX, haja vista que a consulta às cartas era muito popular na França, país que servia de tendência cultural aos costumes dos brasileiros mais abastados. Dessa forma, os sacerdotes das religiões afro-brasileiras que incorporassem o baralho às suas técnicas de adivinhação, gozariam de maior aceitação social.

Embora desconhecendo qualquer obra que trate da história do tarô na Umbanda, encontrei registros do contato entre a religiosidade afro-brasileira, o jogo de cartas como oráculo e a população cigana. Ao relatar sua visita ao que seria um culto satanista, no Rio de Janeiro, cuja descrição parece uma mistura de catolicismo, rituais pagãos europeus e o culto a Exu, João do Rio denuncia seus frequentadores como sacerdotes do que considera crime religioso: “Lá vão ter as cartomantes, os magos, os negros dos ebôs, as mulheres que partejam, todas as gamas do crime religioso, do sacerdócio lúgubre.” (RIO, 1906, p. 52).

Categorias classificatórias à parte, João do Rio retrata um meio urbano de diversidade religiosa, a cidade do Rio de Janeiro. Também fala de um universo religioso de intensas trocas culturais. Ressalta a presença, tanto dos mais pobres como da elite financeira que se pretendia sempre católica, mas guardava anonimato sobre a visita aos religiosos de

outros segmentos. Alguns paralelos podem ser traçados com meu objeto de pesquisa. Em Maringá, como já ressaltai, o número de praticantes declarados das religiões afro-brasileiras está longe de representar a quantidade de pessoas que frequentam seus templos.

Voltando às raízes da relação cartomancia, ciganos e religiões afro-brasileiras, ainda em João do Rio, encontrei indícios sobre o assunto junto aos dois grupos sociais acima mencionados. Para os mais ricos, a visita a cartomantes como Madame Matilde e Madame F. não era um segredo, pelo contrário.

Mme. de F... esteve na Inglaterra; em estado natural discute o psiquismo, e quando sonambulizada aparece numa túnica preta. Dizem que predisse os acontecimentos da nossa polícia e prevê um futuro desagradável da pendência brasileira com o Peru. E lúgubre. A roda que a frequenta, dá-se como ultrachique. (Rio, 1906, p. 63)

Mme. Matilde, a cartomante do *high-life*, já teve criados de casaca e possui uma linda galeria de quadros. De todos os templos, o dessa senhora é o mais excêntrico, Mme Matilde, para os íntimos a princesa Matilde, é uma criatura que fala com volubilidade. (RIO, 1906, p. 63)

Chamo atenção para essa última personagem, Madame Matilde, cujo apelido é princesa. Citada anteriormente, ela aparece sem ser identificada pelo nome, quando são descritos os participantes de um culto satanista: “Uma senhora, vestida de negro, passou por nós grave, como cansada\ E esta? \ - É a princesa...\ Uma mulher original, estranha, que já adorou o fogo [...]” (RIO, 1906, p. 56).

Sua proximidade religiosa com o fogo é relatada também na visita do escritor à cartomante, ou seja, uma das cartomantes de maior prestígio do Rio de Janeiro, da primeira década de XX, era frequentadora de uma manifestação religiosa híbrida, que também contava com a presença dos ‘negros dos ebôs’, provavelmente sacerdotes de religiões de matriz africana.

Em outro momento, João do Rio indica, claramente, a fusão de elementos religiosos afro-brasileiros na cartomancia europeia. O culto do mar, título de um dos capítulos do livro, reuniria, no dia 02 de fevereiro³⁹, pescadores de colônia italiana, portuguesa e africana. Nessa cerimônia, eram oferecidos sacrifícios e festa às divindades Mãe d’Água, o Mar e o Arco-iris⁴⁰.

³⁹ No dia 02 de fevereiro, entre praticantes do Candomblé, da Umbanda e outras religiões afro-brasileiras, realiza-se a Festa de Iemanjá, orixá feminino do mar.

⁴⁰ As divindades Mãe d’Água e “do Mar” são possivelmente uma referência à orixá Iemanjá. O deus Arco-iris e que fala João do Rio Oxumaré ou Dan, ambos deuses-serpente representados por esse fenômeno natural.

A sacerdotisa é uma portuguesa reforçada, que se chama Maria Matos da Silva. Só são permitidos pescadores na festa, e os pescadores vão de toda parte ao culto singular. A casa de Maria Silva fica mesmo no ponto dos bondes, e nos dias de festa está toda adornada de folhagens e galhardetes. Todos, lavados e de roupas claras, a dona da devoção manda buscar os negros feiticeiros para preparar os ebós e fazer a matança dos animais. Ela própria deita as cartas para saber quem deve ir levar os sacrifícios e os desejos sutis do Arco-íris. (RIO, 1906, p. 70)

Não é impossível que Maria Matos da Silva, a portuguesa sacerdotisa do mar, seja de descendência cigana. O grupo étnico ocupa a Península Ibérica desde a Idade Média, e é possível que tenham ocupado a região em número relevante desde o século XV, visto que é do início do século XVI, a elaboração das primeiras leis portuguesas que visam barrar a entrada dos ciganos neste território. (PERONI, 1991). De bagagem cultural muito diferente do almejado pelos reinos de Espanha e Portugal, os ciganos possuíam práticas religiosas, roupas e inclusive um idioma próprio, tornando-os alvo de tentativas de normatização por meio de medidas integradoras. Logo, os ciganos não poderiam se comportar como tal.

Entre as punições aos ciganos estava o exílio nas colônias portuguesas, como o Brasil, entre os séculos XVI e XVIII, fato que não impedia imigrações voluntárias. Dado esse quadro, não é difícil imaginar um contexto social no Brasil Império e República Velha, no qual as duas culturas, afro-brasileira e cigana, partilhassem de ambientes comuns. Relação que teria como resultado o uso das cartas em práticas divinatórias do Candomblé e da Umbanda, por exemplo. Não pretendo atribuir a essa ideia a síntese do processo de hibridização das práticas religiosas entre negros e ciganos, mas afirmar que ela contribui para pensar a presença de ciganos na Umbanda e seu desdobramento em espíritos que, normalmente, simbolizam o poder mediúnico da vidência.

O povo cigano na Umbanda está presente entre as médiuns videntes que visitei na pesquisa de campo; D. Nadir tem o seu quarto de consultas individuais ornado de representações ciganas, embora trate de todas as entidades, observando seus rituais periódicos, percebe que possui uma relação melhor com as entidades dessa linha. Quase nunca recorre aos pretos velhos e caboclos, por exemplo, para a execução de um trabalho.

Na Umbanda, os ciganos são geralmente representados como espíritos alegres, românticos e apreciadores da dança e da música. J. Zacharias localiza-os próximos aos exus.

São sensuais sem ser libertinos, um tanto matreiros e capciosos, sem, contudo, serem mal-intencionados. [...]. Apresentam, além desses aspectos anteriormente observados, a liberdade e independência própria do povo cigano. As ciganas têm habilidade de jogar cartas e tarô, e muitas vezes se chamam Esmeralda, a exemplo da obra de Víctor Hugo. (ZACHARIAS, 1998, p. 40)

Tal fenômeno corrobora com a afirmação de que o historiador deve compreender que está diante de posturas religiosas completamente diferentes daquelas com que, muitas vezes, foi educado. Diferente do cristianismo europeu, as religiões africanas não se baseavam em palavras escritas o que, conseqüentemente, permitiu a cada templo, ou sacerdote, se desenvolver de maneira singular, pois a diversidade religiosa na África sempre foi maior do que na Europa. Dessa forma, a permeabilidade da Umbanda ao integrar espíritos representantes de diferentes culturas e momentos históricos, não é apenas resultado de um passado escravo e brasileiro, mas uma das bases para o pensamento religioso de matriz africana.

Essa característica se reflete também na soberania que exerce o sacerdote sobre seu terreiro. Cada local visitado na pesquisa de campo possuía regras próprias, não existindo um código religioso que sirva para todos os templos. A forma de conduzir uma cerimônia religiosa diz respeito apenas ao pai ou mãe-de-santo, a maior autoridade do local. Dessa forma, quando um sacerdote “trabalha” nas giras de um terreiro que não o seu, obedece às normas daquele local. Essas flutuações na hierarquia não podem ser administradas sem um exercício de alteridade. O mesmo vale para as relações entre povos da África Atlântica de pluralidade cultural e étnica, como narrado por estudiosos do século XX. (VALENTE, 1955; VERGER, 1999).

Apesar de diferentes regiões do continente africano possuir estruturas rígidas de cultura, cada território possui um centro de contato e suas fronteiras. É na fronteira que ocorrem os contatos culturais de hibridismo, (BURKE, 2003), sobretudo a população costeira que possuía um comércio desenvolvido e, com isso mais trocas culturais. Dessa forma não deve ter sido estranha a obrigação de um credo, o catolicismo, em terras estrangeiras, mas a proibição de outros, sim.

No Brasil, o sacerdote africano não hesitou em incorporar o conhecimento do indígena, do branco, dos ciganos e dos africanos de regiões diferentes da sua. Valorizou esses saberes, inclusive como uma forma de comunicação, integrou-os a si, pois assim guardaria uma nova técnica. Respeita a tal ponto outras culturas, que ao incluir sujeitos ao grupo, os espíritos de seus antepassados são cultuados. Barros (2006) identificou essas recriações em sua tese de doutorado, quando presenciou a incorporação de espíritos de judeus em templos umbandistas.

Enquanto isso, as linhas de pensamento ocidental-cristão estabeleceram critérios mais rígidos em relação à prática religiosa de seus fiéis, sobretudo entre os séculos XVIII e

XX. É possível observar cientistas e figuras religiosas produzindo esforços para situar suas crenças no topo de uma pirâmide evolutiva da cultura. Como Edward Tylor, ao traçar degraus entre as religiões primitivas e a ciência positiva:

No último capítulo, “Conclusão”, Tylor retoma algumas ideias buscando apontar os resultados práticos do estudo da cultura primitiva, pelo menos sua relação com a ciência positiva, que em sua concepção seria a mais elevada intelectual, moral e filosofia política. Encerra a discussão sublinhando que linguagem, mitologia, ética, Direito e religião seriam processos históricos que se modificariam em cada estágio evolutivo [...]. (SERAFIM, 2013, p. 74)

Medir a evolução de uma cultura significava produzir e analisar uma série de dados antropológicos para, em seguida, perceber e isolar os elementos que compunham seu sistema de crenças, que posteriormente passaria por um filtro que creditava como menos evoluída a cultura que atribuísse maior valor ao sobrenatural para o funcionamento do mundo e, como mais evoluída, a cultura que produzisse visões de mundo baseadas nas análises científicas.

As religiões de matriz africana foram pensadas a partir da definição de animismo, isto é, como crença que dota de uma alma, *anima*, objetos, plantas, pedras, fenômenos naturais, entre outros. Paralelamente, a outras práticas religiosas, que não o monoteísmo cristão, eram designados os termos de heresia, bruxaria, charlatanismo ou fruto da ignorância popular⁴¹.

É importante frisar que tais estágios evolutivos não faziam referência direta a uma cultura específica ou a uma região; eram atrasadas em níveis de evolução, as manifestações religiosas populares europeias que partilhassem de crenças consideradas supersticiosas, como a ideia de mau olhado, o uso de orações como amuletos ou o trabalho das benzedadeiras, por exemplo.

Um dos motivos para que essas práticas religiosas, juntamente com as religiões africanas e afro-brasileiras, fossem consideradas superstições, ou culturas menos evoluídas,

⁴¹ K. Thomas demonstra (1991), em *Religião e o declínio da magia*, como a Igreja Católica perseguiu os cultos pagãos pré-cristãos. Da mesma forma, quando religião oficial da Grã-Bretanha, os protestantes procederam, em relação aos católicos. Posteriormente, no século XIX, cientistas positivistas analisariam que a forma mais evoluída de pensamento religioso se comparava a ideia de Deus dos protestantes de seu país. De forma assemelhada procedia Nina Rodrigues, ao adaptar as ideias de E. Tylor para o monoteísmo mais animado dos católicos de Salvador. A ideia do médico legista é de que o Deus católico representaria um pensamento religioso mais evoluído. Essas opiniões não circulavam apenas entre intelectuais e estudiosos, podendo ser observada entre funcionários públicos de Salvador-BA do século XIX, J. Reis (2008, p.37) traz uma série de documento com teor desse tipo. Como essa circular aos sub-delegados da cidade: “[...] em diversos pontos desta Cidade existem especuladores, que a título de darem ventura, ou tirem feitiços, vivem extorquindo o dinheiro dos néscios e imbuindo-os em crenças supersticiosas, de que, além das vantagens pecuniárias, se aproveitam para fins torpes [...]”.

seria a crença na magia e na feitiçaria. Em volume da Enciclopédia Einaudi (1994), é demonstrado que não há exatamente um acordo, para os pesquisadores do assunto, sobre a definição de Magia e Feitiçaria, pois os dois termos possuem distinções sensíveis.

No entanto, para uso dessa pesquisa, são priorizados os elementos que reúnem os dois termos sob um único significado as seguintes capacidades: controlar forças sobrenaturais, interferindo sobre a natureza e outras pessoas, de maneira positiva ou negativa; criar objetos que produzem ou anulam esse controle; a clarividência, enxergar o futuro e acontecimentos que ocorrem em outro local e encontrar coisas desaparecidas; a transmutação, modificar o próprio corpo e; a comunicação com espíritos.

N’O *Diário*, as matérias situadas entre os anos de 2000 e 2015 parecem se referir ao mesmo grupo de objetos quando utilizam os termos magia e superstição, exceção feita apenas à matéria “Magos promovem jornada mística na cidade”. Quando o assunto é tratado de maneira semelhante à dos cientistas do século XIX e XX, como aspecto de sobrevivência de um passado não iluminado. Contudo, o problema é que algumas das superstições identificadas nas notícias são elementos comuns ao universo de religiões afro-brasileiras, tornando mais delicado o uso do termo, como em “Hoje é sexta-feira 13, de sorte ou de azar?”

DIA PERFEITO

Com 25 anos de experiência em superstições, o comerciante Carlos Fernandes, de Maringá, vê na sexta-feira 13 o dia perfeito para vender velas, incensos, ervas e patuás. “Neste dia o povo procura mais. Todo mundo quer tomar um banho de ervas e acender velas para seu anjo da guarda”, explica. O correto, segundo Fernandes, é que os “despachos” para afastar o mau olhado e o azar sejam feitos todos os dias. “Mas a sexta-feira 13 é o dia ideal para expurgar as energias negativas”, reconhece, revelando uma receita simples para aumentar a sorte nos negócios. Segundo ele, basta acender uma vela abre caminho (que simboliza uma chave), tomar um banho de erva elevante e usar um pó de axé africano. “Qualquer negócio que tiver emperrado vai dar certo”, assegura. (HOJE É SEXTA-FEIRA 13[...] 13/12/2002, p. Grifo meu)

O referido comerciante trabalha na loja “Quebra-galho”, localizada na Avenida Brasil, próximo à Praça Rocha Pombo, no centro de Maringá. Em visita, datada em 15/09/2017, encontrei poucos itens que não tivessem as religiões afro-brasileiras como referência. O mais atrativo deles é a estátua de um caboclo sentado, de aproximadamente 1,50 m. Todos os produtos citados pela matéria remetem às religiões afro-brasileiras, como o “pó de axé africano”.

Outro texto sobre a mesma temática segue com a assimilação entre religiões afro-brasileiras e superstições:

Não é à toa. A sexta-feira 13 faz parte de uma lista de crendices e superstições que estão incluídas em nossas vidas: é proibido passar debaixo de escada, cruzar com gato preto nem pensar, deixar o chinelo virado para baixo faz morrer alguém da família, entre muitas outras. Mesmo não acreditando, muita gente não ousa desafiar essas manias. É ou, não é? Enfim, sexta-feira 13 é o dia do azar. Pegue o pé de coelho, o trevo de quatro folhas, a ferradura, um amuleto, um patuá ou então faça uma oração bem forte, que hoje a bruxa está solta e o dia não vai ser fácil! (SEXTA-FEIRA 13? 13/04/2007, p. D-8)

Os patuás, pequenas bolsas de couro costuradas com uma oração ou objeto sagrado, são uma das soluções apontadas para resolver o azar dos dias de sexta-feira 13. No entanto, o patuá é um elemento característico das religiões afro-brasileiras, não sendo interessante incluí-lo como crendice e superstição e a publicação ainda imputou-lhes origem indígena. Da literatura acadêmica realizada até o momento, não encontrei qualquer menção as raízes ameríndias do patuá. Ainda que a discussão seja pertinente, a reportagem se esquece de citar a cultura africana como produtora desse artefato, visto que o objeto é mais identificado a ela.

Dentre as construções narrativas realizadas, o jornal atribui aos rituais de magia a presença de gatos de rua no Cemitério Municipal de Maringá, sobretudo de gatos pretos. Aqui o termo magia está associado ao felino, que seria símbolo da sexta-feira 13 e da superstição ocidental. As oferendas citadas como parte do ritual são características daquelas deixadas às divindades de religiões afro-brasileiras, como a pipoca (de Obaluayê) e a cachaça (de Exu).

A exótica vida do bicho de sete vidas. “Os bichos são soltos no local (IML) e no cemitério que fica ao lado. [...]. Outros os soltam acompanhados de trabalho de magia. Quando deixam um litro de cachaça, pipocas, velas e pedaços de carne no pátio do IML, geralmente, aparece mais um gato preto no outro dia. O animal foi solto por quem fez o “trabalho”, de madrugada (A EXÓTICA VIDA [...], 01/08/2004, p.5.)

Já aponte a ideia sobre a qual a narrativa de um jornal deve ser apreendida a partir da análise de uma série de publicações do mesmo tema, ao longo de um determinado período. (MOTTA, 2004). O grupo de reportagens locais não contempla as matérias com representantes de religiões afro-brasileiras, pois procuro demonstrar como o jornal constrói um discurso de inferioridade religiosa, no qual elementos das religiões afro-brasileiras estão associados às ideias de magia e superstição.

Tal análise não pretende determinar quão racista ou intolerante seriam as publicações de *O Diário*, pois entendo que o conteúdo destacado facilmente passaria despercebido aos leitores não familiarizados com o universo das religiões afro-brasileiras. Na verdade, saliento a influência das ciências humanas na sociedade, haja vista que as

ideias de pensadores oitocentistas sobrevivem no século XXI, ainda que não sejam citados. No caso das religiões afro-brasileiras, historicamente relacionadas ao clima de mistério e medo, narrar um local no qual é identificado um feitiço ou a realização de trabalhos de magia pode torná-lo mal- assombrado, como na matéria abaixo:

Um local famoso por ter sido palco de assombrações é o Cemitério dos Caboclos, localizado entre o distrito de Floriano e Paiçandu. Leal explica que a região de Maringá era habitada por mestiços de índio e branco – os caboclos – antes da chegada dos pioneiros trazidos pela Companhia Melhoramentos. Eles moraram na região até meados dos anos 50 e enterravam seus mortos nesse cemitério, que hoje está abandonado, mas muita gente ainda o utiliza para realizar práticas de candomblé, magia ou para fazer oferendas aos mortos. (UM DIA DE ARREPIAR [...], 13/12/2010. p. D-1)

Palco de assombrações para uns, local sagrado para outros. A reportagem diferencia e práticas de magia, Candomblé e oferenda aos mortos. No entanto, não distingue quais as diferenças entre elas. Tive a oportunidade de visitar o local, e no dia havia uma abundância de cestos, vela nas cores amarela e verde, objetos característicos dos caboclos na Umbanda. Também tinha pão e água, recorrentes nos cemitérios da cidade, como oferenda às almas. É provável que as três práticas citadas acima remetam todas às religiões afro-brasileiras.

Imagem 3. Oferenda no Cemitério dos Caboclos



Fonte: O Diário do Norte do Paraná, 13/08/2010, p.D-1.

Nessa última imagem, se percebe a presença da água em garrafas de plástico. Nos pratos enfileirados à esquerda, identifico o açaí, bolinho feito com arroz, oferenda a vários orixás, para trazer calma e, à direita o acarajé, bolinho feito de feijão fradinho, a comida preferida de Iansã, orixá das tempestades. Menos assombrado do que a reportagem

pretende, o feitiço observado pode ser traduzido enquanto uma prece pela paz e, talvez, pela reorganização da vida problemática de um consulente.

Dessa maneira, o feitiço e a magia, que no Brasil quase sempre são representados nas religiões de matriz africana, traz à tona o medo, apenas pela possibilidade de fazerem mal. As histórias de escravos que procuravam feitiços e fórmulas para matar, adoecer, fazer abortar, ou separar casais, dentre tantos outros malefícios, deve ter sido a base para todo esse pavor⁴².

Em um tempo de violência extrema, o conhecimento mágico do sacerdote africano se tornara modo de resistência e de sobrevivência. Em tantas situações similares, à relatada por Reis, o medo do feitiço nascia na Casa Grande. (REIS, 2008). Este receio, em parte herdado dos senhores de escravos, pode ter contribuído para vincular feitiço e magia a maldades; não raro encontrarmos, atualmente, alguém que veja um feitiço na rua, que não pense ser alguma espécie de maldade endereçada a alguém.

No entanto, a própria ideia dualista de bem e mal, parte do olhar cristão sobre as religiões afro-brasileiras, isso porque as divindades das religiões afro-brasileiras são muito mais humanas do que perfeitas; se apaixonam, se zangam, cometem erros, podem ser violentas até com seus médiuns, que lhe servem como receptáculo para incorporação. A ausência de um dualismo foi, inclusive, uma das razões pelas quais essas manifestações fossem consideradas atrasadas. Essa aparente ausência de moralidade esconde um complexo sistema de compreensão da realidade, que precisa ser o tempo todo reequilibrada.

A diferença na forma de pensar o tempo nas religiões cristãs e afro-brasileiras auxilia na compreensão das formas que se aplicam às noções de bem e mal nos dois casos. (PRANDI, 2001). Talvez porque o tempo escatológico, que caminha para um desfecho, o juízo final, com um grande julgamento das almas, contribua para que as pessoas meçam atentamente seus erros e acertos, enquanto para as religiões afro-brasileiras, a morte não é um fim, o mundo não caminha para um final, o tempo é cíclico, e ser bom ou mal varia conforme a vida que se vive naquele momento.

O tempo todo o ser humano se depara com as regras de comportamento na Umbanda, onde existe uma maneira certa de se falar com espíritos mais velhos e mais jovens, por

⁴² João José Reis permite observar que essas práticas eram comuns na cidade de Salvador-BA, durante o século XIX: “Em todo mundo luso-atlântico os escravos lançaram mão de diferentes meios com o mesmo objetivo. Uns usavam raiz de trigo, outros raspavam a sola do sapato do senhor para prepararem poções adequadas de amansamento, outros ainda usavam pó de caveira de defunto. [...] uma escrava baiana, Beatriz, encheu o travesseiro de sua dona com pequenos patuás feitos com pedaços de penas e bicos de pássaros e conchas do mar para que ela a tratasse bem [...]” (REIS, 2008, p.148).

exemplo. Desrespeitar tais códigos é inaceitável⁴³ (BRUMANA; GONZÁLES, 1991, p. 86). Apesar de não haver uma sistematização dogmática de leis a serem obedecidas, as religiões afro-brasileiras possuem regras e normativas, que variam conforme a situação vivida. A confusão acerca dessa dubiedade, fluidez, na moral do Candomblé ou da Umbanda, atinge seu máximo quando entra em cena a divindade Exu, por exemplo.

No Candomblé, Exu é mais que um orixá, é um ser que existe desde a criação do mundo, talvez tão velho quanto o próprio Olorum, o Deus-Supremo. É o responsável por manter a energia vital circulando para todos os seres vivos e espíritos. Tanto poder e responsabilidade nem sempre são administrados com calma, por isso Exu pode ser a mais alegre e festiva das divindades, ao mesmo tempo em que é também a mais punitiva e cruel. Afinal, situações diferentes pedem abordagens diferentes. (BERKENBROCK, 1997).

Na Umbanda, além dessas atribuições, Exu é também o nome dado para um tipo específico de espírito, normalmente, aqueles que possuem uma histórico de violência e sexualidade aflorada enquanto vivos, ladrões, assassinos, prostitutas, entre outros. São considerados a linha de frente de qualquer guerra espiritual, (ORTIZ, 1978), como também as entidades mais ligadas à vida material e aos vícios da bebida, do tabaco e do sexo.

Essa dependência faz com que os exus sejam as divindades que menos questionam a execução de um trabalho, se importam muito pouco com a ideia do bem ou do mal que causam, desde que seja pago o valor combinado. Cobram e executam o que lhes foi requisitado, seja bom ou ruim. A dubiedade, a violência, o grotesco e a sexualidade de suas manifestações, contribuíram para que Exu fosse associado à figura do diabo do cristianismo.

No grupo de reportagens locais, essa associação ocorreu uma única vez. Em “Exorcismo ainda é prática comum na região”, publicado a 09 de dezembro de 2001, o termo “magia negra” faz referência aos exus de Umbanda e a possessão demoníaca está relacionada às religiões afro-brasileiras:

O pastor Fábio Alcântara, 30, da Igreja Metodista de Mandaguari, diz que quem não acredita no demônio está em desacordo com a Bíblia Cristã. Ele cita várias passagens do novo testamento que confirmam “as tentações de Jesus Cristo”. Segundo ele, há várias formas de possessão demoníaca. Uma delas seria em terreiro de umbanda e macumba. O pastor discorda que a referência seja discriminação contra as religiões africanas. “Toda religião é exclusivista”,

⁴³ No ano de 2015, estive em Salvador-BA, no Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais antigos da cidade, para assistir aos últimos passos da iniciação de uma filha-de-santo de Iansã. Ali não era permitido que os homens entrassem de chinelo ou bermuda, era obrigatório o uso de calças e sapatos. Não sabendo disso, fui obrigado a alugar essas peças de um morador da região. Me vendo obrigado a vestir calças para entrar na “igreja” do Candomblé, questionei como aquele povo foi, durante muito tempo, estigmatizado como voluptuoso.

defende-se. “A prática desse pessoal não provém de Deus e quem as pratica fica à mercê de entidades malignas”. (EXORCISMO AINDA É [...], 09/12/2001, p.8)

A dona de casa Alvarinda Carmo Tenório, 76, de Mandaguari, hoje convertida à Igreja Metodista, diz que manteve diálogo com o diabo por vários anos. Ela era integrante da quimbanda (ramo da umbanda que se destina à magia negra e pratica supostos malefícios endereçados a pessoas ou animais). A relação com o diabo se deu por dificuldades. Ela se casou com 15 anos, teve três filhos e logo se separou. Começou a trabalhar para sustentar a casa, mas os problemas aumentavam. Até que um dia, o “desespero bateu” e ela procurou um terreiro de umbanda. Na época, Alvarinda morava no Rio de Janeiro e veio para Mandaguari, onde se tornou quimbandeira. Muitas pessoas a procurava para consultas espirituais. No começo, ela só atuava na umbanda, considerado o lado branco do ritual, mas depois começou a atuar na quimbanda. Mandou construir dois pequenos salões ao lado da casa, um para Deus e outro para o diabo (EXORCISMO AINDA É [...], 09/12/2001, p.8).

Posteriormente, a reportagem informará que Dona Alvarinda era frequentadora da igreja do Pastor Fábio Alcântara. Aqui, há clara associação das religiões afro-brasileiras à prática de magia, ao malefício e ao contato demoníaco. A figura de Exu, no segundo excerto, passa por todas essas características. A ex mãe-de-santo, no entanto, generaliza menos do que o pastor, pois apenas Exu, o diabo, fazia maldade. Estaria situado ao lado esquerdo, enquanto caboclos, pretos-velhos e crianças estariam situados ao lado direito e não lhes atribuíam culpa a prática do mal. Tal opinião não era compartilhada pelo pastor, que via o diabo em toda manifestação religiosa afro-brasileira.

A opinião do pastor, embora possua um tom mais determinista, não se distancia do que foi apresentado até agora, tampouco do passado europeu, inclusive. Na história das religiões, as características que fizeram a cultura afro-brasileira ser considerada mágica ou supersticiosa no século XIX, tais como a crença na capacidade de pessoas manipularem energia pelo olhar, a cura por meio de orações e objetos encantados ou o poder de fazer um feitiço, seguiram parâmetros muito semelhantes com aqueles utilizados para a morte de mulheres acusadas de bruxaria nos séculos XVII e XVIII, por exemplo.

Nesse sentido, esses termos se tornam violentos quando utilizados para uma única religião ou grupo, pois toda religião é mágica e se apoia em feitiçaria, se interpretadas com os atributos destacados neste texto. Os católicos assistem a transmutação de vinho em sangue todos os dias nas missas celebradas. Circula em todas as paróquias de Maringá, por exemplo, uma imagem de santo padroeiro que, de acordo com os devotos, possui propriedades terapêuticas. Estes procuram deixar água para ser abençoada próxima do santo, ou da santa. Posso interpretar tal atitude como uma forma de feitiço, de magia.

Tanto o pastor como *O Diário* refletem, em seus discursos, uma parcela da violência sofrida, em diferentes escalas, pelas religiões afro-brasileiras e seus praticantes. Não por

representarem instituições maléficas, mas porque há muito pouco tempo houve a escravidão, o pensamento de supremacia racial e cultural. E a raiva produzida por essas ideias ainda ecoa nos termos, magia, feitiço e diabo.

A fala de Dona Alvarinda, por outro lado, não deixa dúvidas: o diabo é um exu da Umbanda. Talvez fosse Seu Tranca-Rua, Seu Giramundo, Seu Caveira, entre tantos. Descrito como um sujeito elegante, trajado de vermelho e preto, as cores de Exu, e disposto a fazer tanto o bem como o mal, Dona Alvarinda deixa claro que as maldades cometidas pela entidade, eram pedidos de seus consulentes intermediados por ela.

Nesse sentido, percebo uma característica não mencionada na literatura científica acerca de tal entidade; Exu estaria ligado mais ao seu sacerdote, do que aos seus propósitos. No meio umbandista, os espíritos atuam entre os seres humanos como forma de evolução espiritual. (ORTIZ, 1978). Chega a ser romântico, Exu renuncia sua própria ascensão espiritual para obedecer aos desejos daqueles que lhes são amigos, pois lhe dão presentes. Não à toa que, nos terreiros, são tratados por compadres e comadres.

3.3 Dialogando com o paradigma indiciário

As religiões afro-brasileiras encontram na memória oficial do passado do município maringaense uma situação que remete à invisibilidade (AMORIM, 2009; SILVA, 2014), como pude perceber por meio da análise da literatura memorialista produzida sobre a história da cidade. Das obras que tive contato, nenhuma traça qualquer paralelo entre religiões afro-brasileiras e a construção e o desenvolvimento de Maringá, o que por vezes torna ainda mais expressiva a participação da Igreja Católica no desenvolvimento da história da cidade.

Dessa forma, no início da pesquisa, imaginei que o mesmo poderia ocorrer na narrativa dos jornais da cidade, especificamente *O Diário do Norte do Paraná*, tomado como escopo documental. É claro que se nos basearmos em características mais vistosas, as crenças afro-brasileiras, podem passar despercebidas. É necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis e apesar de aparentemente pouco expressivo, identifiquei 98 matérias referentes às religiões afro-brasileiras totalizaram. Apesar de totalizar pouco mais de 2% das cerca de 4500 publicações do período analisado, de 2000 a 2014. Por se referir a um objeto específico, esta é, portanto, uma recorrência considerável.

Assim, distribuídas em 15 anos de publicação, as referências se constituíram a partir de indícios, da seleção dos elementos pertinentes (GINZBURG, 1990). O que levou ao

conhecimento de uma realidade mais profunda da História das Religiões em Maringá, aquela que considera a existência das práticas religiosas afro-brasileiras. Tais indícios permitem algumas informações de como o leitor maringaense, na visão de *O Diário*, tem pensado o tema das religiões afro-brasileiras.

Optei por trabalhar, neste tópico, a partir do recorte entre notícias externas e locais, sendo as primeiras tomadas de empréstimo de outro veículo de mídia, não maringaense, e publicadas em *O Diário*. Com essa divisão, se tratando das referências às religiões afro-brasileiras, procurei compreender quais conteúdos foram considerados relevantes para o público do jornal, ainda que não houvesse relação entre a matéria e os acontecimentos da cidade. A prática da vidência, o feitiço enquanto algo inerentemente maléfico e a aproximação com saberes produzidos no início do século XX foram aspectos recorrentes, com proporções diferentes, em todas as matérias analisadas.

No segundo caso, o grupo de notícias locais, apesar de produzido pela própria redação de *O Diário*, guarda outras semelhanças com as reportagens externas, isto é, ambos não se localizam em um espaço específico na estrutura do jornal, ou seja, não são localizáveis em um único tema de notícias. Os elementos religiosos destacados não são o foco da notícia e, em geral, desempenham a função de informação curiosa ou chamariz para o leitor.

Em *Sinais de um paradigma indiciário*, C. Ginzburg parte da seguinte reflexão: “Que importância podem ter, num plano geral, as ideias e crenças de um indivíduo único em relação aos de seu nível social” (GINZBURG, 1990, p. 19), ao questionar como a historiografia pode utilizar acontecimentos individuais ou de um pequeno grupo como fonte para a compreensão de um contexto histórico mais amplo. Readequando essa pergunta ao tema de minha pesquisa, questionei a importância dos fragmentos e referências às crenças afro-brasileiras presentes no periódico e, de que forma estes indícios se conectavam a um passado sobre as religiões afro-brasileiras em nível regional e geral.

Na obra *O queijo e os vermes*, Ginzburg demonstra como operacionalizou o conceito de micro-história; ao analisar o processo inquisitorial de um moleiro, o autor percebe que este era acusado de heresia e dentre os motivos estava o de afirmar que a criação do mundo era análoga à putrefação do queijo. (GINZBURG, 1987). Ginzburg percebeu, ao ler o restante do processo, que Menocchio, o moleiro, havia lido uma série de livros de teor pseudocientífico e teológico e, a partir dessas leituras e das opiniões expressas em seu processo inquisitorial, são levantadas possibilidades de leitura sobre a cultura popular na Idade Média, suas noções de mundo e as informações que lhes eram acessíveis.

Ora, a operação historiográfica de microescala se constitui em uma abordagem que “acompanha o fio de um destino particular – de um homem ou de um grupo de homens – e, com ele, (alcança) a multiplicidade dos espaços e dos tempos, a meada das relações nas quais ela se inscreve.” (REVEL, 1998, p. 10).

Desta maneira, procurei conduzir a pesquisa em um sentido próximo, entendendo as referências encontradas sobre as religiões afro-brasileiras, como parte de um contexto geral. *O Diário* foi pensado enquanto ator da História, que “[...] participa, de maneira próxima ou distante, de processos – e, portanto, se inscreve em contextos – de dimensões e de níveis variáveis, do mais local ao mais global” (REVEL, 1998, p. 13-14). Ao afastar-me de uma oposição entre história local e global, os vestígios e referências presentes foram tomados enquanto forma de analisar o passado. Esses indícios históricos seriam capazes de guiar-me a uma realidade histórica mais profunda, aos objetos que não são apreensíveis ao olhar de relance, um trabalho de caçador. (GINZBURG, 1990).

Por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições, ele aprendeu a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pelos [...]. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas (GINZBURG, 1990, p. 151)

Nesse sentido, considerei como pistas infinitesimais a documentação encontrada nos jornais, ao contrário do que poderia refletir a partir dos números do censo demográfico ou sobre a escrita memorialista do passado da cidade; tais indícios sugerem uma cidade cujo cotidiano é perpassado pela presença das religiões afro-brasileiras. Se a importância da Igreja Católica no desenvolvimento da cidade é um indiscutível, a compreensão da cultura religiosa, a partir do papel de uma única instituição desconsidera a espontaneidade com que os indivíduos podem buscar a experiência de outras práticas religiosas. Afinal posso encontrar outras concepções sobre a cultura de um local, se dirigir o olhar para os mecanismos de diferenciação, para práticas que, de alguma forma, podem ser consideradas dissidentes de uma normatividade. (BHABHA, 2005).

Dessa forma, constatei a existência de duas realidades diferentes: a primeira, fundada na presença de uma tradição católica, na memória e nos escritos da cidade com uma abrangência, que teria como consequência “produzir autoridade sem a necessidade de uma ação imperativa” (BHABHA, 2005, p.182). Dessa forma, a relação entre Igreja e elite social, por meio do controle de veículos de comunicação e do ambiente político, produziu o

efeito de realidade mencionado. Além de tornar o passado maringense uma reprodução das intervenções dessas instituições, sob a forma de história reiterativa, corrobora para que outras manifestações religiosas passem despercebidas.

A segunda realidade está constituída no espaço de práticas localizadas, em princípio, às margens da ordem institucional. Para que tais práticas travem relações dialógicas com um sistema vigente, as táticas de camuflagem são necessárias à sobrevivência. Digo isso com vistas a processos similares ocorridos nas cidades de Rio de Janeiro e São Paulo, no final do século XIX. Quando os locais de crença afro-brasileira salvaguardavam seus eventos religiosos da invasão policial por meio de alterações na execução do culto como, por exemplo, o silêncio dos tambores e a adoção de nomes do espiritismo kardecista, para designar os locais de prática religiosa adotam⁴⁴.

Práticas como essas não significam conversão no interior dos cultos afro-brasileiros. Constituem um ‘terceiro-espaço’, ou seja, “as condições discursivas da enunciação, fazendo com que os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial. Possibilitando aos signos serem apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo” (BHABA, 2005, p.74). Assim, as imagens de santos católicos podem, também, representar orixás. Essa mobilidade permite que mães-de-santo possam se declarar também católicas, sem serem contraditórias. Produto desse terceiro-espaço, as diferenças culturais se localizam em zonas fronteiriças, são objetos híbridos.

Aquilo que é considerado verdadeiro seria marcado pela ambivalência da produtividade de sentidos (BHABA, 2005). Por isso ao ler sobre a história de Maringá e o protagonismo da Igreja Católica, o historiador deve questionar quais mecanismos que tornaram tal hegemonia possível, como também refletir acerca da possibilidade de outras presenças religiosas na fundação da cidade. Os aspectos de uma história não oficial, no entanto, não se mostram enquanto unidades legíveis ou fáceis de serem identificadas.

Termos ambíguos são preferidos no lugar daqueles que identificariam à qual prática pertenceria, por exemplo, a utilização do termo vidente ao invés de médium ou mãe-de-santo. Partindo do pressuposto de Bhabha, se trataria menos de uma negação da prática religiosa afro-brasileira, e mais da adoção de uma linguagem que ocasione uma menor impressão negativa, por parte daquele que anuncia, e uma concepção mais palatável para aquele que procura os serviços espirituais desses videntes. (BHABA, 2005).

Admitindo relações culturais de camuflagem por parte daqueles que foram e são, de

⁴⁴ Conforme elaborado por L. Negrão (1996).

alguma forma, perseguidos, posso evidenciar mitos de origem, introjetados no saber historiográfico (CERTEAU, 1982, p. 83). Caso da não existência, ou baixa aderência, das religiões afro-brasileiras em Maringá.

Reflico que a sentença sobre a *Igreja que brotou da mata*, parafraseando Robles (2007), possa ser reinscrita com seu sujeito no plural. Para isso, caberia ao historiador perceber manifestações religiosas heterogêneas que possam ser estudadas por meio de documentação.

Nesse sentido, procuro evidenciar no próximo tópico que, além da presença no cotidiano maringaense, por meio de *O Diário* posso demonstrar, que as abordagens específicas sobre as religiões afro-brasileiras variam conforme o espaço ocupado por determinada notícia no jornal. Tais diferenciações foram verificadas conforme a estrutura do impresso, apresentando qualidades de narrativa em relação a cada grupo específico de notícias, em que determinados aspectos foram valorizados em detrimento de outros conforme o eixo temático de localização no periódico, a saber: cultura e entretenimento, crônicas e artigos de opinião, ocorrências policiais e reportagens de diálogo com lideranças religiosas.

4. REPRESENTAÇÕES: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NOS DIFERENTES ESPAÇOS DO JORNAL

A intenção de analisar as formas como as religiões afro-brasileiras são apresentadas *n'O Diário* vem da necessidade de perceber essas manifestações, suas práticas instituídas e suas apropriações, dentro de algo que é estrutural, mas não lhe é próprio. Entendo que categorias diferentes de instrumentalidade devem ser levadas em conta, no estudo daquilo que é ou não é popular e não está presente nas discussões acadêmicas (CHARTIER, 1990):

Enfim, uma outra tomada de consciência coletiva reconheceu que, para abordar esses novos domínios, as metodologias clássicas não bastavam [...]. Por transpor procedimentos e problemas que eram os da história socioeconômica, ao mesmo tempo que operava um deslocamento histórico, a história das mentalidades (parte ou totalidade da história sociocultural) pôde ocupar a dianteira do palco intelectual e parecer [...] reformular – e, portanto, desqualificar – a maneira antiga de fazer a história das ideias. (CHARTIER, 2002, p. 39-40)

Definido como uma “outra produção”, o consumo cultural, por exemplo, a leitura de um texto, pode assim escapar à passividade que tradicionalmente lhe é atribuída. Ler, olhar ou escutar são, de fato, atitudes intelectuais que, longe de submeter o consumidor à onipotência da mensagem ideológica e/ou estética que supostamente o modela, autorizam na verdade reapropriação, desvio, desconfiança ou resistência. (CHARTIER, 2002, p.53)”

Representar articula formas de relacionamento com o mundo social, na medida em que cria classificações e delimitações produzindo múltiplas configurações intelectuais, por meio das quais a realidade é, contraditoriamente, construída pelos diferentes grupos. Ao mesmo tempo, tais representações podem indicar as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição. (CHARTIER, 1990, 2002).

Diante dessas considerações, apontarei quatro leituras possíveis de como as religiões afro-brasileiras são representadas no jornal: como sinônimo de cultura, esvaziadas de seu caráter religioso; associadas às noções de crime e feitiçaria; transitando entre práticas diabólicas e objetos de curiosidade e; no espaço de um diálogo inter-religioso.

Tais leituras são importantes, pois a partir das formas institucionalizadas e objetivadas às quais representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam, de forma visível e perpetuada, a existência do grupo, por meio das séries de discursos que o apreendem e o estruturam leva, obrigatoriamente, a uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos, ou imagens que dão a ver e a pensar o real (CHARTIER, 1990; 2002).

4.1 O problema da associação entre religiões afro-brasileiras e cultura

Estão reunidas nesta divisão, as notícias sobre entretenimento e cultura. Em sua maioria, foram encontradas na sessão “D”, localizada entre as páginas 13 e 18, contadas a partir da página “D-1”, do jornal *O Diário*⁴⁵. No Caderno são apresentados os eventos culturais que acontecerão na cidade, como: apresentações de música, teatro e dança; lançamentos de livros, CDs, entre outros; acontecimentos de relevância nacional no mundo das artes e do entretenimento; crônicas e artigos de opinião; caderno gastronômico; caderno de turismo; programação das emissoras de televisão, além de um resumo de novelas exibidas no dia de publicação do jornal. Selecionei 15 notícias, todas com referência às religiões afro-brasileiras de maneira direta. Diferente do grupo de reportagens locais, em que são citados objetos deste universo religioso sem menção à Umbanda, Candomblé, ou qualquer outro segmento.

Interpreto o periódico enquanto zona de calor (MORIN, 1992), para pensar as múltiplas noções sobre as religiões afro-brasileiras presentes em *O Diário*. Morin utiliza tal categoria para abordar a nova atmosfera de produção científica, na qual a ciência tem questionado parte de seus paradigmas. Como o questionamento do princípio de separabilidade, em que o conhecimento total sobre um objeto se aperfeiçoaria a partir de sua fragmentação, isto é, o número de partes que pudesse ser estudada isoladamente. (MORIN, 1991).

Tal interpretação contempla a atmosfera social do período analisado, 2000 a 2014 e, também, do presente, no qual ideias, que há pouco aparentavam encontrar expressão apenas em nichos sociais relativamente diminutos, como o fascismo e o nazismo, se mostram vivas e norteando governos e candidatos de grande representatividade no Ocidente⁴⁶. Concomitantemente, outra fração dessa mesma sociedade celebra a diversidade de gênero, levada ao protagonismo em espaços da cultura pop⁴⁷ de grande audiência e influência.

⁴⁵ Já analisei algumas notícias presentes na sessão “D”. Estas foram determinadas para grupos diferentes devido ao fato de terem sido produzidas por outro jornal, e emprestadas à edição de *O Diário*; não possuem linguagem jornalística, as crônicas e artigos de opinião; as charges de Lukas, por se tornarem referência às ideias que desenvolvíamos em relação às práticas de cura presente entre religiões afro-brasileiras;

⁴⁶ Cito, como exemplo, algumas das ideias do Deputado Federal Jair Messias Bolsonaro. Recentemente condenado, em primeira instância, a uma indenização de R\$50mil, por dizer que a população negra e quilombola não serviria nem mesmo para a procriação. Fonte: (<https://noticias.r7.com/brasil/justica-condena-bolsonaro-por-ofensas-a-quilombolas-e-negros-03102017>). Acesso em: 13/10/2017. Também lembramos do caso do atual presidente dos Estados Unidos, Donald Trump. Em um de suas declarações de campanha insinuou que os mexicanos possuísem uma tendência natural ao estupro. Fonte: (http://www.huffpostbrasil.com/entry/9-outrageous-things-donald-trump-has-said-about-latinos_us_55e483a1e4b0c818f618904b). Acesso em: 13/10/2017;

⁴⁷ Por exemplo, no artigo de Alana de Oliveira Fahl (2017), ao refletir sobre o impacto das personagens Ivan e

O determinismo racial ou cultural ressurgiu na narrativa de figuras que representam parte da população. Trata-se de uma sociedade “fe(i)tichista” (LATOURE, 2002, p. 62), na qual construímos pensamentos e objetos sólidos, dotamos de poder para, em seguida, destruí-los. Após tal processo, contraditoriamente, os reconstruímos fortes e vivos mais uma vez. Nesse sentido, minha pesquisa se voltou, até agora, para os fragmentos do ídolo da hierarquia cultural-religiosa.

Não tive a intenção de verificar se há, na equipe de redação e edição do impresso, a presença de preconceito religioso, mas como o jornal revela, em seu diálogo com o público-leitor, a sobrevivência dessas hierarquias. Além, disso, *O Diário* reproduz um repertório conceitual que se afasta das ideias instituídas por uma ciência oitocentista, como é o caso das notícias do grupo “Entretenimento e Cultura” que versam sobre literatura e religiões afro-brasileiras.

Em função das limitações desta pesquisa, centrarei minha atenção principalmente nas matérias de divulgação de livros, pois essas notícias sintetizam como o assunto das religiões afro-brasileiras é pensado entre os textos do grupo “Entretenimento e Cultura”. Reforça essa preferência, a importância da produção literária na Umbanda e no Candomblé, presente antes mesmo de serem descriminalizadas. Os livros foram, até a popularização da internet, o maior veículo de difusão de conhecimento e de ideias dos praticantes e das lideranças religiosas afro-brasileiras. (FREITAS 2003, p. 72).

Início com duas matérias de divulgação do livro *Os Caminhos de Vento*, de Tereza Mascarim⁴⁸. A primeira matéria, além de comentar de maneira breve o assunto de “Os caminhos de Vento”, lembra que a pesquisadora já havia sido assunto em publicações anteriores, devido à sua moradia ter sido construída sobre terreno irregular. A obra narra suas andanças e um personagem identificado como Vento, herdeiro da sabedoria de um povo africano, trazido como escravo ao Brasil:

Nonato/Elis Miranda para discussão da transsexualidade e transgênero no Brasil. R. Rocha e D. Postinguel (2017) tomam como inédito, no mundo, a repercussão de uma *drag queen* na mídia, da maneira como tem sido explorada a figura de Pablo Vittar: “Entre seus feitos, recordes de visualizações no *YouTube*, de seguidores no *Instagram*, figurando por vezes entre *os top 10* semanais brasileiros no *Spotify*, além de protagonizar programas televisivos e campanhas publicitárias.

⁴⁸ Tereza Mascarim, graduada no curso de Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Maringá, defendeu recentemente sua dissertação de mestrado (2014), realizado nesta mesma instituição. Atualmente, é doutoranda do Programa Humanidades Direitos e Outras Legitimidades, na Universidade de São Paulo. Também é casada com Mestre Pedro, uma das lideranças religiosas visitadas em nossas pesquisas de campo, cujo templo leva o nome de Tereza como referência, é o Terreiro Pai Benedito-Casa de Dona Tê.

A sabedoria de um homem, os costumes herdados de seus antepassados, e seu respeito à natureza e ao próprio ser humano são os ingredientes do livro “Caminhos de Vento”, escrito por Tereza de Fátima Mascarin. Formada em História pela Universidade Estadual de Maringá, Tereza foi alvo de uma matéria publicada, pelo *O DIÁRIO*, no dia 14 de Junho de 1998. Com sua família, morava num barraco de chão batido, de um cômodo, sem energia elétrica. Na época, corria o risco de ser despejada, porque estava ocupando ilegalmente um terreno de fundo de Vale, no Conjunto Guaiapó. Ao longo de 93 páginas, o leitor conhecerá melhor o “Vento”, fruto da reencarnação de vários séculos, originário das tribos negros da África. Vento não cansa de caminhar. Junto com ele, Tereza percorre vários estados brasileiros, na época em que ela era estudante da UEM. (HISTORIADORA LANÇA [...], 18/01/2000, p.4)

A reportagem ainda informa que Cleuzanir Ivantes escreveu o prefácio do livro. Embora não mencione, “Zaíca” Ivantes e sua esposa, D. Hermíria Walderez Ivantes são pioneiros do espiritismo em Maringá. Juntos fundaram o *Centro Espírita Caminheiros*, há 50 anos em operação na cidade⁴⁹. Na época, os dois também dirigiam o centro de assistência social *Encontro Fraternal Lins de Vasconcellos*, situado no Conjunto Residencial Guaiapó, bairro onde moram Tereza Mascarin e Mestre Pedro.

Provavelmente vem daí o relacionamento que proporcionaria o prefácio. Talvez o jornal não tenha identificado o Sr. Ivantes dessa maneira para suavizar a caracterização do livro, enquanto produção de conteúdo religioso-mediúnico. É dito que a obra faz referências às teorias espíritas, com fortes elementos da cultura africana. No terreiro de Pai Benedito, as sessões espirituais são expressivamente de religiosidade afro-brasileiras. Os médiuns incorporam os espíritos de caboclos, preto-velhos, exus, entre outros. E, embora Mestre Pedro não se identifique a nenhuma denominação religiosa, as divindades cultuadas em seu terreiro remontam à Umbanda Cruzada, quando uma entidade pode pertencer a duas linhas ou mais. (ORTIZ, 1978; RAMOS, 1940).

A segunda matéria, também publicada no ano de 2000, comenta oito passagens de “Os Caminhos de Vento” que, segundo a redação, possui “trechos de profunda sabedoria africana”⁵⁰. Nenhuma referência direta ao fato de autora e marido serem conhecidos benzedeiros, feiticeiros (como o próprio Mestre Pedro prefere ser chamado) de seu bairro, o que permitiria identificar certa timidez do texto, no sentido de afastar o livro de seu viés religioso⁵¹. Dessa forma, a referência indireta não se torna, aqui, elemento de isolamento do

⁴⁹ Infelizmente não encontrei trabalhos acadêmicos com referência a essas informações. Aqui, as fontes são os sites oficiais do centro espírita e do centro de assistência social: (<https://www.facebook.com/centroespiritacaminheiros>); (<http://linsdevasconcellos.org.br/historia/>);

⁵⁰ “Os Caminhos de Vento”, publicado em *O Diário do Norte do Paraná*, 02 de fevereiro de 2000, p.A- 2.

⁵¹ Conheça o Terreiro de Pai Benedito-Casa de Dona Tê, e seus maiores representantes há, pelo menos, seis

objeto religioso e sua vulgarização, como no caso dos patuás nas matérias sobre o dia de Sexta-Feira 13, por exemplo.

Em outras notícias sobre o tema das religiões afro-brasileiras na produção literária, são mencionados a Umbanda e o Candomblé⁵². Sobre o Candomblé, identifiquei certo ofuscamento; as matérias analisadas comemoram a reedição da obra “Retratos da Bahia”, de Pierre Fatumbi Verger. As duas notícias ganham destaque e ocupam, separadamente, uma página inteira do jornal. Reconhecem as contribuições do fotógrafo e etnógrafo nos estudos das culturas africana, afro-brasileira e baiana. Entretanto, seu trabalho com o Candomblé, pelo qual se tornou mundialmente conhecido, recebe breve menção. Na primeira matéria, das seis colunas que formam o texto, a relação de P. Verger com o Candomblé surgirá apenas na quinta coluna, no espaço equivalente a menos de um terço dela. Na segunda matéria, essa relação surge com as mesmas informações de maneira ainda mais resumida:

[...] Verger relata desde a primeira vez que avistou a Baía de Todos os Santos, a importância do carnaval, e seu amor pelo candomblé, religião que adotou e lhe deu o segundo nome de Fatumbi (renascido pelo Ifá, sistema de adivinhação de religiões tradicionais africanas). (REEDITADO [...], 24/01/2006, p. 3)

Pierre Fatumbi Verger – em 1953 ele adotou o nome Fatumbi, “nascido de novo graças ao Ifá”, tamanho seu interesse pela religiosidade africana, pelo candomblé (VERGER, 15/02/2006, p. A-1)

A referência ao Candomblé, presente unicamente como forma de explicação ao “Fatumbi” no nome de Pierre Fatumbi Verger, faz pensar se essas informações seriam incluídas na reportagem, caso a relação com a religião não estivesse implícita em sua assinatura. Há um segundo ofuscamento relativo à significação do orixá que representa o destino na maioria das religiões afro-brasileiras, Ifá. Dessa forma, o termo não traduz apenas um oráculo, como a notícia indica, mas uma das mais importantes divindades deste universo. Também, ao mencionar a pertença religiosa de Verger ao Candomblé, se olvida o fato de que o artista era um babalaô, nome que se dá aos sacerdotes de Ifá no Candomblé⁵³.

anos. Meu primeiro projeto de iniciação científica, *Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (ACCAMÊ): Estudo das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras em Maringá-PR*, concluído no ano de 2013, tem o grupo de capoeira regido por Mestre Pedro, e seus membros. No terceiro encontro após Tereza Mascarin e seu marido terem sido apresentados, a historiadora nos presenteara com a obra em questão. Trocando o nome de divindades por seus correspondentes na natureza Sol, Lua, entre outros, a obra retrata a religiosidade afro-brasileira de maneira a suavizar o olhar de leitores não-crentes.

⁵² “Iniciação à Umbanda” (*O Diário do Norte do Paraná*, 24 de junho de 2004, p.B-2); “Umbandistas lançam cartilha” (*O Diário do Norte do Paraná*, 24 de setembro de 2000, p.5); “Reeditado ‘Retratos da Bahia’ de Verger” (*O Diário do Norte do Paraná*, 24 de janeiro de 2006, p.3); “Verger” (*O Diário do Norte do Paraná*, 15 de fevereiro de 2006, p.A-1);

⁵³ As informações sobre a biografia do fotógrafo, bem como os comentários sobre os temas abordados no seu portfólio, foram encontradas em: FUNDAÇÃO PIERRE VERGER. Disponível em:

Admito que não exista obrigação d’*O Diário* em evidenciar o viés religioso da obra de Pierre Verger. Suas fotografias não ficaram famosas, apenas porque algumas continham imagens do Candomblé. Suas imagens retratavam, além das religiões afro-brasileiras, a arquitetura brasileira, o movimento dos cais da Bahia, as suas viagens pelo mundo. A segunda matéria, citada acima, explora outros exemplos como: o Carnaval dos Travestidos, o Frevo, a Revolta de Canudos, as obras de Rodolfo Cavalcanti e Cuíca de Santo Amaro, entre outros.

Não pretendo, com esta crítica, ditar qual deveria ser a abordagem do jornal sobre a vida de Pierre Verger e a sua obra “Retratos da Bahia”, mas conjecturar acerca dos possíveis motivos para a forma como essas notícias foram construídas. Neste sentido, atribuo, à situação de ofuscamento das religiões afro-brasileiras, uma noção de público-leitor com quem a notícia conversaria e que, talvez em função da tradição católica em Maringá, não haveria necessidade em priorizar, do ponto de vista de divulgação de uma obra, os elementos com maior possibilidade de gerar inquietação ao público-alvo⁵⁴.

Sobre a Umbanda, *O Diário*, trouxe duas notícias, publicadas nos meses de junho e setembro de 2000. A primeira menciona a publicação de “Iniciação a Umbanda”, dos autores Zeca Ligiéro e Dandara⁵⁵.

A Umbanda é uma das religiões mais presentes na cultura brasileira. Com raízes africanas e influência católica, além de traços orientais e indígenas, a doutrina umbandista é fruto da mistura dessas crenças. Os autores, Zeca Ligiéro e Dandara, levantaram os pontos comuns e divergentes registrados em diferentes abordagens da religião apresentando ao leitor conceitos que facilitam a compreensão de seus diversos rituais e de algumas de suas entidades mais cultuadas. Lançamento Nova Era. (INICIAÇÃO À UMBANDA, 24/06/2000, p.B-2)

Uma notícia simples, *hard news* (MOTTA, 2004), que emite o mínimo de juízo ou análise do fato, tendo como foco apenas a narrativa de um acontecimento. Contudo, o texto

<http://www.pierreverger.org/br/>. Acesso em 14/10/2017.

⁵⁴ O suporte teórico para meu posicionamento advém do trabalho de R. Darnton (1990, p. 54), que atesta, a partir de uma experiência de aproximadamente três décadas trabalhando em tablóides como o *The New York Times*, a necessidade de intimidade entre o jornalista e o pensamento dos leitores para a produção jornalística. Não apenas o profissional da notícia, mas toda a equipe editorial, respeita os limites culturais que julga possuírem os assinantes de seu jornal. Assim procuro pensar, a timidez ao tema das religiões afro-brasileiras notada nas matérias em questão.

⁵⁵ José Luiz “Zeca” Ligiéro Coelho é professor-associado da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes. Possui produções na Área de Linguística, Letras e Artes, com enfoque para Estudos das Performances, Discursos do Corpo e Imagem. Seu principal objeto de estudo são as danças na cultura africana, afro-americana, ameríndia e afro-ameríndia. Fonte: (<http://lattes.cnpq.br/7520011926175138>). Infelizmente não encontramos informações sobre a coautora de “Iniciação à Umbanda”, Dandara Rodrigues.

também considera a religião umbandista como uma das mais influentes na cultura brasileira. Provavelmente, esta ideia tem sustentação no próprio livro divulgado. Já demonstrei que, no mesmo ano, em fevereiro, foram publicadas, no caderno de turismo, reportagens que atribuíam exotismo ao Candomblé, para atrair turistas a Salvador-BA durante o Carnaval, como se a religião não pudesse ser facilmente percebida em outras regiões do Brasil, ou especialmente no Paraná⁵⁶.

As notícias se contradizem ao compararmos essas afirmações. No entanto, *O Diário* possui este pluralismo como estratégia para dialogar com seus leitores. Sobretudo se os jornais se baseiam na ideia de que a maior parte de seu público não lerá uma edição por inteiro. (DARNTON, 1990). Por conta disso, a linguagem de uma notícia revela simultaneamente, em suas variações dentro de um mesmo periódico, o perfil do jornalista e do leitor, por quem e para o qual ela será escrita.

Talvez seja equivocado falar em “o público” como se fosse uma entidade dotada de sentido, assim como não cabe, segundo os estudos de divulgação, pensar numa audiência de “massa” composta por indivíduos atomizados e indiferenciados. [...]. Assim, ela estimula a especialização entre jornalistas. (DARNTON, 1990, p. 81)

Consiste em um exemplo, a situação acima destacada, sobre as contradições a respeito da abrangência da Umbanda e Candomblé no Brasil, comparado às reportagens locais e externas, é sensível a alteração na forma com que o tema é tratado entre as notícias de “Entretenimento e Cultura”. Em nenhum momento foi utilizado o termo magia e seus derivados, para explicar qualquer referência ao universo religioso afro-brasileiro. O que está presente nos outros grupos de notícias apresentados até agora, e remete às ideias das Ciências Humanas, especialmente da Antropologia, do final do século XIX e início do XX.

No grupo de notícias “Entretenimento e Cultura” existiu um único momento em que identifiquei a relação, entre a Ciência Oitocentista e a narrativa das matérias, para se referir às religiões afro-brasileiras. Trata-se da reportagem “Sambistas de Deus”, que comentava as letras de samba com inspiração na religiosidade cristã, a matéria destaca que “o samba é mais associado ao botequim, a festas profanas ou, se religiosas, mais ligadas aos *cultos anímicos de origem africana como o candomblé* – do que à espiritualidade cristã e católica.” (SAMBISTAS DE DEUS, 24/04/2011, p. D-1. Grifo meu).

⁵⁶ Remeto à “Bahia – Uma atração irresistível” (16 de janeiro de 2000, p.A-3) e “Manda descer: os afoxés da Bahia” (22 de janeiro de 2000, p. A-3), analisadas anteriormente.

Neste grupo, as religiões afro-brasileiras são objeto da cultura brasileira. Aparentemente, devido a isso, seus elementos escapam de serem classificados como superstições ou credices. No entanto, esse verniz cultural, mantém essas crenças afastadas do cotidiano maringaense e, de maneira geral, também do presente⁵⁷. No caso das publicações consonantes à agenda da Semana da Consciência Negra, não fossem as apresentações da “Puxada de Rede”, do Grupo Muzenza de Capoeira, uma releitura das comemorações de boa pesca à Iemanjá, o universo sacro afro-brasileiro não seria abordado. Embora sejam feitas referências diretas ao Candomblé, Umbanda e outros, somente em duas matérias as religiões afro-brasileiras ocupam mais de duas linhas do texto.

A primeira delas, comentada na última nota de rodapé, contextualiza o grupo “Korin Orichá” e apresenta seu repertório de músicas do Xangô pernambucano⁵⁸. A segunda, também se refere às divindades do Candomblé, desta vez, como tema de uma exposição organizada na Biblioteca Municipal Bento Munhoz da Rocha. Na nota de introdução ao texto, os objetivos da mostra seriam “[...] atacar preconceitos étnicos e religiosos da sociedade”. (OS SANTOS NA BIBLIOTECA, 22/08/2007, p. D-4), por meio da representação, em quadros, das vestimentas dos orixás, informações sobre aspectos da natureza em que estes agiriam e, por fim, uma narrativa mitológica de cada uma das divindades.

Neste caso a notícia não indica distanciamento, mas a necessidade das religiões afro-brasileiras serem compreendidas. Contudo, chama atenção o parágrafo final da reportagem, sobretudo a fala de Fernanda Mecking, gerente municipal de Promoção da Leitura no período de publicação da matéria:

Além das imagens, a exposição traz pequenos textos sobre cada um dos orixás explicando a lenda, as características e influências de cada um dentro da cultura afro-brasileira. “Tivemos uma preocupação em afastar o lado religioso”, diz a funcionária municipal (OS SANTOS NA BIBLIOTECA, 22/08/2007, p. D-4. Grifo meu).

⁵⁷ Como sugere o título de algumas das matérias pesquisadas: “Moçambique (nome da apresentação) faz *resgate* danças afro-brasileiras”; “Passos da África” (*O Diário do Norte do Paraná*, 11 de setembro de 2013, p.D-3; *idem*, 11 de setembro de 2013, p. D-3), reportagens que inserem elementos religiosos, enquanto expressão de um passado da cultura africana e dos escravos no Brasil. E o subtítulo de uma matéria sobre a apresentação do conjunto “Korin Orichá” que executaria canções populares entre os terreiros de Xangô. O texto informa que o “grupo traz a Maringá um pouco do Candomblé [...]” (*O Diário do Norte do Paraná*, 20 de outubro de 2006, p. C-7). Novamente a ideia de que a religião seria algo distante geograficamente, e inédito, à cidade. Entretanto, devemos admitir, neste último caso, que deve ser muito pequeno o número de maringaenses, que já assistira a uma gira de Umbanda ou Candomblé.

⁵⁸ Como nota-se neste trecho: “No programa, cânticos para Eshu, Ogum, Oshossi (Odé), Shangô, Yansan (Aloiyá ou Oiyá), Obá, Ewa, Obaluaiyê, Nanã. Yemanjá, Oshum e Orishalá, entidades espirituais chamadas de orixás que fazem parte da religião do candomblé (também conhecida como “batuque” e pelos recifenses, como ‘xangô’)” (*O Diário do Norte do Paraná*, 20 de outubro de 2006, p. C-7).

Questiono como é possível, com uma exposição de divindades afro-brasileiras, combater o preconceito sofrido por seus adeptos e, ao mesmo tempo, afastar o lado religioso que os orixás representam. A fala da gerente situa de maneira emblemática a operação que eleva as religiões de matriz africana, o Candomblé e seus elementos, por exemplo, ao nível de cultura brasileira e, paralelamente destitui desse universo, o próprio sistema religioso que o compõe.

Compreender de que forma se organiza o espaço dessas religiões em um jornal, ainda que seja de grande circulação na cidade, não permite estabelecer, com exatidão como pensa o maringense sobre o assunto. Nem situa, por completo, como os representantes dessas crenças se organizam e vivem em Maringá, mas constituem suporte que contribui, significativamente, para responder a tais questões.

Retomando a última notícia, a necessidade de afastar o lado religioso dos orixás, verificada nos organizadores da exposição, encontra respaldo nas publicações de A. Ramos (1937). Em *O folclore negro no Brasil*, o pesquisador atribuirá aos descendentes dos africanos a “secularização” de ritos religiosos vindos da África, cujo resultado seria, sob a forma de folclore, uma comunicação maior entre cultura europeia e africanos.

Perseguido pelo branco, o negro no Brasil escondeu as suas crenças nos terreiros das macumbas e dos candomblés. O folclore foi a válvula pela qual ele se comunicou com a civilização “branca”, impregnando-a de maneira definitiva. [...] O negro aproveitou as instituições aqui encontradas e por elas canalizou seu inconsciente ancestral. (RAMOS, 1937, p. 256)

Com influência direta do trabalho de Nina Rodrigues, A. Ramos assimilou a dinâmica de penetração de valores culturais africanos na chamada civilização branco-europeia, sob a ideia de degeneração cultural. (RAMOS, 1937; 1940). O receio de ambos os pesquisadores, era de que o modo de pensar do africano, considerado selvagem, amoral, sobrepujasse a delicada e abstrata racionalidade e religiosidade europeia. Ambos reconheciam que a população brasileira, incluindo parte da elite, demonstrava, na prática, alguma simpatia pelas crenças de origem africana.

De certa forma, esse sentimento subsiste na reportagem acima. Mas o medo, na reportagem, é de que o público possa enxergar, na exposição, um foco de contaminação por feitiço, como se a imagem, ainda que destituída de qualquer rito de investidura do sagrado, poderia, por si mesma, impregnar o lugar de uma energia de origem afro-brasileira. Por isso a preocupação em afastar o lado religioso das representações de orixás. Tais ideias se aproximam mais do princípio mágico de similitude, reivindicado aos africanos por muitos

antropólogos, do que da lógica abstrata atribuída ao Ocidente laico. (AUGÉ, 1991, p. 12).

No entanto, existe uma contradição entre a ideia de A. Ramos exposta aqui, e o conteúdo da reportagem analisada. Em Ramos, é atribuído aos próprios praticantes das religiões afro-brasileiras, o papel de disseminar suas concepções em forma de folclore. (RAMOS, 1937; 1940). Enquanto aqui, esse processo parte do não-adepto, de modo a satisfazer sua necessidade de ver e conhecer outra cultura, mas negando a possibilidade de estar dentro dela.

O conceito de calor cultural pode ser operacionalizado de maneira a interpretar, as várias formas de se pensar as religiões afro-brasileiras na produção intelectual. (MORIN, 1992) A complexidade de pensamentos, presente nesta zona de agitação, é refletida n’*O Diário do Norte do Paraná*, na coexistência de teorias divergentes, e que representam a agitação de ideias que estão presentes em diferentes áreas nas quais se instala o debate.

4.2 Fazer feitiço é crime: notícias policiais e práticas religiosas

O grupo de notícias denominado ocorrências policiais se refere, primeiramente, às chamadas que, de alguma forma relacionam religiões afro-brasileiras e crimes. N’*O Diário*, estão localizadas na seção “A”, geralmente, entre as páginas 5 e 6 do caderno principal, posição que lhe garante visibilidade. Verifiquei que esse tipo de notícia é bem valorizado na região. Popular entre os impressos, ganha maior destaque nas emissoras de televisão com sinal aberto, transmitido todos os dias em horário nobre⁵⁹, noticiam crimes e acidentes ocorridos em Maringá-PR e região.

As reportagens analisadas, em sua maioria, não fazem referência direta às religiões afro-brasileiras. No entanto, elementos desse universo religioso surgem a todo tempo. Os termos utilizados pela redação não demonstra mudanças em comparação aos outros grupos de notícias apresentados até agora, situando parte das práticas que compõem os ritos religiosos afro-brasileiros enquanto magia.

Desse modo prossigo com essa discussão, traçando as maneiras com que ideias de magia ou feitiçaria estiveram relacionadas com a religião e a ciência no Ocidente para, depois questionar como este posicionamento teve sua parcela de contribuição para o tom de jocosidade percebido, nas diferentes publicações analisadas.

No entanto, tenho de reconhecer o cuidado com que *O Diário* abordou algumas dessas notícias. Em “Garotas são queimadas durante ritual de magia negra”, publicado na

⁵⁹ Entre meio dia e duas horas da tarde; entre cinco horas da tarde e sete horas da noite.

edição de 25 de janeiro de 2000, é narrado um incêndio acidental ocorrido durante a realização de um “trabalho”, como é referido na redação, no qual a consulente e uma amiga que a acompanhava sofreram queimaduras de 1º e 2º grau, depois que o fogo de um círculo de pólvora fugiu ao controle do curandeiro, responsável pelo procedimento. O título, contendo o termo magia negra, visivelmente apelativo à leitura, não se repetirá no restante do texto. Após a chamada, a reportagem tratará o ritual enquanto magia e trabalho:

O funcionário público *aposentado* Lourival Luiz Siqueira, 60, de Maringá, foi preso pela Polícia Militar e indiciado em inquérito por *curandeirismo* e lesões corporais graves. Ele é acusado de queimar uma adolescente e a própria enteada durante uma *sessão de magia*. Com queimaduras de 1º e 2º graus, as meninas foram internadas no Hospital Universitário (HU). O *aposentado* se defende e diz que as meninas foram vítimas de um lamentável acidente.

Segundo a polícia, o fato aconteceu por volta das 16 horas de sábado (22) na Rua Alfredo José da Costa, 126, no Jardim Alvorada. Na tentativa de reaver o namorado, R.S., 14, teria procurado o *aposentado* – que se dizia especialista na arte do *curandeirismo* – e lhe pedido ajuda. Siqueira, então, teria aceitado a missão e pedido para que a garota comprasse uma porção de pólvora para fazer um “trabalho”.

Escondida da família, R. adquiriu o produto e retornou à casa do curandeiro. Seguindo uma velha tradição, Siqueira colocou a garota sentada numa área e fez um círculo de pólvora em torno de seu corpo. Após fazer o pedido para seu *guia*, o *aposentado* acendeu o rastro de pólvora em torno de seu corpo. Após fazer o pedido para seu *guia*, o *aposentado* acendeu o rastilho. A explosão acabou queimando os braços e pernas da adolescente, atingindo ainda a menina E.C.P., 9, enteada de Siqueira, que assistia a *sessão de magia* (GAROTAS SÃO QUEIMADAS [...], 25/01/2000, p.6. Grifo meu).

A notícia cita o Sr. Lourival, nomeando-o a partir de sua profissão, funcionário público aposentado, e de sua condição de especialista na arte de curandeirismo⁶⁰. Dentro da notícia, dois sinais indicam a possibilidade de ele ser um médium de matriz religiosa afro-brasileira: o procedimento com a pólvora que se dá após uma consulta do feiticeiro e seus guias⁶¹, ainda que este termo não possa ser conferido apenas às religiões afro-brasileiras,

⁶⁰ Dentre os locais visitados e os religiosos mencionados pelo jornal, esse seria o único caso de um médium se intitular como curandeiro.

⁶¹ Segundo R. Ortiz (1978), os guias são a base de toda manifestação religiosa na Umbanda. Primeiro, considera-se que Deus, Olorum, o Criador, após ter realizado o papel de demiurgo, deixa os orixás como administradores das forças do universo. Para cumprir com esse trabalho, cada divindade estaria no controle de um exército de espíritos, que assumiriam certas características do seu orixá-chefe. Esses espíritos são os guias, elo de ligação entre os humanos, os orixás e Deus. O contato com os guias aconteceria com todas as pessoas, mas apenas os médiuns conseguem compreendê-los com lucidez. A tal ponto que podem se tornar receptáculos dessas divindades. O momento preparado para que isso aconteça é denominado de mesa, gira, sessão, tambor, entre outros. Nessas cerimônias, os consulentes têm a possibilidade de conversarem pessoalmente com seres sagrados. Expõem dúvidas, pedem soluções, bençãos e agradecem por crises estabilizadas, objetivos conquistados. Relação de auxílio-mútuo, pois o guia precisa trabalhar para se desenvolver, cumprir sua missão no mundo, se aproximar ainda mais de Deus. O médium necessita trabalhar com a habilidade que lhe foi destinada ou confiada, é o que lhe garante equilíbrio pessoal. O consulente não saberia proceder sem os conselhos do guia, os rituais de purificação e benção ocorridos na gira permitem que

excetuando a Umbanda, desconheço ritos religiosos realizados no Brasil nos quais a pólvora é utilizada da forma narrada na notícia⁶².

É provável, ainda, que o jornalista tenha colhido informações mais objetivas sobre uma possível relação entre o aposentado e religiosidade afro-brasileira. Daí parte o reconhecimento do cuidado que tiveram com a imagem dessas religiões. Na maior parte das notícias policiais existe um esforço da redação em não identificar os suspeitos como sacerdotes, caso de “Falso pai-de-santo foge” (19 de dezembro de 2004, p.5) e “Polícia investiga conto da falsa vidente” (25 de agosto de 2006, p.A-6). A presença do adjetivo “falso” nas duas chamadas não deve ser interpretada como acaso, inclusive, na primeira notícia citada, a classificação é utilizada para se referir aos benzimentos e consultas com guias, as “sessões espirituais”:

A polícia prendeu anteontem em Maringá a vendedora de doces Miria Inelsa Engelmann, acusada de induzir e encaminhar pessoas para um estelionatário que se fazia passar por pai-de-santo. A denúncia partiu de duas funcionárias públicas do Estado que, juntas, perderam mais de R\$ 44 mil em falsas sessões espirituais e de descarrego. O estelionatário e sua ex-mulher, acusada de emprestar a conta bancária para depósito dos cheques das vítimas, conseguiram escapar, mas tiveram as prisões decretadas (FALSO PAI-DE-SANTO FOGUE, 19/12/2004, p. 5)

Ao longo deste trabalho tenho demonstrado de que maneira certas noções sobre as religiões afro-brasileiras, presentes em notícias d’*O Diário*, retomam a ciência que avaliava as religiões e a cultura sob uma perspectiva evolutiva, um fenômeno expressivo entre os séculos XIX e início do século XX. É contemporânea a atitude de afastar um criminoso de qualquer relação com as crenças de matriz africana, nos casos onde essa comparação é possível. Os jornais da época mencionada não teriam dúvida em compreender o Sr. Lourival como um feiticeiro maléfico e inculto. Se até agora demonstrei apenas sobrevivências da ciência oitocentista, devo reconhecer como um avanço, ainda que muito sensível, o respeito à diversidade religiosa.

Ao prosseguir análise sobre o conteúdo humorístico de uma parcela considerável dos documentos levantados, objetivo compreender de que maneira a cultura religiosa afro-brasileira se torna, por vezes, motivo de piada. Este não é um fenômeno exclusivo das

não lhe acumulem energias negativas, que não fique “carregado”. Ou seja, como se vê sem a presença dos guias não existe Umbanda.

⁶² L. Negrão (1993) afirma ter presenciado divindades que se utilizavam da pólvora para trabalhar em suas giras. No mundo virtual, uma série de websites voltados a curiosos e praticantes da Umbanda, atesta-se tanto o uso da substância, quanto a preferência dos guias exus por ela. Exemplo que pode ser visto em: <http://www.povodearuanda.com.br/a-polvora/> (Acesso em 22/09/2017); É possível que tal assimilação advinha do Candomblé, onde uma das qualidades de Exu, Okotó, diz respeito ao controle do fogo (PRANDI, 2001, p.11).

notícias d’*O Diário*. Pelo contrário, o humor depreciativo para com a cultura afro-americana pode ser percebido no Brasil e em outros países, sobretudo onde foi instituída a escravidão⁶³, um fenômeno social que possui inúmeras razões históricas.

A notícia “Mãe de santo some com joias para despacho” não possui o cuidado há pouco mencionado. O título de sacerdócio é utilizado para se referir a uma possível estelionatária, e é repetido o tempo todo. A narrativa conta de uma dona-de-casa que teria delegado joias e celulares para que servissem como elemento de um despacho, com a ideia de que estes seriam devolvidos. A notícia encerra com os comentários de um oficial de polícia:

Uma dona de casa de 56 anos de idade está pedindo a ajuda da Polícia Civil de Maringá para recuperar joias e um aparelho celular furtados por uma mulher que se intitula mãe de santo. A dona de casa relatou que procurou a mãe de santo após descobrir que estava sendo traída pelo marido e que a mulher teria pedido algumas joias para fazer um despacho e assegurado que depois de sete dias o marido nunca mais voltaria a traí-la. “Entreguei três correntes e dois pingentes em ouro e depois de vencido o prazo a mãe de santo não me devolveu as peças”, reclamou a dona de casa, acrescentando que ficou sabendo que as joias estavam em Mandaguaçu (região metropolitana de Maringá). A dona de casa contou que no último contato, feito na semana passada, a mãe de santo pediu um celular emprestado para informá-la quando as peças chegassem, mas até o aparelho desapareceu. “Foi o melhor despacho que já vi. Foi tudo despachado” afirmou um investigador (MÃE DE SANTO SOME [...], 08 de julho de 2010, p.A-6).

O termo “mãe-de-santo” é utilizado referência à parte acusada, o que causa certo estranhamento, pois durante a pesquisa percebi que os casos de estelionato, envolvendo a religiosidade afro-brasileira, são aplicados por pessoas que não ficam muito tempo em uma cidade, o que garante ao golpista que não seja identificado e preso. Se a mulher da reportagem fosse realmente uma mãe-de-santo, com terreiro fixo no município, a polícia teria se deslocado até o local e, ao menos, investigado a suposta sacerdotisa, como é de praxe. A repetição do título pode influenciar negativamente a imagem que o leitor possa fazer sobre os líderes religiosos da região, visto que a cidade de Mandaguaçu é citada como um esconderijo para as joias.

O desfecho, em tom humorístico tem efeito tranquilizante, destituindo a tensão que a notícia possa gerar. Esta é uma prática comum; nas reportagens sobre estelionato (ou outros

⁶³ No Brasil, por exemplo, C. Araújo (2016) analisa a presença e o efeito psicológico do racismo em expressões e piadas populares. A autora defende que o humor muitas vezes se torna o reduto final para a sobrevivência de ideias que já não gozam de permissividade social. E questiona se não é essa uma forma do indivíduo expressar seu racismo latente. No exterior, o filme-documentário *Bamboozled* (2000), dirigido por Spike Lee, representa uma série de generalizações, presentes na indústria de entretenimento, a respeito da cultura africana e dos modos de ser do negro na América.

crimes onde a esperteza chama mais atenção do que a violência) é comum que piadas sejam feitas em algum momento do texto. Portanto, se esse tipo de conteúdo se apresentasse apenas no grupo de ocorrências policiais não poderia atribuí-lo à manifestação de um preconceito religioso. Não é o caso, pois ele pode ser notado em textos referentes ao grupo de reportagens locais⁶⁴. Até aqui, o humor foi utilizado como ferramenta de depreciação; a religiosidade afro-brasileira é engraçada, pois suas práticas são mágicas e supersticiosas.

Essa concepção não tem suas origens no humor das redações jornalísticas, mas na ciência. Augé (1994) ao escrever uma breve história sobre a relação entre o conceito de Magia e a Antropologia europeia, do século XIX aos anos 1980, explica que o termo foi encarado, inicialmente, como uma forma degradada e individualizada de religião. Com efeito, as práticas mágicas encontrariam respaldo na ignorância e ingenuidade do selvagem africano. Utiliza como exemplo o papel do feiticeiro-curandeiro nessas sociedades que cobriria as funções do médico para o mundo moderno, mas sem a eficácia do conhecimento científico. A magia seria uma tentativa pré-científica de ação concreta sobre o mundo, baseada em princípios infantis de similitude e contiguidade⁶⁵ (AUGÉ, 1994, p. 12).

Tais formulações serviriam de base, cem anos depois, para que as religiões afro-brasileiras fossem vistas para jocosidade. Entre as notícias que destacadas para este assunto, o caso do roubo de joias é concluído com uma piada do próprio investigador de polícia, contribuindo para que o leitor esqueça se tratar do caso de um possível crime, sem desfecho elucidativo. Em outro momento, aparentemente por obedecer a um sistema pré-lógico de pensamento, práticas religiosas que remetem à cultura afro-brasileira, como o banho de descarrego e a defumação, se encaixariam no mesmo rol de superstições como o de não se deixar o calçado virado para baixo ou passar debaixo de escadas, por exemplo.

Décadas depois, a própria ciência reavaliaria esses estudos⁶⁶, o que reforça a posição

⁶⁴ Por exemplo: “Magos promovem jornada mística na cidade” (22 de junho de 2000, p. 8), ironiza a possibilidade de se achar um místico maringense “em meio ao incenso e música new age”; “Hoje é sexta-feira 13, dia de sorte ou azar?” (13 de dezembro de 2002, p.4), começa com uma frase de R. Ingerssol “Se o 13 é um número ruim, o 26 então seria duas vezes pior. Cinquenta e dois quatro vezes, mais terrível ainda”, que satiriza as superstições. Na mesma notícia, elementos sagrados para as religiões afro-brasileiras, são tomados como supersticiosos.

⁶⁵ Augé (1994, p. 12) dá exemplo de como agiriam esses princípios na psicologia do selvagem. Similitude: quando se executa uma dança imitando os movimentos de determinado animal e acreditava-se que assim aquela espécie se multiplicaria. Contiguidade: quando o acesso a pequenas partes do corpo de uma pessoa, como unhas e fios de cabelo, permite que uma a mesma seja alcançada por um feitiço, seja ele maléfico ou benéfico.

⁶⁶ Trabalhos que se baseiam em um estudo comparado das religiões, como o que foi produzido por Mircea Eliade (1992), de forma a valorizar as estruturas simbólicas coincidentes no pensamento religioso de diferentes sociedades. Robin Horton (*apud* AUGÉ, 1994, p. 19) demonstra, em uma forma de crítica à postura oitocentista, que os modelos interpretativos africanos seguiam padrões de raciocínio semelhantes aos de métodos científicos ocidentais. Porém, enquanto um priorizou a análise das relações humanas, o outro, o mundo material enquanto objeto. Marc Augé (1994) questiona se a magia seria uma dimensão universal do

sobre o papel do humor em salvaguardar ideias que já não são aceitas socialmente. (ARAÚJO, 2016; MIGUEL, 2013), nesse caso, ideias produzidas por intelectuais do passado em relação à religiosidade africana. No entanto, no periódico, também o humor produzirá uma das poucas reflexões sobre as práticas religiosas ainda consideradas mágicas em nossa sociedade. Sob o traço do cartunista Lukas, o jornal representa seu círculo social com a figura do curandeiro como aquele a quem se recorre, no caso das plantas medicinais não apresentarem resultado (Imagem 4), ou quando a saúde se torna um problema social (Imagem 5).

Nota-se que este é o mesmo papel desempenhado pelo curandeiro nas sociedades africanas, segundo o qual, o especialista em cura guardava consigo um conhecimento sobre práticas médicas e as utilidades de plantas e ervas úteis para uma série de moléstias diferentes. (AUGÉ, 1994, p.19).

Imagem 4. Charge do cartunista Lukas



Fonte: *O Diário do Norte do Paraná*, 16 de maio de 2004, p. 2.

Imagem 5. Charge do cartunista Lukas



Fonte: *O Diário do Norte do Paraná*, 06 de fevereiro de 2011, p. D-3

pensamento humano. O que responde afirmativamente, ao concordar com G. Rohein (*apud* AUGÉ, 1994), sobre a importância do pensamento mágico para a saúde psicológica.

A charge retrata o curandeirismo e o benzimento enquanto práticas terapêuticas não oficiais, para a qual se recorre, no caso da Imagem 5, quando a automedicação com remédios caseiros não funciona e, quando não é possível o acesso a medicina formal, na Imagem 6. Além do mais, a fisionomia dos personagens de todos os cartuns, autorretratos de Lukas, indicaria não associação a um perfil específico. No que posso interpretar que, na opinião do cartunista, o benzimento consistia em uma prática distribuída de maneira mais ou menos homogênea em seu círculo social.

Uma análise de *O Diário* distante do conteúdo demonstrado até então⁶⁷. Neste subtópico, ao relacionar ocorrências policiais e charges do cartunista Lukas, posso afirmar que a notícia tece ironias sobre o despacho, um ritual sagrado, enquanto a tirinha representa a presença pública da crença na magia. Esse último caso, uma reflexão que se afasta das qualidades místicas e exóticas atribuídas, em outro momento, a essas práticas religiosas, pois evidencia a presença de curandeiros e benzedores na cultura e no cotidiano dos leitores.

Observei, até aqui, a existência de diferentes abordagens quanto ao tema das religiões afro-brasileiras. Até agora insisti que o repertório conceitual do jornal, ao tratar do assunto, retomava a intelectualidade do século XIX sobre o papel do pensamento religioso na formação da cultura e desenvolvimento das sociedades. Ocorre que não existiram apenas publicações desse tipo sobre o tema, tais como as tirinhas analisadas. Retornarei a esse aspecto.

Por ora, ainda no grupo de ocorrências policiais, gostaria de abordar o espaço dos “trabalhos” nas páginas d’*O Diário*. As oferendas que por vezes são encontradas em ruas, encruzilhadas, estradas rurais, cemitérios, cachoeiras, córregos, entre outros locais, também denominadas despacho, macumba, trabalho, feitiço, magia e outros. Dentre as religiões

⁶⁷ Para pensarmos as ilustrações de Lukas, o debate teórico presente em “Magia”, artigo da Enciclopédia Einaudi, traz preciosas contribuições, em que faz uma leitura de que a ciência, sobretudo a antropologia, dos séculos XIX e início do XX tendeu a interpretar a confiança depositada no *witch doctor*, curandeiro, benzedor, por pessoas da África e população mais pobre do Brasil como uma prova de ignorância. Imaginava-se que para essas sociedades, toda doença seria efeito de um ataque espiritual. O que é apenas metade da verdade. Toda doença, toda mudança boa ou ruim, para a maioria das religiões africanas e afro-brasileiras, tem causas e consequências em uma esfera espiritual. Por exemplo, no Candomblé o atributo espiritual de todo fenômeno físico é explicado por meio da ideia de *axé*, energia vital cujo movimento coordena o funcionamento do mundo (BERKENBROK, 1997). Segundo M. Augé, os estudiosos das religiões interpretaram mal o papel do curandeiro e de que forma procedia no tratamento de doenças. Para esses terapeutas, na maioria dos casos, a moléstia de prognóstico unicamente espiritual era muito rara, como no exemplo da população calabar, do delta do Rio Níger: “Estes descobriram e classificaram numerosas doenças, para a cura das quais dispõem de um conjunto bem ordenado de plantas e ervas. Às vezes o doente é curado por um familiar que reconhece a doença e sabe qual é o remédio para a combater; outras vezes recorre-se aos conhecimentos dum curandeiro, sem, contudo, sair do universo do senso comum; neste caso, não se faz referência alguma às entidades espirituais que poderiam ter provocado a doença. Só quando o doente não se cura, ou quando falha uma segunda tentativa de tratamento com remédios vegetais, se põe a hipótese de qualquer outra coisa na doença” (AUGÉ, 1994, p. 20).

afro-brasileiras, por experiência adquirida durante as pesquisas de campo e as leituras etnográficas⁶⁸, todos esses termos são utilizados, e são mais ou menos priorizados em um diálogo, dependendo do grau de intimidade com o receptor ou o momento que se fala, dentro ou fora de uma cerimônia religiosa, por exemplo.

Duas matérias têm como assunto principal o feitiço e ambas constam entre as páginas de ocorrência policiais. Trato por feitiço o conjunto de objetos ritualmente imbuídos dessa energia e que, em um caso, servem como oferenda a uma ou mais divindades, quase sempre destinados a alguém. O uso de diferentes tipos de objeto que se tornam sagrado por exercerem um papel ritual dentro das religiões afro-brasileiras, parte do princípio de que o axé, em constante movimento, está presente em tudo que existe no mundo; o vento, as plantas, as ruas, cidades, pessoas, absolutamente tudo absorve e exala dessa energia. No feitiço, o axé ganha características daquilo que lhe é receptor, sendo que, cada pessoa e cada objeto produzem diferentes tipos de vibrações (BERKENBROK, 1997, p. 187).

As oferendas, ebós, despachos têm como objetivo fazer com que as divindades concedam seu axé, corrigindo algum aspecto da vida que esteja em desequilíbrio. Assim, se uma pessoa, com problemas de ordem amorosa, recorresse a uma ialorixá do Candomblé, provavelmente uma oferenda seria feita em um ambiente de água doce, para Oxum, que é o orixá que mais entende sobre o amor (BERKENBROK, 1997, p. 203; p. 239). A reportagem “Macumba em frente ao IML” relata a presença de um despacho que se torna notícia em função de sua localização um espaço público de grande movimento, próximo ao Cemitério Municipal

Um despacho de macumba – uma espécie de oferenda que algumas religiões afrobrasileiras dedicam a seus orixás – foi encontrado na manhã de ontem em frente ao Instituto Médico Legal (IML) de Maringá. Em uma manta branca coberta por uma toalha vermelha estavam pipoca, velas vermelhas, fita do Senhor do Bonfim, rosário, balas, moedas, cigarros e uma xícara emborcada. Os ebós (como são conhecidos) objetivam a limpeza espiritual de alguém e transferem para os alimentos a energia maléfica que está na pessoa ou no local. A zeladora Rosângela Adolfo, que faz a limpeza no local, não teve coragem de remover a macumba (MACUMBA EM FRENTE AO IML, 27/10/2010, p. A-6)

A escolha dos termos para se referir ao feitiço, varia conforme a situação em que são ditos. Um dos menos utilizados é macumba, e quase sempre conota malefício. Pode se

⁶⁸ Nesse sentido, nos apoiamos principalmente no trabalho de F. Brumana e E. Gonzáles (1991), *Marginália Sagrada*, traz relatos de campo a variados terreiros. O que produz uma série de termos diferentes sobre uma mesma prática. Pluralidade de denominações que também presenciamos em nossas visitas. E também *Guerra de Orixás*, de Y. Maggie (2001), onde essa diferença de terminologias religiosas pode ser percebida entre os membros de um mesmo terreiro.

referir também a toda manifestação religiosa de matriz afro-brasileira, mas apenas entre pessoas íntimas. Na notícia, outros termos são utilizados, inclusive ebó, mais comum no Candomblé. Porém, o recorrente é a utilização do termo macumba. A redação procura, no entanto, escapar da ideia de que as oferendas sirvam a uma má intenção ao explicar que, de maneira geral, os ebós são feitos para limpeza espiritual.

Ao mesmo tempo, a reportagem relata que Rosângela Adolfo, zeladora do local, se recusava a remover os objetos do local. Subentende-se que a mesma temia que algo ruim sucedesse da manipulação do despacho. Apesar do esclarecimento, a reportagem não deixa de ser diagramada ao lado de outras ocorrências policiais, a distribuição das notícias não pode ser tomada como obra do acaso. (CRUZ; PEIXOTO, 2007). Cada página compõe uma seção, que carrega um tema. Questiono se é intenção do impresso fazer com que o público-leitor pense nesses ritos religiosos enquanto livres da intenção de malefício, pois com base nas chamadas e assuntos que cercam a notícia do despacho⁶⁹, a resposta seria não.

No segundo caso, uma boneca vodu foi descoberta em uma caixa para ser entregue a uma enfermeira e hospital não identificados. Dessa vez, o feitiço é interpretado com a intenção de fazer mal:

Uma boneca com roupa de enfermeira, espetada por vários alfinetes, em uma caixa que simulava um caixão de defunto, foi o presente inusitado recebido ontem por uma enfermeira de um dos mais conhecidos hospitais de Maringá. Na caixa havia ainda piolho-de-cobra, flores secas e terra, possivelmente de cemitério, já que nesta semana túmulos foram violados no Cemitério Municipal. Espetar bonecos com agulhas é prática comum para os adeptos do vodu, uma religião de origem africana muito praticada no Haiti e ilhas das Índias Ocidentais. É uma forma de avisar que a pessoa vai morrer e que surgirão doenças nos locais em que, no boneco, foram colocadas as agulhas.

O misterioso presente foi entregue na portaria o hospital por um motoboy para ser repassado a uma funcionária, cujo nome será omitido. Mas a moça negou-se a abrir a caixa porque o cartão não tinha o nome do destinatário e porque no hospital trabalham outras mulheres com o mesmo nome o motoboy não soube informar o sobrenome. A caixa, cuidadosamente decorada e com laço de fita, foi aberta por policiais militares, mas não foi iniciada investigação porque não foi feita uma denúncia formal. A moça a quem supostamente era destinado o presente disse não ter ideia de quem possa estar tentando prejudicá-la e que não vai ficar assustada com o feitiço. “Tenho um Deus maior que tudo isso”, disse. (BONECA VODU ASSUSTA [...] 01/02/2008, p. A-5)

Caixão, terra de cemitério, flores secas, piolho-de-cobra são os componentes do feitiço. Se levarmos em consideração os princípios de contiguidade e similitude (AUGÉ,

⁶⁹ O texto de “Macumba em frente ao IML”, publicado em 27 de outubro de 2010, ocupa cerca de 1/9, da página “A-6”. Ao redor da notícia, existem outras quatro chamadas, formando pequenos quadros. Estão relacionados a dois homicídios (“Condenado preso que matou colega de cela” e “A droga vence mais uma”); uma tentativa de homicídio (“Filho viciado tenta matar mãe a facadas”); e outros crimes (“Cinco roubos e sete furtos em 24 horas”);

1994), esta é claramente uma magia de morte, que pode ser compreendida de uma maneira literal ou metafórica como a perda de um emprego, por exemplo. Independente disso, a presença de um feitiço, torna-se notícia que deve ser visível à cidade, porque a eficácia e a manifestação desse rito religioso, bem como a relação do feitiço a um ato criminoso, contêm os objetos de crença de seu público leitor.

Esta não é uma novidade, e implica uma tradição que remete aos primeiros jornais brasileiros⁷⁰. A assimilação de feitiço e malefício reflete um posicionamento dos brasileiros, das mais diferentes esferas sociais, em relação às religiões afro-brasileiras. (MAGGIE, 2007, p.134-135). Maggie toma como exemplo uma situação limítrofe desse pensamento, na qual um assassino é absolvido sob a ideia de que agira em legítima defesa. A vítima, conhecido pai-de-santo daquela região, havia discutido algumas vezes com o acusado por questões de disputa de terras. Júri e juiz se convenceram de que o fazendeiro se sentira ameaçado em sua integridade, devido a possibilidade da vítima lhe colocar um feitiço de morte.

Na visão de Montero (2009), esse tipo de atribuição acontece, devido a uma participação determinante do pensamento religioso, na institucionalização do espaço público. Como exemplo, a autora cita o Artigo 284, da Constituição Federal, “Exercer o curandeirismo”, em que fica proibida a prática de cura usando gestos, palavras ou qualquer outro meio que não a Medicina oficial.

Muitas vezes o critério utilizado para estabelecer esse sistema de diferenças foi formulado em termos de oposição caridade/interesse retirada, evidentemente, do repertório moral católico; a investigação a respeito da presença ou ausência de benefícios materiais associados a esses atos foi, frequentemente, utilizada como instrumento de medida para avaliar o grau de perversidade dessas práticas (MONTERO, 2009, p.12).

Este tipo de divisão colocaria boa parte das lideranças religiosas afro-brasileiras no estatuto de criminosas⁷¹. Minha leitura é de que o jornal *O Diário*, ao associar esses feitiços à prática criminosa, corresponde historicamente ao ambiente de laicização brasileira descrito em Montero (2009). Ainda que não intencional, o pensamento religioso constitui parte determinante de como o espaço das outras religiões é pensado e codificado em aspectos amplos da esfera pública.

⁷⁰ Nesse sentido, Lísias Negrão (1993) serve como referência para o assunto.

⁷¹ Para as quais, desde pelo menos o século XIX, não consideravam problemática a ideia de que uma atividade religiosa rende-se recursos financeiros. (RIO, 1906; REIS, 2004).

4.3. Crônicas e artigos de opinião: pontos de vista (histórico)-religiosos

O grupo de notícias “Crônicas e artigos de opinião” apresenta textos de autores que não necessariamente fazem parte do corpo editorial de *O Diário*. Porém, diferente das reportagens externas, o material foi escrito por maringenses, em alguns casos figuras públicas da cidade. Foram quatro publicações selecionadas⁷², das quais três possuem as religiões afro-brasileiras como tema central. Localizadas, com uma exceção, na sessão “D” D. Murillo Krieger⁷³, publica em “Porto dos Milagres” a transcrição de um texto de Paschoal Rangel, padre mineiro que, possuiria postura intelectual firme e corajosa. Referências apresentadas, o artigo segue quase idêntico ao original. Uma crítica à novela homônima transmitida pela Rede Globo, na qual critica a forma que o catolicismo é representado em comparação ao Candomblé. O argumento principal é de que as personagens que representavam a devoção católica eram grotescas, beatas recalcadas e neuróticas, em contraposição, a figura da mãe-de-santo respeitada, ponderada e imponente:

Em contraste com esse quadro asqueroso do catolicismo, aparece a figura venerável da mãe-de-santo, ponderada, respeitada, tomada pelo espírito do candomblé; a imagem de Iemanjá, com o herói da história inteiramente devotado a ela, sua “mãe” a quem ela se entrega em filial piedade. Verdade que, com um toque de ingenuidade, no meio de comportamentos nem sempre tão perfeitos. Não desejamos que se trate desrespeitosamente o culto afro-brasileiro, por mais que discordemos dele e o achemos uma forma de *regressão religiosa*. Mas o que não podemos admitir, sem protesto, é a atitude de agressão peçonhenta, que procura inocular veneno de morte no coração do povo católico. [...] “Está bem” – direi eu – “se tudo não passa de uma brincadeirinha inocente, tratem assim também a Mãe-de-santo e o culto de Iemanjá. Transformem um terreiro em um centro de vadiagem, bebedeira, de enganações [...]” (KRIEGER, D. Murillo, 10/05/2001, p. 2. Grifo meu).

Primeiro, chama atenção o termo “regressão religiosa”, reflexo de uma narrativa onde as religiões afro-brasileiras não eram consideradas complexas o bastante para serem chamadas assim. Quando escreve *A experiência dos orixás*, V. Berkenbrock (1997) procura

⁷² “Novelas: a desobediência contra Deus na telinha”, de Luís Carlos Rizzo (*O Diário do Norte do Paraná*, 09 de Março de 2001, p. B-2); “Porto dos Milagres”, de D. Murillo Krieger (*O Diário do Norte do Paraná*, 10 de Maio de 2001, p. 2); “Sexo e música”, crônica de André Simões (*O Diário do Norte do Paraná*, 30 de Outubro de 2012, p. D-3); “Valei-me Iemanjá”, crônica de André Simões (*O Diário do Norte do Paraná*, 05 de Fevereiro de 2013, p. D-3);

⁷³ D. Murillo Krieger é natural da cidade de Brusque-SC, ordenou-se padre em 1969, atuando na paróquia de sua cidade natal até 1970. Ano em que foi transferido para a paróquia de Taubaté-SP, onde seria reitor do Instituto Teológico SCJ, e depois receberia o cargo superior da Província Brasileira Meridional. Que ocuparia até ser nomeado bispo auxiliar de Florianópolis, em 1985. Foi bispo em Ponta Grossa-PR, quando foi encarregado do arcebispado da Diocese de Maringá-PR. Nessa posição ficaria durante cinco anos, estadia breve para um arcebispo, quando subiria novamente nos degraus da hierarquia eclesiástica ao ser nomeado cardeal do Brasil.

situar sua obra enquanto uma proposta aos cristãos para o conhecimento do Candomblé, com o intuito de formar uma Igreja que, do ponto de vista teológico, não rejeita o que há de verdadeiramente sagrado nas religiões afro-brasileiras. Tarefa que não seria possível sem compreender que a instituição católica contribuiu, em seu passado, para que as religiões de matriz africana fossem enquadradas enquanto superstição e folclore. Algo que se aproxima de pensadores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

Tal disposição teria ligações com os primeiros contatos entre europeus com o continente africano, suas culturas e bases do pensamento religioso. (LATOURE, 2002). Para o comerciante ou o missionário europeu dos séculos XV e XVI, era ingenuidade do africano, então considerado selvagem, ter como legítima uma manifestação divina a partir de um objeto criado por suas próprias mãos, daí os termos “fetichismo”, “fetiche” e “feiticeiro”, que remonta à ideia de algo fabricado. Primeiramente, foi o pensamento de que os africanos eram ingênuos, desconhecedores da verdade religiosa, que fez com que fossem classificados como animistas e fetichistas.

Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para dissimular o mal-entendido [de que africanos e europeus pudessem pensar de maneira semelhante], os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo mercadores de escravos), teriam utilizado o adjetivo *feitico*, originário de *feito*, participio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado. (LATOURE, 2002, p. 16)

Tal ideia, permaneceria sólida, em muitos católicos, até os dias atuais, para os quais a imagem dominante sobre as religiões afro-brasileiras estaria relacionada à superstição bruxaria e feitiçaria. Atitude que não teria sido refletida de forma crítica por esses fiéis. (BERKENBROCK 1997, p. 39).

O termo fetichista se referia às práticas rituais que sacralizavam certos objetos ou pessoas a uma entidade determinada, garantindo a presença espiritual da divindade daquilo que lhe foi imanado. Basicamente, o que não se compreendia era como os africanos acreditavam que uma imagem, feita por eles mesmos, pudesse, ao mesmo tempo, ser uma manifestação legítima de um ser divino. Lógica que, inclusive, contribuiu para a ideia de que os médiuns e sacerdotes da Umbanda fossem tomados como charlatões.

A posição de D. Murillo Krieger, que interpreta as religiões afro-brasileiras enquanto regressão remete a um passado que as denominava enquanto fetichistas, de deuses forjados. (LATOURE, 2002; BERKENBROCK,1999). E, no caso desse artigo, também é manifesta em um dos maiores representantes da Igreja Católica no Brasil.

Há um problema historiográfico nessa análise, no entanto, haja vista a comparação entre D. Murillo Krieger, arcebispo de Maringá, em 2001, com o cardeal do Brasil, função que exerce atualmente. Nesse caso, a ideia de “regressão religiosa” sobre as religiões afro-brasileiras não é consonante aos esforços de diálogo que a instituição tem executado em Maringá.

Mais adiante, neste capítulo, comentarei sobre a fundação do Grupo de Diálogo Inter-religioso pela Arquidiocese dessa região, ato que garante aos sacerdotes da Umbanda e do Candomblé o lugar de fala enquanto representantes, não de uma prática atrasada, de uma religião verdadeira e atuante no município.

Assim como a Igreja⁷⁴, considero a hipótese de que D. Murillo Krieger tenha reformulado suas opiniões públicas. Tendo em vista o que foi até agora apresentado, posso observar que o conteúdo d’*O Diário* representa as religiões afro-brasileiras por duas formas. Na primeira, se constata ligação com um passado evolucionista, que compreende a cultura afro-brasileira em um patamar inferior de desenvolvimento. Na segunda, mais contemporânea, o que era regressivo passa a ser visto sob a ideia de igualdade e necessidade de um diálogo inter-religioso. Ideias contrastantes inseridas em um mesmo local.

Em “Novelas: a desobediência contra Deus na telinha”, publicado em *O Diário* no dia, 09 de março de 2001, na página “B-2”, Luiz Carlos Rizzo⁷⁵ critica o que seria um conteúdo pouco cristão das séries transmitidas no canal da Rede Globo. Além da novela “Porto dos Milagres”, duas outras novelas também foram criticadas: “Laços de Família”, ao apoiar “comportamentos antiéticos e frontalmente contrários à vontade de Jesus” e, “Um anjo caiu do céu”, porque o título remetia à figura de Lúcifer. A novela é rebaixada por

⁷⁴ A atitude de diálogo da Igreja com relação às religiões afro-brasileiras, conforme em V. Berkenbrock (1997), se inicia na segunda metade do século XX. A Declaração “Nostra Aetate”, aprovada durante o Concílio Vaticano II, demonstra uma nova postura da Igreja Católica que “nada rejeita do que existe de verdadeiro e santo (nas religiões não cristãs). Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas, que embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio de verdade que ilumina todos os homens”. (Declaração Nostra Aetate in http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html; Acesso à 02/10/2017). V. Berkenbrock (1997, p.53-54) atenta ao termo “religiões não cristãs” que trataria apenas indiretamente das manifestações afro-brasileiras. Segundo o autor, seria na Quarta Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, em 1992, que Umbanda, Candomblé, Santerias e Vodun seriam reconhecidas como portadoras de uma verdade religiosa, “sementes da revelação” como informa o texto. A declaração do então arcebispo de Maringá em “Porto dos Milagres”, conforme a publicação de *O Diário do Norte do Paraná*, se afasta da maneira com que o Candomblé é tomado pelo Episcopado Latino-Americano. Isso porque a Igreja também é palco de suas próprias diferenças teóricas ou teológicas.

⁷⁵ Luiz Carlos Rizzo é identificado, na matéria, como jornalista independente atuante em Maringá. No entanto, sobre o mesmo esta foi a única publicação encontrada em *O Diário*.

valorizar as religiões afro-brasileiras, pois idolatram imagens de barro e consagram pessoas a entidades demoníacas:

PORTO DOS MILAGRES. Em relação a esta novela recém-lançada pela emissora da família Marinho, já dá pra se imaginar qual será sua tônica: um festival de idolatria, contrariando frontalmente o primeiro Mandamento: “Amar a Deus sobre todas as coisas”. No entanto, nas chamadas que antecederam ao início da exibição da novela, uma confusão demoníaca e proposital. Apareceram personagens do candomblé como símbolo da fé, oferendas a Iemanjá. E esta linha satânica vem predominando a cada capítulo.

Não é por acaso que, antes do lançamento da novela, os principais envolvidos nesta novela a dedicaram a Iemanjá, divindade do candomblé, num ritual satânico ocorrido na praia do Forte de Copacabana, Rio de Janeiro. [...] Sendo assim, ídolos de barro, consagração de pessoas a entidades demoníacas, devoção a imagens e outras atitudes que levam às trevas e nas quais se sustenta a novela *Porto dos Milagres* são comportamentos que afrontam drasticamente as bênçãos que Jesus nos reserva, abrindo brechas par o inimigo exercer controle sobre a vida de pessoas que acreditam na escuridão preconizada desde o primeiro capítulo por esta mais recente novela. Pobre globo! Tão próxima do satanismo e tão distante de Deus [...] (RIZZO, 09/03/2001, p.B-2).

O artigo acima se concentra sobre dois objetos de crítica, primeiro, o Candomblé, religião que serve de pano de fundo da novela, agiria contra Deus por apresentar um culto a “ídolos de barro”, o que remete à lógica de um possível fetichismo e, segundo, a religião se apoiaria em bases satânicas⁷⁶. Tal lógica, apesar de ter origem distante, ganha apoio entre algumas religiões neopentecostais de maior expressão no Brasil e no mundo. (PRANDI 2001a). Entretanto, uma divindade em particular, Exu, teria papel central nesse processo de demonização das religiões africanas e afro-brasileiras⁷⁷.

Em 1884, publicou-se na França o livro *Fétichisme e féticheurs*, de autoria de R. P. Baudin, padre católico da Sociedade das Missões Africanas de Lyon e missionário na Costa dos Escravos. Foi esse o primeiro livro a tratar sistematicamente da religião dos iorubás. [...] suas interpretações do papel de Exu [...] são devastadoras. (PRANDI, 2001a, p. 2)

A imagem de Exu, o Diabo, é fartamente explorada pelas religiões neopentecostais que disputam seguidores com a umbanda e candomblé no chamado mercado religioso, especialmente as igrejas neopentecostais. [...] demônios aos quais atribuem todos os males que afligem as pessoas e que identificam como sendo, especialmente, entidades da umbanda, deuses do candomblé e espíritos do kardecismo. (PRANDI, 2001a, p. 18)

⁷⁶ Um termo muito forte, mas que também foi motivo utilizado em “Exorcismo ainda é prática comum na região” (*O Diário do Norte do Paraná*, 09 de dezembro de 2001, p. 8). Onde o pastor Fábio Alcântara, da Igreja Metodista de Mandaguari, afirma que, entre as várias formas de possessão demoníaca, estariam as incorporações dos terreiros de “umbanda e macumba”.

⁷⁷ Na matéria da nota de rodapé anterior, Dona Alvarinda Carmo Tenório afirma ter servido ao diabo quando desempenhava o papel de mãe-de-santo atuante na Quimbanda, termo que se refere às sessões de incorporação e práticas rituais das religiões afro-brasileiras desenvolvido por meio das divindades exu e pomba-gira, que serviriam ao Diabo, maior antagonista de Deus no cristianismo.

Residiria no caráter caótico de Exu⁷⁸, a razão pela qual a entidade fosse a primeira a ser associada ao satanismo na literatura sobre o tema. (PRANDI, 2001a). No processo de assimilação dos orixás do Candomblé aos santos católicos, Exu preencheria a lacuna teológica deixada pelo diabo. (PRANDI, 2001a). A principal característica de Exu, divindade no Candomblé, é a manifestação da energia de criação do mundo. No entanto, em algumas partes do cristianismo, isso se inverte e, se antes representava a vida, passa a ser tratado enquanto sinal de ruína, problemas e morte.

Foi sem dúvida o processo de cristianização de Oxalá e outros orixás que empurrou Exu para o domínio do inferno católico, como um contraponto requerido pelo molde sincrético. Pois, ao se ajustar a religião dos orixás ao modelo da religião cristã, faltava evidentemente preencher o lado satânico do esquema deus- diabo, céu-inferno, e quem melhor do que Exu para o papel de demônio? [...] (Ele) não se ajusta aos modelos comuns de conduta, e seu caráter não acomodado, autônomo e embusteiro já faziam dele um ser contraventor e marginal, como o diabo. (PRANDI, 2001a, p. 7)

A personalidade erótica das divindades africanas, no Brasil, também foi referência na associação de aspectos perversos a Umbanda e Candomblé. Nessa primeira religião, os espíritos denominados exu são voluptuosos (ZACHARIAS, 1998). Na cultura iorubá, da qual descendem as principais bases do pensamento religioso candomblecista, Exu era representado com a figura de um pênis ereto, símbolo de movimento e energia vital. As divindades femininas também sofreram essas alterações. As deusas que representam o ideal da Mãe nas culturas africanas, como Iemanjá e Oxum, tiveram seus seios escondidos, porque a nudez, no Brasil católico, não remeteria à figura materna. As pombagiras, equivalente feminino de Exu na Umbanda, por outro lado não sentem pudor em mostrar a pele do peito, também foram consideradas maléficas. (PRANDI, 2001a).

Se historicamente houve, por parte do catolicismo, alguma aceitação dos orixás e guias, a vertente religiosa, em que Rizzo parece se apoiar no artigo, descarta qualquer possibilidade de que as divindades do Candomblé fossem efetivamente sagradas. Tal quadro remete a uma falta de tolerância, compreendendo que, por vezes, a busca por uma verdade espiritual se caracteriza mais pela defesa contra outras ideias, do que pela afirmação de uma. (CERTEAU, 1982, p. 172). Os artigos de D. Murillo Krieger e Luiz Carlos Rizzo, utilizam da primeira situação, um movimento de defesa contra a verdade religiosa do Candomblé como apresentada na novela “Porto dos Milagres”.

⁷⁸ O que se distancia de um ideal de divindade cristão.

Esse movimento pendular reflete a forma com que as religiões afro-brasileiras são pensadas na sociedade. As duas crônicas de André Simões⁷⁹, que versam de alguma forma sobre esse universo, são ilustrativas dessa relação. No primeiro texto, “Sexo e música”, o jornalista dá a entender que a relação de polaridade, com que algumas questões são debatidas em nossa sociedade, só encontraria uma dinâmica de harmonia na produção artística

[...] As novelas e as comédias românticas estão aí para isso, para provar que velhos e mocinhos, pobres e ricos, pretos e brancos, adeptos do candomblé e católicos apostólicos-romanos podem perfeitamente viver felizes para sempre. (SIMÕES, 30/10/2012, p. D-3)

No entanto, as relações entre diferentes formas de crença, inclusive a não crença reivindicada pelo cronista, tem realidade ilustrada em “Valei-me Iemanjá” (05/12/2012, p. D- 3), na qual o autor narra sua participação em uma prática comum entre adeptos e não-adeptos das religiões afro-brasileiras, a oferenda a Iemanjá. Em praticamente todas as praias do litoral brasileiro, sobretudo nos finais de ano e no dia 02 de fevereiro, dia consagrado à divindade, é possível ver pessoas deixando alguma espécie de presente à Orixá-Mãe, deusa da beleza, da fertilidade, do mar, das idas e voltas da vida (ZACHARIAS, 1998).

Não sei muito bem a diferenças das funções de Iemanjá, Janaína, Santa Clara, Oxum, Ogum, Exu, Xangô Agodô, barco, canoa, jangada, regata, fragata, navio, caravela; odeio suor na pele, calor grudento, água salgada, água de coco [...]Mas gosto da paisagem marítima e dos relatos das grandes navegações; [...] e, nossa!, como acho lindas as canções praieiras de Caymmi (“Dia dois de fevereiro/ Dia de festa no mar/ Eu quero ser o primeiro/ A salvar Iemanjá”) e os afro-sambas de Baden e Vinícius (“Se você quiser amar/ Se você quiser amor/ Vem comigo a Salvador/ Para ouvir Iemanjá”). Sobretudo, não resisto a convites inusitados repentinos e à possibilidade de uma pequena aventura. Por impossibilidade de Salvador, escolhemos Caiobá mesmo. A Lívia veio me lembrar que o dia seguinte era dois de fevereiro, dia de Iemanjá (isso eu já sabia, por causa da canção). Que tal se fôssemos até o litoral jogar umas flores no mar, as praias ficam tão perto de Curitiba, nunca aproveitamos isso... Topei na hora – atraiu-me o absurdo da ideia deste triste descrente preparando oferendas para Iemanjá. (SIMÕES, 05/02/2013, p. D-3)

As crônicas de André Simões, escritas aproximadamente dez anos depois que os artigos de opinião analisados, não trazem qualquer tipo de crítica aos orixás e ao Candomblé. Ainda que não se extraia, da linguagem irônica com que a crônica foi

⁷⁹ Na época, participava como jornalista da equipe de *O Diário do Norte do Paraná*. Embora não tenha produzido material sobre as religiões afro-brasileiras na cidade. Apresenta duas crônicas. Em “Valei-me Iemanjá”, fala de sua experiência ao entregar uma oferenda para Iemanjá, apesar de se considerar completamente desconhecedor das divindades do Candomblé e da Umbanda. Na segunda, “Sexo e música”, o tema surge apenas como termo de comparação, quando explica que duas pessoas, uma católica e outra adepta ao candomblé, polos opostos para o cronista, poderiam constituir uma relação feliz.

construída, uma devoção religiosa cotidiana, o texto demonstra de que forma a cultura e a população do Brasil, sob alguns aspectos, traça relações constantes com o universo das religiões afro-brasileiras. Como a influência nas artes e nos costumes de final de ano⁸⁰.

Interpreto tal processo por meio de E. Morin (1992), quando comenta sobre a quebra do paradigma da não contrariedade, no qual a sociedade ocidental, sobretudo as ciências, apenas recentemente aceitara a ideia de que um único objeto, sob circunstâncias semelhantes, pode se comportar de maneira diferente. Morin estenderia este conceito também ao estudo das ideias, valorizando a forma de diálogo existente na relação entre o pensamento de pessoas e sociedades, e a forma como este se manifesta em toda produção cultural, de maneira complexa, nunca única, engessada. (MORIN, 1992). Afirmo, anteriormente, que as notícias d'*O Diário do Norte do Paraná* são formuladas a partir de ideias que remetem a um passado intelectual sobre as religiões afro-brasileiras, característico por vinculá-las a um estágio menos desenvolvido de cultura.

Devido a essa hierarquia cultural, as reportagens que, de alguma forma, são influenciadas por esse conteúdo contribuem para que se atualize esse passado classificatório, no qual as religiões afro-brasileiras são comparadas a superstição, magia negra, entre outros.

No entanto, também observo que a narrativa jornalística produz esforços para reconhecer Umbanda e Candomblé, principalmente, enquanto uma religião. Para compreender essa multiplicidade, conceitual e de abordagens, n'*O Diário*, penso o impresso enquanto palco de um diálogo nem sempre pacífico justamente porque concebe a coexistência de ideias contraditórias. (MORIN, 1992).

4.4 A delicadeza do diálogo com o Outro: notícias em que os sacerdotes falam

O grupo de notícias de interlocução engloba reportagens que possuem referência direta ao tema da pesquisa, dando voz a um representante das religiões afro-brasileiras. Estão presentes desde o ano 2000 e se estendem até 2013. As notícias de interlocução ocorrem em três situações diferentes: durante as vésperas de Ano Novo, um sacerdote realiza previsões, principalmente, para Maringá e o Brasil; em datas indiscriminadas, são entrevistas de tema específico e; no período próximo à realização da Noite de Oração pela Paz, reunião de representantes de diferentes religiões estabelecidas na cidade.

⁸⁰ Sobre esse assunto abordarei detalhes mais aprofundados com os próximos grupos de notícia. No grupo de “Crônicas e Artigos de opinião” novamente o tema de nossa pesquisa é tratado com a dubiedade já comentada.

Juntas, somam o maior número de reportagens com referência às religiões afro-brasileiras, além de ser o grupo com mais volume de textos. Por exemplo, a entrevista com o Vidente Mário, como é identificado na matéria, resultaram em 10 páginas de transcrição, o que representa, isoladamente, valor maior ao dos demais grupos de notícias aqui analisados. Trata-se, sem dúvidas, de uma das maiores entrevistas já publicada no jornal, ocupando praticamente uma página inteira. A fonte das letras foi reduzida, de modo a caber o máximo de texto. A página não possui qualquer publicidade, o que é raro. A única imagem presente é do vidente (Imagem 6), que aparece sentado diante de um tabuleiro, onde foi fixada uma vela branca e alguns búzios⁸¹ foram lançados.

Enquanto existe a identificação do sacerdote à vidência, o cenário da fotografia remete às religiões afro-brasileiras. Esta é uma relação reproduzida já na África, sobretudo entre os povos de cultura nagô⁸². No Brasil, a prática de um indivíduo oferecer, sozinho, diversos serviços religiosos remonta ao século XIX. (REIS, 2008, p. 169).

Imagem 6. Vidente Mário



Fonte: Foto de Aldemir de Moraes. *O Diário do Norte do Paraná*, 06 de fevereiro de 2000, p.A-11

Na matéria é citada a busca de solução para problemas amorosos, financeiros, de saúde e a vidência, entre outros. Dentro dessas áreas, Vidente Mário afirma receber maior procura. Fenômeno que, tem se alterado muito pouco, pensando em serviços procurados e

⁸¹ Segundo J. Braga, 1980, os búzios eram feitos da concha do cauri, molusco que habita a Costa Africana e de algumas regiões do Pacífico. O jogo de búzios trata-se de um método divinatório bastante compartilhado entre as religiões afro-brasileiras. São 58 combinações possíveis, resultado de 16 búzios jogados em pares. A partir daí o sacerdote traduz tais posicionamentos de maneira a responder seu consulente.

⁸² Ramos (1940, p. 59) é a referência quando cita os babalawôs nigerianos. Sacerdotes de Ifã, representação divina do destino, que possuem o poder de enxergar acontecimentos futuros. Também J. Reis (2008, p. 169), pois afirma que a resolução de problemas financeiros, amorosos, a vidência, entre outros serviços religiosos, era oferecida por sacerdotes provenientes da população liberta e escrava, africanos e brasileiros. Líderes espirituais, em muitos casos, congregavam em torno de suas casas uma espécie de templo domiciliar. Onde recebiam pessoas de todas as parcelas da população, brancos e negros, pobres e ricos.

clientela diversificada de acordo com as referências citadas

Repórter: - Vidente Mário quem são as pessoas que o procuram e quais os problemas mais comuns que elas apresentam?

Vidente Mário: - As portas estão abertas para todos independente de níveis sociais, culturais e econômicos. Geralmente, as pessoas que buscam uma solução espiritual são as que mais necessitam, as que mais sofrem, as trabalhadoras, que lutam e correm atrás das coisas. A maioria vem por questões sentimentais e afetivas. [...] político, empresarial, econômico. Mas, há ainda aqueles que nos procuram pelo espiritual, pela necessidade de um ombro amigo, de adquirir um equilíbrio, pela necessidade de ter algo a seguir, de se agarrar. (VIDENTE MÁRIO, 06/02/2000, p.A-11)

O jogo de búzios consiste em uma das técnicas de adivinhação da qual dispõe o sacerdote. O termo vidente, no grupo de reportagens com interlocução, se ampliará para definir, sobretudo, representantes das religiões afro-brasileiras que oferecem serviços religiosos como os já demonstrados. Abundam anúncios, nos classificados d'*O Diário*, que se propõem a tratar dos mesmos problemas referidos por Vidente Mário. (REIS, 2008; RAMOS, 1940). Quase sempre as propagandas são escritas de maneira a não se referir diretamente às religiões afro-brasileiras e não se trata de uma mera translocação de significados, mas de uma elipse, na qual uma parte do trabalho desenvolvido por um sacerdote das religiões afro-brasileiras, a vidência, se sobrepõe ao todo para significá-lo.

Ao jogar os búzios, o pai ou mãe-de-santo apenas inicia suas atividades com o consulente. Ali verifica a natureza do problema relatado, e de que maneira deve agir para restabelecer o equilíbrio, ou lançar forças para que determinado objetivo seja atingido. (BRAGA, 1980). Dizendo de outra forma, por meio do oráculo, o sacerdote compreende qual, ou quais, divindades devem ser cativadas para que o pedido de seu cliente se realize. Finda esta primeira etapa, em seguida devem ser feitos os ebós, visando garantir a eficácia da consulta que se iniciara no oráculo. Em alguns casos, entre a consulta oracular e a elaboração de um ebó, o sacerdote tece prescrições ao consultado⁸³.

Ao acompanhar o trabalho de benzedeiras, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira, Calvelli (2011) observou a oferta de serviços religiosos semelhantes aos mencionados aqui. A autora relata a consulta de uma sacerdotisa a sua cliente a consulta, a partir de um roteiro de atendimento religioso similar: a prática divinatória e as recomendações de práticas para se fazer em casa, a partir do trabalho realizado pelo sacerdote (ebó). Interessante notar que, na pesquisa de Calvelli, o despacho é uma função

⁸³ Como utilizar determinada cor de roupa durante o dia “x” ou rezar certa oração antes de dormir, por exemplo.

restrita à liderança religiosa por um motivo técnico, o consulente não saberá quais objetos comprar ou onde consegui-los, e outro por motivo social, o consulente não quer sua imagem associada à prática de ritos das religiões afro-brasileiras. (CALVELLI, 2011, p. 369). Não consigo estender tais motivações na relação estabelecida entre consulente sacerdote em Maringá. Entretanto, devo notar que a prática religiosa católica é uma recomendação presente entre pais e mães-de-santo, tanto no município paranaense, como entre os sujeitos da pesquisa de Calvelli (2011).

Na entrevista com o Vidente Mário, as quatro primeiras perguntas estão diretamente relacionadas com Catolicismo e Candomblé; qual era a religião do sacerdote (no que ele responde serem as duas citadas); se ele aconselhava seus consulentes frequentarem a Igreja Católica; Qual a diferença entre os santos cultuados no Catolicismo e no Candomblé e; Se o fato do país ser tradicionalmente católico faria seus habitantes serem mais preconceituosos.

O entrevistado responde às quatro questões de maneira conciliatória entre as duas religiões. Não credita a nenhuma igreja o fato de haver preconceito contra o Candomblé, e atribui ao brasileiro um estado de incapacidade em lidar com diferenças destacando que o preconceito religioso compartilha as mesmas raízes que as discriminações social, hierárquica, sexual e de gênero. Para o Vidente Mário, é produtiva a relação entre práticas religiosas católicas e afro-brasileiras existindo, inclusive, a possibilidade de maior eficácia de seus trabalhos, caso seu consulente frequenta com regularidade às missas do que em uma pessoa com vida espiritual desorganizada

Por isso recomendo às pessoas, que não só venham ao meu consultório ou em outros, mas que também vão às igrejas. Pessoas que estão inseguras desequilibradas uma boa missa em ação de graças vai fortalecer o espírito de quem necessita. O fato de virem ao meu consultório não significa que não poder ir à igreja, pelo contrário. Vá, assista as missas, se tem que desabafar, confessem com os sacerdotes [...]. Pois isso não atrapalha em nenhum momento os trabalhos, nem a força que tenho. Pelo contrário, só tende a fortalecer meus conhecimentos; as minhas energias para assim solucionar o problema. (VIDENTE MÁRIO, 06/02/2000, p.A-11)

Essa não é uma opinião isolada; pode ser identificada nas palavras de Vidente Ruth, personagem presente em três matérias, duas sobre previsão para o ano que se aproximava, e outra que discutia como a inveja podia afetar o cotidiano de um indivíduo. Sobre este assunto, a entrevistada afirma que, entre os principais motivos para que as pessoas se tornassem suscetíveis ao mau-olhado, ou “olho-gordo”, estaria o fato de não se protegerem constantemente, com suas crenças e prática religiosas, como havia no passado

Ruth salienta que antigamente as pessoas acreditavam nesse tipo de mal e se protegiam. “Antes as pessoas eram tementes a Deus e cuidavam mais do espiritual, mas hoje se tornaram muito materialistas”, lamenta. “Se acham inteligente e não buscam Deus. Não carregam uma fé viva, frisa, ao eleger a ‘saúde’ espiritual o antídoto contra todos os males”. (SUCESSO E POPULARIDADE [...], 26/10/2003, p. 5)

Não apenas a crença católica é acolhida entre as lideranças religiosas, Ruth Correa Lima, a entrevistada dessa última citação, e também presente na pesquisa de campo, afirma que sua religião de criação, a qual praticou grande parte da vida, foi evangélica. Dona Ruth⁸⁴ alagoana de nascimento, assim como na reportagem, durante pesquisa de campo explicou que a não aceitação de sua mediunidade pelos familiares, foi uma realidade que se desfez apenas depois de três décadas à frente da Tenda de Umbanda Doutor José Pelintra. No entanto, o preconceito religioso não se tornou motivo para que ela deixasse de perceber o protestantismo enquanto local do sagrado.

Nesses dois casos, o cristianismo não se resume a uma das religiões praticadas pela entrevistada. Trata-se, também, de um elemento de tradução entre sacerdotes de matriz afro-brasileira, seus consulentes e, principalmente, o público alvo da publicidade referente a essas lideranças. Retomando ao roteiro das consultas espirituais, as práticas receitadas à consulente, no caso relatado em pesquisa de H. Calvelli (2011), giram em torno de velas e orações.

A benzedeira pegou uma vela que estava acesa no altar dos santos e, com movimentos em cruz, começou a rezar o “Pai-Nosso” e convidou a consulente a rezar também. Após o fim da oração, a benzedeira aconselhou a cliente a acender uma vela para o espírito do pai todas as noites e ainda deu um folheto com uma novena de Santo Expedito, o santo das causas urgentes, para abrir os caminhos profissionais do marido da consulente. (CALVELLI, 2011, p.364)

Vidente Mário também comenta sobre as velas, que podem ser acesas aos guias e orixás, da Umbanda ou do Candomblé, como para os santos católicos. Na reportagem “Diversidade religiosa no Dia de Finados”⁸⁵, as velas aparecem como parte do ritual religioso umbandista que, semanalmente, tem por função agradecer às almas, por meio de oferendas e velas. Entretanto, as velas são parte também dos rituais católicos de culto aos mortos. Nesse sentido, no Dia de Finados maringense, é possível encontrar grande quantidade de velas acesas distribuídas entre os túmulos do cemitério. Trata-se de uma data religiosa de grande

⁸⁴ As informações sobre Mãe Ruth foram produzidas a partir de visita de campo à Tenda de Umbanda Doutor José Pelintra. Realizada no dia 18/01/2017, entre 15hs e 16h30min.

⁸⁵ Texto publicado no dia 02 de novembro de 2010, p.7.

importância na cidade, pois movimentava cerca de 300 mil pessoas no Cemitério Municipal. (ANDRADE; SERAFIM, 2011, p. 113).

No caso da História das religiões no Brasil, a Igreja Católica possuiu papel predominante. E a presença de outras crenças, mesmo de vertentes do cristianismo, até o Período Republicano, era permitida apenas como prática individual estendendo-se, com muitas reservas, a reuniões domiciliares. Nos casos em que religiões não católicas se expressaram publicamente, houve reação violenta, por parte de fiéis ou da Igreja e para as religiões afro-brasileiras, a situação se complicava ainda mais (RIO, 1906, p. 34).

Consideradas um retrocesso do ponto de vista cultural, nesse contexto, os indivíduos e grupos de base religiosa afro-brasileira adotaram como tática de sobrevivência a aproximação com o catolicismo e o kardecismo⁸⁶.

N'O *diário*, são identificadas outras práticas e crenças religiosas incorporadas às religiões afro-brasileiras; a numerologia, a cartomancia, as runas e outras técnicas divinatórias são utilizadas por pessoas iniciadas na Umbanda e no Candomblé. Por exemplo, durante a entrevista para o jornal Vidente Mário, ao realizar previsões para o futuro do Brasil, utiliza simultaneamente a astrologia e os búzios:

Os búzios dizem ainda que nesse segundo mandato do presidente, Fernando Henrique, a presença de Vênus e Marte no meio do Céu indica que se encontrarão muitas dificuldades de se conseguir superar, onde medidas serão tomadas. (VIDENTE MÁRIO, 06/02/2000, p.A-11)

O Vidente Mário utiliza dois procedimentos aparentemente desconexos: a astrologia com suas raízes grego-europeias, populares até os dias de hoje e, os búzios, com suas raízes africanas, trazidos durante a escravidão, tornando-se uma das heranças religiosas mais conhecidas do Brasil.

Na entrevista do ano 2000, fica claro que Mário é iniciado no Candomblé, logo na primeira questão, essa informação vem à tona. No entanto não ocorre a identificação direta à figura de pai-de-santo, pois prefere a sua referência como vidente. Tal determinação poderia vir tanto da redação jornal, para não chocar seus leitores com a entrevista, com os

⁸⁶ Este processo foi narrado por diversos intelectuais brasileiros, já desde o século XIX. Como exemplo, em ordem cronológica, citamos Nina Rodrigues, que irá denominar de degeneração cultural, refletindo as várias manifestações religiosas de muitos povos diferentes em África, tenderam a tomar uma forma homogênea, onde deuses e fundamentos foram esquecidos. Edson Carneiro (1948) e W. Valente (1955) privilegiaram o escopo do sincretismo, orientando a discussão para a presença do catolicismo em diversas religiões afro-brasileiras. L. Negrão (1993), tratará de um embranquecimento da religião do negro. Que será refletido na história da Umbanda e um contexto não-pacífico de hibridismo, entre religião afro-brasileira e kardecismo.

termos pai- de-santo ou filho-de-santo, e considera a ideia de vidente iniciado no Candomblé mais palatável⁸⁷, como também do sacerdote que requisitaria essa nomenclatura, talvez pelos mesmos motivos.

Na primeira aparição de Dona Ruth em uma reportagem do jornal, é nominada “esotérica, Ruth Correia de Lima, que tem um recanto espiritual, no jardim Alvorada.” (SUCESSO E POPULARIDADE [...], 26/10/2003, p. 5). A reportagem não reflete qualquer relação entre entrevistada e a Tenda de Umbanda Doutor José Pelintra, da qual Dona Ruth é chefe. É possível que a médium não quisesse se expor enquanto umbandista, hipótese que pode se justificar em função de sua trajetória na cidade ser relativamente recente⁸⁸. Os tipos de anúncios dos serviços religiosos de Dona Ruth, presentes entre as publicações de 2000 e 2009 d’*O Diário*, remetem à opção por discrição.

Recanto Espiritual. Você está com dificuldades no Amor, Família, Saúde, está desempregado, sente-se amarrado? Venha hoje mesmo passar por uma Consulta Espiritual ou pelas Cartas c/ a Vidente Ruthe. (ANÚNCIO, 24/09/2000, p. F-2)

A Recanto. Espiritual. Amigo leitor, você que está c/ problemas no amor, saúde, campo profissional, financeiro, sua indústria não vai bem? Procure hoje mesmo vidente Ruth p/ uma consulta nas cartas de tarô. Para sua comodidade, atendemos com hora marcada. (ANÚNCIO, 17/12/2009, p.A-9)

Assim como na reportagem de 2003, nos anúncios publicados de 2000 a 2009, não se menciona diretamente qualquer relação entre anunciante, seus serviços religiosos e, a hipótese de que seja a chefe de terreiro umbandista, com mais de 30 anos de experiência, que realizará a consulta espiritual. Durante a pesquisa, ainda que não exista referência às religiões afro- brasileiras, alguns indícios fizeram com que anotasse os classificados de Dona Ruth e sua participação na matéria sobre inveja⁸⁹.

Como afirmado anteriormente, o primeiro dos anúncios diz respeito às áreas com problemas a serem resolvidos: Amor, saúde, dinheiro e poder estão entre os motivos mais comuns para a requisição de serviços religiosos. A amarração, outro termo bastante

⁸⁷ Segundo R. Darnton (1990), ao tomar a imprensa enquanto documento, deve-se incluir na análise essas minúcias da escrita. O autor explica, a partir de experiências profissionais, que a técnica de narrativa de uma notícia pode torná-la ou não interessante ao leitor. Onde fazer nascer este interesse se torna um dos principais objetivos do jornalista no momento da redação. Pois aumenta o prestígio do profissional, visto que a matéria interessante será comentada e reutilizada por outros jornais.

⁸⁸ Em pesquisa de campo, realizada no dia 26 de janeiro de 2017, Mãe Ruth relata que mudou-se de Campo Mourão-PR para Maringá-PR em 1996, acompanhando uma neta que iniciaria o Ensino Superior. Na primeira cidade, a médium possuiu um terreiro em atividade por 26 anos. Mas no município maringaense preferiu por não realizar cerimônias coletivas. Atualmente situada no Conjunto Res. Patrícia, Dona Ruth realiza apenas consultas individuais.

⁸⁹ Ao dar prosseguimento no levantamento de fontes, Dona Ruth participaria de outras matérias, com previsões para o Ano Novo. A matéria “2005 – Ano de Iansã”, foi a única em que a entrevistada é identificada como umbandista.

presente nos classificados, é responsável por dizer, sem que esteja escrita, a presença de alguém que faça ou desfaça feitiços para o amor. Outro sinal é a referência à consulta espiritual que a pesquisa de campo demonstrou se tratar de uma conversa entre consulente e espírito cativado pelo sacerdote, que o incorpora.

Os textos do grupo de notícias com interlocução refletem práticas de tradução e aproximação (HARTOG, 1999)⁹⁰. A partir de Hartog procurarei demonstrar de que maneira os mecanismos para enunciação do Outro, estão presentes n'*O Diário*.

A tradução ou analogia é constituída de um relato produzido a partir de três sujeitos, o observador, o observado e o leitor do relato. No caso desta pesquisa, o primeiro corresponderia ao jornalista, o segundo à liderança religiosa e o terceiro ao público do jornal. Na tradução, o observador procura palavras para se referir às práticas culturais do observado dentro de um vocabulário que o leitor compreenda, “Uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro.” (HARTOG, 1999, p. 240).

A matéria com Vidente Mário busca, no entrevistado, as referências ao catolicismo. Dessa forma, para se falar do Candomblé, é necessário traçar relações com o mundo do leitor maringense, presumidamente católico, nas quais são produzidas comparações como: o Deus católico é o mesmo da religião afro-brasileira, os orixás não são se não os santos da Igreja com outra roupagem. Essas são palavras do próprio sacerdote, e também produto da entrevista e das questões elaboradas:

Quer dizer que as pessoas que vão ao seu consultório são aconselhadas a frequentar a igreja católica? Mas existe diferença entre os santos que o senhor cultua no Candomblé e os que existem na igreja católica? (VIDENTE MÁRIO, 06/02/2000, p.A-11)

No tocante às religiões, Hartog observaria, já em Heródoto, a necessidade de que os deuses de povos vizinhos fossem traduzidos em comparação às divindades de quem lê o relato. Por esses mecanismos, os gregos explicariam sobre os deuses egípcios. A tradução operaria denominando qual deus egípcio equivaleria a qual deus do Olimpo. Ao escrever para sua sociedade, politeísta, o grego consideraria as culturas que cultuassem um menor número de deuses, como menos desenvolvidas. Inversamente, a partir de uma sociedade cristã, povos politeístas foram considerados ignorantes, tornando-se menos complexos em proporção à quantidade de divindades que cultuavam. No entanto, as notícias com

⁹⁰ O autor tem sua pesquisa voltada à obra *História*, de Heródoto, e a narrativa sobre povos e culturas diferentes.

interlocução procuram se afastar de uma classificação hierárquica das religiões. (HARTOG, 1999, p.255).

A redação d'*O Diário* parte, ainda, de mais dois mecanismos: a aproximação e a transferência do significado⁹¹. No caso das reportagens de interlocução, o Candomblé torna-se efetivamente sagrado quando pode ser traduzido para aspectos comuns à religião católica. Isso só acontece devido, primeiro, a uma aproximação entre duas culturas diferentes, no caso duas crenças religiosas, a partir do movimento que se realiza no gesto de visitar e entrevistar sacerdotes das religiões afro-brasileiras. Em seguida, as perguntas são formuladas para realizarem a transferência de significados sagrados, do Catolicismo para o Candomblé ou a Umbanda, por exemplo.

Em Hartog, os mecanismos de aproximação e transferência se dão por vias pacíficas; um povo, com o objetivo de integração, se nivela biologicamente àqueles com os quais deseja união. Também procura imitar seus hábitos e, com o tempo, resultará uma cultura outra, com elementos dos dois povos. O contato não pode ser violento. (HARTOG, 1999).

Tal descrição pode se estender à narrativa d'*O Diário*, no grupo de notícias com interlocução. Ao longo do tópico, procurei demonstrar que algumas ideias e termos, recorrentes no impresso, remontam a um passado evolucionista das Ciências⁹². Nenhum deles é contemplado entre as matérias com interlocução, porque existe a aproximação, pois quando o jornalista vai até a mãe ou pai-de-santo, os elementos do universo afro-brasileiro, de superstições, tornam-se religião.

Como exemplo, apresento duas matérias de ano novo, publicadas próximas ao *réveillon* de 2002 e 2005. A primeira, desde o título, trata os ritos de ano novo como credices e superstições. (CRENDICES E SUPERSTIÇÕES [...], 30/12/2001, p.7). O texto apresenta alguns exemplos dessas práticas, como a ideia de usar determinadas roupas e como cada cor atrairia um tipo diferente de energia para o ano e a preferência pela cor branca nas festividades, seria uma herança africana. Outra contribuição afro-brasileira seriam os banhos de descarrego, com a utilização vários tipos de ervas, conforme o resultado esperado.

⁹¹ Em *O Espelho de Heródoto*, utilizo como exemplo dos mecanismos de aproximação e transferência, a relação descrita entre os jovens citas e as amazonas. Com o intuito de constituir família, o povo cita enviaria jovens com a idade que imaginavam ter as guerreiras. Eles recebiam ordem para não atacar sob nenhuma hipótese e, em face de um conflito, procurar acalmá-lo ou fugir. Quando lhes fosse permitido, deveriam se aproximar das amazonas e imitar seus costumes. Heródoto escreve que, após esse período de contato, parte da cultura das mulheres-soldado será compartilhada entre os jovens citas. (HARTOG, 1999, p.236).

⁹² Superstição, magia, curandeirismo e a destituição do caráter religioso de manifestações culturais afro-brasileiras foram termos e temas recorrentes em um ou mais dos grupos de notícias analisados até agora.

As práticas a serem feitas na mesa de Ano Novo também recebem a atenção das duas matérias:

Muitas outras crendices e superstições fazem parte da virada do ano, mas à mesa acontece boa parte das tradições. A fartura à mesa, aliás, representa o desejo de abundância para o ano todo. Comer lentilha é uma dessas tradições. Acredita-se que ela é um alimento que cresce, e por isso faz a pessoa crescer também. Mais que isso, a crendice diz que a lentilha tem forma de moeda, e por isso atrai riqueza. E por falar em riqueza, comer sete romãs na noite de reveillon, embrulhar as sementes em um guardanapo e guardar o pacotinho na carteira é uma maneira de atrair dinheiro o ano todo. (CRENDICES E SUPERSTIÇÕES [...], 30/12/2001, p.7)

Sem a participação de um representante das religiões afro-brasileiras, ao falar dos banhos de ervas, a matéria relaciona o Candomblé com a ideia de superstição e crendice, ou seja, não há aproximação e, conseqüentemente não há transferência e o elemento religioso de uma cultura torna-se superstição na informação que chega até o leitor. (HARTOG, 1999).

Ao contrário, quando há contato entre observador e observado, jornalista e sacerdote, os termos depreciativos tendem a desaparecer. Em “2005 – Ano de Iansã”, as práticas de ano novo não são tratadas como supersticiosas, mas rituais religiosos que podem ser, inclusive, divertidos. Também se ensina quais são as cores preferidas do orixá regente, e como fazer uma oferenda para garantir suas bênçãos. (2005 - ANO DE IANSÃ, 01/01/2005, p. B-1).

Quem acredita que determinados rituais podem trazer bons fluídos para o ano que se inicia, deve reservar um prato com canjica branca com leite de coco. A oferenda para Iansã deve ficar em um lugar alto, durante sete dias. Depois deve ser jogada no rio ou no pé de uma planta. [...]. Pedir prosperidade nunca é demais. Um ritual divertido é colocar sobre a mesa três moedas que estão ainda em circulação. Sobre elas, uma taça de champanhe. Abre-se uma romã e retira três sementes que devem ser tomadas junto com a bebida. “Romã é a coroa de rei, símbolo da prosperidade. Também podemos jogar lentilhas no jardim ou come-as na ceia”, acrescenta Ruth. (2005 - ANO DE IANSÃ, 01/01/2005, p. B-1)

É possível que os ritos de ano novo sejam, nos dois casos, tratados como uma brincadeira. No entanto, os termos pejorativos são acessíveis apenas à distância. Ao partir da fala de uma líder religiosa, o que era superstição torna-se ritual. Fábio Massali, jornalista que possui uma série de publicações no jornal, conforme a distância que situa entre a fonte da matéria, demonstra alterações na narrativa sobre o Candomblé. Em “Do semba ao samba”, o autor se refere à religião afro-brasileira enquanto culto anímico, termo que, utilizado sem justificativa, pode remeter a uma ideia de estágio anterior de desenvolvimento, como já discutido aqui. (MASSALI, 14/12/2006, p.D-1).

Em 2002, o jornalista também entrevistou Mãe Lourdes, na época de funcionamento do terreiro Ilê Axé Oyá. A reportagem apresentava uma breve biografia da sacerdotisa, e a visão do jornalista sobre a “riqueza da cultura yurubá”. Embora tenha sido feita uma entrevista, existem mais informações externas, como a citação de artistas e figuras públicas adeptos do Candomblé. Ao final da visita ao templo, a ialorixá convidou repórter e fotógrafo para conhecerem a casa de Iansã, orixá do qual Lourdes Nascimento seria filha. Ao lado da mãe-de-santo, a narrativa do jornalista acabou cedendo também ao animismo da religião afro-brasileira⁹³.

Depois da breve entrevista, Mãe Lourdes nos convidou para visitar o terreiro. Fomos até a porta de algumas casas dedicadas aos orixás. Como são elementos da natureza, não são representados por imagens. Somente objetos e cores correspondentes às divindades. Conhecemos até um dendezeiro. O objetivo do fotógrafo Ivan Amorin, contudo, era captar essa atmosfera, mas nem todos os lugares podem ser fotografados. Uma rara oportunidade aconteceu quando nos foi permitido fotografar a casa de Iansã. Ao chegar na porta, Mãe Lourdes saudou o orixá. E a resposta foi uma forte brisa. Axé. (MASSALI, 03/02/2002, p.5)

O contato pode mudar completamente a narrativa, pois passa a interagir com a experiência do narrador. O interesse em observar o extraordinário, o *thoma*, é o que move relatos onde o espectador não pertence ao ambiente que descreve. (HARTOG, 1999, 247). Um cenário surpreendente pode causar de admiração a espanto. Como nas reportagens de ocorrência policial, nas quais os despachos, ou feitiços, compartilham o espaço das notícias de crimes, existem no jornal, referências a um extraordinário espantoso. No entanto, quando há aproximação entre o jornalista, produtor do relato, e o *Outro*, aquele que está sendo relatado, presencia-se uma admiração sobre o extraordinário⁹⁴.

Narrativas como essas são um fenômeno historicamente recente. João do Rio⁹⁵ ao produzir relatos a partir de visitas a líderes de diferentes religiões instaladas na capital carioca, não observou com admiração completa nenhum dos templos abordados: “O culto

⁹³ Por animismo compreendo a ideia de que alguns povos considerariam objetos, a natureza, aspectos da vida humana, entre outros seres inanimados enquanto divindades ou manifestações do sagrado. Portanto constituindo-os culto. Grosso modo, consiste em atribuir *anima*, espírito, a todas as coisas do mundo. No Brasil do século XIX e início do XX (nos apoiamos no trabalho de N. Rodrigues (2006; 2010) e A. Ramos (1937; 1940), para os quais as religiões afro-brasileiras eram consideradas animistas, ou fetichistas). Na visão do intelectual da época, o africano ou seus descendentes não haviam se desenvolvido suficiente para aceitar completamente que objetos inanimados e a natureza não possuíssem raciocínio humano. Por exemplo, quando o narrador da reportagem atribui à brisa uma resposta de Iansã. A ideia de animismo, pressupondo baixo desenvolvimento cultural, nunca conceberia uma pessoa, simultaneamente, filha-de-santo um profissional da comunicação, formado em jornalismo.

⁹⁴ Este sentimento é um evento histórico. F. Hartog (1999) explicará que os gregos produziram um número maior de relatos de admiração sobre os egípcios, dos quais se identificavam culturalmente descendentes. Enquanto, para os povos considerados bárbaros, haveria número maior de relatos cujo *thoma* fosse causador de espanto.

⁹⁵ Jornalista, colunista e literato do início do século XX.

precisa de mentiras e de dinheiro. Todos os cultos mentem e absorvem dinheiro.” (RIO, 1906, p.18). O lugar social do qual João do Rio fala, não exige qualquer gesto de respeito, nem de admiração para com as religiões afro-brasileiras. Observando o que aparentemente se trata de uma cerimônia a Exu, o cronista descreveu da seguinte maneira um dos chefes de culto:

[...] o ambíguo homem discorre, com gestos megalômanos, das mortes e das curas que tem feito, dos seus amores e do assédio das mulheres em torno da sua graça. A conversa de Saião é um coleio de lesmas com urtigas. Quando fala cuspinhando, os olhitos atacados de satiríasis, tem a gente vontade de espancá-lo. (RIO, 1906, p. 52)

Apesar da aproximação, essa narrativa de João do Rio continua a transferência do culto a Exu ao lado mais obscuro do pensamento religioso europeu, o satanismo. Sua retórica de alteridade descreve, para seu público leitor, o Outro como algo espantoso, enquanto n’*O Diário*, Mãe Lourdes tem a admiração do jornalista que, desde o primeiro contato lhe atribuiu uma aura de fascínio.

O terreiro fica no Jardim Alvorada. Caso começasse a chover, a entrevista seria adiada. E o céu estava fechado na tarde de quinta-feira. Ainda ouvíamos alguns trovões quando chegamos na arborizada chácara. A simpática e gentil Mãe Lourdes nos recebeu na varanda e logo foi contando que estávamos em uma casa de Iansã, orixá das trovoadas e das tempestades. E o céu se abria. (MASSALI, 03/02/2002, p.5)

A qualidade da narrativa coincide com o período de mudança do discurso de outras instituições, remete a atmosfera de discussão da lei 10.639⁹⁶, aprovada em 2003, que torna obrigatório o conteúdo de História e Cultura Afro-brasileira nas escolas. Alguns anos antes, em 1992, a Igreja Católica reconheceria oficialmente, as religiões afro-brasileiras, como portadoras de uma verdade religiosa.

Na cidade de Maringá, a fundação do Grupo de Diálogo Inter-religioso⁹⁷, GDI, corresponderia também ao contexto dos ataques de 11 de setembro nos Estados Unidos. Apenas em 2007, uniram-se aos representantes católicos, muçulmanos e protestantes, as

⁹⁶ Consulta disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em 31/10/2017.

⁹⁷ Menos de um mês depois dos atentados, o periódico noticia que um documento de cunho pacifista assinado por representantes de três religiões (católica, evangélica e muçulmana) será lido em uma segunda noite de oração pela paz. Inclusive, o repórter Marcelo Bulgarelli que o primeiro evento desse tipo havia acontecido em “[...]1998 diante da ameaça de uma nova guerra entre Estados Unidos e Iraque” (*O Diário de Maringá*, 04 de outubro de 2001, p. 4). A primeira “Noite de Oração pela Paz” aconteceria na Câmara Municipal de Maringá, por ser considerado um local neutro. Onde cada representante religioso traria discurso sobre a importância da paz entre as pessoas, enaltecendo a boa vivência entre diferentes sociedades e a tolerância às particularidades políticas, religiosas e culturais.

denominações religiosas budista, baha'i e do candomblé. No ano seguinte, em 2008, os umbandistas e espíritas foram convidados para integrarem o grupo. Os representantes de cada religião se reúnem anualmente na “Noite de Oração pela Paz”, na qual as lideranças religiosas são convidadas a fazer sua prece. Além da preocupação com o extremismo religioso, o diálogo entre crenças representa um cenário moderno de pluralismo⁹⁸.

Uma parte das publicações do jornal corresponde a essa realidade. Ao trazer à tona a fala de Mãe Lourdes e Mãe Marilza, junto dos líderes católicos e evangélicos, o GDI identifica todos como portadores de uma verdade religiosa. *O Diário* assume essa narrativa, se aproxima dos líderes religiosos, e produz textos a partir do pensamento desses cultos sobre temas populares à cultura ocidental, tais como a Páscoa, o Natal e a Paz. Caso também da reportagem sobre o Dia de Finados, com a fala de Mãe Marilza lembrando que é, além de umbandista, católica.

Dia de Finados, dos Mortos ou dos Fiéis Defuntos. Essas são as formas mais convencionadas para o 2 de novembro, quando especialmente os católicos visitam os entes falecidos nos cemitérios. Maringá, que tem uma diversidade religiosa com templos e praticantes de oito religiões, registra movimentação especial para as celebrações desde ontem, Festa do Dia de Todos os Santos.

No Umbandismo, todas as primeiras segundas-feiras do mês são destinadas a orações no cruzeiro do Cemitério Municipal, com velas acesas a todos os praticantes da religião falecidos. “Coincidiu com a véspera do feriado, mas é um hábito que pratico sempre, pois seguimos o Catolicismo no que diz respeito aos mortos”, diz a representante da religião na cidade, Marilza Martins de Paiva. (DIVERSIDADE RELIGIOSA [...], 02/11/2010, p.A-4)

As comparações entre religião afro-brasileira e superstição e magia remetem aos paradigmas da Ciência Oitocentista, presentes em todos os grupos de notícia até aqui mencionados. No entanto, as reportagens com interlocução, a partir da ideia de aproximação e transferência, afastam as religiões afro-brasileiras de uma ideia de regressão. Pelo contrário, em sua narrativa, nivelam seus representantes enquanto autoridades religiosas equiparáveis ao arcebispo de Maringá, D. Anuar Batistti, algo que poderia ser considerado afrontoso pela Igreja de algumas décadas atrás. (BERKENBROK 1997).

⁹⁸ Segundo D. Hervieu-Léger (2008), após o século XIX a Igreja deixa de ser o ponto de referência onde se concentrava toda a comunidade, e as modalidades de crença passaram a assumir também formas diferentes, apoiadas em uma individualização do objeto do crer. O surgimento deste fenômeno pode ser compreendido sob a ideia de consequência ante os acontecimentos do período moderno. Sobretudo a laicização dos aspectos políticos e econômicos da vida social. O discurso científico toma o papel de responder a todas as afirmações explicativas. E se num primeiro momento tal fato pareça elucidativo, no sentido de buscar respostas objetivas, traz como consequência utopia e opacidade para o imaginário do crente, permitindo expansão e pluralidade às modalidades do crer.

Essas mudanças só ocorrem porque encontram respaldo na sociedade, no caso do periódico, a parcela representada pelo seu público leitor. A narrativa jornalística se liga às qualidades de um espelho, no qual o leitor se enxerga no conteúdo informativo. (MOUILLAUD; PORTO 2010, p.167). Não é interessante, ao se trabalhar a religiosidade maringense, considerar os periódicos como mera reprodução da imagem dos leitores e vice-versa, sem levar em consideração a relação do próprio jornal com a instituição do catolicismo na cidade.

No entanto, parece evidente que ocorra a representação do leitor por meio das páginas d'*O Diário*, a não ser que o estímulo ao diálogo inter-religioso tenha partido da instituição católica, sem um respaldo que busca acompanhar mudanças de postura daqueles que a praticam, a aparição de notícias cujo conteúdo compara de maneira horizontal, diferentes posturas religiosas sobre a morte ou o Natal está relacionada com uma necessidade de conteúdo que o leitor do jornal de alguma forma define.

A partir de tais constatações, esta pesquisa procurou compreender qual o espaço dessas religiões n'*O Diário*. A partir da análise de indícios (GINZBURG, 1990), intencionou calcular de que maneira esses eventos corresponderiam aos múltiplos contextos históricos e de que forma contribuiriam para formar ideias a respeito das religiões afro-brasileiras.

O conceito de calor cultural ainda se encaixa enquanto chave-interpretativa deste objeto. (MORIN, 1992), pois as publicações d'*O Diário* remetem aos movimentos das religiões afro-brasileiras na produção científica. O modelo evolucionista-cultural está distribuído de forma heterogênea por todo o jornal, enquanto um conjunto mais ou menos sólido de notícias pode ser identificado à ideia de que as instituições religiosas tem, com a modernidade, ampliado sua abertura ao diálogo. Uma atmosfera delicada, visto que, ao mesmo tempo, nos detalhes de uma notícia, se encontram referências a uma lógica evolucionista para as religiões. Mais do que refletir sobre a postura de um único jornal, entendo que a multiplicidade de narrativas em *O Diário* represente a subjetividade que tem se manifestado ativamente sobre o pensamento religioso moderno.

5. A PRESENÇA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM MARINGÁ

Conforme indicado anteriormente, as religiões afro-brasileiras em Maringá tenderam a ser pensadas sob o termo ‘invisibilidade’ (AMORIM, 2009; SILVA, 2014). É compreensível a chave de leitura escolhida pelos autores se considerarmos a memória escrita produzida sobre Maringá. Visto que, de maneira geral, a produção memorialista valoriza as contribuições da Igreja na fundação da cidade.

No tópico 3, apontei como a produção jornalística da cidade criou uma memória escrita acerca das religiões afro-brasileiras pautadas na ideia de exotismo, magia e vidência, tanto nas reportagens produzidas em outros locais e trazidas ao leitor maringaense, como nas próprias produções locais.

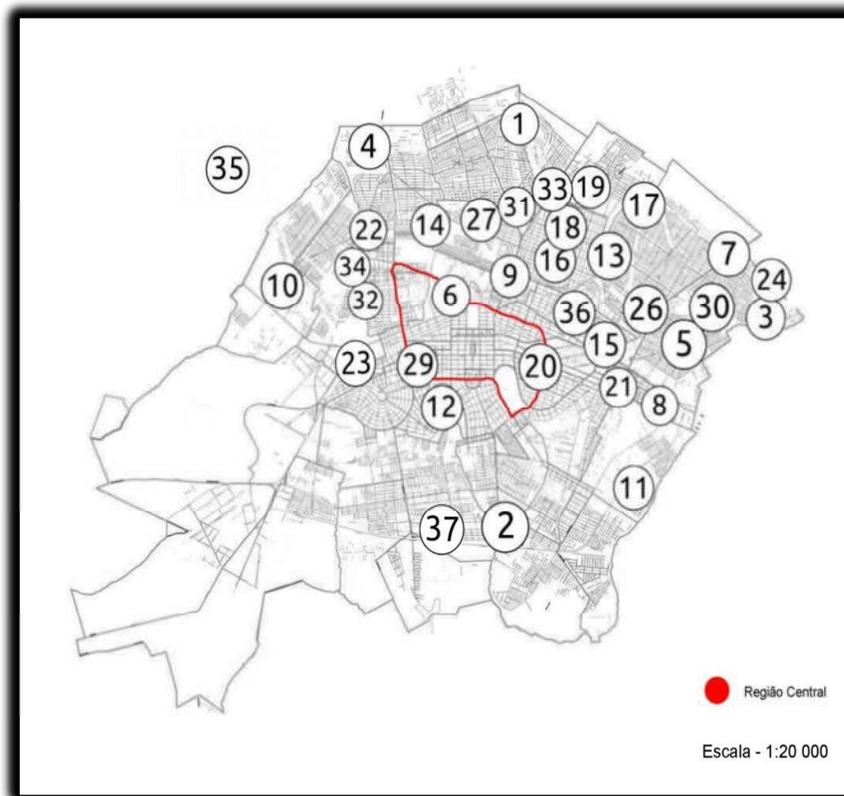
No tópico 4, acentuei tais ideias a partir das divisões internas d’*O Diário*: de cultura e entretenimento, crônicas e artigos de opinião, ocorrências policiais e diálogo inter-religioso; sendo que, neste último, foi possível identificar a presença de líderes religiosos do Candomblé e da Umbanda que começam a adquirir o caráter de um ‘próprio’ nas páginas do jornal.

Nesse sentido, gostaria de contribuir para maior percepção da presença destas crenças na cidade de Maringá, destacando a necessidade de renunciar aos modelos tradicionais de abordagem e utilizar metodologias que aproximem, fisicamente, o pesquisador dessas manifestações; a história oral, a pesquisa de campo e a pesquisa participante responderiam satisfatoriamente, tal intento. É preciso questionar essa memória consolidada sobre a cidade.

Apesar do tema não se esgotar em uma pesquisa de mestrado, não poderia finalizar sem antes apontar para a possibilidade de um trabalho por ser realizado, no qual as religiões afro-brasileiras tenham visibilidade e não sejam, apenas, contrapelos de um catolicismo fundador.

No período de 2013 a 2016 visitei diversos locais de culto afro-brasileiros na cidade. Por vezes existe o espaço de um terreiro, por vezes trata-se da residência onde um médium recebe entidades, joga cartas ou realiza benzimentos. Essas visitas foram importantes, pois a cada novo local que visitava, conseguia informações sobre outro local. No total, foram localizados trinta e sete espaços que realizam práticas afro-brasileiras, em Maringá (Imagem 7).

Imagem 7. Distribuição geográfica das práticas religiosas afro-brasileiras em Maringá Fonte: Giovane M. Gonzaga, 2017.



Legenda:

1. Mãe Agnela; 2. Pai Agostinho; 3. Pai Armando; 4. Mãe Clô; 5. Dona Dirce; 6. Mãe Elisa; 7. Dona Fia; 8. Mãe Francisca; 9. Zelador Gian; 10. Glória Coutinho; 11. Mãe Glória; 12. Pai Hermano; 13. Mãe Joanhina; 14. Pai Jorge de Xangô; 15. Pai José; 16. Pai Josias; 17. Mãe Lourdes; 18. Mãe Luzia; 19. Mãe Marilza; 20. Mãe Mocagi; 21. Mãe Nerê; 22. Dona Onofra; 23. Seu Osmar; 24. Mestre Pedro; 25. Dona Rosiane; 26. Mãe Ruth; 27. Dona Sirene; 28. Dona Selma; 29. Terreiro Pai João da Mata; 30. Pai Zezinho; 31. Pai Beto de Ogum; 32. Dona Natália; 33. Mãe Neuza; 34. Dona Olinda; 35. Deusa do Amor; 36. Mãe Inajá; 37. Pai Jorge.

Uma das características que os locais de prática religiosa afro-brasileira em Maringá têm é o afastamento da região central⁹⁹; apenas quatro se localizam a menos de 2 km do centro da cidade (números 6, 12, 20 e 29). Em uma paisagem desenhada entre as décadas de 1970 e 1980, quando a prefeitura procurou conter a ‘favelização do município’, que desde 1950 recebia um intenso movimento migratório:

⁹⁹ Delimitada ao Norte com a Avenida Colombo e a Universidade Estadual de Maringá. Ao Oeste, com a Avenida Mandacaru, Avenida Dezenove de Dezembro e Avenida Curitiba. Ao Sul, com a Avenida Tiradentes, Avenida São Paulo e Avenida Laguna. Ao Leste, com a Avenida Riachuelo até o trajeto de volta à Avenida Colombo.

Essas ações de “limpeza na ordem urbana” tiveram início na administração de Sílvio Magalhães Barros (1973-1977), prosseguindo no segundo mandato do prefeito João Paulino Vieira Filho (1977-1982) e finalizando no mandato seguinte do prefeito Said Ferreira (1983-1988). Dessa forma, a intervenção do poder público previa a transferência das 14 favelas localizadas próximas ao cemitério da cidade para núcleos populares construídos com recursos públicos para justamente receber essas pessoas[...] (SHIMADA, 2015, p. 103).

Desse remanejamento, surgiram bairros como o Conjunto Habitacional Santa Felicidade e a Vila Esperança (CORDOVIL, 2010). Foi também o período de maior fixação de pessoas no Jardim Alvorada, bairro planejado para a população carente da época, composto em sua maioria, por operários de fábrica e trabalhadores braçais. Foi nesse contexto que a maior parte dos terreiros, ainda atuantes na cidade, foram estabelecidos.

Não estamos falando que, devido diretamente às políticas públicas da época, os terreiros foram removidos do centro de Maringá. Todavia, ao menos Mãe Clô (número 4) e Pai Zezinho (número 10), que possuíam seus templos na Vila Operária, região central, durante os anos 80, se mudaram para zonas limítrofes da cidade. Aqueles que permaneceram, já não realizam giras semanalmente (Mãe Mocagi, número 20) ou realizam cerimônias sem a presença de tambores, o que faz chamar menos atenção.

A faixa que abrange, desde o terreiro de Mãe Nerê (número 8) até as antigas instalações de Mãe Neuza e Seu Álvaro (número 33), delimita parte das localidades, onde situavam as favelas na cidade. (SHIMADA 2015). Apesar de não ser um indicativo do poder aquisitivo das lideranças aqui contempladas¹⁰⁰, sugerem que, desde a fundação da cidade, os templos de religiosidade afro-brasileira têm se estabelecido nos limites da área urbana do município. Prova disso, é a localização dos últimos terreiros aqui estabelecidos (números 10, 11, 23, 25, 26, e 31).

A história de fundação desses templos, suas relações com a região em que estão inseridos e os movimentos dessas lideranças pela cidade, podem ser acompanhados por meio dos relatos contidos no Trabalho de Campo¹⁰¹. Aqui analisarei os dados obtidos no cruzamento entre um panorama de distribuição geográfica dos templos e as visitas com as lideranças religiosas que concordaram em participar da pesquisa.

¹⁰⁰ Embora não nos preocupamos em obter dados sobre a renda das lideranças pesquisadas, a maioria dos locais são de propriedade dos seus ocupantes. Inclusive muitos foram reformados nos últimos anos, o que denota certa estabilidade econômica.

¹⁰¹ Será abordado no último subtópico deste capítulo.

5.1 As gerações de líderes religiosos em Maringá

Ao visitar os locais de prática religiosa afro-brasileira em Maringá, fui munido de um modelo que questionário (Anexo 1) que, embora nem sempre seguido à risca, serviu como ponto de partida para o início da conversa.

A fim de apresentar as lideranças que visitei e as informações que obtive por meio de pesquisa de campo, criei uma linha temporal, iniciando com os mais antigos de nossos colaboradores até os mais novos. Optamos por orientar a linha temporal por meio de tabelas que referissem aos três níveis de gerações de pais, mães-de-santo, benzedeadas e videntes, nomenclatura que respeita suas autodenominações.

Tabela 1. Primeira Geração de Lideranças Religiosas

Geração I – Décadas de 1940 a 1960
Mãe Agnela
Pai Agostinho
Dona Fia
Pai Jorge de Xangô
Mãe Luzia
Mãe Mocagi
Mãe Nerê
Dona Onofra
Mãe Oscarina (já falecida) - mãe biológica de Mãe Marilza;

Fonte: Giovane M. Gonzaga, 2017.

As lideranças religiosas que representam este grupo estão presentes desde os seus primeiros anos de povoação, em Maringá. Entre os terreiros que coordenam suas atividades até hoje, é provável que o mais antigo deles seja o Terreiro de São Jorge, de Mãe Mocagi, iniciado em 1950. O mais novo é administrado por Pai Agostinho, fundado em meados dos anos de 1970, embora seu dirigente tenha sido iniciado em Maringá na primeira metade da década de 1950. Os locais de origens podem remeter ao município maringaense e região (Pai Jorge de Xangô, Mãe Luzia, Mãe Mocagi e Mãe Nerê) ou de cidades do estado da Bahia (Mãe Agnela, Pai Agostinho, Dona Fia). Dona Onofra, ainda que tenha nascido em Gimirim, MG, teve praticamente toda sua gestação na cidade de Salvador, BA, de onde pais e familiares são oriundos.

Para cada geração também foi produzida uma tabela com os responsáveis pela iniciação religiosa de determinada liderança. Noto que, nos casos onde não pude colher tal informação, o nome do sacerdote não aparece na tabela. As lideranças religiosas nascidas no município, ou para cá vindas na primeira infância, em sua maioria, tiveram seus ritos

iniciáticos realizados na região de Maringá como demonstra a Tabela 2:

Tabela 2. Responsáveis por iniciar as Lideranças da Primeira Geração

Liderança religiosa	Responsável por sua iniciação
Pai Agostinho	Caboclo Baltazar*
Pai Jorge de Xangô	Mãe Luzia
Mãe Luzia	Mãe Sandra*
Mãe Mocagi	Joãozinho da Golméia – Rio de Janeiro
Mãe Nerê	Dona Zilda* + Pai Jacó*

*Lideranças já falecidas. Fonte: Giovane M. Gonzaga, 2017

A tabela acima reforça a possibilidade de que lideranças de religiosidade afro-brasileira já estavam locadas no período da fundação de Maringá. Chamo atenção para a história de Pai Agostinho que, durante os anos de 1950, teve sua iniciação realizada pelo Caboclo Baltazar, que provavelmente está entre os primeiros habitantes do Norte Novo do Paraná (excetuando a população indígena). Os caboclos eram descendentes de escravos e nativo-americanos, ocupando esse território entre os finais do século XIX e primeiras décadas do século XX. (GONÇALVES, 1995).

Segundo Pai Agostinho, seu primeiro mentor faleceu durante na década de 1970, com 100 anos de idade, o que corrobora a ideia de que já estivesse aqui há mais tempo. Também neste grupo se concentra o maior número de lideranças com sacerdotes atuantes na cidade de Maringá e a eles filiados; Mãe Nerê é mãe-de-santo de Mãe Clô, Mãe Luzia iniciou Mãe Joanhina e Pai Jorge de Xangô à Umbanda. Afora estes, apenas Pai Hermano, responsável pela iniciação de Pai Zezinho, possui um filho-de-santo também atuante chefe de terreiro.

Em poucos casos os filhos-de-santo das lideranças religiosas de primeira e segunda geração, desenvolveram o papel de sacerdote. Informação relevante, pois todas as lideranças religiosas da primeira geração afirmaram não terem substitutos para os seus trabalhos. Para esses sacerdotes, quando suas atividades cessarem é provável que, naquele endereço, não sejam mais desempenhadas as funções de um terreiro. Embora alguns desses chefes tenham formado diversos filhos-de-santo, seus filhos biológicos, quando é o caso, não apresentariam desejo de atuarem como médiuns.

Tal constatação inviabiliza a permanência daquele espaço enquanto local de prática religiosa. Digo isso porque, no único momento em que a liderança foi resultado de hereditariedade, o espaço de culto permaneceu o mesmo, como é o caso de Mãe Marilza, que recebeu a responsabilidade de manter a Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida de seus pais, Geraldo e Oscarina. Quando esta hereditariedade não é observada, o espaço

em que antes era de atividade religiosa torna-se secular, como a antiga residência de Seu Álvaro e Dona Neuza, atuantes na cidade desde 1973 e, ao ter seu dirigente falecido e Dona Neuza se aposentado dos serviços religiosos, tiveram o local transformado em uma residência comum pelo filho do casal.

Fenômeno que acrescenta à discussão sobre como as religiões afro-brasileiras se organizam em Maringá. E difere, por exemplo, da região de Salvador, BA, na qual a substituição de uma liderança religiosa pode ser motivo de disputa entre os membros do terreiro, sobretudo quando se trata de um templo tradicional, conhecido. (PARÉS, 2007).

Nesse sentido, surpreende saber que apesar do Terreiro de São Jorge, de Mãe Mocagi, receber mais de duzentos visitantes em suas festas, sua chefa religiosa não consiga encontrar um segundo responsável pelo lugar. Com isso, os terreiros costumam possuir o mesmo tempo de duração de seus fundadores.

Tabela 3. Segunda Geração de Lideranças Religiosas

Geração II – Décadas de 1970 a 1990
Pai Armando
Mãe Clô
Dona Dirce
Mãe Elisa
Mãe Francisca
Zelador Gian
Pai Hermano
Mãe Joaquina
Mãe Lourdes
Mãe Marilza
Mestre Pedro
Dona Sirene
Dona Selma,
Seu Turíbio Teodoro e Dona Ivany Leid
Pai Zezinho
Mãe Inajá
Mãe Neuza

Fonte: Giovane M. Gonzaga, 2017.

Este grupo está caracterizado por se estabelecer em um período de intenso desenvolvimento demográfico do município de Maringá. Sobretudo, entre os anos 1970 e 1980, a cidade recebeu migrantes de diversas regiões do país. Para as crenças afro-brasileiras, este foi o momento de maior estabelecimento de lideranças religiosas. Para chefes de terreiro vindos de outros locais, além da região nordeste, notei a presença de líderes espirituais nascidos na região sul e sudeste do Brasil, no caso, São Paulo, Minas Gerais e Paraná.

Entretanto, é de se notar que a segunda geração se caracteriza por apresentar maior

número de lideranças religiosas nascidas e criadas em Maringá. Dos líderes consultados: Pai Armando, Pai Hermano e Mestre Pedro são oriundos da região nordeste; Mãe Elisa, Mãe Francisca e Mãe Lourdes, das regiões Sul e Sudeste, enquanto outros nove são naturais do município maringaense. Nascidos em meados dos anos 1950, oito foram iniciados por um pai ou mãe-de-santo da cidade.

Tabela 4. Responsáveis por iniciar as Lideranças da Segunda Geração

Liderança religiosa	Responsável por sua iniciação
Mãe Clô	Mãe Nerê
Mãe Elisa	Mãe Sandra*
Zelador Gian	Dona Izabel* + Dona Adelaide*
Mãe Joaquina	Mãe Luzia
Mãe Marilza	Pai Geraldo* + Mãe Oscarina*
Dona Selma	Dona Elizabeth (não encontrada)
Pai Zezinho	Pai Hermano
Dona Sirene	Seus avós*

* Lideranças já falecidas. Fonte: Giovane M. Gonzaga, 2017.

Torna-se essa a geração com maior número de lideranças que tiveram sua iniciação em Maringá. É também provável que esse período seja o de maior atividade dos terreiros. Tal entendimento decorre do fato de que, com o tempo, os chefes de terreiro deixaram de realizar cerimônias religiosas públicas e passaram a atender individualmente.

O motivo, mais comentado por essas lideranças, para abandonarem atividades religiosas públicas, reside em problemas de saúde e o cansaço da idade. Entre todos também foi enfatizada a sensação de dever cumprido, pois o processo de assumir o papel de liderança religiosa, além de trabalhoso, por vezes não é assumido sem resistência anterior do próprio futuro-sacerdote, sendo compreensível que, com o tempo, sintam a vocação de líder religioso merecedora de uma aposentadoria. Os pais e mães-de-santo, em sua maioria, afirmaram não ter escolhido essa vida, mas necessitado dela (por exemplo, sofriam de alguma moléstia física ou psicológica curada apenas quando começaram suas iniciações em algum terreiro).

Tabela 5. Terceira Geração de Lideranças Religiosas

Geração III – Décadas de 2000 a 2010
Dona Glória Coutinho
Mãe Glória
Pai José
Pai Josias
Seu Osmar
Dona Rosiane
Dona Ruth
Dona Natália
Beto de Ogum
Deusa do Amor

Fonte: Giovane M. Gonzaga, 2017.

A terceira geração de lideranças religiosas é composta por espaços estabelecidos nas duas últimas décadas. Dessas pessoas, apenas Dona Rosiane, teve sua iniciação realizada em Maringá, realizada por Pai Jorge Omolokô, que já se mudou de cidade. Por sua vez, Dona Natália é a única de origem nordestina, sendo os outros membros todos advindos do Sul e Sudeste do Brasil, principalmente do estado do Paraná. A vinda para o município possui motivos diferentes, desde pessoas que moravam em cidades menores, como Pai José e Dona Ruth, afirmam tê-lo feito pelas oportunidades que um município maior proporcionaria, até aquelas que moravam próximas a grandes centros e se mudaram à procura de uma vida mais calma.

A forma de prática religiosa da terceira geração é a mais diversificada, vidência, Umbanda, benzimentos e Tambor de Mina, e apenas três, dos dez locais mapeados, realizam cerimônias públicas. A maioria se reserva aos atendimentos particulares. Entretanto, é necessário salientar certa imprecisão das informações deste grupo, visto que três delas, Dona Natália, Beto de Ogum e Deusa do Amor, preferiram não participar da pesquisa, limitando nosso contato a conversas telefônicas. Outras duas, Pai Josias e Pai José, se mudaram de cidade, nos deixando apenas com uma visita curta, feita para apresentação do projeto.

Este decréscimo de novos terreiros estabelecidos na cidade nos últimos 20 anos contrasta com ideia de que, a partir do século XXI, houve um maior espaço para a prática religiosa afro-brasileira. Se na segunda geração, percebemos 17 templos fundados no município, o terceiro grupo se resume a dez novos lugares, dois deles já inexistentes.

5.2 O espaço da memória e o espaço das crenças

Diante desse quadro, quero elencar algumas possibilidades de explicação, situadas na história de formação do espaço urbano maringaense e de que como as personagens que compunham esse cenário foram pensadas pela produção bibliográfica relacionada à região. Para tanto, partirei das análises de Z. Rosendhal (1999) e Y. Tuan (1983) como bases para as correspondências entre a cidade, a forma como seu passado é construído e a formação dos aspectos religiosos e culturais. Ao abordar a figura do pioneiro e suas características étnico-culturais idealizadas, encontro apoio nas reflexões de Gonçalves (1995) e Fernandes (2014).

A relação entre espaço e religião constitui-se em elemento inseparável na história de fundação já das primeiras cidades. Segundo Rosendahl, no mundo moderno ocidental, as cidades se estruturaram sob uma forma triangular manifestada pelo poder do povo, da Igreja e Estado. (ROSENDAHL, 2008).

A autora compreende que a relação entre espaço e sagrado é expressa na forma e função de como determinados lugares e prédios são construídos. A forma seria uma categoria geográfica fundamental de como as pessoas imprimem seus valores e crenças na arquitetura; assim como a função desempenhada por aquele local. O lugar sagrado se exprime por atributos qualificativos a partir da manifestação do sagrado em um determinado local, investindo esse espaço de lógicas funcionais e espaciais próprias. (ROSENDAHL, 2008).

No caso da influência da religião sobre os espaços geográficos, Rosendahl entende que a exposição da fé no tempo e no espaço, modifica consideravelmente a paisagem de uma cidade, não se limitando apenas às características visíveis, mas se estendendo também à experiência da fé fornecida por meio de símbolos e mensagens. A compreensão da realidade sócio espacial deve ser observada enquanto construção e atribuição de significados (ROSENDAHL, 2008).

A partir de tais referências, questiono em que medida os escritos memorialistas foram influenciados pela organização espacial da cidade, ou quais símbolos religiosos tiveram participação na formação da personalidade de um lugar, como o caso da Catedral Metropolitana Nossa Senhora da Glória. Cartão-postal de Maringá e localizada na região central, construída de modo a ser vista de todos os lados da cidade. Essas estruturas simbólicas funcionariam como uma narrativa, tendo como preposição a condução dos fiéis a participar do espaço sagrado. (ROSENDAHL 1999), além de exercerem poder de ordenação da realidade, fundando uma referência do crível (CERTEAU, 1996).

Essa credibilidade tratar-se-ia de aspecto fundamental para o posicionamento de determinados aspectos culturais no centro do mundo do mundo de um indivíduo (TUAN 1983). Centralidade que cuja manutenção se situa em práticas que remontam a um passado glorioso, reforçando as relações entre disposições espaciais e cultura.

O espaço urbano está repleto de locais onde seus ancestrais são cultuados silenciosamente. (TUAN 1983). Os nomes das ruas, edifícios públicos, conjuntos residenciais levam, em seus títulos, homenagens a personagens do passado maringaense. O que também implica em uma escolha das pessoas da cidade a serem lembradas.

Segundo J. Gonçalves, até o final do século XX, não se observava, entre os estudos científicos, concorrência para a configuração de um perfil desses antepassados. Encontrando no pioneiro, sobretudo paulista e descendente de europeus, os significados socialmente compartilhados a respeito do passado maringaense. Sobre a historiografia regional norte paranaense, a presença dessa personagem seria um dos traços mais característicos. Mecanismo operado senão por recortes étnicos nessas pesquisas (GONÇALVES, 1995).

Os signos do passado, escolhidos para serem lembrados, se materializam em lugares concretos; a igreja, o paço municipal, as ruas e avenidas contam aos olhos verdades que a cidade quer defender. Todavia, homenagear figuras pioneiras e personagens políticas de destaque é fenômeno que não demonstra ligação direta com o espaço ocupado pelas crenças afro-brasileiras na cidade. As aproximações podem ocorrer quando o olhar se volta para as personagens que antagonizariam o processo de constituição dessa região.

A figura idealizada dos pioneiros contrasta com todo um conjunto de categorizações sociais negativas, voltadas contra as figurações de grileiros, aventureiros de todos os matizes, vagabundos, [...] caboclos, indígenas [...]. Todos esses categoremas aparecem, via de regra, como negatividades absolutas [...] eles não costumariam valorizar nem as virtudes da propriedade, nem o vigor sacrossanto do trabalho árduo destinado a amealhar recursos para compra de novas terras. (GONÇALVES, 1995, p. 08)

Por meio de visita de campo, observei que a maior parte das lideranças religiosas afro-brasileiras em Maringá provém da região Nordeste do Brasil ou, em última hipótese, seus pais são oriundos dessa parte do país sendo que, na década de 1970, período de maior fluxo migratório para a região, os nordestinos compunham 109.279 pessoas da população total do Norte do Paraná. Em Maringá, a essa época, o número de habitantes oriundos do Nordeste do Brasil somaria 9,6% da população da cidade, compondo em números 7.661 moradores. (FERNANDES, 2014, p. 25).

Apesar de representarem uma parcela considerável da sociedade maringaense, relatos, produções memorialistas e pesquisas científicas da época demonstram a péssima recepção aos nordestinos na cidade, aos quais “fora relegado papel secundário por uma historiografia estabelecida, que propagou um discurso elitista e assimilado por veículos de comunicação” (FERNANDES, 2014, p. 61).

Assim como ressaltado com relação aos entrevistado para os números do IBGE, acerca da prática religiosa afro-brasileira, Fernandes afirma ter sido comum, os migrantes ocultarem suas raízes nordestinas. A ponto de aqueles que possuíam pele mais clara e rosto

afilado preferissem, como forma de evitar o preconceito, a identidade de paulistas ou mineiros. (FERNANDES, 2014, p.76). Tal prática de camuflagem funcionaria como esquiva a estereótipos subjugantes para com esses migrantes. Era dito que os nordestinos prezavam pouco pela higiene, possuíam ânimos aflorados, cometendo violências por quaisquer banalidades, possuíam intelecto inferior e eram preguiçosos, dentre características pejorativas.

Nesse contexto que foi criado o mito da ocupação pioneira do Norte do Paraná, no qual os pioneiros europeus e paulistas formaram a estrutura humana básica para que o projeto de desenvolvimento dessa região fosse profícuo (GONÇALVES, 1995). Mencionei acima que boa parte das lideranças religiosas afro-brasileiras em Maringá é oriunda do Nordeste do Brasil ou descende de migrantes dessa região. Penso que tal dado, somado aos estudos de Gonçalves (1995) e Fernandes (2014), corrobora para a leitura da camuflagem enquanto prática recorrente entre as pessoas que se sentissem pressionadas devido suas práticas culturais. Caso dos adeptos e lideranças religiosas no município maringaense.

A aura de mistério que cerca as manifestações afro-brasileiras, e a ideia de que são práticas ocultas porque sigilosas, partilha do fundamento de algumas religiões. No Candomblé, por exemplo, certos rituais não são abertos ao público, bem como a feitura de determinados ebós, feitiços, não são um saber compartilhado livremente. No entanto, procurei refletir nesta dissertação que tal aura mística está, muitas vezes, relacionada com a necessidade de não praticar publicamente de alguma religião afro-brasileira devido ao assédio social. Durante as próximas sessões, apresento dados colhidos em campo e que permitem, embora timidamente, pensar sobre o processo de iniciação das lideranças; a relação com outros sacerdotes e; a identificação de seus templos.

5.3 Primeiras manifestações de mediunidade e iniciação

As pesquisas de campo e questionários revelam diferentes narrativas que descrevem as motivações para as lideranças à prática da religiosidade afro-brasileira. No entanto, dois tipos de situações chamaram atenção em função de sua recorrência. O acometimento por uma enfermidade, sem sucesso com tratamento médico, que fora curada apenas por intervenção de um sacerdote (pai-de-santo, mãe-de-santo, benzedeira, por exemplo) e a transmissão hereditária da prática religiosa, na qual pais ou avós também possuíam mediunidade desenvolvida.

Tais processos contradizem algumas suposições do senso comum, que geralmente atribuem a adesão a essas crenças por poder, dinheiro ou mesmo prejudicar outras pessoas (BERKENBROK, 1997). No entanto, quando o sacerdócio não é manifestação de uma hereditariedade, como nos casos em que a iniciação acontecera para sanar problemas de saúde, as religiões afro-brasileiras foram um recurso evitado ao máximo. O que talvez se deva a imagem social negativa que lhes é imputada. Influente inclusive em pessoas criadas por pais praticantes. Como é narrado por Mãe Marilza, filha de uma das mais antigas mães-de-santo da cidade. Embora tenha sido criada por pais e mães umbandistas, inclusive acompanhando o processo de desenvolvimento mediúnico da mãe, até os acontecimentos que marcaram sua iniciação, não acreditava que manifestações religiosas de incorporação fossem verdadeiras. Para ela, mesmo tendo noção das práticas de seus pais, os médiuns enganavam as pessoas que procuravam.

Mãe Marilza esclarece que estava destinada a se tornar mãe-de-santo, porque àquela época sequer acompanhava os rituais religiosos no barracão que sediava o templo, preferindo ficar em sua casa. No entanto, em um dia de Candomblé, ela conta que foi dormir e acordou agachada, entre os médiuns que incorporavam, com o corpo suado e as roupas sujas. Entrou em uma espécie de transe sonâmbulo, incorporou e caminhou até onde estava acontecendo a cerimônia religiosa, conforme relatou. Após o episódio, outros similares aconteceriam até que segue o conselho dos pais, de que só conseguiria controlar suas incorporações se fosse ritualmente iniciada na religião umbandista.

Ao contrário de Mãe Marilza, Pai Jorge de Xangô começara na infância a desempenhar a função de cambone¹⁰², para as entidades incorporadas por sua mãe. MEDIUM iniciado por Dona Luzia, fora desejo seu, dar início aos ritos religiosos de iniciação. Como forma de reforçar essa decisão, Pai Jorge explica que não havia como negar ser um filho-de-santo de Xangô, visto que, sem nenhuma correspondência hereditária conhecida, nascera com os cabelos avermelhados, cor símbolo daquele orixá.

Com relação à idade, as lideranças religiosas relatam serem a infância ou a adolescência, os marcos do processo de iniciação; Mãe Marilza estava com quase 15 anos de idade e Pai Jorge com 12. É importante ressaltar que essa é uma característica geral dos relatos recolhidos na pesquisa de campo. Mestre Pedro¹⁰³, narra que aos sete anos de idade

¹⁰² Um assistente para as entidades incorporadas. Durante as giras, o cambone fica responsável para cuidar de trazer os objetivos relativos àquela divindade. O cachimbo preferido de um preto-velho, o uísque de um exu, o champanhe da pomba-gira, roupas características, entre outros.

¹⁰³ As informações sobre Mestre Pedro foram produzidas a partir de visitas de campo. Realizadas ao longo de seis anos de convívio com sua associação de capoeira e cultura negra, a ACCAMÊ.

já recebia instruções de seu avô sobre exercícios de adivinhação, além de prestar obrigações espirituais. O mesmo ocorrera com Dona Sirene¹⁰⁴, que teve sua infância marcada por brincadeiras de “duvinhá” (adivinhar) estimuladas pelos avós.

Para a maioria dos representantes, o começo da prática de alguma forma de religiosidade afro-brasileira se daria antes de completarem a idade de 20 anos. O que não é estranho se comparado com a literatura acadêmica. A idade não seria fator determinante para ocupar uma posição hierárquica. Reis, em sua pesquisa, apresenta registros policiais de Antônio, escravo, líder de terreiro onde “apesar de ser moço, [ele exigia] que lhe tomassem a benção, e lhe prestassem obediência, inda mais os mais velhos” (REIS, 2008, p. 69).

Ao utilizar exemplos de tempos anteriores à abolição para pensar os finais do século XX, autores como Parés e Maggie analisam o momento de iniciação nos terreiros. Analisam o mesmo comportamento: não existe uma regra geral para a idade dos iniciados, pois quem determina isso é o sacerdote responsável por conduzir o rito de iniciação. Parés, ao narrar sobre as turmas de filhos-de-santo formadas no terreiro Seja Hundé, de Salvador, registra Vivi Agué Aboro, que deu início à sua formação mediúnica com idade entre 9 e 10 anos. E também uma filha de Abalhe, liderança do templo à época, que cumprira os primeiros ritos iniciáticos sem completar um ano de idade. (PARÉS, 2007, p. 215, p. 223). Ao pesquisar as relações entre os membros da Tenda Espírita Caboclo Serra Negra, Maggie descreve que Pedro, pai-de-santo, iniciara-se na macumba aos 13 anos de idade, e Sônia, segunda mãe-pequena, aos 17. (MAGGIE, 2001, p. 96; p. 100).

O chamado para a iniciação pode acontecer de diversas maneiras. Nina Rodrigues apresenta a história de uma neófito que, ao encontrar uma pedra de formato peculiar na rua, lhe é revelado por sua mãe-de-santo qual seria a divindade que a moça deveria cultuar. (RODRIGUES, 2006). Em outro exemplo, Ortiz narra que, às vezes, uma pessoa ao visitar uma cerimônia de caráter religioso afro-brasileiro, “cai no santo”, isto é, fica tomada por uma incorporação involuntária. (ORTIZ, 1978).

Para Pai Zezinho, tais ocorrências se manifestariam a partir dos 6 anos de idade, com sintomas do que considera um chamado espiritual à mediunidade. Apesar da pouca idade, o médium não atribui hereditariedade ao seu desenvolvimento. Mesmo tendo uma avó benzedeira, afirma que a relação entre os dois era pequena, nunca o assunto da prática religiosa afro-brasileira jamais fora abordado. Por não haver nascido em um ambiente

¹⁰⁴ As informações sobre Dona Sirene foram produzidas a partir de visita de campo a seu espaço de atendimento particular. Realizada no dia 01/07/2014.

familiar candomblecista, Pai Zezinho circulou por uma série de terreiros e sacerdotes. Ainda que tenha “feito sua cabeça” com Pai Hermano, o médium atribui sua prática religiosa à experiência que adquiriu com diferentes pessoas.

O exemplo de Pai Zezinho, de desenvolvimento mediúnico baseado em uma dinâmica de mobilidade, encontra correspondências em outros entrevistados, como Dona Dirce, que afirma ter herdado, junto com sua irmã, a sensibilidade da avó, mas que nunca recebera qualquer espécie de preparação de um sacerdote exclusivamente. Afirmou ter desenvolvido sua prática religiosa por meio de visitas a inúmeros terreiros, servindo como médium de incorporação, ou apenas assistindo às sessões e ouvindo suas lideranças. No entanto, Dona Dirce atribui seu conhecimento sobre religiosidade mediúnica, principalmente, à intimidade com suas entidades e um poder intuitivo que lhe é natural.

5.4 O contato entre lideranças religiosas da cidade

De acordo com a maior parte das respostas, a forma de conduzir os rituais religiosos e posturas no dia-a-dia do terreiro esbarra em questões pessoais que, muitas vezes, impedem que a prática religiosa em Maringá, por parte de suas lideranças, se torne uma experiência coletiva como, por exemplo, o tempo necessário para o desenvolvimento de um neófito ou a cobrança de serviços religiosos. Os motivos podem ser encontrados na formatação das religiões afro-brasileiras e sua prática. Embora tivessem obtido diferentes resultados em suas pesquisas, a literatura acadêmica de maior expressão no século XX¹⁰⁵ é unânime em relatar a presença do caráter de filiação na formação de um novo sacerdote, ou seja, seria necessário que alguém ensinasse os principais ritos a um iniciado.

Conhecimento adquirido apenas depois de anos servindo a um terreiro como médium. Dessa forma, ao inaugurar um novo templo, o sacerdote traria consigo características da pessoa ou do lugar em que foi iniciado. Trejeitos que perpassariam por aspectos práticos mais complexos e variáveis, como a cor de roupa adequada aos dias devotados a determinada divindade ou mesmo a tolerância ao humor e conversas paralelas no momento de cerimônias religiosas. Talvez por esse motivo, é complicada a presença de um grande número de lideranças coordenando um mesmo espaço religioso. Obedecer aos princípios de um terreiro não diz respeito apenas à disciplina, mas é fundamental para a eficácia religiosa dessas manifestações. Com isso, muitos pais e mães-de-santo optam pela segurança de

¹⁰⁵ Posso citar obras como, *Candomblés da Bahia*, de Edson Carneiro (1948); *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, de Waldemar Valente (1955); *A morte branca do feiticeiro negro*, de Renato Ortiz (1978).

trabalharem apenas sozinhos, como forma de garantir que cada ritual religioso alcance o efeito desejado.

Mãe Glória de Agbê¹⁰⁶, formada na cidade de Itatiba-SP, conduz uma Casa de Tambor de Mina, manifestação religiosa que, em diversos aspectos, difere do que é praticado no Candomblé ou na Umbanda, fator que coloca Mãe Glória em uma posição isolada dos demais terreiros maringenses, visto que possui um panteão diversificado em relação à Umbanda ou Candomblé, por exemplo¹⁰⁷.

Ainda que a religião umbandista seja a mais praticada na cidade, não impede que seus sacerdotes desempenhem posição mais reservada em relação aos outros terreiros, como relata Seu Armando¹⁰⁸, médium de um terreiro em Santo André-SP que, ao chegar no município maringense, em 1975, não se identificara com nenhum dos templos aqui existentes. Necessitou receber autorização do terreiro em que se formara para que pudesse conduzir atividades religiosas em sua residência.

Uma situação curiosa de isolamento é relatada por Seu Terúbio, médium mais antigo do Terreiro Pai João da Mata¹⁰⁹, no qual certos procedimentos rituais presentes não foram observados em nenhum outro local, como a obrigatoriedade dos visitantes e médiuns vestirem branco para participar das cerimônias¹¹⁰ e a necessidade de cadastro com informações pessoais. Seu Terúbio também afirma que, por não cobrar dinheiro para a execução de serviços religiosos, o templo seria alvo de inimizade de outras lideranças em Maringá por orientar seus visitantes a não pagarem por tais serviços em nenhum lugar. Um sistema controlado de visitas somado a divergências sobre posturas práticas faria com que o terreiro não recebesse muitas visitas de outras lideranças.

Situação constante de contato é demonstrada por lideranças que trabalharam juntas por algum tempo e, quando abriram seus próprios espaços, mesmo assim visitam uma a outra como forma de reforçar a prática religiosa compartilhada. Casos como os de Mãe

¹⁰⁶ As informações sobre Mãe Glória de Agbê foram produzidas a partir de visita-de-campo ao Terreiro de Mina Jeje e Nagô de Iemanjá e Ogum. Realizada na data de 16 de dezembro de 2016, entre 14h30min e 16hs.

¹⁰⁷ No Tambor de Mina são cultuados também os encantados, onde entre eles estão espíritos relacionados a animais, como as serpentes; o que não ocorre nos demais terreiros visitados.

¹⁰⁸ As informações sobre Seu Armando foram produzidas a partir de visitas de campo à Tenda de Umbanda Pai José de Angola. Realizadas na data de 25 de setembro de 2014, entre 11h30min e 15hs. E no dia 16 de janeiro de 2017, entre 08h e 09h.

¹⁰⁹ As informações sobre o Terreiro Pai João da Mata foram produzidas a partir de visitas de campo. Realizadas com a companhia de Seu Terúbio e Dona Ivany, membros mais antigos do templo, no dia 21/05/2014, entre 20hs e 20h30min. E no dia 15/06/2014, entre 16hs e 17hs15min.

¹¹⁰ As informações sobre o Terreiro Pai João da Mata foram produzidas a partir de visitas de campo. Realizadas com a companhia de Seu Terúbio e Dona Ivany, membros mais antigos do templo, no dia 21/05/2014, entre 20hs e 20h30min. E no dia 15/06/2014, entre 16hs e 17hs15min.

Agnela e Mãe Elisa, formadas na Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida, e de Pai Jorge de Xangô e Mãe Joaquina, ambos filhos-de-santo iniciados na Tenda de Umbanda Yansã.

Além das relações de irmandade, de iniciados no mesmo local, há também aquelas baseadas em filiação, do pai-de-santo para o seu iniciado como, também, as participações conjuntas, formadas pela afinidade em dividir as mesmas práticas religiosas.

Se a filiação por algumas vezes dificulta a comunicação entre terreiros, ao mesmo tempo observo que sacerdotes formados em Maringá tendem a manter participação em seus terreiros de origem. Nesse sentido, são traçadas relações semelhantes ao que é descrito por Parés (2007) quando aborda a história de terreiros do bairro do Bogum, atual Engenho Velho da Federação, na cidade de Salvador. O autor destaca que, do tradicional Terreiro do Bogum, saíram ao menos duas outras lideranças religiosas que formariam seus próprios templos e, apesar da saída, os eventos realizados por esses terreiros recebiam a participação de todas.

Em Maringá temos alguns exemplos semelhantes, como o caso de Pai Jorge de Xangô, sua mãe biológica e Mãe Luzia, responsável pela iniciação dos dois primeiros. Embora Pai Jorge conduza seu próprio terreiro desde meados dos anos de 1970, o médium participa regularmente das atividades na Tenda de Umbanda Yasã, regida por Mãe Luzia. Assim decorria também da mãe biológica de Pai Jorge, quando viva. Em reciprocidade, toda festa religiosa do Centro Espírita Pai Xangô conta com a visita de Mãe Luzia. Luzalê foi também quem iniciou Mãe Joaquina¹¹¹, estabelecendo a mesma dinâmica de participação ocorrida entre ela e Pai Jorge de Xangô.

Estas separações, muitas vezes não decorrem de algum desacordo entre sacerdote e iniciado, mas dos próprios deslocamentos do local de residência dos médiuns, como ocorrera com Mãe Agnela e Mãe Oscarina, já falecida, fundadora da Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida. Formada por Oscarina, Mãe Agnela participara ativamente, durante anos, no terreiro de sua mãe-de-santo. Ao se mudar do Jardim Alvorada para as proximidades da Avenida Kakogawa, distante 15 quilômetros, teve liberdade para abrir seu próprio terreiro, o que não a impediu de continuar participando das cerimônias religiosas no espaço de Mãe Oscarina sempre que chamada.

Também existem relações entre terreiros, como acontece com Pai Hermano¹¹², Mãe

¹¹¹ As informações sobre Mãe Joaquina foram produzidas a partir de visita de campo ao Centro Espírita Martim Pescador. Realizada no dia 13/08/2014, entre 18hs e 19h40min.

¹¹² As informações sobre Pai Hermano foram produzidas a partir de visita de campo ao Terreiro Ilê Oyá.

Clô¹¹³ e Pai Jorge de Xangô, motivadas por afinidade e a própria prática religiosa. Embora não realize mais cerimônias coletivas em sua residência, Pai Hermano participa sempre que é convidado dos eventos de outros locais, como na Tenda Espírita Caboclo Sete Flechas, de Mãe Clô e no terreiro de Pai Jorge de Xangô e vice-versa.

Essas duas lideranças foram as que mais se mostraram dispostas a falar de outros terreiros. Mãe Clô, inclusive, convida a todas as lideranças religiosas que tem contato, quando há festa em seu templo. Formada médium na cidade de Maringá por Mãe Nerê¹¹⁴, mantém visitas regulares à casa de sua mãe-de-santo e tais contatos contribuem para a consolidação de uma memória coletiva das crenças afro-brasileiras na cidade, impedindo que o passado de determinado local se perca quando, por alguma razão, deixa de funcionar.

Também existiram parcerias e filiações que não resistiram ao tempo. Ao narrar a dissolução de um terreiro no Rio de Janeiro, devido a desentendimentos internos, Maggie afirma que os motivos perpassam tanto as relações pessoais entre os filhos-de-santo, como problemas estruturais de legitimação das lideranças; o fato de um dos médiuns do terreiro se considerar mais forte que o pai-de-santo da casa, onde seriam melhores seu conhecimento sobre a prática religiosa e poder de suas entidades, por exemplo (MAGGIE, 2001).

Em Maringá foi possível identificar dois aspectos diferentes da dissolução de parcerias e distanciamento de filhos-de-santo e seus iniciadores. O primeiro diz respeito ao questionamento da capacidade mediúnica do pai ou mãe-de-santo, o que considero uma característica estrutural, pois parece se tratar de uma circunstância recorrente para as lideranças religiosas. Na visita à Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida¹¹⁵ em um dia de mesa branca, presenciei uma das entidades de Mãe Marilza, líder do terreiro por herança biológica, alertar aos presentes que, embora a médium-chefe fosse outra, Mãe Oscarina falecera há cerca de cinco anos, a capacidade espiritual das divindades permanecia a mesma. Mãe Marilza estabeleceu relações de força contra possíveis questionamentos que aventassem sua incapacidade de assumir a altura a liderança do terreiro.

Realizada no dia 14/12 /2016, entre 15h30min e 17hs.

¹¹³ As informações sobre Mãe Clô, Alekandê de Oxóssi, foram produzidas a partir de visitas de campo à Tenda Espírita Caboclo Sete Flechas. Realizadas no dia 03/09/2016, entre 14h45min e 16h30min. E no dia 13/12/2015, entre 20hs e 03h30min.

¹¹⁴ As informações sobre Mãe Nerê foram produzidas a partir de visita de campo ao Terreiro de Iemanjá. Realizada no dia 01/02/2016, entre 14hs e 15hs.

¹¹⁵ As informações sobre Mãe Marilza e a Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida foram produzidas a partir de visitas de campo a este espaço. Realizadas nos dias 24/06/2014, entre 14hs e 16h30min; 07/03/2015, entre 14h e 16h30min; 18/07/2015, entre 20hs e 00h15min.

Noutra situação, apresento relato de Dona Selma¹¹⁶, atuante na cidade há 40 anos. A médium oferece os serviços religiosos de vidência e aconselhamento espiritual e narra que, em sua experiência, os principais casos de discriminação de prática religiosa afro-brasileira vieram de seus próprios consulentes. Dona Selma relata que é recorrente que sejam feitas acusações durante as consultas, como também perguntas, formuladas na tentativa de encontrar na vidente uma charlatã.

Retornando as dissoluções de parcerias religiosas e afastamento de filiações, Dona Selma também relata um caso; ao ter manifesta a predisposição à mediunidade com 16 anos de idade, fora Mãe Elizabete (não localizada) que lhe ensinara os principais elementos rituais no contato com as entidades, indicando-lhe seu santo-de-cabeça e acompanhando suas primeiras incorporações. Em troca, ela era ativa no terreiro, dando consultas no espaço e participando das giras de incorporação. No entanto, o afastamento entre as duas partiria de posturas pessoais em relação à condução dos serviços religiosos prestados. Segundo Dona Selma, Mãe Elizabete cobraria quantias exorbitantes para o atendimento religioso e a resolução de problemas espirituais. Afastada de sua mãe-de-santo, Dona Selma cobra apenas pelo material utilizado e a soma de 10 reais (R\$10,00) por consulta.

O afastamento das filiações também pode ser apenas uma posição pessoal do médium, que prefere trabalhar sozinho, como nos relata Pai Zezinho¹¹⁷. Instalado próximo ao Contorno Norte, entre os municípios de Sarandi e Maringá, o pai-de-santo fora iniciado por Pai Hermano, no início dos anos 1980. Embora ainda mantenha relações de amizade com aquele que fez sua cabeça, quem cuidou de sua iniciação mediúcnica, Pai Zezinho prefere conduzir os rituais religiosos de sua casa apenas com seus filhos-de-santo. Muito raramente convida uma liderança de fora ou visita outros terreiros.

Na história contada por Seu Terúbio, o Terreiro Pai João da Mata foi fundado no ano de 1979 por Isabel Ugeda Filho em parceria com Mãe Lourdes¹¹⁸. Divergências rituais entre as duas fizeram com que a segunda formasse seu próprio terreiro, em funcionamento até 2015, no Jardim Alvorada. Ao observar a disposição espacial dos dois templos, para entender quais posturas rituais seriam essas, percebi que a casa de Mãe Lourdes¹¹⁹

¹¹⁶ As informações sobre Dona Selma foram produzidas a partir de visitas de campo a seu espaço de atendimento particular. Realizadas em 23/09/2016, entre 09h30min e 10h15min; 18/12/2016, entre 17hs e 17h15min; 07/01/2017, entre 14h30min e 14h45min.

¹¹⁷ As informações sobre Pai Zezinho foram produzidas a partir de visitas de campo ao “Demoagi Gunze Keamazi”. Realizadas no dia 18/09/2014 /, entre 09h30min e 11hs. E no dia 18/12/2015, entre 15hs e 16h30min.

¹¹⁸ As informações sobre Mãe Lourdes, Iyá Sandiá, foram produzidas a partir de visitas de campo. Realizadas no dia 18/06 /2014, entre 15hs e 15h30min; 29/07/2014, entre 09h30min e 11h20min; 29/08/2014, entre 17h30min e 18hs.

¹¹⁹ Maria de Lourdes de Nascimento (Mãe Lourdes ou Ialorixá Sandyá) nasceu na cidade de Painço-MG, veio

expressava intensa relação com a natureza, notada pela diversidade de plantas medicinais e de simbólica religiosa, em que a médium parece conservar maior relação com o Candomblé, enfatizando o culto aos orixás sobre divindades espirituais, como caboclos e pretos-velhos.

O Terreiro Pai João da Mata parece focar na prática umbandista, orixás não se manifestam ali, e a relação das divindades com a natureza, no terreiro, quase não é simbolizada com plantas rasteiras e árvores, mas por meio de objetos simbólicos, como um ramo, um tronco de árvore como banco, entre outros.

Este item se esforçou em traçar um pequeno panorama das relações entre-terreiros em Maringá. Com base nele, compreendo a ideia de que, dentro dos templos e consultórios, as lideranças religiosas organizam suas práticas sob um peso social diminuído. O item seguinte busca pontuar algumas questões sobre como, do terreiro para fora, vem à tona certos mecanismos de camuflagem, discrição necessária ao bom convívio desses representantes em seus bairros.

5.5 Terreiro da porta para dentro: o espaço sagrado, o espaço público e a fronteira.

Ao abordar a relação dos maringaenses com os praticantes das religiões afro-brasileiras, gostaria de pensar na forma como os moradores dos bairros, onde estão localizados os templos de religião afro-brasileira, convivem com esse espaço.

Nas visitas de campo, quando ainda não possuía os endereços exatos dos locais, a partir de algumas referências, chegava próximo ao templo e conseguia encontrá-los pedindo informação para a vizinhança. Em apenas duas dessas visitas, quando questionadas sobre a existência de um espaço de prática religiosa afro-brasileira naquelas redondezas, as pessoas reagiram de maneira inusitada.

para o município maringaense ao final dos anos 70, junto com seu primeiro marido. Havia terminado suas obrigações de iniciação, como filha de santo, a menos de 3 anos. Os fundamentos religiosos foram aprendidos por Mãe Lourdes na cidade de Taboão da Serra-SP, onde morava antes de vir para a cidade de seu último endereço. Foi lá também que lhe foram contados quais eram os santos de sua cabeça, Yansã e Oxum. na cidade de Painço-MG, veio para o município maringaense ao final dos anos 70, junto com seu primeiro marido. Havia terminado suas obrigações de iniciação, como filha de santo, a menos de 3 anos. Os fundamentos religiosos foram aprendidos por Mãe Lourdes na cidade de Taboão da Serra-SP, onde morava antes de vir para a cidade de seu último endereço. Foi lá também que lhe foram contados quais eram seus orixás protetores, Yansã e Oxum. Informações obtidas durante visita de campo em: 29/07/2014 – 09h30min às 11h20min. Veio a falecer no mês de julho de 2016, aos 70 anos de idade. No endereço do Ilê Axé Oyá não se realizam mais cerimônias religiosas afro-brasileiras. Mas é ainda a residência de familiares de Mãe Lourdes. As árvores e ervas de que a sacerdotisa tanto se orgulhava continuam plantadas, cheias de seu axé.

Na primeira vez, procurava pela casa de Mãe Agnela¹²⁰, no bairro Parque das Grevíleas. Perguntei a uma família, que conversava na calçada, se por ali morava Dona Agnela, mas não reconheceram o nome. No entanto, quando falei que procurava por uma mãe-de-santo, todos souberam indicar o endereço. Enquanto agradecia a informação e me distanciava do grupo, uma das mulheres disse que ‘Deus não morava no local’ para o qual me dirigia. Também aconselhou não ser necessário de macumba para a resolução de problemas.

A outra situação ocorreu em uma das visitas ao Terreiro de São Jorge, liderado por Mãe Mocagi¹²¹. Sabia apenas o nome da rua onde o templo estava estabelecido. Por isso, andei várias vezes pelo local até encontrar o endereço. Em uma dessas buscas, uma moradora, para quem pedi orientação, garantiu que, morando ali há mais de vinte anos, nunca ouvira falar de um lugar assim. Fato que não chamaria atenção, se o Terreiro de São Jorge não estivesse, apenas, a cinco casas do local. Parece ingenuidade acreditar que um lugar onde semanalmente, há mais de sessenta anos, ressoa o som de atabaques, não seja percebido pela vizinhança.

Em inúmeras vezes, durante a pesquisa de campo, deparei-me com olhares de estranhamento quando não-praticantes eram indagados sobre o assunto. Na tentativa de compreender tais reações, busquei auxílio em Tuan, quando analisa o processo no qual o espaço torna-se lugar a partir de referências-base. Segundo o autor, essas referências são construídas historicamente, por meio de experiências do indivíduo e o ambiente onde se encontra. (TUAN, 1983). Nas situações acima mencionadas, a negação do espaço de prática religiosa afro-brasileira, ou do caráter sagrado desses locais, remonta a uma imagem historicamente construída.

O preconceito sobre a religiosidade afro-brasileira torna templos em espaços estranhos, mesmo ameaçadores, ainda que essas crenças acompanhem todo o passado da cidade. Nesse processo, mecanismos de camuflagem são operados por meio de táticas (CERTEAU, 1994). Por meio delas, o indivíduo encontraria formas de ultrapassar barreiras culturais institucionalmente impostas como, por exemplo, praticar uma religião proibida no passado e socialmente malvista nos dias de hoje.

Lembre-mos da prática religiosa dos escravos africanos no Brasil, onde as imagens de santos católicos se tornaram símbolos referentes aos orixás. As imagens das

¹²⁰ As informações sobre Mãe Agnela foram produzidas a partir de visitas de campo. Realizadas dia 11/09/2014, entre 16h30min e 18h. E no dia 22/07/2015, entre 16h e 16h30min.

¹²¹ As informações sobre Mãe Mocagi foram produzidas a partir de visita de campo. Realizada dia 09/08/2014, entre 14h30min às 16h30min. E no dia 03/07/2015, entre 16hs e 16h30min.

fachadas dos templos de religiosidade afro-brasileira estabelecidos em Maringá refletem disposições similares. O espaço de fora das casas, sobretudo o que fica no campo de visão da rua, quase sempre se apresenta como uma residência comum.

Dessa forma, um terreiro de Umbanda, quando visto de seu exterior, se confunde com as casas da vizinhança. As descrições físicas dos locais mapeados indicam essa condição de camuflagem. Mais do que não se identificarem em suas fachadas, o espaço sagrado do terreiro, ou do altar particular, se funde à arquitetura da casa. Tanto que, para uma visita, mesmo no interior da residência, ter conhecimento de que ali atua uma liderança de religiosidade afro-brasileira, é uma opção do anfitrião.

Tais camuflagens, embora dificilmente se mantenham para vizinhos mais próximos, funcionam como forma de evitar que estes espaços se tornem pontos de referência. Cautela que procura não chamar atenção de pessoas alheias às práticas religiosas. Ou pior, que façam do terreiro e de sua liderança um alvo de ódio e fanatismo religioso. Um acordo tácito, no qual os templos não possuem apelo estético e os demais moradores fingem que o local não existe como tal. Tal ideia está em conformidade com os estudos de Mayol (1996) e sua análise dos processos de vivência cotidiana no conjunto habitacional de *Croix-Rousse*, na cidade de Lyon, França, em que a relação dos moradores entre si e com o bairro se dá, principalmente, sobre aspectos da conveniência:

[A conveniência] Representa, no nível dos comportamentos, um compromisso pelo qual cada pessoa, renunciando à anarquia das pulsões individuais, contribui com sua cota para a vida coletiva, com o fito de retirar daí benefícios simbólicos necessariamente protelados. Por esse “preço a pagar” (saber “comportar-se”, ser “conveniente”), o usuário se torna parceiro de um contrato social que ele se obriga a respeitar para que seja possível a vida cotidiana. (MAYOL, 1996, p. 39)

Dessa forma, se apresentar enquanto espaço de prática religiosa afro-brasileira não é ilegal a nenhuma das lideranças religiosas da cidade. Porém, é conveniente que se faça dessa forma, a fim de evitar quaisquer contatos indesejáveis por transeuntes que identifiquem determinado local como um terreiro. Conveniência historicamente forçada, necessário dizer. Primeiro, porque as crenças afro-brasileiras têm em seu passado pelo menos três séculos de perseguição institucionalizada.

Sob a escravidão, de maneira geral, o indivíduo que fosse pego cultuando seus deuses de África sofreria punições, muitas vezes, severas. Com a abolição, as práticas religiosas afro-brasileiras viveram criminalizadas por sete décadas. Diversos pesquisadores do século XX reúnem relatos de invasões violentas por parte da polícia aos terreiros de cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador (ORTIZ, 1978; NEGRÃO, 1996). O

passado de perseguição, mesmo com a descriminalização dessas crenças, relega um comportamento de camuflagem como forma de proteção.

Durante as pesquisas de campo, a maior parte dos entrevistados alegara não haver um motivo específico para não identificarem seus locais de culto como tais, apenas não o fizeram ou, se por um tempo mantiveram alguma forma de identificação, o deixaram de fazer, possível sintoma dos fatores culturais invisíveis, enquanto formalidades determinantes das práticas de habitar. (MAYOL, 1996).

Todos esses locais geográficos são também locais culturais e na medida em que nos afastamos de nossos lugares de intimidade torna-se maior a sensação de não pertencimento. (BHABHA, 2005). Dessa forma, a moradia torna-se um refúgio de liberdade, lugar em que se pode pôr em prática aquilo que, fora dela, seria enxergado como bizarro, ou mesmo ofensivo.

Por exemplo, o programa Tribuna da Massa, jornal do meio-dia transmitido por uma filial do SBT no estado do Paraná, transformou em espetáculo os despachos encontrados por moradores da região de Maringá¹²². Sob a alegação de que assim estaria desfazendo o mal que aqueles despachos causariam, pois, os feitiços sempre teriam como finalidade atingir alguém, o repórter destrói os objetos do ritual, enquanto faz piadas sobre aquilo que encontra (uma boneca vestida como bruxa, dinheiro, perfume, etc.), e orienta para que os espectadores não tentem fazer o mesmo, pois ele estaria preparado para lidar com macumba, tendo uma particular proteção de Deus.

Partindo do pressuposto de que são necessários pontos de referências seguros para perscrutarmos espaços públicos, questionamos de que outros lugares dispõem as lideranças religiosas afro-brasileiras senão o interior de suas próprias residências. (TUAN, 1983). Compreendo o mecanismo de camuflagem dos templos de religião afro-brasileira na cidade como desdobramento de processos históricos conflituosos, como também representações maléficas e jocosas das crenças afro-brasileiras. O mecanismo de exposição parte, inclusive, de veículos midiáticos de grande circulação na cidade, reforçando a presença de uma conveniência forçada.

¹²² O programa é transmitido em toda região metropolitana de Maringá, além de abranger cidades circunvizinhas em uma distância de até 150km da emissora. Os jornais do meio-dia fazem parte de um dos horários nobres da programação televisiva. As reportagens podem ser encontradas online, na página do telejornal na rede social Facebook. Como nos seguintes endereços eletrônicos: <https://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/735911166498160/>, <https://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/716072301815380/>, <https://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/811399375616005/>. Acesso em 30/11/2017, às 13hs41min.

Não que um pai ou mãe-de-santo não possam caminhar pelas ruas da cidade com tranquilidade, porém, para que isso ocorra sem constrangimentos, parece existir a necessidade de supressão do papel de liderança religiosa. Exemplo disso é o caso relatado por Silva (2014); por ocasião da Semana da Consciência Negra, é comum que as escolas se organizem para, de alguma forma, ampliar o debate sobre a data. Nesse caso, foi chamada uma ialorixá, Mãe Glória de Agbê, para que palestrasse a alunos do ensino fundamental e médio.

Parte da proposta da convidada era a de apresentar canções e ritmos de atabaque característico do Tambor de Mina. Entretanto, durante a demonstração uma das alunas presentes alegara não estar se sentindo bem, sendo retirada do local. A palestra acontecera pela manhã, com outra marcada para o período da noite, que não se realizou, pois, o pai da aluna que se sentiu indisposta havia ligado no colégio ameaçando que, caso não cancelassem o evento, ele mesmo faria algo para que não ocorresse. Diante de tal postura, a direção da escola achou melhor suspender as atividades da Semana. (SILVA, 2014).

A não identificação da maioria dos terreiros pode ser analisada como uma forma de camuflagem social contra um espaço público inviabilizado de se tornar um lugar, em decorrência de motivos já mencionados, conveniência forçada, ausência de lugares familiares para além da própria residência.

No início deste tópico procurei apresentar, por meio de Rosendahl (2008) e Gonçalves (1996), a possibilidade da arquitetura refletir disposições culturais e históricas de determinado espaço. Para Tuan, os espaços míticos são aqueles construídos de maneira que retomem a história fundante de determinado lugar, contando este passado sob uma retórica triunfante. Os tribunais de justiça e as câmaras legislativas, por exemplo, são espaços místicos de uma sociedade democrática e justa.

Existem códigos que não devem ser transgredidos nesses locais, variando das roupas permitidas a forma de se comportar e de se falar, elementos que reatualizam a memória de que, no território para o qual estes prédios foram construídos, todos deveriam ter a mesma importância perante as decisões políticas e a lei (TUAN, 1983, p. 97). No entanto, a base para a fundação desses espaços míticos parte de referências sensoriais. Por meio delas, o autor informa que passamos a classificar hierarquicamente objetos e espaços:

O status social é designado “alto” ou “baixo” em lugar de “grande” e “pequeno”. Deus mora no céu. Tanto no Antigo como no Novo Testamento, Deus foi às vezes identificado com o céu. [...]. Em arquitetura, os edifícios importantes são colocados sobre plataformas, e, quando existe tecnologia necessária, tendem a ser os mais altos. [...] isto é talvez sempre verdadeiro: uma pirâmide ou uma coluna de triunfo alta impõe maior estima do que uma baixa. (TUAN, 1983, p. 43)

Além de alto e baixo, em uma variedade de culturas, encontramos o lado direito sendo considerado muito superior ao esquerdo. Enquanto o primeiro significaria poder sagrado, fonte do que é bom e legítimo, o lado esquerdo se identificaria ao profano, maléfico e temido.

Na história das religiões afro-brasileiras encontram-se exemplos dessas referências espaciais. No Brasil do século XIX e boa parte do XX, práticas religiosas mediúnicas de matriz africana eram classificadas enquanto “baixo espiritismo”, em oposição ao “alto espiritismo” europeu. Até os dias de hoje, as entidades espirituais são, na maioria dos templos, divididas em ramos de trabalho à esquerda ou à direita de um plano espiritual. (MONTEIRO, 2009).

O próprio altar sugere uma relação hierárquica entre as entidades do templo. Na maior parte dos casos, Oxalá é sempre posicionado no local mais alto do agdá, normalmente acompanhado de Nossa Senhora Aparecida e, por vezes, também, São Miguel Arcanjo. Quando existem imagens referentes a outros orixás ou santos, eles se encontram em parte superior às imagens das entidades espirituais que se aproximam simbolicamente destas divindades maiores. Dessa forma é comum a imagem de Oxóssi ou São Sebastião posicionada acima das representações de caboclos. Às imagens de Exu normalmente é destinada a parte mais baixa do altar, por serem identificados enquanto espíritos de pouca luz.

Também são suas as entradas dos terreiros, onde nas proximidades se constrói uma casinha para devoção. Durante a pesquisa, essa disposição se tornou uma das principais referências na identificação dos templos de outras áreas residenciais comuns. A casinha de Exu poderia ser facilmente tomada por outra utilidade, por isso não a consideramos uma forma de identificação. Um leigo dificilmente suspeitaria que fosse ali o espaço de uma entidade. Mais uma vez, a necessidade de reforçar o caráter de camuflagem adotado pela maior parte das lideranças religiosas afro-brasileiras em relação aos seus locais de culto.

Referências diretas a Exu¹²³ poderiam despertar o pânico de pessoas que o assimilam ao diabo. Tal expressividade não ocorre nos terreiros pesquisados, pois mesmo uma pessoa que se desagradasse ao ver uma imagem da divindade, soubesse que ali estava configurado um espaço dedicado a Exu, e não para uma construção comum da casa, dificilmente seria despertada alguma animosidade, pois pessoas associam, às mesmas

¹²³ Segundo P. Verger (1999), a casinha de Exu é, em terras africanas, representada por uma escultura fática do tamanho do braço de um adulto. No Brasil, o espaço, dedicado a oferendas de proteção da casa, toma aspectos menos chamativos para a sociedade.

paisagens, sentimentos, atitudes e humores diferentes. (CLAVAL, 2001, p. 45).

Desta forma, encontrar com os olhos uma cruz faz um cristão, em qualquer situação, lembrar-se de sua espiritualidade, enquanto a mesma imagem, para um budista chinês, por exemplo, produzirá outros significados.

A camuflagem toma novas características, não se trata apenas de uma forma de esconderijo. Referências simbólicas às crenças afro-brasileiras pululam nas entradas de muitos terreiros, elas são visíveis, na forma da citada casinha de Exu, mas também em fileiras de espadas-de-são-jorge, na predominância da cor branca para as paredes e estruturas de um templo. Imagens apreensíveis para quem procura por uma mãe-de-santo, uma vidente ou uma benzedeira, mas invisíveis para aqueles que não sabem ler, ou não estão buscando, os indícios da presença da religiosidade afro-brasileira.

Mencionei anteriormente as reportagens do telejornal Tribuna da Massa, com o repórter Índio Maringá desmanchando feitiços. O jornalista encontra os despachos graças à comunicação de moradores do local onde foram deixados. Segundo ele, são trabalhos para fazer o mal, os objetos estão em espaço público, ninguém irá reivindicá-los, podem ser quebrados. Todavia, tempos depois dessa série de reportagens, uma matéria é gravada com a líder religiosa Mãe Clô no interior de seu templo, o Centro Espírita Caboclo Sete Flechas. Índio Maringá parece não ter identificado nenhuma maldade no local, pediu licença para cada gesto que sua equipe realizava (entrar em um cômodo, filmar o ambiente, etc.). Ali nada desmanchou, estava do lado de dentro dos portões do terreiro. O que sugere, portanto, que esta seja a condição para a prática religiosa afro-brasileira em Maringá. Devem se manifestar apenas no interior de seus espaços. A fronteira que demarca onde começa o terreiro e termina cidade é a fachada do templo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, apresentei as práticas de camuflagem enquanto chaves explicativas para compreensão do espaço e representação das religiões e crenças afro-brasileiras no jornal e no espaço da cidade. Procurei definir este mecanismo, sobretudo, a partir do conceito de tática, de Michel de Certeau (1994). Segundo o autor, as instituições adotariam estratégias visando a normatização dos indivíduos em um modelo específico de comportamentos e ideias. Dessa forma, somos estimulados a viver com base nestes postulados. Sempre existiram posturas idealizadas, para as mais diversas atividades humanas, como se vestir, se portar em público, trabalhar, estudar ou praticar uma religião. Porém, sempre existiram também as táticas, golpes no cotidiano, maneiras que o indivíduo, sob a demanda das instituições, encontra desvios, outros percursos, que atendam a resolução de suas ansiedades e emergências, nem sempre em consonância com os modelos estabelecidos. A História seria movida, sub-repticiamente, por essa relação entre táticas e estratégias, cujos resultados podem ser percebidos no caráter híbrido da cultura.

Utilizei este conceito, desde o primeiro projeto de pesquisa *Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (ACCAMÊ): Estudo das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras em Maringá-PR*, concluído em 2013. Observava como o conceito de M. Certeau (1994) poderia ser operacionalizado para compreender historicamente, os usos do termo “mandinga” neste grupo de capoeira. A mandinga poderia ser interpretada a partir das táticas, por expressar movimentos de vitória do espaço sobre o tempo. Conhecer o lugar das instituições, nas quais o indivíduo está inserido, seria um pressuposto da tática enquanto forma de preservar determinadas práticas, mesmo em um ambiente em que não fossem aceitas.

Esta característica foi atribuída, por parte da literatura científica dos séculos XIX e XX, aos negros escravos ou libertos, que se utilizariam do conhecimento adquirido sobre os costumes católicos para camuflar as práticas religiosas de origem africana. Dessa forma, pelo menos, desde o século XVII, (PARÉS, 2007) as primeiras organizações religiosas afro-brasileiras no interior social católico. Proibidas e perseguidas pelas estratégias do Estado e da Igreja, e na sociedade de maneira geral, as religiões afro-brasileiras demarcariam espaços cada vez mais abrangentes. Em muito dos casos, enquanto tática de camuflagem, ritos de outras religiões eram incorporados. Ademais, a apropriação dos cultos de tribos conflituosas constituía-se, em alguns casos, mecanismo político e social ordenado pelos governantes.

Com isso, além de uma forma de resistência cotidiana, incorporar outros ritos religiosos poderia significar também um maior conhecimento por parte da liderança religiosa. No entanto, o caráter híbrido dos cultos afro-brasileiros, a princípio, foi interpretado como um sinal de fraqueza. À medida que os ritos africanos, de determinado povo, se misturavam a expressões culturais de brancos, índios e outros negros, deixariam de se constituir religiosos, ou puros. Rebaixados ao estatuto de folclore, a conservação de elementos pré-lógicos, conforme Ramos (1937) e Carneiro (1948). Na leitura desses intelectuais, as religiões afro-brasileiras, assim como o samba, o congado, a capoeira, o bumba-meu-boi e outras manifestações culturais de origem negra, tenderiam a desvirtuarem de seu passado africano e, lentamente, desaparecer.

Enquanto fonte, procurei em *O Diário do Norte do Paraná*, demonstrar que estas ideias científicas de outrora, ainda se fazem presentes. Ainda não consiste situação superada o passado de perseguição, algo refletido na descrição das fachadas dos templos. Mais do que isso, como procuramos demonstrar nos tópicos II e III, o espaço das religiões afro-brasileiras continua repleto de outras práticas. Fato que não se tornou, em momento algum da pesquisa, indício para uma diminuição do culto afro-brasileiro.

Durante os trabalhos de campo, encontramos terreiros de diversas denominações religiosas e lideranças que atendiam apenas consultas individuais. Identificam-se tendas, centro-espíritas, cantinho de oração, entre outros abordados no decorrer da dissertação. As práticas religiosas produzem, no entanto, uma série de semelhanças, um universo religioso permeia essas manifestações. Ao olhar para a variedade de práticas religiosas afro-brasileiras, emerge a ideia de legibilidade de um universo religioso. Novas propostas de pesquisas podem surgir, vinculadas, por exemplo, às histórias de vida, trajetória religiosa, elementos analisáveis por outras ferramentas metodológicas, enfim, oportunizar uma maior compreensão da historicidade desse universo, as diferenças e proximidades entre os chefes de terreiro.

Por agora, cabe salientar que, no início da pesquisa, possuía a clareza de que seria encontrado um conteúdo relacionado, de alguma forma, a abordagens negativas. No entanto, presenciei também formas diferentes, produzidas no periódico, nas obras memorialistas, para falar a respeito das religiões afro-brasileiras. Sobretudo, notei que o diálogo com o Outro atuou abrindo espaço para novas narrativas. Um espaço de ideias contraditórias que se mostra aberto. Espero que esta dissertação contribua para o reconhecimento das crenças afro-brasileiras enquanto portadoras de uma verdade religiosa e com papel relevante na história e cotidiano maringense.

REFERÊNCIAS

1. Documentais

Trabalho de Campo

GONZAGA, Giovane M. **Dona Dirce Aguiar**. Espaço de consultas individuais. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 03/09/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Dona Dirce Aguiar**. Espaço de consultas individuais. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 14/12/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Dona Fia**. Cantinho de Oração Mãe Cambinda, Sr. Ogum, São Jorge Guerreiro e Maria Conga. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 11/08/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Dona Glória Coutinho**. Residência de Glória Coutinho. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 01/02/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Dona Rosiane**. Terreiro Mariabás. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 09/08/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Dona Selma**. Espaço de consultas individuais. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 23/09/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Dona Selma**. Espaço de consultas individuais. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 18/12/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Dona Sirene**. Espaço de consultas individuais. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 01/07/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Agnela**. Centro de Umbanda Nossa Senhora Aparecida. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 11/09/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Agnela**. Centro de Umbanda Nossa Senhora Aparecida. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 22/07/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Clô**. Tenda Espírita Caboclo Sete Flechas. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 03/09/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Clô**. Tenda Espírita Caboclo Sete Flechas. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 13/12/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Elisa Teixeira**. Terreiro Francisco Xavier de Azevedo. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 01/02/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Francisca**. Residência de Francisca Algarves. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 25/06/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Francisca**. Residência de Francisca Algarves. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 13/10/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Glória Agbê Ominesi**. Terreiro de Mina Jeje e Nagô de Iemanjá e Ogum. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 16/12/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Joaquina**. Centro Espírita Martim Pescador. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 13/08/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Joaquina**. Centro Espírita Martim Pescador. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 18/07/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Lourdes Iyá Sandiá**. Ilê Axé Oyá. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 29/07/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Luzia/ Luzalê**. Tenda de Umbanda Yasã. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 28/09/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Luzia/ Luzalê**. Tenda de Umbanda Yasã. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 14/07/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Marilza e Seu Francisco**. Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 24/06/2014

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Marilza e Seu Francisco**. Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 07/03/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Marilza e Seu Francisco**. Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 18/07/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Mocagi**. Terreiro de São Jorge. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 09/08/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Mocagi** Terreiro de São Jorge. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 03/07/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Nerê**. Terreiro de Iemanjá. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 01/02/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Onofra**. Residência de Dona Onofra. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 26/09/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Onofra**. Residência de Dona Onofra. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 19/01/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Mãe Ruth**. Tenda de Umbanda Dr. José Pelintra. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 18/01/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Mestre Pedro**. Terreiro de Pai Benedito - Senzala Nova - Casa de Dona Tê. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 19/01/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Pai Agostinho**. Centro de Umbanda Pai Ogum. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 01/02/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Pai Hermano**. Terreiro Ilê Oyá. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 14/12/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Pai Jorge (Vila Esperança)**. Centro Espírita Pai Xangô. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 22/11/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Pai José/Nega Zé**. Centro Espírita Iemanjá. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 28/10/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Pai José/Nega Zé**. Centro Espírita Iemanjá. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 19/01/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Pai Josias**. Centro Espírita Pai Xangô. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 10/08/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Pai Zezinho**. Demoagi Gunze Keamazi. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 18/09/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Pai Zezinho**. Demoagi Gunze Keamazi. 2015. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 18/12/2015.

GONZAGA, Giovane M. **Pai Zezinho**. Demoagi Gunze Keamazi. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 18/12/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Seu Armando**. Tenda de Umbanda Pai José de Angola. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 25/09/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Seu Armando**. Tenda de Umbanda Pai José de Angola. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 16/01/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Seu Osmar**. Espaço de consultas individuais. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 21/03/2017.

GONZAGA, Giovane M. **Seu Turíbio Teodoro e Dona Ivany Leid**. Terreiro Pai João da Mata. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 21/05/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Seu Turíbio Teodoro e Dona Ivany Leid**. Terreiro Pai João da Mata. 2014. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 15/06/2014.

GONZAGA, Giovane M. **Zelador Gian Roger**. Terreiro Baiano Zé do Coco. 2016. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 12/12/2016.

GONZAGA, Giovane M. **Zelador Gian Roger**. Terreiro Baiano Zé do Coco. 2017. Trabalho de campo. (Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR), 01/02/2017.

Edições d'O Diário

2005 - ANO DE IANSÃ. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 01 de Janeiro de 2005, p. B-1.

A CASA DOS ESPÍRITOS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 29 de Maio de 2007, p. D-8.

A EXÓTICA VIDA DO BICHO DE SETE VIDAS. ? **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 01 de Agosto de 2004, p.5.

A NOITE DE NATAL PARA DIFERENTES RELIGIÕES. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 24 de Dezembro de 2011, p. A-4.

AFRODIZIA MOSTRA RAÍZES. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 20 de Maio de 2000, p.A-1.

AFRODIZIA MOSTRA SINAIS DE MATURIDADE COM MUTAÇÃO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 14 de Maio de 2004, p. A-2.

ANÚNCIO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 24 de Setembro de 2000, p. F-2.

ANÚNCIO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 17 de Dezembro de 2009, p. A-9.

ATO PELA PAZ SERÁ NO SÁBADO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 19 de Setembro de 2013, p. A-10.

BAHIA – Uma atração irresistível. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 16 de Janeiro de 2000, p. A-3.

BAIANA EM TRANSE. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 27 de Abril de 2001, p. 9.

BENZIMENTO E PANCADAS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 07 de Outubro de 2001, p.5.

BONECA VODU ASSUSTA EM HOSPITAL. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 1º de Fevereiro de 2008, p. A-5.

CÂNTICOS AOS ORI'SH'ÁS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 20 de Outubro de 2006, p.C-7.

CARDEAL DOM JOÃO VEM PARA NOITE DE ORAÇÃO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 07 de Agosto de 2012, p. A-5.

CARRO ABRE-ALAS DA MANCHA QUEBRA. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 19 de Fevereiro de 2012, Capa.

CERCA DE 5% DAS QUEIXAS SÃO PURA PERDA DE TEMPO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 20 de Março de 2010, p.A-3.

CONSCIÊNCIA NEGRA ENCERRA COMEMORAÇÕES HOJE. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 25 de Novembro de 2000, p.3.

CRENDICES E SUPERSTIÇÕES AJUDAM A TER UM BOM ANO-NOVO? NÃO: 88% SIM: 12%. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 01 de Janeiro de 2011, p. A-1.

CRENDICES E SUPERSTIÇÕES PREPARAM ANO BOM. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 30 de Dezembro de 2001, p.7.

CRUZES RETRATAM TRAGÉDIAS NAS RODOVIAS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 02 de Novembro de 2001, p. 5.

DIFERENTES RELIGIÕES UNEM-SE PELA PAZ. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 14 de Novembro de 2008, p. A-4.

DIVERSIDADE RELIGIOSA NO DIA DE FINADOS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 02 de Novembro de 2010, p.A-4.

ENTRE TÚMULOS E JAZIGOS, PERAMBULAM OS GATOS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 10 de Junho de 2007, p. A-5.

ESOTÉRICOS FAZEM PREVISÕES PARA MARINGÁ. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 03 de Janeiro de 2010, p. A-8.

EXORCISMO AINDA É PRÁTICA COMUM NA REGIÃO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 09 de Dezembro de 2001, p.8.

FÉ EM DEUS, NOS SANTOS E MÃOS À OBRA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 03 de Julho de 2011, p. A-5.

FESTA DE PORTO DOS MILAGRES. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 06 de Fevereiro de 2001, p. B-4.

FESTIVAL AFRO-BRASILEIRO COMEÇA COM OFICINAS EM VÁRIOS PONTOS DA CIDADE. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 09 de Novembro de 2013, A-4.

FALSO PAI-DE-SANTO FOGE. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 19 de Dezembro de 2004, p. 5.

GAROTAS SÃO QUEIMADAS DURANTE RITUAL DE MAGIA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 25 de Janeiro de 2000, p.6.

GRUPO INTER-RELIGIOSO CRIA MANIFESTO PELA PAZ. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 21 de Setembro de 2013, p. A-3.

HOJE ACONTECE O ENCONTRO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE MARINGÁ E REGIÃO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 14 de Novembro de 2003, p.B-1.

HOJE É SEXTA-FEIRA 13, DE SORTE OU DE AZAR? **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 13 de Dezembro de 2002, p. 4.

HISTORIADORA LANÇA CAMINHOS DE VENTO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 18 de Janeiro de 2000, p.4.

INICIAÇÃO À UMBANDA. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 24 de Junho de 2000, p. B-2.

KRIEGER, D. Murillo. Porto dos Milagres. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 10 de Maio de 2001, p. 2.

LETÍCIA SABATELLA SERÁ PROSTITUTA EM PORTO [...]. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 03 de Janeiro de 2001, p. B-2.

LUKAS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 16 de Maio de 2004, p. 2.

LUKAS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 10 de Maio de 2005, p. B- 3.

LUKAS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 23 de Julho de 2005. p. 2.

LUKAS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 14 de Setembro de 2006, p.A-6.

LUKAS. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 06 de Fevereiro de 2011, p. D-3.

MACUMBA EM FRENTE AO IML. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 27 de Outubro de 2010, p. A-6.

MÃE DE SANTO SOME COM JOIAS PARA DESPACHO. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 08 de Junho de 2010, p. A-6.

MANDA DESCER: os afoxés da Bahia. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 22 de Janeiro de 2000, p.A-3.

MAGOS PROMOVEM JORNADA MÍSTICA NA CIDADE. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 22 de Junho de 2000, p.8.

MASSALI, Fábio, Do semba ao samba, **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 14 de Dezembro de 2006, p.D-1.

MASSALI, Fábio. Todos os deuses presentes no Candomblé. **O Diário do Norte do Paraná**. Maringá, PR. Edição de 03 de Fevereiro de 2002, p.5.

MELINDRES ESPIRITUAIS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 10 de Julho de 2001, p.6.

MENINO COM AGULHAS NO CORPO SEGUE INTERNADO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 06 de Janeiro de 2010, p.A-6.

MENINO É ESTUPRADO E ASSASSINADO NO RIO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 08 de Janeiro de 2000, p.6.

NEGROS, LIVROS E ESTEREÓTIPOS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 22 de Dezembro de 2013, p. D-5.

NOITE AFRO-BRASILEIRA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 05 de Dezembro de 2009, p.D-1.

NOITE DE ORAÇÃO PELA PAZ REÚNE 400 PESSOAS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 14 de Agosto de 2012, p. A-3.

ORAÇÃO PELA PAZ SEGUNDA-FEIRA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 12 de Agosto de 2012, p. A-5.

OS CAMINHOS DE VENTO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 02 de Fevereiro de 2000, p.A-2.

OS SANTOS NA BIBLIOTECA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 22 de Agosto de 2007, p. D-4.

OSSADA É ABANDONADA EM OBRA DA ZONA NORTE. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 05 de Fevereiro de 2008, p.A-5.

PADRASTO É SUSPEITO DE PÔR AGULHAS EM CRIANÇAS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 17 de Dezembro de 2009, p. A-9.

PAIS-DE-SANTO DENUNCIAM. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 14 de Janeiro de 2003, p. 5.

PASSOS DA ÁFRICA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 11 de Setembro de 2013, p. D-3.

PC DECLARA GUERRA CONTRA ESTELIONATÁRIOS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 01 de Julho de 2001, p.6.

PC PROCURA 'BENZEDEIRA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 28 de Maio de 2004, p.5.

POLÍCIA INVESTIGA FALSA VIDENTE. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 25 de Agosto de 2006, p. A-6.

PREVISÕES ANUNCIAM OBVEDADES E SURPRESAS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 01 de Janeiro de 2002, p.5.

PROSTITUTAS GARANTEM CADEIRA NO CONSELHO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 26 de Junho de 2004, p.3.

REEDITADO 'RETRATOS DA BAHIA' DE VERGER. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 24 de Janeiro de 2006, p. 3.

RELIGIÃO EM FOCO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 19 de Fevereiro de 2013, p. D-2.

RELIGIÃO TAMBÉM AJUDA A RIR. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 04 de Novembro de 2013, p. D-1.

RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES SÃO LEVADAS À ACADEMIA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 06 de Maio de 2007, p. A-3.

RELIGIÕES ORAM PELA PAZ DIA 24. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 19 de Setembro de 2014, p. A-6.

RELIGIÕES SE UNEM EM ORAÇÃO PELA PAZ. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 24 de Setembro de 2014, p. A-5.

RIZZO, Luiz Carlos. Novelas: a desobediência contra Deus na telinha. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 09 de Março de 2001, p.B-2.

ROSAS E VAI-VAI SE DESTACAM NO 1ª DIA DE DESFILE EM SP. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 19 de Fevereiro de 2012, p. A-13.

SAMBISTAS DE DEUS. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 24 de Abril de 2011, p. D-1.

SÃO PAULO FASHION WEEK. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 01 de Fevereiro de 2001, p. B-1.

SEMINÁRIO DE MULHERES FOCA O JOVEM NEGRO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 23 de Agosto de 2013, p. A-4.

SEPULTAMENTO DO BAILARINO OMOLÚ ACONTECE NA BA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 04 de Junho de 2013, p. D-3.

SEXTA-FEIRA 13?. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 13 de Abril de 2007, p. D-8.

SEXTA-FEIRA 13, DIA PARA QUEM IGNORA AZAR. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 13 de Fevereiro de 2004, p. 6.

SIMÕES, André. Sexo e música. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 30 de Outubro de 2012, p. D-3.

SIMÕES, André. Valei-me Iemanjá. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 05 de Fevereiro de 2012, p.D-3.

SUCESSO E POPULARIDADE ATRAEM INVEJA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 26 de Outubro de 2003, p. 5.

TAMBOR DO MARACATU BATE FORTE NA UEM. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 14 de Julho de 2012, p. D-1.

TROCARAM JESUS PELO COELHINHO DA PÁSCOA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 29 de Março de 2013, p.A-3.

TÚMULOS TÊM VIDA PRÓPRIA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 02 de Novembro de 2002, p. 6.

UM DIA DE ARREPIAR (Sexta-feira 13). **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 13 de Agosto de 2010. p. D-1.

UMBANDA TERÁ CURSO DE GRADUAÇÃO EM SÃO PAULO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 13 de Janeiro de 2004, p. 4.

UMBANDISTAS LANÇAM CARTILHA. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 24 de Setembro de 2000, p.5.

VERGER. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 15 de Fevereiro de 2001, p. A-3.

VERGER. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 15 de Fevereiro de 2006, p.A-1.

VIDENTE DÁ BOAS NOTÍCIAS PARA MARINGÁ. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 01 de Janeiro de 2003, p.3.

VIDENTE MÁRIO: O CHARLATANISMO PODE ESTAR EM QUALQUER RELIGIÃO. **O Diário do Norte do Paraná.** Maringá, PR. Edição de 06 de Fevereiro de 2000, p.A-11.

Bibliográficas

ALVARENGA, S. C. A. **A atuação da Igreja Católica no processo de organização dos sindicatos de trabalhadores rurais do Norte do Paraná-1960/1969: o caso da Frente Agrária Paranaense**. Maringá, 2008. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) - UEM, Maringá, 2008.

AMORIM, Cleyde. Religiões afro-brasileiras na região de Maringá: diversidade e invisibilidade. **ANAIS. I Seminário Nacional Sociologia & Política**, 2009. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/SociologiaPolitica/GTs-ONLINE/GT8%20online/EixoIV/religioes-afro-brasileiras-Amorim.pdf>. Acesso em: 10/12/2017.

ANDRADE, Arthur. **Maringá: ontem, hoje e amanhã**. Maringá: Rumo Gráfica, 1979.

ANDRADE, Solange Ramos de; SERAFIM, Vanda Fortuna. A religiosidade católica e seus santos: o Cemitério Municipal de Maringá PR como espaço de devoção. **História Agora**, v. 10, 2010, P. 103 – 136.

ARAUJO, Camila de Lima. **Racismo e humor: o impacto de piadas nas expressões de racismo**. 132 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Universidade Federal de Sergipe, 2016.

AUGÉ, Marc. Magia. In: **Enciclopédia Einaudi: religião-rito**, vol. 30. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

BARROS, S. C.. **As entidades “brasileiras” da umbanda: representações míticas das minorias sociais do Brasil contemporâneo**. Série Sociológica. Antropologia, Brasília, v. 203, p. 01-22, 2006.

BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 3ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BRAGA, Julio. Prática divinatória e exercício do poder. **Revista Afro-Ásia**, vol. 13, 1980. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/issue/view/1447>. Acesso em 31/10/2017.

BRUMANA, Fernando; GONZÁLES, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1991.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2003.

CALVELLI, Haudrey. Um olhar antropológico sobre as benzedadeiras, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira. **Revista de Ciências Humanas**. Vol. 11, n. 2, p. 359-373. Viçosa- MG: Julho/Dezembro de 2011.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida. A imprensa periódica como fonte para a História do Brasil. In: PAULA, Eurípedes Simões de (org.). **Anais do V Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História**. São Paulo: Seção Gráfica da FFLCH/USP, 1971, v.II.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Editor Museu do Estado da Bahia, 1948.

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

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. GIARD, Luce. MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1990.

CLAVAL, Paul. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: COORRÊA, L; ROSENDHAL, Z. (orgs). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001, p.35-86.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: EDUSC, 1999.

CORDOVIL, Fabíola. **A aventura planejada: engenharia e urbanismo na construção de Maringá, PR 1947 a 1982**. 640 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo, 2010.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, São Paulo, 2007, PUC, nº 35, p.253-270. Disponível em <http://www4.pucsp.br/projetohistoria/series/series3.html>. Acesso em: 04/08/2017.

DANTAS, Beatriz. **Vovó nagô e Papai branco: usos e abuso da África no Brasil**. 225 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas, 1982.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

DELFINO, Jair. **Ifá e Odus: interdisciplinaridade, lógica binária, cultura e filosofia africana**.

105 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. Universidade Federal do Ceará, 2016.

EL FAHL, Alana de Oliveira Freitas. Não é mera coincidência: algumas considerações sobre a telenovela brasileira. **Revista Afluente**. Vol. 2, n.5, p.79-95. São Luís-MA: Maio/Agosto de 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1ª ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1992.

ESTRADA, Jorge Ferreira Duque. Terra Crua. In: DIAS, R; GINI, S; SILVA, M. (orgs). **Terra Crua**/ Jorge Ferreira Duque Estrada. Maringá: Eduem, 2014, p. 1-166.

FERNANDES, L. **De norte a sul e do sul a outros destinos**: a presença e mobilidade nordestina no município de Maringá. 2014. 206f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014.

FREITAS, Ricardo. Candomblé e mídia: breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. **Revista Acervo**. Vol. 16, n. 2, p.63-88. Rio de Janeiro: Julho/Dezembro de 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 48ª edição. Recife: Global Editora, 2003.

FUNDAÇÃO PIERRE VERGER. Disponível em: <http://www.pierreverger.org/br/>. Acesso em 14/10/2017.

GARUTTI, Selson. **O poder do anel na diocese de Maringá**. [Dissertação de Mestrado]. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC/SP, 2006.

GAWRYZEWSKI, Alberto. Os primórdios da assistência à saúde em Londrina. In: GAWRYZEWSKI, Alberto (org.). **Assistência à saúde em Londrina**: primeiros anos. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2014, p.9-74.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: Morfologia e História. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: História, retórica e prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GONÇALVES, José Henrique. **Historiografia Regional e ideologias**: em torno de algumas corografias políticas do Norte Paranaense – 1930/1980. 264f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil). Curso de Pós-Graduação em História do Brasil. Universidade Federal do Paraná, 1995.

GONÇALVES, José Henrique. Quando a imagem publicitária vira evidência factual: versões e reversões do norte (novo) do Paraná – 1930/1970. In: DIAS, R; GONÇALVES, J. (org.). **Maringá e o Norte do Paraná**: estudos de história regional. Maringá: EDUEM, 1999, p.87- 122.

GONÇALVES, José Henrique; DIAS, Reginaldo Benedito. Jorge Ferreira Duque Estrada: intérprete de Maringá. In: DIAS, R; GINI, S; SILVA, M. (orgs). **Terra Crua**/ Jorge Ferreira Duque Estrada. Maringá: Eduem, 2014, p.169-224.

GONZAGA, Giovane M. **Associação Cultural Capoeira Mandinga-Ê (ACCAMÊ):** Estudo das manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras em Maringá-PR. Maringá, 2012/2013.
50 P. Projetos de Iniciação Científica (PIC). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

GONZAGA, Giovane M. **No espaço das instituições católicas, há espaço para as crenças afro-brasileiras?** Revisitando a história das religiões em Maringá-PR (1947-2014). Maringá, 2014. 50 P. Projetos de Iniciação Científica (PIBIC). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

GONZAGA, Giovane M; SANTOS, T. B. **A representação de Exu em Nina Rodrigues e João do Rio** (Brasil-Primeira República). Maringá, 2013/2014. 50 P. Projetos de Iniciação Científica (PIBIC). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

[HTTP://linsdevasconcellos.org.br/historia/](http://linsdevasconcellos.org.br/historia/). Acesso em: 13/12/2017.

[HTTP://www.huffpostbrasil.com/entry/9-outrageous-things-donald-trump-has-said-about-latinos-us_55e483a1e4b0c818f618904b](http://www.huffpostbrasil.com/entry/9-outrageous-things-donald-trump-has-said-about-latinos-us_55e483a1e4b0c818f618904b). Acesso em: 13/10/2017.

[HTTP://www.povodearuanda.com.br/a-polvora/](http://www.povodearuanda.com.br/a-polvora/). Acesso em 22/09/2017.

[HTTPS://noticias.r7.com/brasil/justica-condena-bolsonaro-por-ofensas-a-quilombolas-e-negros-03102017](https://noticias.r7.com/brasil/justica-condena-bolsonaro-por-ofensas-a-quilombolas-e-negros-03102017). Acesso em: 13/10/2017.

[HTTPS://www.facebook.com/centroespiritacaminheiros](https://www.facebook.com/centroespiritacaminheiros). Acesso em: 13/12/2017.

[HTTPS://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/735911166498160/](https://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/735911166498160/) Acesso em 30/11/2017.

[HTTPS://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/716072301815380/](https://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/716072301815380/) Acesso em 30/11/2017.

[HTTPS://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/811399375616005/](https://www.facebook.com/TribunaDaMassaTibagi/videos/811399375616005/) Acesso em 30/11/2017.

[HTTPS://www.tuasaude.com/chapeu-de-couro/](https://www.tuasaude.com/chapeu-de-couro/). Acesso: 05/11/2017.

IBGE. Disponível em:

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/default_populacao.shtm. Acesso em 22/08/2017

LATOURE, Bruno. **O culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru-SP: EDUSC, 2002.

LUCA, Tânia Regina de. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixás**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

MAGGIE, Yvonne. O feitiço da antropologia. **Revista Pós Ciências Sociais**. Vol. 4, n.7, p.133-141. São Luís-MA, Janeiro/Junho de 2007.

MASCARIN, Tereza F. **Comida de orixás: a culinária no Terreiro Ilê Ast'Oyá Onirá**. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, 2014.

MAYOL, Pierre. Morar. In CERTEAU, Michel de. GIARD, Luce. MAYOL, Pierre (org). **A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

MIGUEL, L. Discursos sexistas no humorismo e na publicidade. A expressão pública, seus limites e os limites dos limites. **Cadernos Pagu**. Vol. 41, 2013, p. 95-119.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Revista etnográfica**. Vol. 13, n.1, p.7-16. Lisboa, Maio de 2009.

MORIN, Edgar. **El Método IV**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX: neurose**. 9ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

MORIN, Edgar. Complexidade e liberdade. **Revista da Associação Palas Athena**. Edição 67, p. 12-19. São Paulo, 1998.

MOTTA, Luiz. Jornalismo e configuração narrativa da História do Presente. **Revista E-compós**. Dez. 2004, p. 1-26.
Disponível em <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/8/9>. Acesso em: 04/08/2017.

MOUILLAUD, Maurice; PORTO, Sérgio D. (org.). **O jornal: da forma ao sentido**. Brasília: Paralelo 15, 2010.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1993.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978.

PARÉS, Nicolau. **A formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PEREIRA, Márcia M. **A Igreja Católica em Maringá e a gestão de D. Jaime Luiz Coelho (1947-1980)**. 2007. 95 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2007.

PERONI, Geraldo. **Vadios, heréticos e bruxas: os degredados portugueses no Brasil-Colônia**. 330 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Revista Tempo Social**. Vol. 2, nº 1, p. 49-74. São Paulo, Janeiro/Julho de 1990.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro ao diabo. **Revista USP**. n.50, p.46-63. São Paulo, Junho/Agosto de 2001a.

PRANDI, José Reginaldo. **A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros**. In MAUÉS, R; VILLACORTA, M. (orgs.). Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.

PRANDI, José Reginaldo. O Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 16, nº 47. São Paulo, Outubro de 2001b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000300003. Acesso em: 18/09/2017.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1937.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 2ª edição aumentada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

RECCO Rogério; DE PAULA. Antonio Roberto. **O Diário do Norte do Paraná: um jornal a serviço da cidadania**. Maringá, PR: ACO, 2009.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, Osvaldo. **A história em conta-gotas**. Maringá: Gráfica Primavera, 2004.

RIBEIRO, Valéria Pedrochi. **O discurso católico e a presença de D. Jaime no jornal O Diário do Norte do Paraná**. 104 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2010.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007

RIO, João do. **As religiões no Rio**. 2.ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.

ROCHA, R; POSTINGUEL, D. O nocaute remix da drag Pablllo Vittar. 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2017, Curitiba. **Anais do Intercom**, 2017. v.1. p.1-15.

ROBLES, Orivaldo. **A igreja que brotou da mata**. Maringá: Sextante, 2007.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas: MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Edição fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em <http://books.scielo.org>.

ROSENDHAL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

ROSENDHAL, Zeny. **O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades**. Rio de Janeiro: Espaço e Cultura (UERJ), 2008.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, M; AMADO, J. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editorra FGV, 2006.

SANTOS, Rubens Rodrigues dos. **Colonização e desenvolvimento do Norte do Paraná**. Maringá: Companhia Melhoramentos do Norte do Paraná, 1975.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais**. Pesquisa Docente. Universidade Estadual de Maringá, 2013-2016.

SERAFIM, Vanda Fortuna. Instituições Religiosas, Vivências do Religioso: possibilidades de abordagens historiográficas das religiões e das religiosidades. In: Maria Bernardete Ramos Flores; Ana Alice Brancher. (Org.). **Historiografia: 35 anos**. Florianópolis: Letras/Contemporâneas, 2011. p. 142-159.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: a formalidade das práticas católicas no estudo comparado das religiões (Bahia – século XIX)**. 333 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

SHIMADA, Nayara. **Trajetórias anônimas no cotidiano da cidade: a territorialização do bairro Santa Felicidade pelos seus moradores**. 234 f. Dissertação (Mestrado em Administração). Programam de Pós-Graduação em Administração. Universidade Estadual de Maringá, 2015.

SILVA, Eronildo José da. **Maringá de todos os santos: presença das religiões afro-brasileiras**. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. PUC/SP. São Paulo, 2014.

SKURA, Ivania. **Sociedade e imprensa: representações de Beleza de Mulher no jornal Folha do Norte do Paraná**. 2015. 117 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar) - Universidade Estadual do Paraná.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. Companhia Editora Nacional, 1955.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos**, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África. São Paulo: edUSP, 1999.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé**, a dimensão arquetípica dos orixás. São Paulo: Vetor, 1998

ANEXO 1**QUESTIONÁRIO APLICADO EM LIDERANÇAS RELIGIOSAS DE MARINGÁ,
PR**

PESQUISA: MAPEAMENTO GEOGRÁFICO DA PRESENÇA DE LIDERANÇAS
RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS EM MARINGÁ – PR.

PESQUISA DE: Giovane M. Gonzaga

ORIENTADORA: Prof^ª. Dr^ª. Vanda Fortuna Serafim

ENTREVISTADO:

NOME DO TEMPLO/TERREIRO:

ENDEREÇO:

LINHA(S) DE ATUAÇÃO:

RESPONSÁVEL(IS) PELO TEMPLO:

DATA EM QUE FOI FUNDADO: _____

FUNCIONAMENTO:

() EM DIAS E HORÁRIOS PRÉ-DETERMINADOS;

() CONFORME APARECEM INTERESSADOS;

Nº ESTIMADO DE COMPONENTES: _____

Nº ESTIMADO DE FREQUENTADORES: _____

QUANDO E COMO A PRÁTICA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA TEVE INÍCIO EM SUA VIDA?

QUANDO E COMO SE DEU O ESTABELECIMENTO NA CIDADE DE MARINGÁ-PR?

QUAL A RELAÇÃO DO ENTREVISTADO COM OUTRAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS NA CIDADE?

JÁ SOFREU ALGUM TIPO DE PERSEGUIÇÃO POR CONTA DA PRÁTICA RELIGIOSA? PODE CONTAR SOBRE O OCORRIDO?
