

Religiosidade: entre negociação e conflito

Pentecostais, católicos e adeptos de religiões afro-brasileiras em Ilhabela e Ubatuba.

Márcia Merlo

Doutora em Ciências Sociais

PUC-SP

Resumo

Este artigo aborda questões referentes à religiosidade, identidade, imaginário e relações raciais em Ilhabela e Ubatuba. Enfoco a negociação e o conflito ao retratar a convivência, nem sempre pacífica, de pentecostais, católicos, adeptos de religiões afro-brasileiras e daqueles que se empenham hoje no resgate de algumas tradições religiosas e culturais como forma de pertencimento, dando a essa questão um enfoque político e ideológico, ainda mais quando o que se almeja é a possibilidade de reconhecimento e legitimidade de territórios quilombolas, em que o apelo à memória transforma-se em inclusão e resistência. Aqui, a religião e a religiosidade parecem ser um elemento de identidade e estão intimamente ligadas a etnicidade do grupo. Nesse sentido, também, evidencia-se uma discriminação religiosa sofrida pelos seguidores, principalmente, das religiões afro-brasileiras e dos que permanecem na criação e recriação de tradições em torno do catolicismo popular daqueles que se tornaram neopentecostais.

Palavras-chaves: religião e conflito.

Religiosidade: entre negociação e conflito. Pentecostais, católicos e adeptos de religiões afro-brasileiras em Ilhabela e Ubatuba.

**Prof.a Dra. Márcia Merlo
PUC-SP**

Em busca de compreensão dos discursos sobre uma idílica confraternização de classes sociais e harmonização racial em Ilhabela, deparei-me com uma realidade bastante complexa, incluindo, sobretudo, a religiosa. A tão aclamada indiferenciação entre classes sociais e o não racismo que apareciam nos discursos logo deixavam escapar, em uma observação mais atenta, na rememoração de episódios conflitantes, assim como no silêncio e no não-dito, algo que se revelaria em lembranças emergentes passados alguns anos de pesquisa e, portanto, de um contato mais sistemático com as populações afro-brasileiras do litoral norte paulista, configurando que ali, também, se fazia presente o mito da democracia racial, tanto no que o racismo esconde quando relativiza, quanto no que ele evidencia e se torna difícil de encarar e assumir – o processo de exclusão, segregação, discriminação de diversos tipos, graus e gêneros.

Logo de início é possível adiantar que se a discriminação racial não aparecia nos discursos dos caixas negros e brancos, a intolerância religiosa ficava declarada, a começar pela analogia entre o espaço conquistado pela Congada de Ilhabela na Festa de São Benedito e o Candomblé de Angola. Isto porque a congada¹ conquistou o espaço público por ser uma manifestação religiosa aceita socialmente, enquanto os cultos afro-brasileiros mantiveram-se e, ainda, se mantêm escondidos, entocados, apontados como primitivos diante de outras religiões.

Os adeptos e freqüentadores das religiões afro-brasileiras em Ilhabela, conhecidos como seguidores do “saravá”, afirmam ser vítimas de discriminação religiosa, hoje, pelos pentecostais, que chegam a ser ostensivos em seus repúdios que se caracterizam por perseguições e aclamados discursos contra os “seguidores do diabo”. É recorrente a referência em diversos relatos da agressividade de ex-iniciados convertidos em evangélicos em relação as suas antigas religiões e/ou adeptos, levando em consideração que alguns são parentes.

Nas falas das mães-de-santo se expressa o sentimento de traição do filho que abandona a casa, o ensinamento e levanta falso testemunho.

A mãe-de-santo la Unilê, da casa de candomblé de Angola, refere-se à discriminação, que é mais religiosa do que racial:

“Eu recebi uma graça do espiritismo há 43 anos e eu me batizei, entreguei-me (...). Então, para mim não importa o que falam, se deixam de falar, se reparam, absolutamente. A minha vida é completamente normal, eu também trabalho fora, minha promessa está cumprida, fui... já tem mais de 43

¹ Entenda-se, os congueiros.

anos, e sou uma pessoa normal. Eu faço, eu benzo, eu brinco, apenas estou cumprindo a minha obrigação. Não sou fanática, não. Eu sou cumpridora do meu dever, tanto material como espiritual.

Agora a gente é discriminada, a gente percebe até quando... eu sou muito. Nasci em Ilhabela. Sou muito conhecida dentro do espiritismo, todo esse tempo dentro de Ilhabela. Então, com tanto tipo de religião que tem hoje, que antes era só o crente e o espírita. Católico era o tradicional; o espírita segue assim mais o catolicismo que o outro lado. A gente sente a discriminação, agora então com esse tipo de religião crente. Eu acho que é muita gente nova sem formação religiosa.

(...) Aqui em Ilhabela, eu acho, a gente sente mais o preconceito religioso do que o racial. Eu percebo o preconceito... Se um evangélico precisar de uma injeção ou uma porção de coisas, como amiga não teria problema, mas como... Eles têm outro tratamento com a gente. Eles já não me chamariam para aplicar uma injeção num evangélico” (H. de Iansã, caiçara negra de Ilhabela).

No momento em que o negro se percebe como destituído nessa sociedade ilhabelense, parece que se ancora na religião, apesar de sentir seu esvaziamento em um lugar em que o caiçara tem uma tradição no catolicismo popular e em que cresce o pentecostalismo, como em todo o Brasil. No entanto, apareceu em muitos depoimentos a possibilidade de a identidade se apoiar na religiosidade. No relato desse filho-de-santo, negro, algo se revela:

“(...) Claro que, como nós somos uma minoria, somos atacados por todos; queira ou não queira, somos uma minoria. Então, somos atacados por católicos, por protestantes, por todos aqui no Brasil. Eles falam ‘é coisa do diabo’, ‘é coisa não sei o quê...’, somos uma minoria, não temos poder aquisitivo como as outras. De repente, ter jornais, rádio, poder fazer propaganda para conseguir mais adeptos... Nós somos restritos, somos uma minoria. Até nossa própria condição de vida no Brasil, nós somos negros na maioria, mas nossa condição social é de uma minoria que não tem acesso à educação, à saúde, a degraus sócio-econômicos, e nossa religião está inerente a isso também.

A partir do momento em que o negro não tem esse acesso, a religião também não vai ter esse acesso, não vai ser uma religião expansionista como as outras. No caso, se tivéssemos negros, um monte de negros deputados, um negro presidente, vários negros presidentes de indústrias, é claro que nossa religião também seria uma religião de elite e teria outra conceituação, não seria tão malvista pela população. Mas também, queira ou não queira, por baixo dos

panos, o Brasil é essa coisa – todo mundo é católico, todo mundo é protestante, mas todo mundo vai no candomblé” (K., 34 anos).

A religião e a religiosidade parecem ser um elemento de identidade. Segundo Andrea Semprini, a religiosidade

“pode se tornar um elemento poderoso de identidade, verdadeira reivindicação cultural. Ela pode ser útil para preencher os vazios no espaço público (...)” (1999, p. 163).

Ser negro e pertencer ao candomblé está intrinsecamente ligado à existência desse homem. Ele afirma:

“Eu me identifico com o candomblé porque eu gosto, não é uma coisa assim de necessidade que eu vou porque quero pedir alguma coisa. Não, eu vou porque eu gosto, está na minha essência, talvez de negro, eu gosto da cultura afro, amo os orixás, sempre fui de candomblé, nunca frequentei outra religião. Sempre, desde os 4 anos de idade, sempre, acompanhei a minha mãe e sempre tive identificação com os orixás e gosto, sabe?! Sou uma pessoa que procuro pesquisar e ver a própria dificuldade que a gente tem, que eu tive também... Com o tempo a gente vai adquirindo maturidade de compreender as coisas.

(...) Eu sou negro e pertenço a uma cultura milenar, elitista, do elemento do cosmo, eu pertenço à África. É essa minha identificação temporal, social. Apesar de eu ser um negro, como se diz um afro-americano, sul-americano, eu tenho a minha descendência ligada a minha raça e daí através do culto afro é que eu me mantenho. Se não tivesse um culto afro, eu seria um pária, não teria essa consciência negra. É a mesma coisa que um judeu sem essa história, o que seria? Um japonês ou um chinês sem a cultura milenar. São diferenças que não têm como você esquecer. Eu acho que também não deve ser esquecida, porque são culturas milenares (...) A cultura, a religião, é tudo, né? Então hoje em dia a gente pode se considerar um afro-americano” (K., Ilhabela, 7/4/00).

Nesse sentido a religião está intimamente ligada a etnicidade do grupo a que esse sujeito pertence. Mas, se para ele a religião aparece como elemento da etnicidade, essa mulher negra assume o preconceito que se tem contra elementos da identidade do seu próprio grupo:

“Não, não é candomblé, mas tem entidades de Angola. E depois tem as histórias de Angola, que são dos escravos de Angola, do estrangeiro, da

cidade de Angola que vem no terreiro. Lá na casa de H.² é la Unilê de Angola. A diferença é que o candomblé é um tipo de magia negra. E a casa da minha mãe não é. As entidades que vêm na casa vêm só pra fazer o bem, não vêm pra fazer maldade, pra matar ninguém, pra prejudicar ninguém” (N.S., 19/8/2000).

Ao falar em magia negra, essa mulher negra explicita uma tensão vivida entre os adeptos das religiões afro-brasileiras em Ilhabela. Trata-se da tensão entre o bem e o mal própria da sociedade ocidental, do cristianismo. Nesta tensão vivida pela filha-de-santo entre o bem e o mal, parece implícito que o candomblé está ligado à magia negra – faz o mal.

Isto também se evidencia nos discursos de muitos homens e mulheres negros ligados às religiões afro-brasileiras um misto de fé e afirmação da religiosidade. Nas palavras de uma adepta do candomblé:

“Aqui o pessoal, quando fala do candomblé, acha que é uma coisa muito feia. É ligado ao espiritismo o candomblé pro lado assim como eles falam da macumba, e não é isso. A gente não faz maldade. Nossa! Eu estou no candomblé porque eu fiz uma promessa, daí nós recebemos muita graça. E a gente acompanha, como o católico que vai na Igreja. Lá a gente reza, não é para fazer, como o pessoal diz, para fazer maldade aos outros. Não é isso!

Olha, eu, para começa,r me sinto bem e recebi muitas graças. Então, é o fato de a gente acreditar muito e ter muita fé. Eu fiquei muito doente e acho que por eu ter muita fé, acreditar e ter muita fé que recebi a graça e estou aqui. Eu fiz as obrigações e fiquei com minha irmã na casa dela. Acho que tem muito a ver com gente, né? É uma coisa que a gente gosta, não sei me explicar direito... é mais o sentimento. É muita gratidão pelo que a gente recebe, pela paz, pela saúde, por muita graça que a gente recebeu...” (M.L., 55 anos, 19/8/2000).

A crença, o pedido, a promessa, o recebimento da graça e o cumprimento das obrigações estão ligados à permanência dessa adepta ao candomblé. A comparação com o católico que vai à Igreja e o filho-de-santo que cumpre suas obrigações em um ato de fé no terreiro não apresenta diferença para essa mãe-de-santo, uma vez que se trata de uma escolha – a de se fazer o bem. A insistência em dizer que o candomblé não é do mal já expõe claramente a discriminação sofrida e a necessidade de afirmação de a religião ser do bem. Visão maniqueísta que não faz parte dos preceitos do candomblé, e sim da tradição judaico-cristã.

Um outro movimento que aparece em Ilhabela, que é também analisado por estudiosos da religião, é o processo de migração da umbanda para o candomblé, como uma busca de

² Refere-se ao nome da mãe-de-santo da casa que frequenta.

elementos mais autênticos na afirmação de uma identidade afro-brasileira, no sentido de confirmar traços/laços de africanidades. Em Prandi, surge uma definição de umbanda que reitera a dos relatos dos interlocutores ligados a essa prática religiosa e mesmo àqueles que foram iniciados nela e migraram para o candomblé de Angola. Percebe-se, da mesma forma em que Prandi (1991, p. 61-74) mostra o trânsito da umbanda para o candomblé em São Paulo, este movimento em Ilhabela:

“A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais do além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. (...) É para praticar a caridade que as entidades da umbanda vêm nas sessões do culto; para isso são chamadas durante a metamorfose ritual em que o sacerdote iniciado abandona seus papéis de mortal para dar lugar à personalidade dos encantados e dos espíritos. Vêm para ‘trabalhar’, como se diz, trazendo para as aflições de toda ordem explicações e soluções – quantas vezes imploradas em desespero” (PRANDI, 1991, p. 56).

Prandi ainda revela em seu trabalho sobre os candomblés em São Paulo esse retorno à Bahia e à África como um fortalecimento de “raiz” e contribui para se pensar o candomblé que se origina do desdobramento da umbanda na região. Uma vez que parte da população afro-descendente de Ilhabela pretende sair da invisibilidade e tornar-se visível assumindo a própria negritude, a religião afro-brasileira passa a dar esse sentido à vida apoiado nos deuses que reforçam a origem e a dignidade dos adeptos, seja na umbanda, seja no candomblé, esta criação e recriação da identidade afro-brasileira foi captada em Ilhabela. Encontramos na análise de Lopes (1988) quanto à influência banta e na de Prandi quanto à evidência de que a busca da ancestralidade por meio da religião proporciona ir mais fundo no sentido da vida e de si próprio. Lê-se:

“Vitaliza-se a noção primordial de que ninguém pode escapar de uma ancestralidade simbólica, mítica, que de certa forma dá sentido à existência e rege a ação de cada um. É através do rito e do mito que cada um pode encontrar-se com uma identidade primal religiosamente descoberta e desvendada.

Ao mesmo tempo em que essa identidade é pensada individualizadamente, também se a concebe como algo pertencente a um grupo de referência presente e a uma origem comum passada.” (PRANDI, 1991, p. 25).

Outro processo é a negação e o silêncio quanto à existência da religiosidade afro-brasileira, em parte por seguidores do catolicismo e devotos de São Benedito, apesar de pertencerem ao grupo étnico-racial negro. O santo negro que representa um pouco da história desse lugar, retrata o período de escravidão da Ilha, na figura do Benedito homem que vivia

num engenho das redondezas – generoso por dar comida e amenizar o sofrimento dos outros escravos, e que, por sua bondade, virou santo. Quer dizer, o santo e a congada representam uma face da Ilha, que teve escravidão, à qual os negros resistiram como puderam, até mesmo por meio dos mitos, lendas e festas.

Isso se intensifica quando todos afirmam estar na congada por devoção ao santo e por terem herdado de seus avós e pais os papéis desempenhados na festa, em outros tempos. Tempos em que as ruas eram caixas, palco da cultura popular, palco da festa negra em Ilhabela.

Quando deparo com a insistência dos congadeiros em dizer que a congada é religião e por isso deve permanecer viva, também percebo uma resistência a tudo o que pode identificá-los fora desse contexto. A religião para eles parece firmar e reafirmar o grupo e o espaço social que ocupam em território ilhabelense – um espaço que está entre o sagrado e o profano, mas também o lugar do negro em uma sociedade que se quer e se sente branca. Mas a congada em Ilhabela ultrapassa o próprio limite da religião, vai além, muito além, e por isso deve ser vista como sagrada/profana. Lopes trabalha com a idéia de que as cerimônias afro-católicas eram formas de manter os “negros sob controle”.

Percebe-se na continuidade da tradição a luta pela manutenção do espaço social pela utilização do espaço público – a rua é o lugar da tradição, da manutenção e visibilidade do caixá negro por direito.

Mesmo para um adepto do candomblé, a congada foi o que sintetizou a essência do negro da região. Tanto é que ele diz:

“Aqui em Ilhabela essencialmente dentro de nossa religião (refere-se ao candomblé de Angola) não se passou nada, esses aspectos que nós cultuamos da nação Angola, você vai ver em outras regiões – em Santos, São Paulo, não que nasceram aqui, é que nós mantivemos aqui. Aqui os aspectos que ficaram da cultura negra foram a congada. A congada que sintetizou a própria essência negra aqui em Ilhabela. De uma forma bem sutil com elementos... Elementos e até a própria alma que a gente vê que é a negra. Mas com vários elementos externos que se misturaram. Aqui mesmo a família negra que pode te dizer que tem uma essência negra seria da tia Isabel que já faleceu, que tinha a Eva Esperança, que inclusive eles que comandavam a congada, até hoje tem umas pessoas da família que participam...” (K., 34 anos, 7/4/2000).

Outra face da história do negro com suas formas religiosas revela-se em Ubatuba³. Um jovem negro apresenta uma explicação para alguns mistérios, recolocando uma “essência”⁴ que o povo negro carrega, que explica a proteção e também as contradições no quilombo:

³ Refiro-me ao estudo realizado nas comunidades remanescentes de quilombos de Caçandoca e Camburi realizado durante a pesquisa de doutorado em Ubatuba.

“Tudo se resume em uma coisa só. Tem muita influência boa ali, tem muita espiritualidade boa, como também tem ruim, porque a mesma coisa que aconteceu com os escravos acontece hoje em dia... A própria essência (...) a mesma que tinha há 100 anos continua, porque fica a essência dos espíritos” (quilombola, Maranduba, 18/3/01).

A escravidão marcou esse lugar assim como a resistência. A essência a que se refere pode também ser a memória. O fio da memória liga o quilombola hoje a seu antepassado. O corpo físico tem uma temporalidade finita, mas o “espírito” é eternizado.

Dito de outra forma, ao rememorar o passado, lembrando os feitos dos antepassados, algumas lembranças levam às festas católicas, mas são esparsas e não apresentam riqueza de detalhes. Hoje há uma tentativa de recriar as festas aos santos feitas no passado, começando pela homenagem a São Benedito. Também a capela construída recentemente na praia de Caçandoca recebeu o nome de Nossa Senhora Aparecida, devido a uma visão que uma mulher quilombola teve da Virgem no local.

Nessa mesma capela assiste-se à missa denominada afro-brasileira e celebrada por um jovem padre branco em homenagem ao Dia da Consciência Negra⁵. E aqui aparece um outro momento da importância assumida pela memória entre os quilombolas no que toca à criação-recriação de uma identidade cultural:

“O avô era muito católico, rezava muito, e não gostava de macumba, mas tinha uma proteção – uma fita negra... Nossa Senhora de Fátima, São Pedro, Santo Antônio... em cada lar tinha o nome de um santo. Benedito, Pedro... sempre alguém da família pegava o nome do santo e preparava a festa para esse santo. Faziam caminhadas pro santo, que vai de casa em casa. Tinha alguém que cantava.

Não só em festas se homenageava o santo, também na relação com o mar o pescador pede ao santo muita proteção” (pescador, Caçandoca, 38 anos, 17/3/01).

Os espíritos, os santos católicos, a Virgem, um misto de símbolos religiosos com a história de quem vive o lugar, ou seja, a proteção vem dos antepassados em forma de espíritos ou dos santos cultuados na tradição popular católica sacralizada no espaço dos homens. Aliás,

⁴ Uso o termo entre aspas, uma vez que a leitura antropológica para o termo “essência” é que não se nasce com o elemento cultural, mas ele é adquirido e por vezes é essencializado durante a existência, como se fosse algo que carregamos, contudo, é algo recriado simbolicamente e reiterado na história do indivíduo e em seu meio. O interlocutor que assim se refere à espiritualidade negra no local é um iniciado na religião afro-brasileira, e este é seu conceito em relação a sua crença. Ele foi iniciado na umbanda e transitou para o candomblé. Conheceu também a quimbanda, mas hoje está afastado de qualquer religião e se empenha na Associação da Comunidade de Quilombo de Caçandoca.

⁵ Foi no dia 17 de novembro de 2000, em Caçandoca.

trata-se de uma tênue linha imaginária que descarta a visão dicotômica entre o sagrado e o profano. A memória é o elo e através dela se chega a um lugar mítico muito próprio do imaginário, rico em recriações simbólicas. Em Carlos R. Brandão essa relação entre os homens, os santos e o lugar toma a seguinte forma:

“É importante lembrar que para a lógica e o imaginário do catolicismo popular a relação de fé não é apenas mediatizada por seres e símbolos entre a pessoa do fiel e a divindade, ele existe dentro do contexto cuja mediação torna tal relação justamente possível, ou, melhor ainda, mais adequadamente realizável. Os lugares possuem padroeiros, e assim as casas, as famílias, os grupos diferenciais da vida cotidiana, as pessoas. Religião do lugar, de trocas entre os seres através de objetos e gestos realizados em situações especiais, o catolicismo camponês sobrepõe a cada comunidade, por pequena que seja, uma geografia do sagrado que importa a qualquer um de seus habitantes conhecer” (BRANDÃO, 1989, p. 35).

Esse outro quilombola lembra a folia de Reis, a festa do Divino e outras festas aos santos, assim como a congada e o moçambique, demonstrando a contribuição do negro às festas populares e que marcaram o litoral paulista. Também seu pai estava envolvido na preparação das festas:

“A folia de Reis que é cantada em janeiro, então dia 6 de janeiro é dia de Reis. Terminou a folia de Reis, cantada de noite nas casas. Aí começou a folia do Divino, o certo é começar dia 6 de janeiro também, a gente chama de folia. Isso aí vai até a festa do Divino Espírito Santo, que é em junho. Então saía a folia do Divino nas casas, e no mês de junho terminava a folia do Divino. A folia do Divino passa nas casas também festejando os santos, começa com São Paulo, São Pedro, São Benedito, São João, Santo Antônio, enfim, eles iam até dezembro” (negro, 54 anos, praia Dura, 10/12/00).

Se, por um lado, as festas remetem ao catolicismo popular e a recriação de tradições tira da invisibilidade o grupo que vive o momento de fazer ressurgir a etnicidade no sentido de reafirmar uma identidade negra e quilombola, que se dará, também, pela rememoração dos tempos de antes, por outro, percebi, em Ubatuba, um silenciamento sobre manifestações religiosas de cunho afro-brasileiro. Parece não haver rituais ligados a umbanda e ao candomblé, mas os espíritos rondam o lugar, e algumas pessoas sentem suas presenças. No relato de um jovem quilombola:

“A maioria era espírita e renegou esse lado, essa cultura, essa coisa bonita e passou... Eu não sou contra também, cada um, cada um, mas negar a religião de origem é negar a si mesmo; deixar morrer uma cultura, e isso é uma coisa que a gente tentou resgatar em 98. A gente tentou fazer uma celebração,

inclusive nós conseguimos fazer, pouquinho, mas conseguimos fazer... Nós colocamos tambores, fizemos uma roda na Caçandoca. Até saiu no jornal (...). Cantamos alguns cantos, tocamos tambor a tarde toda, aí, foi uma coisa que mexeu muito com as pessoas, porque eles viam já aquilo na própria Caçandoca, porque o que acontece é o seguinte: eles têm medo de falar, porque meu tio S. viu muita coisa, porque eles tinham isso lá, a minha mãe viu muita coisa... Porque naquela época não existiam os evangélicos aqui, não tinha isso aqui. (...) Então, tinha isso lá. Congada. É uma coisa que veio de lá; as folias que tinha, a própria capoeira é... de origem espírita. Tudo se torna uma dança. (...) (quilombola, 27 anos, Maranduba, 17/3/01).

O abandono às tradições, à espiritualidade aqui exposto pelo sujeito remete à ruptura vivida pelo grupo, que, em parte, hoje, renega o passado, silenciando sua memória e recriando a identidade sob outro prisma, como, por exemplo, em outras religiões. Também aqui aparece o apoio na congada, nas folias, como manifestações do catolicismo popular, e na capoeira, vista como “espírita”. No entanto, ao dizer que “tudo se torna uma dança”, este homem negro tocou em algo mais profundo, e aqui recorro a Rita Amaral (1998) para completar a idéia da herança africana presente na dança e o significado da festa, quando diz que a “festa mostra o que o grupo é”⁶. Também ao dançarem, os homens aproximam-se dos deuses, e estes podem permanecer no corpo dos homens enquanto estes dançam. Em outras palavras, este sujeito fala o que a comunidade em parte quer calar, mas, ao explicitar que “tudo se torna uma dança”, refere-se aos homens e aos santos, e aqui cabe uma analogia com o texto de Amaral, guardada a devida proporção, quando trata da questão da dança, da festa e dos deuses no candomblé:

“A idéia de que os próprios deuses vêm a terra para dançar e se divertir, para “comer”, para vestir belas roupas, o apelo da música, da festa, e dos prazeres sensuais para o povo-de-santo, que é fortemente ligado a eles, seja no candomblé, no pagode, na escola de samba, no futebol, no afoxé, ou nas feijoadas e peixadas de fim de semana etc.” (p. 115).

E ainda:

“Quando os caboclos vão embora, ficam os homens, dançando e cantando. Assim, a festa é uma só, vivida pelos deuses, pelos homens que já viveram ou por aqueles que ainda vivem, reproduzindo em certa escala de divindade, na qual os homens se encontram no grau mais baixo e, ao mesmo tempo, no mais alto, pois as festas dos deuses e demais entidades só acontece no corpo dos homens. E esses homens se tornam deuses à medida que fazem parte, ainda que por pouco tempo, da matéria desses deuses dos quais são o elemento fundamental, pois são eles que os concebem, ao mesmo tempo em que são concebidos por eles. É na festa,

⁶ P. 98.

portanto, que é possível vermos de que modo cada um desses homens pensa seus deuses e por eles é pensado” (1997, p. 117)

Não é provado que tenha havido candomblé ou umbanda em Caçandoca, uma vez que não emerge nas lembranças dos antigos moradores, nem é encontrado em documentos vestígios da existência de tais cultos afro-brasileiros no lugar, mas há, ao menos, na consciência de alguns dos sujeitos deste trabalho, indícios de que, se não houve a religião de fato, há no “ar” elementos constitutivos dessa africanidade, o que passa a ser mais uma possibilidade para a análise e interpretação das narrativas sobre os espíritos que permanecem nesse território negro. A idéia de tudo ser espírita no relato deste quilombola está associada à ancestralidade, no momento em que recriar essa identidade também significa reconhecer esses elementos dentro da cultura afro-brasileira.

A ancestralidade na comunidade de Caçandoca pode ser percebida na relação de algumas mulheres e alguns homens com os “espíritos” que vivem nas matas, nas tocas, nas trilhas, nas ruínas ou bem próximos as suas casas e quintais. O lugar está marcado e marca o sujeito. Lugar este entre o mar e a mata. O mar e a mata é um território caiçara, quilombola, sagrado, não é somente um pedaço de chão com uma casa simples em cima, ou uma canoa a mais na imensidão do mar, mas um território com história, e esta é sua identidade dos caiçaras com o seu lugar. Em *A memória coletiva*, Halbwachs (1990, p. 133) afirma:

“O lugar recebe a marca do grupo, e vice-versa. Todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar, em si mesmo, tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade”.

Afora os “espíritos” ou “assombrações”⁷ que remetem ao imaginário local da mata, também se encontra entre os relatos uma idéia de preservação e de retorno ao lugar de origem. Os mais velhos querem voltar à terra para serem enterrados no lugar onde estão seus antepassados. Percebi este como o maior desejo e o maior lamento ao tomarem consciência de que talvez não tenham o maior de seus sonhos realizado.

Em Lopes (1988), encontro uma passagem que evidencia a relação dos vivos com os mortos e ali se esclarece a ancestralidade como um forte elo na luta pela reconquista da terra e da negritude em Ubatuba:

⁷ Reproduzo os termos a partir da designação dada a essas visões pelos próprios interlocutores, mas também aqui se pode recorrer a duas concepções da contribuição banta em relação ao mundo invisível: em Edison Carneiro (1991) aparece o negro vendo assombrações nos caminhos e encruzilhadas como fruto da imaginação, já em Nei Lopes (1988) a onipresença dos ancestrais é total na vida do negro, e os mortos transitam no espaço em que viveu e fazem parte da comunidade dos vivos.

“Para o africano em geral e para o banto em particular, o ancestral é importante porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, tendo contribuído para a evolução da comunidade ao longo de sua existência, e por isto é venerado. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência suas responsabilidades. Por força de sua herança espiritual, o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo quanto sua coesão no espaço” (p. 129).

Por sua vez, também aparece a inserção do pentecostalismo na região, e este emerge como o neo-perseguidor. Mais precisamente, se antes a cultura afro-brasileira era combatida pela polícia, hoje essa perseguição se dá por outras religiões, e em especial pelos pentecostais, além de outras formas de discriminação, como o descrédito, o desrespeito, a invisibilidade a que é submetido o negro e tudo o que o represente.

Há entre os quilombolas de Caçandoca aqueles que praticavam cultos afro-brasileiros quando viviam em outros locais⁸ e que hoje se tornaram evangélicos, renegando esse passado de forma ampla, ou seja, não só o aspecto religioso, mas em todos os sentidos. Há um discurso da renovação, o passado remete-os a um tempo e a uma experiência que negam neste momento de suas vidas em que optaram por outra religião e por novos dogmas. O quilombola líder apresenta neste depoimento esses conflitos associados à criação da identidade quilombola:

“Então em 98 a gente tentou fazer esse resgate da espiritualidade, da cultura negra, porque a gente se encontrava desse jeito. A gente estava trabalhando em cima de um quilombo... resgatar um quilombo. Aí, paramos para pensa: o que é um quilombo? Um quilombo vem de negros, né? De uma cultura que existia dentro do quilombo, que se chamava quilombo, que era nada mais, nada menos que uma comunidade organizada – era o quilombo. Quer dizer... tinha os cultos de adoração aos orixás, a capoeira, as danças, a congada, o bate-pé, a ciranda, os benzimentos..., entendeu? Então, tinha tudo isso e... eu não os culpo, porque eles aprenderam de uma forma a mudar. Eles praticamente foram obrigados a deixar isto de lado para viver uma nova crença”.

Esse outro homem negro leva a discussão para um outro patamar, afirmando que o negro não manteve suas tradições religiosas por ter sido impedido de se manifestar, a não ser inserindo-se nos padrões do senhor branco. De qualquer maneira, não abandonou sua fé, mesmo que tenha mudado a forma de manifestá-la. Diz:

⁸ Essa foi uma afirmação freqüente entre os interlocutores. Nenhum assumiu ter sido membro de qualquer religião afro-brasileira em Caçandoca ou qualquer outra localidade de Ubatuba.

“O povo negro acredita em Deus. E também tem os ancestrais. Eu acredito que tenha, porque, eu acho assim... os negros não podiam rezar, não podiam fazer nada. Mas dentro das manifestações deles, do jeito que os coronéis da fazenda queriam, que os reis queriam. Eles também tinham por dentro deles aquela oração agradecendo a Deus, a coisa toda. Então, os brancos se divertiam, mas eles não estavam fazendo diversão nenhuma para os brancos; estavam fazendo é oração que não podiam fazer, fazendo daquele jeito deles.

Então, eu acho assim... a noite passada eu sonhei com meu pai. Eu sonho assim, meio desinteressado, eu levanto, acordei, esqueci. E quando é uma coisa assim... sonhei com meu pai, o jeito dele, alguma coisa, eu lembro. Então, já sei realmente o que vai acontecer e o que não vai acontecer”
(quilombola, Caçandoca, 10/12/00).

O sonho também pode ser interpretado como um retorno ao passado. No deslocamento próprio do sonho, os antigos personagens tomam outras formas, recebem outros significados, no novo contexto. Hoje há uma real possibilidade de “voltar no tempo”. A memória em Caçandoca sai da clandestinidade no momento em que se sentir pertencendo e se expor à sociedade abrangente dá sentido ao antigo sonho, mesmo porque, como diz Pollak (1992, p. 204):

“A memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata de memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentido da identidade. Aqui o sentido de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que a pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”.

Nesse sentido segui a viagem ao norte de Ubatuba e quando cheguei em Camburi, outra comunidade negra que luta pelo reconhecimento do legítimo direito à posse das terras de seus ancestrais, encontrei uma outra realidade. Experiências diversas, mas que se completam e complementam no final. Os caminhos são distintos, mas representam dois lados da resistência negra na região. Digo isto porque o líder da comunidade remanescente do quilombo de Camburi, o Sr. Genésio é batista e em nada seguir tal religião o impede de rememorar o passado e desejar recuperar os seus direitos ligados a terra, herança cultural de seus antepassados e referência a sua etnicidade. Ele próprio senhor de uma memória brilhante nos leva a refletir:

“(...) Aqui está uma pessoa, um negrão. E eu não vim da África, posso até ter sangue de africano, mas eu fui nascido e criado ali em Camburi. E não sou só eu, mas todos os caiçaras que aqui se encontram. Eu tenho certeza do que eu estou falando, eu tenho descendência de quilombo, porque naquela época, não só no meu tempo, mas no tempo da escravatura, vinham muitas pessoas do estado do Rio de Janeiro se esconder ali no Camburi. E ali eles arrumaram famílias, se formaram, criaram os filhos, muitas famílias vieram para o Camburi.

Eu tenho descendência dos escravos, eu tenho descendência de quilombo. Estou nessa presença para que nós possamos ter uma democracia. E essa democracia, pedindo força primeiramente ao nosso Criador, nosso Deus, aquele que criou o céu e a terra e a fonte das águas e deu esse conhecimento para todos nós. E, depois do nosso Deus, pedir para as autoridades, essas pessoas competentes que aqui se encontram hoje nesse salão – porque eles estudaram e sabem como discutir as leis – para que eles possam levar para o conhecimento das autoridades da lei esse nosso sofrimento, não só em Camburi, também dos nossos amigos da Caçandoca.

(...) Eu tenho sido ameaçado de deixar aquilo que eu adquiri no tempo dos meus pais, no tempo dos meus avós, ali em Camburi onde estou até hoje.

Já fui ameaçado de despejo por grileiros da terra, por homens competentes, por homens que não pagam advogados, eles são advogados deles mesmos, que podem até tirar o pessoal da terra, e eu estou ameaçado de ser tirado. Já foi pedido por duas vezes; agora os advogados estão recorrendo em Brasília, e estou pedindo a Deus para que eu possa ganhar, ter essa vitória, mas está um pouco difícil. Só pedindo a Deus e por essas autoridades que estão aqui nesse encontro hoje, para que possam levar esse conhecimento para a Nação, para o nosso governo, para nós podermos ter o direito de morrer ali, no Camburi. Como estou com 74 anos, é para que a minha sobrinhada, para que meus netos possam viver ali em uma democracia, no direito, até o final da vida deles. (...)”⁹.

Em Camburi, assim como nas outras localidades pesquisadas onde encontrei a presença negra e estudei a contribuição do afro-brasileiro na construção da vida caiçara, não encontrei relatos sobre a existência nas comunidades de religiões afro-brasileiras e sim de uma inserção em religiões pentecostais/neopentecostais. Ainda que não se percebe em Camburi uma forte distinção entre os pentecostais e os católicos, evidencia-se que os problemas que separam a comunidade são de outra ordem: os moradores dessa comunidade negra não querem se reconhecer quilombolas, o que os impede, sobretudo, de prosseguirem na luta pelo reconhecimento como remanescentes de quilombo apoiados no Artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

⁹ Grande parte desse relato, o sr. Génesio dos Santos tinha narrado para mim durante minha estada em sua comunidade no período entre novembro/2000 e abril/2001. Mas aqui se apresenta claro, conciso e forte, além de ter sido um discurso feito diante de autoridades, funcionários do Estado, dos órgãos envolvidos na questão e de membros das comunidades de Camburi e Caçandoca, além dos agregados à luta que travam pelo reconhecimento e titulação das terras. Penso que vale a pena ser registrado. O discurso na íntegra é encontrado em *Quilombos: A hora e a vez dos sobreviventes*, org. de Leinad Ayer de Oliveira. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2001.

Enquanto em Ilhabela e Caçandoca acirram-se as divergências entre católicos, pentecostais e adeptos de religiões afro-brasileiras, que beiram a uma intolerância religiosa que provoca exclusão, segregação, racismos, e, novos silêncios, o que provoca ainda mais invisibilidade no cenário geral da vida caiçara no litoral norte do estado de São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMARAL, Rita de Cássia (1998). “Awon Xirê!”. In: MOURA, Carlos E.M. de (org.). *Leopardo dos olhos de fogo. Escritos sobre a religião dos orixás*, VI. São Paulo, Ateliê.
- BERNARDO, Teresinha (2002) *Negras, mulheres e mães*. Livre Docência. Depto de Antropologia. PUCSP, São Paulo.
- _____ (1998). *Memória em branco e negro: Um olhar sobre São Paulo*. São Paulo. Educ/Fapesp/Unesp.
- _____ (1997). “Axé: ruptura-continuidade”. In: *Margem*, nº 6, Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP/FAPESP, EDUC, São Paulo.
- BRANDÃO, Carlos R. (1989). *A cultura na rua*. Campina, Papyrus.
- CARNEIRO, Edison (1991). *Religiões negras: notas de etnografia religiosa e Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 3ª ed.
- HALBWACHS, Maurice (1935). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Félix Alcan.
- _____ (1990). *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice.
- LOPES, Nei (1988). *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- MERLO, Márcia (2000). *Memória de Ilhabela: Faces ocultas, vozes no ar*. São Paulo, EDUC/FAPESP.
- _____ (2005). *Entre o mar e a mata: a memória afro-brasileira*. São Sebastião, Ilhabela e Ubatuba. São Paulo: Editora da PUC/FAPESP.
- POLLAK, Michael (1989). “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos* nº 3. São Paulo, Revista dos Tribunais.
- _____ (1992). “Memória e identidade social”. In: *Estudos Históricos*, Vol. 5, nº 10, p. 200-12, Rio de Janeiro.
- PRANDI, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. Ilustr. de Pedro Rafael. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____ (1991). *Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP.
- SEMPRINI, Andréa (1999). *Multiculturalismo*. Trad. de Laureano Pelegrin. Bauru, EDUSC.