

Entre a invisibilidade e o reconhecimento: o contexto da religiosidade afro-brasileira em Itu¹

Between Invisibility and Recognition: The Context of Afro-Brazilian Religiosity in Itu

Glauco Barsalini²

Resumo

A cidade de Itu, no estado de São Paulo, fundada em 1610, é profundamente marcada pela presença da comunidade negra, desde o período colonial de nossa história. Uma das importantes expressões das africanidades e das afro-brasilidades em Itu é o samba de terreiro, ao qual se liga o samba de umbigada, conjunto de rituais festivos outrora realizados com regularidade por grupos religiosos locais. Tais rituais congregavam pessoas que transitavam por diferentes matrizes religiosas, dentre elas a católica, evidente em uma cidade repleta de templos desta Igreja, e o candomblé, a umbanda e a quimbanda, historicamente invisibilizados. Itu concentra um complexo de bens de natureza material patrimonializados pelo estado de São Paulo desde 1968. Desde 2017, desempenhou-se destacado trabalho pela patrimonialização do município ao nível federal, com vistas a candidatá-lo, futuramente, a patrimônio da humanidade, processo que demanda atenção aos diversos aspectos implicados na vida social, econômica, política, religiosa e cultural, especialmente aos segmentos e grupos sociais periféricos. A partir do método bibliográfico, o objetivo deste artigo é contextualizar as religiões e as práticas religiosas afro-brasileiras de Itu, procurando abrir chaves para a compreensão do lugar delas no cenário religioso desta cidade.

Palavras-chave: religiosidades afro-brasileiras; Itu; patrimônio cultural brasileiro.

¹ Fragmento deste artigo foi apresentado na forma de comunicação no GT Religião, Política e Espaço Público e publicado nos *ANAIS 34^o Congresso Internacional da Soter - Religião e Projetos de Brasil*. Belo Horizonte: SOTER, 2022. pp. 395-400. Agradecimentos às/aos pareceristas, cujas anotações e sugestões foram verdadeiramente contributivas para a atualização de aspectos conceituais desse texto. Este artigo se liga a investigação desenvolvida no contexto do Projeto de Pesquisa financiado pelo CNPq, número 404939/2021-0 (“Religião, Política e Teologia no Espaço Público”), instituição à qual agradecemos pelo financiamento.

² É Doutor em Filosofia pela UNICAMP com Pós-Doutoramento em Teologia na Loyola University Chicago. Professor Pesquisador do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

Abstract

Since the colonial period and its foundation, back in 1610, Itu city, located at São Paulo state, is well-known by the presence of the black community. "Samba de terreiro", linked to "samba de umbigada" (a set of festive rituals performed regularly by local religious groups) were important Afro-Brazilian expressions performed in this city. These rituals brought together people who transited through different religious matrices: Catholic (hegemonic) and Candomblé, Umbanda and Quimbanda (historically marginalized). Itu has several material assets that have been declared heritage by the state of São Paulo since 1968. As of 2017, outstanding works have been carried out to be the city's national heritage, with the aim of becoming a world heritage site in the future. This demands attention to the various aspects involved in social, economic, political, religious, and cultural life, especially for peripheral social groups and segments. Based on the bibliographical method, this article contextualizes the Afro-Brazilian religions and religious practices of Itu, seeking to understand the place they have in the religious scene of this city.

Keywords: Afro-Brazilian religiosities; Itu; Brazilian Cultural Heritage.

Introdução

A cidade de Itu preserva seu centro histórico enquanto patrimônio histórico do estado de São Paulo desde 1968, o que vem assegurando, no plano legal, a preservação de parte importante de seus bens de natureza material, a saber, prédios e conjuntos arquitetônicos.

Em atenção ao artigo 216 da Constituição Federal de 1988³, pelo qual bens de natureza material e imaterial constituem o patrimônio cultural brasileiro, criaram-se o Decreto no. 355, de 4 de agosto de 2000⁴ e, posteriormente, a Resolução no. 001, de 03 de agosto de 2006 do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (publicada no DO de 23 de março de 2007)⁵, os

³ *In:* https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 jan.2023.

⁴ Convenção que instituiu “o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro” e criou “o programa nacional do patrimônio imaterial”. *In:* http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_n_3.551_de_04_de_agosto_de_2000.pdf. Acesso em: 30 jan. 2023.

⁵ Esta Convenção determina “os procedimentos a serem observados na instauração e instrução do processo administrativo de Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial” [*In:* http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Resolucao_001_de_3_de_agosto_de_2006.pdf. Acesso em: 30 jan. 2023.

quais dispõem, em âmbito nacional, sobre a patrimonialização de bens de natureza imaterial: “celebrações, lugares, formas de expressão e saberes, ou seja, as práticas, representações, expressões, lugares, conhecimentos e técnicas que os grupos sociais reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”⁶.

A Diretoria do Patrimônio Histórico⁷ da Secretaria de Cultura e do Patrimônio Histórico de Itu⁸ desenvolveu, nos últimos anos, destacado trabalho pela patrimonialização de Itu ao nível federal com vistas a que ela possa também se tornar, no futuro, patrimônio da humanidade reconhecido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Tais processos implicam em uma série bastante abrangente de ações, que devem observar tanto os dispositivos legais nacionais quanto as convenções internacionais da UNESCO - a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972⁹, e a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003¹⁰.

Em tal contexto, essa Diretoria desempenhou projetos importantes no âmbito da educação patrimonial¹¹ e, sensível à cultura negra local, dedicou atenção particular à sua arte¹², bem como à sua religiosidade, convidando-nos, no ano de 2022, a contribuir com investigação preparatória à vindoura pesquisa de campo¹³ destinada a instruir futuros inventários junto ao IPHAN e à UNESCO.

⁶ In: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/687>. Acesso em: 30 jan. 2023.

⁷ Sob a direção de Emerson Ribeiro Castilho e com assessoria de Morgana Ribeiro, contando com o apoio da equipe externa coordenada por Marly Rodrigues.

⁸ Coordenada por Maria Teresa Alves Velho.

⁹ In: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133369_por. Acesso em: 30 jan. 2023.

¹⁰ In: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_por. Acesso em: 30 jan. 2023.

¹¹ A exemplo do material didático de *Educação Patrimonial*, componente curricular de educação patrimonial para os estudantes da rede municipal de ensino, elaborado pela Secretaria de Cultura e Patrimônio Histórico e Secretaria da Educação de Itu, o qual se orienta pela Cartilha de Patrimônio da Unesco, “contemplando conteúdos relativos ao contexto artístico, cultura, histórico e social local” (*Caderno do Professor*, p. 10).

¹² Destaca-se, aqui, a exposição *Jesuíno do Monte Carmelo aos olhos de Mário de Andrade*, realizada entre os dias 25 de janeiro e 30 de junho de 2022, seguida do Congresso intitulado “Jesuíno do Monte Carmelo e Mário de Andrade: entre a arte colonial e o Patrimônio Histórico do território paulista”, ocorrido em 24 e 25 de junho de 2022 no Museu Afro-Brasil, situado na capital paulista.

¹³ Relevante salientar, desde logo, a importância da União Negra Ituana (UNEI) enquanto referência para os estudos de campo acerca da cultura negra de Itu. Fundada em 1992, a entidade se notabiliza no trabalho pelo promoção da igualdade étnico-racial na cidade, desenvolvendo, ao

Por tais razões, dedicamo-nos basicamente, nesta etapa do processo de pesquisa, ao levantamento da literatura pertinente à religiosidade afro-brasileira em Itu¹⁴, razão pela qual o método aqui utilizado é o bibliográfico.

Importa destacar que os esforços desses agente públicos sintonizam-se com o Art. 215 da Constituição Federal brasileira, que implica o Estado na garantia do “pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional” a “todos”, apoiando e incentivando “a valorização e a difusão das manifestações culturais” e protegendo “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”; bem como com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, destinada, conforme seu artigo primeiro, à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial da humanidade, ao respeito a tal patrimônio próprio às comunidades, grupos e indivíduos, bem como à conscientização sobre a “importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco” nos níveis local, nacional e internacional.

Fundada em 1610, no contexto do bandeirismo, Itu foi erigida pelos trabalhadores escravizados indígenas e negros, em coexistência com a mão de obra livre caipira, nos séculos iniciais, às quais se somou a imigrante, especialmente italiana, nos séculos XIX e XX, e revela parte importante das diversas fases históricas que marcaram a colônia, o império e a república.

São múltiplas e diversas as expressões das africanidades e das afro-brasilidades em todo o Brasil, e Itu não foge a essa regra. Dentre essas expressões, destacam-se, nesta cidade, as irmandades religiosas católicas dos negros, o samba

longo de sua história, uma série de projetos importantes pela consecução de suas finalidades. Conquista significativa para a comunidade negra da cidade foi a recente inauguração de sua sede física, no dia 06 de maio de 2023.

¹⁴ Realizou-se, também, em nível subsidiário, pesquisa a arquivos imagéticos e audiovisuais, utilizando-se busca simples de materiais disponíveis na internet. Assume-se, neste artigo, caráter mais ilustrativo no tratamento dado a tais arquivos, embora, de algum modo, em articulação com os conteúdos trabalhados, tais arquivos componham a análise aqui desempenhada.

de terreiro¹⁵, ao qual se liga o samba de umbigada¹⁶, os terreiros de candomblé¹⁷, a umbanda¹⁸ e a quimbanda¹⁹ - práticas e núcleos religiosos e culturais invisibilizados no contexto local.

O objetivo deste artigo é, a partir da literatura específica sobre a cultura e a religiosidade da comunidade negra de Itu levantada no âmbito desta pesquisa, investigar o contexto das religiões e das práticas religiosas afro-brasileiras nesta

¹⁵ Investigação minuciosa sobre as matrizes religiosas afro-brasileiras do samba de terreiro realizado no âmbito das irmandades católicas em Itu ainda está por vir.

Roberto Moura (1995) demonstra a íntima associação entre o samba dançado e cantado no terreiro carioca e o candomblé, concentrando especial atenção ao principal “centro da cultura do samba” do Rio de Janeiro do final do século XIX e início do XX, a casa da Tia Ciata. Escreve: “Na vida no santo e no trabalho, Ciata era festeira, não deixava de comemorar as festas dos orixás em sua casa da praça Onze, quando depois da cerimônia religiosa, freqüentemente antecedida pela missa cristã assistida na igreja, se armava o pagode. Nas danças dos orixás aprendera a mostrar o ritmo no corpo, e, como relembra sua contemporânea, d. Carmem, “levava meia hora fazendo miudinho na roda”. (MOURA, 1995, p. 143)

Nesse contexto, ganha importância o caráter patrimonial do terreiro. Ao apontar a associação entre os interesses sócio-econômicos da comunidade com a política e a religião, transcreve Muniz Sodré: “O patrimonialismo do terreiro não visava exatamente o núcleo familiar (em geral desestruturado pelo poder escravagista), mas o próprio grupo social negro enquanto continuação possível de valores étnicos ancestrais. (...) Essa transmissão de saberes, técnicas, competências — características de uma patrimonialização — foi vital, sobretudo no Rio de Janeiro.” (MUNIZ SODRÉ *apud* MOURA, 1995, p. 148)

¹⁶ De acordo com Roberto Moura (1995), a umbigada advinha do batuque dos bantos. Era uma “dança sensual” (p. 109) que remetia “à aventura amorosa” e, também, “ao sentido de solidariedade e pertencimento ao grupo” (p. 57).

¹⁷ Sobre o candomblé, vale transcrever Roberto Moura: “trazido por Iyá Nassô e para o Brasil é, de uma forma, um culto novo, pois compensa as lacunas na cosmogonia nagô ocasionadas pela escravatura com uma nova organização ritual, incorporando num só terreiro os cultos das principais cidades iorubas, diversamente do que ocorria na África, onde eles se davam em templos separados.” O autor sublinha que o terreiro “toma a forma simbólica do próprio continente africano, os orixás das cidades com seus assentamentos no barracão, enquanto as entidades do céu aberto são cultuadas em sua mata. E segue anotando que “O próprio termo candomblé, só aqui teria o significado de culto, ou casa religiosa, e a forma acabada do Ilê Iyá Nassô, do Gantois, do Ilê Axé Apô Afonjá e dos outros terreiros tradicionais, se manteria como estrutura central das organizações religiosas negras no Brasil.” (MOURA, 1995, p. 31)

¹⁸ Conforme Irene Dias de Oliveira e Érica Ferreira da Cunha Jorge (2013, p. 32) a umbanda é uma das religiões afro-brasileiras que “se constituiu a partir da interface e encontro das matrizes religiosas africana, ameríndia e indo-europeia. Agregou elementos das nações jeje, nagô, bantu, angola entre tantas outras; recebeu influência da pajelança indígena e também do catolicismo e kardecismo.”

¹⁹ Embora tenhamos a informação de que há, também, em Itu, terreiros de quimbanda, não encontramos, no entanto, material bibliográfico sobre eles. Segundo Reginaldo Prandi, a quimbanda corresponde a uma linha da umbanda que “pode trabalhar com forças do “mal”, cujas entidades (...) são associadas às do inferno católico.” Prandi alerta, todavia, que tal divisão “pode ser meramente formal, funcionando como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética.” (PRANDI, 2010, p. 146).

cidade, procurando entender o lugar que ocupam no seu cenário religioso, com atenção ao processo de invisibilização em que estão inseridas. Para tanto, certo percurso sobre o racismo no Brasil e a respeito da condição das religiões afro-brasileiras, em esfera mais geral, se torna importante. É por essa razão que abordamos, ainda que brevemente, na próxima seção, o racismo brasileiro, e que trazemos, para a seção seguinte, destinada propriamente ao objeto desta pesquisa, autoras e autores que se dedicam ao estudo das religiões afro-brasileiras e de suas implicações no cenário religioso nacional.

O racismo brasileiro

A história do racismo cotidiano e do pensamento racista brasileiros parece se confundir. Conforme Renato Ortiz (1985) demonstra, no final do século XIX e no início do século XX, predominou, no Brasil, um pensamento lastreado no darwinismo social, pelo qual se entendia que o motivo do atraso brasileiro se dava pela combinação da raça com as condições geográficas deste país, especialmente o seu clima. Os intelectuais da época entendiam que predominava, no território Brasileiro, o que eles consideravam como uma “sub-raça”, fruto da miscigenação entre indígenas, negros e brancos, a qual, combinada com o clima quente do país, que, na visão de tais autores, deixava as pessoas sonolentas, determinava a negação do progresso.

Influenciado pelo culturalismo norte-americano, Gilberto Freyre, nos anos 1930, rompeu essa barreira ideológica evolucionista, criando, no entanto, uma nova ideologia sobre a raça no Brasil, que veio a ser posteriormente designada por “mito da democracia racial”. A visão positiva sobre a miscigenação genética e cultural brasileira, inaugurada por Freyre, pela qual se escondeu o racismo que, de fato, se impõe sobre as pessoas negras, foi instrumentalizada por Getúlio Vargas, Presidente do país nos anos 1930/1940. Nesse período, divulgou-se enfaticamente a ideia de que neste país não há racismo e que o miscigenado é o símbolo nacional, a marca identitária da brasilidade.

Isso, historicamente, não corresponde à verdade. Trazidas violentamente da África, as pessoas negras foram escravizadas por praticamente quatro séculos no Brasil e, após a tardia abolição da escravatura (que aconteceu somente em 1888), elas foram empurradas para as periferias das cidades e da zona rural, condenadas à pobreza e confundidas com a criminalidade, enfrentando enormes dificuldades para frequentarem a escola e as universidades, afastando-se, com isso, da possibilidade de acessarem os trabalhos melhor remunerados.

Dentre os intelectuais que fazem a crítica ao mito da democracia racial encontram-se Guerreiro Ramos, Lélia Gonzales, Silvio Almeida e Jessé Sousa.

Engajado no movimento cultural e artístico em defesa da comunidade negra no Brasil, Guerreiro Ramos protagonizou a construção de uma sociologia autêntica, de caráter descolonialista. Denunciou que, tradicionalmente, a comunidade negra foi vista, neste país, muito mais como um tema a ser estudado do que vida que vive e que luta para ter um espaço digno na sociedade. Identificou que o processo de miscigenação biológica e cultural que ocorreu no Brasil teve por objetivo “branquear” sua população, impondo, no âmbito da psicologia coletiva, padrões culturais europeus enquanto paradigmas da forma de viver. Analisando a sociedade moderna brasileira, interpretou que o branco brasileiro sofre de uma patologia social, pela qual “as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva” (RAMOS, 1957, p. 177), por quererem negligenciar o fato de serem fruto da miscigenação, definindo a si mesmas como pessoas brancas, não reconhecendo, com isso, o elemento negro que as constitui.

A intelectual e ativista Lélia Gonzales distingue dois tipos de racismo: o que chama de “racismo aberto” e o que denomina por “racismo disfarçado”.

O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo de impensável (embora o estupro e a exploração sexual da

mulher negra sempre tenha ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não brancos. (...) Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e africana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. (GONZALES, 1988, p. 72).

E, acerca do racismo por denegação, prossegue:

(...) O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZALES, 1988a).” (GONZALES, 1988, p. 72).

Silvio Almeida concebe que há, no Brasil, um racismo estrutural. Após visitar os conceitos de racismo individual - pelo qual se entende o racismo enquanto ação racista de indivíduos contra outros -, e o de racismo institucional - em que se identifica que os grupos que detém o poder sobre as instituições se impõem sobre os demais, por meio de “parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder” (ALMEIDA, 2019, p. 27) -, o jurista afirma que tais modalidades de racismo só ocorrem no Brasil porque sua sociedade é, de fato, racista. Vale transcrever:

(...) se é possível falar de um racismo institucional, significa que a imposição de regras e padrões racistas por parte da instituição é de alguma maneira vinculada à ordem social que ela visa resguardar. Assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente - com

todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. (ALMEIDA, 2019, p. 27).

No seu mais recente trabalho, intitulado *Como o racismo criou o Brasil*, o sociólogo brasileiro Jessé Sousa defende que a gênese moral da sociedade ocidental estabeleceu relações sociais fundamentadas no racismo, no qual se inscreve o que ele designa por “racismo racial” - o racismo biológico que, para ele, está atrelado com o racismo de classe. Interpreta que as elites intelectuais brasileiras mais expressivas acabaram contribuindo para a edificação do racismo nacional, tanto pela vertente darwinista social do final do século XIX e início do século XX quanto pela vertente culturalista, pelo que se criaram os mitos da passionalidade e da democracia racial.

Guardadas as especificidades locais e regionais, as relações sociais que se constroem diariamente nas cidades brasileiras reproduzem, nas mais diversas variações, o racismo, especialmente o “racismo racial”. Itu não foge a essa regra. Enquanto uma cidade antiga, o racismo é constatável na prática do poder político e no comportamento cotidiano do conjunto dessa sociedade, nas distintas fases de sua história.

Sobre a religiosidade afro-brasileira em Itu

Itu protagonizou, no passado, relevantes movimentos políticos nacionais, dentre os quais se destaca a mobilização de parte importante das elites econômicas e políticas de São Paulo, que se tornou fundamental para o nascimento da República brasileira (1889). Foi importante centro econômico paulista nos séculos XVIII e XIX e participante do industrialismo manufatureiro do final do século XIX e início do XX. Foi, também, significativo centro religioso católico desde o período colonial.

Por tais razões encontram-se, com facilidade, diversos estudos sobre os papéis político, econômico, artístico e cultural de Itu em São Paulo e no Brasil - nesse material, há muito da história das elites políticas, econômicas, religiosas, artísticas e intelectuais da cidade, mas, embora relevantes, há muito poucos estudos sobre a comunidade negra da cidade.

Tal lacuna denota o esforço pelo apagamento das comunidades negras de Itu e pela invisibilização de um grupo social que no século XIX sobrepunha-se numericamente ao dos brancos, e que resistia ao poder branco das mais variadas formas, fosse com a criação de quilombos nos arredores da cidade²⁰, como com a constituição de irmandades religiosas católicas ou por meio de práticas religiosas e culturais (a exemplo do samba de terreiro).

A pesquisa preliminar que fizemos permitiu-nos constatar a existência de apenas quatro estudos publicados²¹, que implicaram em trabalhos de campo sobre os grupos negros de Itu²², dedicados aos elementos culturais e religiosos dessa comunidade. O primeiro, realizado em 1955 e intitulado *O samba de terreiro*

²⁰ Vale reproduzir texto publicado na Imprensa Ytuana no dia 30 de março de 1873, sobre Porto Feliz, cidade vizinha de Itu: “O Município de Porto Feliz reclama para seus habitantes medidas de segurança e tranqüilidade. Os moradores da região reclamam a existência de diversos quilombos nessa região. Três processos graves, envolvendo bastante criminosos, foram julgados, que todos tiraram sua origem e desgraçada história de um terrível quilombo, que há pouco mais de um ano, existia bem perto da cidade, em terras de João Hypólito Fernandes. Os sinais e vestígios encontrados mostram que houve ali por longo tempo grande aglomeração de negros, fugidos de Capivary, Piracicaba e outros pontos(...)” (*apud* SOUSA [NOGUEIRA], 1998, p. 21)

²¹ Há, também, um estudo acadêmico, o Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado Evento Religioso: missa afro na Paróquia São Benedito em Itu/SP a que se pode ser acesso por meio do link <https://exporvisoes.com/2022/11/25/sob-as-bencao-de-sao-benedito-um-relato-sobre-a-30a-missa-afro-de-itu/>. Acesso em: 07 mai. 2023, pesquisa bastante contributiva, que será referenciada mais à frente.

²² Encontram-se, também, trabalhos desempenhados nos âmbitos da história, da literatura e das artes que não envolveram pesquisas de campo, como teses e dissertações acerca da escravidão em Itu – dentre elas, a Dissertação de Mestrado de Claudete de Sousa Nogueira, intitulada *Formas de Resistências Escravas na região de Itu-1850-1888*, defendida em 1998 na UNESP e a de Marcelo Alves Cerdan, *Praticando a liberdade: um estudo sobre resistências escravas em Itu (1850-1873)*, defendida em 2004 na UNESP; e trabalhos realizados sobre o artista negro Pe. Jesuíno do Monte Carmelo e sua arte religiosa (séculos XVIII e XIX), dentre os quais as pesquisas de Maria Silvia Ianni Barsalini, *Sobre Mário de Andrade e a sua paulistanidade: uma reflexão* (Mestrado defendido em 2002 na UNICAMP) e *Mário de Andrade Constrói o Padre Jesuíno do Monte Carmelo* (Doutorado defendido em 2011 na USP), e a tese doutoral de Eduardo Tsotomu Murayama, defendida em 2016 no Instituto de Artes da UNESP, intitulada *A pintura de Jesuíno do Monte Carmelo em São Paulo e em Itu*: busca dos referenciais iconográficos e novas considerações.

em *Itu*²³, do sociólogo Octavio Ianni; o segundo, livro publicado em 2008, sob o título *Memória afro-brasileira em Itu*, de Claudete de Sousa Nogueira, Sylvio Fleming Batalha da Silveira e Amauri Tadeu Barbosa Nogueira; o terceiro, tese doutoral de Claudete de Sousa Nogueira, intitulada *Batuque de Umbigada Paulista: Memória Familiar e Educação Não-Formal no âmbito da Cultura Afro-Brasileira*, defendida em 2009; e, por fim, a dissertação de mestrado *A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP*, defendida em 2012, de Patrícia Paula da Silva.

Supomos que haja outros estudos significativos sobre as populações negras de Itu, o que pode se revelar a partir de pesquisa de maior fôlego²⁴. Todavia, conforme assinalou-se aqui, se existem, não estão disponíveis para consulta com facilidade, o que difere no caso dos estudos sobre as elites ituanas. De qualquer modo, contando com o que se encontrou até o momento, desde o trabalho de Octavio Ianni se passaram mais de quatro décadas até que se realizasse um novo estudo sobre os grupos negros de Itu, vazio que chama a atenção.

Claudete de Sousa Nogueira (2008) informa que a maior parte das pessoas negras escravizadas na região sudeste brasileira (onde está Itu) eram nascidas nas regiões de Angola, do Congo e de Moçambique, e faziam parte do tronco linguístico bantu. Para ela, a flexibilidade dos negros escravizados em relação às manifestações culturais e religiosas compreende a sua capacidade “em absorver

²³ Texto que se encontra no livro *Raças e Classes Sociais no Brasil* (Editora Civilização Brasileira, edição de 1966), e no livro *Uma Cidade Antiga* (CMU/UNICAMP, 1996).

²⁴ O levantamento bibliográfico para esta pesquisa implicou basicamente na visita aos bancos de teses e dissertações da USP, da UNICAMP, da UNESP, da PUC-Campinas e da UNESP, além do Sistema de Bibliotecas (SBI) da UNICAMP. Realizou-se, ainda, levantamento junto ao sistema www.dedalus.usp.br, onde também se encontra o catálogo da biblioteca do Museu Republicano de Itu. Os termos de busca lançados nestas bases foram “Itu” e “religiosidade afro-brasileira”. No sistema de bibliotecas da UNESP (acervo digital) fez-se a busca, exclusivamente, pelo termo “Itu”. O debate sobre patrimônio imaterial em Itu, no entanto, tem avançado e novos estudos têm sido realizados. Conforme Emerson Ribeiro Castilho, destacam-se os trabalhos desempenhados pelo historiador André Luigi (vide <https://www.geledes.org.br/trajetorias-e-territorios-negros-na-vila-de-itu-1770-1840/>). Acesso em: 08 mai. 2023) e por Carlos Gutierrez Cerqueira (vide <https://usp-br.academia.edu/carlosgutierrezCerqueira>). Acesso em: 08 mai. 2023). Também, o Museu da Irmandade de São Benedito guarda importantes fontes. A tese doutoral de Castilho (2017), por sua vez, também compila documentos relevantes.

e influenciar a cultura na qual estavam inseridos, não como uma submissão ao sistema escravista, mas sim, como uma forma de resistência”, pelo que promoveram um processo de “tradução cultural e transformação representando uma continuação da cultura centro-africana entre os afro-brasileiros” (NOGUEIRA, 2008, pp. 14, 15), a exemplo do candomblé, da umbanda, do culto aos orixás, das congadas, do samba de terreiro, do carnaval e dos batuques.

Como importante protagonista da economia paulista nos séculos XVIII e XIX Itu foi cenário de conflitos sociais, âmbito em que se destacou o processo de resistência e luta contra a escravidão, pelos escravizados, e do que decorreu, também, a criação de vários quilombos ao redor da cidade.

A grande quantidade de pessoas negras escravizadas, bem como de quilombos, na região, funcionava como um elemento de pressão ao grupo branco que impunha a escravização, e uma das formas que as elites brancas encontraram para diminuir as tensões sociais foi permitir que as pessoas negras pudessem realizar, publicamente, as congadas e os batuques (NOGUEIRA, 2008). Essa liberação deveria, no entanto, estar de algum modo sob o controle do poder branco, e a associação de tais manifestações ao espaço cristão católico foi uma das estratégias que tal poder encontrou para garantir, em alguma medida, esse controle.

O sociólogo da religião Reginaldo Prandi divide a história das religiões afro-brasileiras em algumas fases, definindo a primeira delas (na qual se compreende o século XIX e o início do século XX), como aquela em que ocorreu a sincretização dessas religiões com o catolicismo. Ele escreve:

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade perdidas para sempre na diáspora, era por meio do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade do branco dominador (...) Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer *brasileiro*. Os negros não podiam ser

brasileiros sem ser ao mesmo tempo católicos. Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares – muitas vezes reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares mediante a congregação religiosa, daí a origem dos terreiros de candomblé e das famílias-de-santo -, mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, por assim dizer, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão. (PRANDI, 1998, p. 154).

Nesse contexto, as manifestações culturais e das religiosidades afro-brasileiras foram associadas não apenas aos espaços públicos ligados à Igreja Católica como, também, às irmandades católicas dos negros, no caso de Itu, a Irmandade dos Homens Pretos (ou de Nossa Senhora do Rosário) e a Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos.

De acordo com Claudete de Sousa Nogueira,

As irmandades religiosas ou confrarias foram instituições em torno das quais os negros se agregaram de forma mais ou menos autônoma. Dedicadas à devoção dos santos católicos (N. Sa. do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão e Santa Efigênia), elas funcionavam como sociedade de apoio e ajuda aos negros escravos, forros e livres. (NOGUEIRA, 2008, p. 39).

As irmandades dos grupos de pessoas negras de Itu realizavam rituais religiosos católicos – como o levantamento do Mastro e a participação ativa nas missas e nas procissões - e, também, manifestações culturais, nas quais exprimiam sua ancestralidade religiosa, a exemplo das congadas, dos boizinhos, do samba de terreiro, do samba de umbigada, dos batuques.

Localizada desde 1785 no Convento de São Francisco, a Irmandade de São Benedito ergueu, em 1908, sua igreja próxima, a Igreja de São Benedito, em torno da qual promovia, dentre procissões e festas, o “Samba de São Benedito”²⁵.

²⁵ Como tantas outras manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras, esta também sofreu a censura do Estado. Como Nogueira informa (2008), entre 1955 e 1977 o “Samba de São Benedito” foi impedido, pela polícia, de ocorrer, voltando a acontecer, somente, após este último ano.



Foto da Igreja de São Benedito. O terreiro onde aconteciam as manifestações culturais e religiosas populares, promovidas pela Irmandade, ficava à frente e ao lado a igreja. O espaço continua a ser utilizado para eventos culturais e religiosos da comunidade²⁶

Reginaldo Prandi anota que

O fim da escravidão, a formação da sociedade nacional, estruturada em classes, o extravasamento das populações pelas amplitudes geográficas, com a criação de oportunidades sociais as mais diferentes, tudo isso só fez reforçar a importância do catolicismo para as populações negras. O próprio catolicismo, como cultura de inclusão, hegemônica, não fez oposições, que não pudessem ser vencidas, ao fato de o negro manter uma dupla ligação religiosa. (PRANDI, 1998, p. 154).

Ao estudar o samba de terreiro de Itu, Octavio Ianni (1988, p. 107) interpreta que desde a abolição da escravatura tal manifestação constituiu-se como uma forma de ajustamento e restauração do “equilíbrio social do grupo negro, tanto quanto a função de preservar o equilíbrio psíquico e auto-respeito de seus componentes nas condições de rápida mudança social e econômica” pelas quais passaram, na medida em que foram lançados em condições de profundas desigualdades no universo do trabalho livre.

Explicita que, entre os anos 1930 e 1940, desempenhava-se este samba no terreiro localizado de frente e do lado da Igreja de São Benedito da seguinte forma: fazia-se uma fogueira para aquecimento do quentão (bebida regional brasileira) e, ao lado, constituía-se um círculo de pessoas, dentro do qual ficavam os tocadores e os dançadores. Entoava-se uma estrofe improvisada, que era

²⁶In: <http://jornalperiscopio.com.br/site/festas-das-igrejas-do-bom-jesus-e-sao-benedito-acontecem-neste-final-de-semana/>. Acesso em: 20 de abril de 2022.

repetida seguidamente por todos, até o momento em que se alcançava uma harmonia, instante em que entravam os sons dos instrumentos musicais bumbo, o pandeiro, o reco-reco, a cuíca, o tamborim e o chocalho e, em seguida, iniciava-se a dança²⁷. Cada estrofe era cantada por muito tempo, e o som associado à dança ininterrupta promoviam um ambiente, nas palavras de Ianni, “mágico-religioso”. O relato sugere que o samba de terreiro gerava condições de conexão com as ancestralidades dos grupos de pessoas negras. Todavia, já entre os anos 1930 e 1940 notava-se a introdução do elemento branco na roda de samba, promovendo-se um processo paulatino de “branqueamento” do evento. No caso de Itu, esse “branqueamento” implicou, também, na incorporação de elementos da cultura caipira paulista.

O estudo de Ianni tem por marco temporal 1955, ano em que o pesquisador teve a oportunidade de observar uma roda de samba de terreiro, concluindo que ele apresentava, nesse momento, importantes alterações em relação às configurações que assumia anteriormente.

No âmbito da presente investigação, não se encontraram outras produções acadêmicas especificamente sobre o samba de terreiro de Itu mas constatou-se que, de alguma forma, sua memória permanece no tempo. O Museu da Música de Itu disponibilizou, pelas redes sociais²⁸, a filmagem, em 1977, dessa manifestação promovida por antigos sambadores de Itu e descendentes de cantores, reunidos a convite do museólogo Júlio Abe, por solicitação do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (CONDEPHAAT), para gravarem a memória do samba de terreiro de Itu - o Samba de Bumbo de Zé Mulato (cf Acervo do Museu Republicano de Itu *in*: NOGUEIRA, 2008, p. 44). Infelizmente o vídeo apresenta alguns cortes, inclusive no momento do cântico, provavelmente impedindo a audição de algumas frases de ligação entre um trecho e outro. Vale, no entanto, transcrever algumas

²⁷ No samba de terreiro de Itu ocorria, também, o samba de umbigada.

²⁸ Ver <https://www.youtube.com/watch?v=nSF1FZ3jgCI>. Acesso em: 22 de abril de 2022.

sentenças, bastante expressivas da crítica social e da devoção da comunidade negra local. Ao som do zabumba e do chocalho, ritmando a dança do grupo de sambadores, Zé Mulato canta:

*vamo fazê um sambinha, vamo fazê um sambinha
êêêê... (coro)
no dia 13 de maio, no dia 13 de maio (êêêê...)
tudo escravo, tudo escravo (êêêê...)
hoje semo libertado, hoje semo libertado (êêêê...)
num tem branco, num tem preto
num tem branco, num tem preto (êêêê...)
mesa consagrada, mesa consagrada (êêêê...)
São Benedito, São Benedito (êêêê...)
fala meu cumpanheiro fala, fala meu cumpanheiro fala
êêêê...
preto tá cansado, preto tá cansado (êêêê...)
levanta cedo pra podê i trabaiá, levanta cedo pra podê i trabaiá
êêêê...*

Em sua pesquisa doutoral, Claudete de Souza Nogueira investigou o batuque de umbigada paulista. Outrora realizado em eixo mais alargado do interior paulista, que compreendia cidades como “Campinas, Tietê, Capivari, Laranjal Paulista, Porto Feliz, Maristela, Jundiaí, Indaiatuba, Cerquillo, Piracicaba, Rio das Pedras, entre outras” (NOGUEIRA, 2009, p. 28), atualmente ele subsiste nas cidades de Piracicaba²⁹, Capivari e Tietê. Pelo método da história oral, entrevistou pessoas pertencentes às comunidades negras, envolvidas com tal batuque. O depoimento de Toniquinho Batuqueiro, natural de Piracicaba, revela a presença do elemento religioso nas práticas culturais, associando, de algum modo, a dança - o tambú -, com a música cantada - o cururu, duelo musical entre violeiros:

Meus avós tocavam tambu, dançavam tambu, tinha cururueiro na família, e eles me levavam... Agora, tinha os cucurueiros que não dançavam tambu, tá me entendendo? Não morria de amores pelo tambu -Tem tambú lá? Tem. Até o que for da época deles, tal ia lá, vê - lá. De vez em quando, ele entrava na roda, dava umas umbigadas e voltava satisfeito pra outro dia. Agora, tem

²⁹ Vide Noite das Tradições – Batuque de Umbigada (Secretaria Municipal de Ação Cultural de Piracicaba). Engenho Central. Apresentação do Grupo Batuque de Umbigada. In: <https://www.youtube.com/watch?v=8M3BNcQnZsU>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2023.

cururu lá não sei aonde, então, seria para o cururu: deixa comigo, vou versar lá no cururu, então se aparecer o Satanás eu vou versar com o Satanás, entendeu? (Depoimento concedido a Claudete de Sousa Nogueira em 07/10/2006) [NOGUEIRA, 2009, p. 69]

No mesmo sentido da relação entre a religião e o samba, a socióloga Olga Rodrigues de Moraes von Simson afirma:

[...] entre as bagagens trazidas pelos escravos crioulos, na longa viagem por mar e terra veio também o que hoje denominamos de patrimônio imaterial, isto é, os saberes e os hábitos culturais que eles adquiriram na sua infância e juventude vividas no Nordeste. Entre esses saberes culturais certamente chegou também o de cantar e dançar o samba de roda, uma prática já então em ampla difusão por toda a região nordestina e na qual também se incluía a umbigada, originada do antigo ritual religioso angolano em honra à deusa da fertilidade. (SIMSON *apud* NOGUEIRA, 2009, p. 60).

Nogueira (2009, p. 60) chama a atenção para a flexibilidade dos movimentos religiosos centro-africanos no que se refere ao ritual e ao símbolo, e, com ela, a continuidade de sua cultura. Anota que as “danças de casais em roda, caracterizadas pela umbigada e por canções a elas associadas foram localizadas em Luanda, na capital do Congo, São Salvador, além de serem observadas nas Ilhas Caribenhas” e observa sobre “as prováveis ligações dessas danças com a religiosidade escrava, em especial com o complexo de crenças em torno dos espíritos territoriais e ancestrais, do fogo sagrado e dos cultos de aflição”.

Por sua importância cultural e religiosa, o samba de terreiro de Itu inspira que se realizem novos estudos. Destaque-se, aqui, a afirmação de Nogueira:

(...) o que se percebe nas narrativas dos depoentes é que houve uma transformação no decorrer do tempo da importância dessa manifestação cultural negra na região. Hoje os descendentes dos antigos sambadores esforçam-se, com orgulho, para buscar em suas memórias as histórias do samba do terreiro, como herdeiros de uma tradição que o tempo não conseguiu apagar. Outro aspecto que se destaca nesse itinerário do samba de terreiro em Itu é a forte ligação que manteve com a parte religiosa, conservando o vínculo com as irmandades religiosas e com outras manifestações, como a congada. (NOGUEIRA, 2008, p. 50).

A informação que temos acerca do samba de terreiro de Itu é de que ele não sobreviveu enquanto manifestação própria e realizada com regularidade. A associação de elementos religiosos tradicionais afro-brasileiros com o catolicismo, no entanto, permanece, aflorando, em períodos distintos, de formas peculiares. Desde 1993 realiza-se, em comemoração ao Dia da Consciência Negra (20 de novembro), na igreja de São Benedito, a Missa Afro³⁰.

Selma Regina Dias (2018) descreve como se dá o ritual desta missa. Os depoimentos que colheu do padre José Renilton Fontes, de organizadores e de frequentadores da missa afro, compõem-se como rico material de análise, revelando que esse evento religioso se constitui como um campo de convergências, mas também de disputas, entre as diferentes teologias e religiões que ali se apresentam, a saber, o candomblé, a umbanda e o catolicismo.

Em dissertação de mestrado publicada na forma de livro, Rosângela Borges (2001) mapeou a presença da religiosidade afro-brasileira em celebrações compostas pela pastoral afro, na igreja erguida pela colônia italiana do bairro do Bexiga, na capital paulista, Nossa Senhora Achiropita. Demonstrando a coexistência entre as comunidades negra e italiana naquele bairro, e inspirada na tese de Sérgio Figueiredo Ferretti³¹ - de que há “convergência entre ideias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação”; de que “existe mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo”, a exemplo do batismo e da missa de sétimo dia; e de que há “separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões” (FERRETTI *apud* BORGES, 2001, p. 147) - ela apresenta o termo *sincretismo católico-afro-brasileiro* para designar a presença dos elementos religiosos e culturais afro-brasileiros em determinadas cerimônias realizadas na referida

³⁰ Vide filmagem da referida missa, em ambiente externo à igreja: <https://www.youtube.com/watch?v=eeyBrUTId78>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2023.

³¹ No livro *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

igreja, as quais descreve com riqueza de detalhes. Aqui, o termo sincretismo não assume o caráter de subordinação de uma religião à outra, mas precipuamente de mútua confluência, ao mesmo tempo em que, em determinadas especificidades, se preservam características próprias a cada uma das religiões envolvidas nesse contexto.

Parece-nos plausível a hipótese de que a missa afro coloca em suspenso a ideia de imutabilidade litúrgica. Atentando para os depoimentos colhidos por Dias (2018), enquanto Pe. Renilton afirma o cumprimento integral do rito católico na missa afro, justificando a inserção de elementos culturais afro-brasileiros pelo intrincado conceito de inculturação surgido a partir do Concílio Vaticano II, a Ialorixá Maria Inês de Mello reivindica o retorno da ancestralidade na missa afro. Questionada sobre “quais são os ritos que não são da igreja católica” e a quais religiões eles pertencem, ela responde:

(...) por mais que seja uma missa católica, nunca ninguém olhou para nós e falou que Deus não gostava de música alegre e dança né, e o quê que nós trazemos aqui, é um Oxalá, bem vestido, consagrando a palavra dele né, e ritmo afro né... “Abre (sic.) uma leve das paixões que vêm de dentro...” Isso vem de dentro de nós, para fora que o povo se exalte em nome de Oxalá. Então, isso é muito fundamental para nós, e é muito sério e, é por isso que eu amo esta missa!

(...) Olha, os ritmos... Deixa eu voltar só nos ritmos, porque assim, nos (sic.) temos umbanda e candomblé né, e o ritmo é de umbanda, não é de candomblé. Só que como a gente abraça uma causa, a gente traz comida tanto de umbanda como de candomblé né. Então (...), tem comida que a gente serve para Omolu, É... tem comida que a gente serve para Preto Velho, dentro da igreja. Então, são ancestralidade mesmo! (...) Então, pra quê... Por quê que nós damos depois a comida!? Nós damos a comida que pra nós que acreditamos, é... nessa coisa maravilhosa que é a espiritualidade, nós acreditamos que a comida esta (sic.) abençoada. Pode comer e faça o seu pedido né. Porque na hora da bíblia nós também temos que entrar com um jarro de água para poder, Oxalá benzer o povo que está lá, e poder consagrar tudo aquilo que ele vêm (sic.) pedindo. Então depende da fé né, depende da fé das pessoas e depende principalmente das orações. Nós quando estamos lá, Selma, nós estamos em oração. Quando a gente louva, a gente louva com o coração. (...) Mas então, quando você vê essa missa, que é ritos, é... que esse atabaque ele fala, porque o atabaque é um santo que

está lá. Então é “rumpilé”, então eu posso consagrar meu atabaque tipo Oxalá, Xagô e Ogum, é santo que está lá, então o santo vêm (sic.) falando com a gente, e a gente vêm (sic.) respondendo o Santo. Então atabaque, ele tem que ser consagrado. (...)

As ervas você sabe que as energias tem (sic.) que ser trocadas né. E é por isso que eu sempre falei, quando se faz uma Missa Afro, por favor, tinha que ter erva no chão para que a gente pise, e a energia venha até você. Os padres cortaram isso também, só que este ano, vai ter. (...) E graças a Orixá e Oxalá que isso tem acontecido. (In: DIAS, 2018, p. 94, 95).



(Imagem 01)³²



(Imagem 02)³³

A mãe de santo deixa evidente os diferentes usos que se faz da cerimônia, ritual diverso, múltiplo e conexo.

Ao retomar a coexistência entre a umbanda e o candomblé na missa afro, ela diz:

(...) tanto a umbanda quanto ao candomblé, um é um, o outro é o outro, mas não dá pra deixar nenhum dos dois fora né... da nossa confraternização. Por quê?! Porque tem muita gente do candomblé, e tem muita gente da umbanda, então a gente se une. São irmãos, né! Pena, pena que muitos não pensam assim. Só vêm pra destruir. (...) (In: DIAS, 2018, p. 95, 96).

Sobre a complexidade do sincretismo, Luis Antonio Simas escreve:

Processo marcado por nuances complexas, o sincretismo tanto pode ser visto como estratégia afrodiaspórica para cultuar suas divindades, como pode ser encarado como parte de um processo de conexões ligadas ao acúmulo de forças vitais, em uma encruzilhada sutil entre a africanização de procedimentos

³² In: <http://jornalperiscopio.com.br/site/tradicional-missa-afro-celebra-sua-xxvii-edicao-na-igreja-de-sao-benedito/>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2023.

³³ In: <https://www.itu.com.br/eventos/noticia/feira-e-missa-afro-marcam-final-de-semana-em-itu-20161121> Acesso em: 23 de fevereiro de 2023.

católicos e a cristianização de ritualísticas negras e indígenas. Algumas umbandas, que reivindicam uma construção da religião a partir de uma ligação mais direta com as referências africanas e indígenas e menos com as influências europeias, hoje elaboram reflexões sobre o sincretismo de maneiras mais críticas e contundentes. (SIMAS, 2021, p. 322, 323).

Como sublinhado acima, o sincretismo não esvazia as religiões de suas especificidades. Acerca da umbanda e do candomblé, Simas anota:

Saindo dos candomblés, o culto dos orixás apresenta-se em diversas umbandas – em maior ou menor escala – articulado também a conexões estabelecidas entre eles e as santas e santos do catolicismo. É importante mencionar ainda que nos candomblés a pessoa é iniciada no culto de determinado orixá (a iniciação é conduzida por consulta aos oráculos dos búzios), mediante um longo e complexo processo de consagração do corpo para que o orixá se manifeste através do transe. Nas umbandas, os orixás são encarados em geral como emanações de energias da natureza que são trazidas pelos espíritos guias; as entidades. São elas, e não os orixás, que incorporam, diretamente no corpo dos médiuns. É comum, portanto, que tenhamos um caboclo da falange de Ogum, uma cabocla da falange de Iemanjá; considerando que falanges são agrupamentos de espíritos com objetivos e emanações de energia comuns. (SIMAS, 2021, p. 321, 322).

Patrícia Paula da Silva mapeou, em seu trabalho de mestrado intitulado *A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu – SP* (2012), os centros de umbanda e de candomblé da cidade. Seção importante desta pesquisa compreende entrevistas feitas pela autora com mães e pais de santo dos diferentes terreiros (seis de umbanda e quatro de candomblé). Dos relatos de campo destacam-se, aqui, os seguintes pontos:

a) dos dez pais e mães de santo entrevistados, apenas uma era negra (oito eram brancas e uma era de origem nipônica)³⁴;

³⁴ A conclusão própria à sociologia de que há, no Brasil, um processo de *embranquecimento* da cultura negra ganhou força na sociologia da religião. Em sintonia com o conceito de *tradição inventada* (HOBSBAWN; RANGER, 2008), pela qual se forjam identidades reforçando a convicção de imutabilidade de determinados valores, a ideia de *embranquecimento* da cultura negra conduz, reativamente, à defesa de que o candomblé é um lugar praticamente exclusivo de pessoas de pele negra. Referenciado em Achille Mbembe, Eduardo Bonini (2020, p. 33) defende que a teoria do embranquecimento é, também, racista, e que, portanto, o “candomblé embranquecido é o

b) dentre os entrevistados, há os que afirmam que Itu é uma cidade muito católica e que pessoas que frequentam os seus terreiros também vão à missa, ou querem garantir discrição em função do preconceito social local contra as religiões afro-brasileiras;

c) em regra, os terreiros funcionam nas casas próprias das mães e pais de santo. Essa condição privada do espaço dos terreiros dificulta o seu estabelecimento no espaço público, pois praticamente apenas seus frequentadores ou as pessoas ligadas a estes têm conhecimento sobre a existência de tais terreiros;

d) porque os pais e mães de santo são, no geral, pessoas mais pobres, suas casas (e, portanto, os terreiros que lideram) são localizados em lugares mais afastados do centro da cidade (onde os imóveis são mais caros).

Depreende-se do estudo feito por Silva, concluído em 2012, a invisibilização dos terreiros de candomblé, de umbanda e de quimbanda da cidade, em detrimento da presença pública e socialmente legitimada das igrejas, católicas³⁵, protestantes e neopentecostais, contraste facilmente perceptível a quem tem alguma atenção para essa problemática.



conjunto religioso de um candomblé de dinâmica negra”, independentemente da coloração da pele de quem o compõe.

³⁵ São muitas as igrejas católicas na região central da cidade, que se destacam, inclusive como importantes patrimônios.

*Matriz Nossa Senhora da Candelária*³⁶



*Igreja Nossa Senhora do Patrocínio*³⁷



*Igreja Nossa Senhora do Carmo*³⁸

*Fachada do terreiro Cacique Três Penas e Pai Tomé*³⁹

O século XXI tem sido marcado por um movimento cada vez mais acentuado de diminuição do número de fiéis das religiões brasileiras de matriz africana, que passam a migrar para igrejas neopentecostais, conforme demonstra Ricardo Mariano (*apud* PRANDI, JÁCOMO, BERNARDO, 2019). A expansão pentecostal, todavia, não se limitou à prospecção de tais religiosos mas, em esfera de importante abrangência, marcada em maior ou menor grau por uma teologia de caráter exclusivista, tem empreendido de forma mais ou menos sistêmica, uma cruzada persecutória contra as práticas e rituais religiosos afro-brasileiros. Reginaldo Prandi, Luiz Jácomo e Terezinha Bernardo escrevem:

Se em 1988 a religião de origem africana estava sendo festejada e olhada com admiração por pesquisadores, intelectuais e formadores de opinião, hoje a tendência é enxergá-la como vítima. Quanto mais se expandiram as religiões evangélicas, mais encurralados se viram o candomblé e a umbanda, fato que se agravou com o avanço pentecostal na política eleitoral e o consequente aumento de sua presença no poder de legislação e de governo, em todos os níveis. Do lado afro-brasileiro, cresceram os relatos, os projetos de defesa, as tentativas jurídicas de proteção da religião, mas sua representação nas casas

³⁶ In: https://pt.wikipedia.org/wiki/Par%C3%B3quia_Matriz_Nossa_Senhora_da_Candel%C3%A1ria. Acesso em: 5 fev. 2023.

³⁷ In: <https://www.minube.com.br/sitio-preferido/igreja-de-nossa-senhora-do-patrocinio-a3638255>. Acesso em: 5 fev. 2023.

³⁸ In: <http://www.noticiasitu.com.br/guia/lista.asp?t=igrejas>. Acesso em: 5 fev. 2023.

³⁹ In: <https://www.facebook.com/T.U.CaciqueTresPenasePaiTome/>. Acesso em: 5 fev. 2023.

legislativas, por exemplo, permaneceu ínfima. (PRANDI, JÁCOMO, BERNARDO, 2019, p. 117).

No texto *A urgência do pensamento e práticas plurais no universo afro-brasileiro*, Érica Jorge Carneiro discorre sobre as chamadas “Escolas Afro-brasileiras”, termo originário de uma teologia que procura compreender no plano da sistemática, as religiões afro-brasileiras. Sublinhando a pluralidade deste universo religioso, escreve sobre três grupos – o dos candomblés, o das umbandas e o das encantarias – e constata o processo de marginalização e de estigmatização de que são, historicamente, vítimas:

Grupos que formaram a população brasileira, mas estiveram ausentes, o que Boaventura de Souza Santos chamou de “sociologia das ausências” (...) suas populações sofreram – e ainda sofrem – de preconceito e racismo religioso, compondo um grupo de “minorias religiosas” sufocada pela lógica das religiões dominantes; da mesma forma, as reflexões acadêmicas foram contaminadas ora pelo silêncio em relação a esses grupos, ora pelo exotismo. (CARNEIRO *in* RIBEIRO, 2021, p. 215).

Dilaine Soares Sampaio estudou, em sua Dissertação de Mestrado (2007)⁴⁰, as narrativas católica e kardecista sobre a umbanda, na cidade mineira de Juiz de Fora, no período de 1940 a 1965 e constatou o esforço dos agentes daquelas religiões por desclassificar a religião afro-brasileira, ou, melhor dizendo, por classificá-la em grau de inferioridade, designando-a pelo termo “baixo espiritismo” e outros, no caso católico, como “baixa feitiçaria”, “candomblés”, “macumbismo” – associando-a ao demônio -, e, no caso espírita, como “charlatanismo” ou “tendas fetichistas”.

Sampaio (2007) revela que dentre os espíritas kardecistas havia dois segmentos – o que enxergava a umbanda sob o prisma da caridade, entendendo que os seus guias espirituais trabalhavam pelo bem, e o outro que propugnava pela separação entre o “africanismo” e o “espiritismo”, embora reconhecessem o caráter mediúnico de tal religião. Ambos, todavia, compreendiam a umbanda

⁴⁰ O texto foi publicado na forma de livro, sob o mesmo título, *“De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965*, em 2010, pela Editora Universitária UFPB, João Pessoa.

como religião inferior à kardecista. No caso do catolicismo, o Concílio Vaticano II teria aberto novas perspectivas sobre as religiões afro-brasileiras, possibilitando o reconhecimento da umbanda no estatuto das religiões, embora continuasse afirmando o seu paganismo.

Nesse contexto, a interpretação de Carlos Rodrigues Brandão (*apud* SAMPAIO, 2007, p. 19) é valiosa: os fiéis das religiões afro-brasileiras adotam, enquanto tática de resistência aos ataques externos que sofrem, a “não resposta”, uma “estratégia secularmente eficaz das tradições do poder dos fracos”, preferindo atuar “nos intervalos sociais e geográficos” ao invés de, anota Sampaio, confrontarem jurídica e ideologicamente os seus agressores.

Em sua tese doutoral, Dilaine Soares Sampaio (2012)⁴¹, em plano inicial, amplia e aprofunda o debate sobre a postura católica pós-conciliar acerca das religiões afro-brasileiras, destacando os dilemas que esta Igreja passa a viver contemporaneamente, desde os emblemáticos argumentos de vertente mais conservadora do bispo auxiliar de Salvador nos anos 1980, Dom Boaventura Kloppenburg, ao debate sobre a evangelização das culturas de um lado e os sincretismos do outro, em confronto com a complexa ideia de inculturação - desafio conceitual presente em diversos documentos eclesiais -, à formação das pastorais, como a pastoral afro-brasileira.

A discussão promovida por Sampaio - o “debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II” - ganha maior densidade no plano que se segue na pesquisa, no qual assumem importante destaque os depoimentos de duas lideranças do Candomblé de Salvador, Mãe Stella, do Ilê Axé Opô Afonjá, também protagonista do Manifesto escrito pelas ialorixás baianas em 1983, na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, e de Antônio Luiz Santos

⁴¹ Publicada na forma de livro sob o mesmo título “*Àròyè*”: *Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. São Paulo/João Pessoa: Editora Fortune/ Editora Universitária UFPB, 2012, VOL II. O material consultado para este artigo, no entanto, é a própria tese: SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares de. “*Àròyè*”: *Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. (Tese de Doutorado). PPGCR/UFJF, 2012.

Figueiredo (Obá Sanhá), do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, popularmente conhecido como Casa Branca ou Engenho Velho⁴².

A força do juízo em torno da permanência ou não do sincretismo⁴³ no Candomblé se conecta com a crítica lúcida de suas lideranças em relação às bases conceituais que norteiam a postura da Igreja Católica pós-conciliar em relação às religiões afro-brasileiras, abrangendo desde a inculturação às pastorais afro.

É muito possível que o movimento religioso afro-brasileiro baiano tenha repercutido em muitas de suas comunidades pelo país afora, mesmo no contexto de contrastes ou até conflitos que possam se apresentar na relação que guardam entre si. Estudo aprofundado sobre tal questão, pelo qual se investiguem as associações e as dissociações, as aderências e os conflitos entre os terreiros de Candomblé e de Umbanda de Itu e a Igreja Católica, as conexões e desconexões de tais comunidades com a Irmandade de São Benedito e a Pastoral Negra de Itu, como, também, sua relação com o kardecismo e, por fim, com o neopentecostalismo, se faz necessário e urgente, inclusive em vista do momento privilegiado no qual vem à tona e com brilho o debate sobre o patrimônio cultural de Itu.

Considerações finais

Como se observou no início deste artigo, Itu é patrimônio histórico do estado de São Paulo desde o final da década de 1960. O esforço empreendido mais recentemente pela municipalidade no sentido de sua patrimonialização ao

⁴² A Casa Branca compôs o manifesto por Mãe Teté, conforme Cleidiana Patrícia Costa Ramos (2009).

⁴³ Mãe Stella destaca-se enquanto liderança crítica em relação à permanência do sincretismo no âmbito do Candomblé, entendendo que “(...) o sincretismo é a fusão de duas religiões, uma mistura sem base que não corresponde a nada.” (*in*: SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 165), posição que não é corroborada pela comunidade da Casa Branca e por outras comunidades que também assinaram o Manifesto, as quais associam o sincretismo à tradição, entendendo que é nela, “como algo que se reproduz sempre igual, que reside a força do candomblé” (cfme. CONSORTE apud SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 185).

nível federal, se exitoso, pode ensejar pedido de caráter internacional, por seu reconhecimento como patrimônio da humanidade pela UNESCO.

Requisito importante, para tanto, é, todavia, dentre outras, a efetiva inclusão das práticas comunitárias, religiosas e culturais afro-brasileiras.

Diferentemente dos templos católicos, protestantes históricos e neopentecostais, os espaços religiosos afro-brasileiros, tais como os terreiros de candomblé, umbanda e quimbanda não são facilmente identificáveis no âmbito público, sendo conhecidos basicamente nos círculos das comunidades que os frequentam.

Também, os rituais culturais afro-brasileiros e/ou que expressam as africanidades, direta ou indiretamente associados à religiosidade ou às tradições religiosas daqueles que os praticam, são circunscritos a espaços reservados e, em regra, quando realizados nos espaços públicos, ocorrem em consonância com o calendário católico.

Trabalhar pelo reconhecimento social amplo de tais religiões, de modo a garantir-lhes equiparação de direitos e a devida legitimidade em relação a outras religiões é tarefa da democracia e, mais do que ação temporal de governo, deve se realizar enquanto efetiva política de Estado.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BARSALINI, Maria Silvia Ianni. *Sobre Mário de Andrade e a sua paulistanidade: uma reflexão*. Campinas, 2002. 208f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária). Instituto de Estudos da Linguagem/Universidade Estadual de Campinas.

BARSALINI, Maria Silvia Ianni. *Mário de Andrade Constrói o Padre Jesuíno do Monte Carmelo*. São Paulo, 2011 223f. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas /Universidade de São Paulo.

BONINE, Eduardo. *Embranquecimento do Candomblé? Um análise da linha sucessória do Axé Ilê Obá, terreiro de tradição Queto na região do Jabaquara, São Paulo*. São Paulo, 2020 159f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Programa da Pós Graduação em Ciência da Religião/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

- BORGES, Rosangela. *Axé, madona Achiropita! Presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da igreja de Nossa Senhora Achiropita, no Bexiga, em São Paulo*. São Paulo: Edições Pulsar, 2001.
- CASTILHO, Emerson Ribeiro. Da disputa patrimonial e turística à construção de uma imagem cultural ituana como cidade-museu. Rio de Janeiro, 2017 245f. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio). Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio/Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins.
- CARNEIRO, Érica Jorge. A urgência do pensamento e práticas plurais no universo afro-brasileiro. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *Diversidade religiosa e o princípio pluralista*. São Paulo: Ed. Recriar, 2021. pp. 203-218.
- CERDAN, Marcelo Alves. *Praticando a liberdade: um estudo sobre resistências escravas em Itu (1850-1873)*. Franca, 2004. 177f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais/Universidade Estadual Paulista.
- DIAS, Selma Regina. *Evento religioso: missa afro na Paróquia São Benedito em Itu/SP*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Eventos). Faculdade de Tecnologia Dom Amauri Castanho (FATEC ITU), 2018. Disponível em: <https://exporvisoes.com/2022/11/25/sob-as-bencao-de-sao-benedito-um-relato-sobre-a-30a-missa-afro-de-itu/> Acesso em: 06 mai. 2023
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). pp. 69-82, 1988.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 6ª. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- IANNI, Octavio. *Uma cidade antiga*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Museu Paulista da USP, 1988.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.
- MURAYAMA, Eduardo Tsotomu. *A pintura de Jesuíno do Monte Carmelo em São Paulo e em Itu: busca dos referenciais iconográficos e novas considerações*. São Paulo, 2016. 483f. Tese (Doutorado em Artes). Instituto de Artes/Universidade Estadual Paulista.
- NOGUEIRA, Claudete de Sousa; SILVEIRA, Sylvio Fleming Batalha da; NOGUEIRA, Amauri Tadeu Barbosa. *Memória afro-brasileira em Itu*. Campinas: Editora Demacamp, 2008.
- NOGUEIRA, Claudete de Sousa. *Batuque de Umbigada Paulista: Memória Familiar e Educação Não-Formal no âmbito da Cultura Afro-Brasileira*. Campinas, 2002. 155f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação/Universidade Estadual de Campinas.
- OLIVEIRA, Irene Dias de; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Espiritualidade umbandista: recriando espaços de inclusão. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, jan./mar. 2013.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.
- PRANDI, Reginaldo. Coração de Pombagira. *Revista Esboços*. Florianópolis, v. 17, n. 23, pp. 141-149, 2010.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes LTDA, 1957.
- RAMOS, Cleidiana Patrícia Costa. O Discurso da Luz (Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal da Tarde). Bahia, 2009. 295f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal da Bahia.
- REGISTRO DE BENS CULTURAIS DE NATUREZA IMATERIAL. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/687>. Acesso em 11 nov. 2021.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. “De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. Juiz de Fora, 2007. 225f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas/Universidade Federal de Juiz de Fora.
- SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares de. “Àròyè”: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. Juiz de Fora, 2012. 254f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - PPGCR/UFJF.
- SIMAS, Luis Antonio. *Umbandas [recurso eletrônico]: uma história do Brasil*. 1a. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SOUSA [NOGUEIRA], Claudete de. *Formas de ações e resistências dos escravos na região de Itu – século XIX (1850-1888)*. Franca, 1998. Dissertação de Mestrado em História – Programa de Pós Graduação em História/Universidade Estadual Paulista.
- SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.
- SILVA, Patrícia Paula da. *A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu – SP*. São Paulo, 2012. 192f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/ Universidade de São Paulo.

Recebido em 28-03-2023.
Aprovado em 15-05-2023.