

Problematizando as Identidades Religiosas Afro-brasileiras em Joinville (SC)Gerson Machado¹

Resumo: Este trabalho discute aspectos de como as religiões afro-brasileiras, costumeiramente marcadas pela oralidade e pela tradição, se enfeixam em espaços caracterizados por relações cada vez mais fluidas, inconstantes e de pouca perenidade. Um tempo marcado pelas identidades líquidas e pela corrosão de valores caros ao movimento da modernidade em que se consolidou a ideia de estado e de produção de bens, valores simbólicos e das subjetividades. Diante de um universo relacional que se fragmenta constantemente buscamos entender como essas religiões se fazem presentes e participam do processo de metamorfose pelo qual a sociedade contemporânea local vem passando. Assim, a discussão aposta na viabilidade do uso das fontes orais para a análise dos discursos religiosos contemporâneos. Para tanto baseamo-nos nas lembranças de duas pessoas que tiveram essa experiência religiosa em diferentes temporalidades da cidade de Joinville (SC), às quais foram registradas através de equipamentos de gravação audiovisuais e que passaram a servir de fonte à pesquisa histórica. Uma delas nativa da cidade e outra um “outsider” que se estabelece na cidade que cresce. Localmente, essas temporalidades se sucedem e convivem ainda no presente e são representadas, grosso modo, num primeiro momento, pela consolidação das relações de capital e trabalho à maneira tradicional do sistema capitalista, com grandes plantas industriais e volumosos contingentes de mão-de-obra que exigiam a implantação de uma logística de deslocamento e de produção de valores monolíticos, que redundavam na produção de subjetividades que comungavam valores e ideias (identidade). Num segundo momento, a realidade é calibrada pela desterritorialização do capital, dos processos produtivos, da atuação profissional e, também, dos referenciais constituidores das subjetividades. É quando percebemos a inserção da cidade nos paradigmas da nova ordem mundial, ressoando as mudanças internacionais que passaram a definir novos valores para os sujeitos, advindos mais do constante movimento e desenraizamento, do que da sedentarização destes nos processos e grupos. Nesse sentido, o trabalho com fontes orais do tipo depoimento resulta na produção de um *corpus* documental do qual usamos alguns excertos para a discussão em questão. Destacamos que as estratégias de consolidação dos espaços sagrados e das teias de relações que os constituem se metamorfoseiam em meio às vicissitudes que transforma continuamente a sociedade e os grupos de relações que os instituem. Os relatos colhidos apontam para o fato de as pessoas, das mais variadas historicidades, transitarem e/ou ocuparem esses espaços religiosos motivados por variadas causas, mas todos buscando uma pedra de ancoragem diante das inúmeras possibilidades de se subjetivar.

Palavras-chave: História oral, religiões afro-brasileiras, memória, subjetividade, identidade.

1- A Ruína do Caráter e os Tempos Líquidos

Liquefação, pulverização, descontinuidade, volatilidade, entre outros são termos que procuram caracterizar a temporalidade que nos atinge e nos (re)constitui. Apesar da inexistência de uma única expressão que condense as qualidades deste momento, todas elas apontam para uma condição comum: a falta de grandes certezas que poderiam orientar a humanidade numa direção comum. Os tempos atuais são afetados por uma forte onda desestruturadora de relações, valores, narrativas e metanarrativas. Dito de outra maneira e com apoio nas reflexões de Zygmunt Bauman (2001), duas características fazem nossa modernidade nova e diferente: o colapso da antiga crença de que há um fim no caminho em que andamos, um *telos* alcançável, e a desregulamentação e privatização das tarefas e deveres modernizantes. Esses valores são muito caros ao primeiro movimento da modernidade, que “dissolveu os sólidos no ar”, em acordo com a célebre constatação feita por Marx e Engels (1999) no Manifesto Comunista, de 1848. Todavia, em que pese essa afirmação, seguiu-se à sua publicação um esforço pela substituição do “conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e, preferivelmente, perfeito e, por isso, não mais alterável” (BAUMAN, 2001, p. 9). Nas palavras de Lyotard (2006), tais sólidos seriam metanarrativas que se estabeleceram, dando à humanidade ocidental até os anos 1950 certezas que coagulavam os grupos e guiavam os indivíduos como peças de uma máquina maior denominada sociedade. (LYOTARD, 2006) Para o autor, tanto a ciência quanto os discursos que prometiam a emancipação do homem, como a conjunção de ambos, a partir de então entram numa crise de legitimidade, a qual tem como estopim as atrocidades ocorridas durante e após a Segunda Guerra Mundial, bem como a emergência de uma configuração tecnológica, denominada de sociedade pós-industrial, tendo a cibernética um papel regulador e disseminador de informações para o consumo em massa.

Experimentamos, portanto, a volatilidade de nossas certezas e estruturas. Nesse sentido, nem mesmo o principal valor construído na modernidade, o trabalho, escapa dessa “onda desestabilizadora”, assumindo roupagens e relações cada vez mais marcadas por essa condição. Se o que orientava a antiga relação capital-trabalho era o uso disciplinado do tempo, na contemporaneidade isso foi ruído, atravessado que foi pelas atuais tecnologias que descentralizam o sujeito e possibilitam à instantaneidade e à virtualidade serem um mecanismo de produção de riquezas. Logo, lugar e relações de trabalho caracterizados pela carreira duradoura, embora ainda existam, não são mais conceitos absolutos, já que ao mesmo tempo muitos postos estratégicos em empresas são de curta duração, porém possuem grande valor agregado. Hoje arriscaríamos dizer que, se há uma carreira para os sujeitos nas grandes empresas, ela não é representada pelo sedentarismo, mas sim pelo trânsito. A experiência e a autoridade são adquiridas na circulação. Isso resultaria, sobretudo, numa crise de formação do caráter, conforme a fala de Richard Sennett (1988; 2008), pois a perda de referências como a comunidade e os grupos de amizade duradoura, entre outros, provoca no homem pós-moderno a inconstância das relações e, assim, a falta de compromisso consigo mesmo, com o grupo e vice-versa. É importante ressaltar que, apesar de todas as mudanças que atravessam essa temporalidade, os problemas estruturais do capitalismo se anunciam cada vez mais fortes, como é o caso das desigualdades econômicas e sociais que afetam diretamente os processos de subjetivação.

Retomando Bauman (2001), entendo que esse cenário de liquefação da “modernidade dura” abrange grande parcela do mundo ocidental e propõe dilemas aparentemente intransponíveis aos indivíduos à medida que estes sentem a ausência de lugares que possibilitam reacomodações duradouras nos diversos níveis de relações e valores. Quando

eles [os lugares] se apresentam são frágeis e, em geral, desaparecem antes que seja completado o trabalho de uma acomodação confortável. A individualização é uma fatalidade, não uma escolha. Os riscos e as contradições são socialmente produzidos, entretanto o dever e a necessidade de enfrentá-los estão sendo individualizados. Nos dias atuais os problemas dos indivíduos podem ser semelhantes, mas não se fundem mais para formar uma totalidade ou uma identidade.

Dessa forma, o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, pois este busca seu próprio bem-estar no bem-estar da cidade, enquanto o primeiro tende a ser cético ou prudente em relação à causa comum. O outro lado da individualização parece ser a corrosão e a lenta desintegração da cidadania. Os indivíduos enchem com cuidados e preocupações o espaço público como se fossem seus únicos ocupantes legítimos, expulsando todo o resto. Assim, o público é colonizado pelo privado (BAUMAN, 2001; SENNETT, 1988; 2008)².

2 – Em Busca de Casa

Hoje, no mundo ocidental, ser moderno é ser incapaz de parar e de ficar parado, por causa da impossibilidade de alcançar a satisfação. De acordo com Bauman (2001, p. 37), “significa estar sempre à frente de si mesmo, num estado de constante transgressão [...]. Também significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não-realizado”. Aqui podemos citar outro autor para fazer coro ao já citado. Stuart Hall, para quem a identidade é uma festa (HALL, 2003a; 2003b). Hall, migrante jamaicano em terras inglesas, autodenomina-se um intelectual diaspórico. Suas reflexões apontam, sobretudo, para os artifícios linguísticos utilizados por comunidades de pessoas que, como ele, emigraram de seu país de origem em busca de melhores condições de vida. Particularmente, a postura que mais me chama a atenção em tal teórico é o fato de ele observar nas comunidades de migrantes estudadas (especialmente nas dos afro-caribenhos e asiáticos), no contexto da Grã-Bretanha, a forte ligação com o país de origem não só dos diretamente emigrados, como também dos seus descendentes, nascidos em território britânico. Mesmo os que emigraram e retornaram à sua terra natal não encontraram mais o lugar que outrora ocuparam (HALL, 2003a). Isso me lembra de uma alegoria heracliteana: nenhum homem se banha num mesmo rio duas vezes, pois nem ele nem o rio são mais os mesmos. A perspectiva da transitoriedade dos significados dos discursos identitários joga por terra outras formas de compreensão que essencializam discursos e significados. Esse processo dá a impressão de nunca estarmos em casa, conforme afirma Heidegger ao refletir sobre o assunto (HEIDEGGER *apud* HALL, 2003b). Voltar para casa é um tentativa infrutífera, uma vontade que só é possível por intermédio da linguagem, como um recurso retórico que cria a falsa noção de linearidade, de continuidade e de ligação com um momento originário.

O cenário dessa pesquisa não é muito diferente do analisado por Hall. Entretanto, numa outra escala e num contexto distinto temos Joinville, localizada a nordeste do estado de Santa Catarina, que conta nos dias de hoje com uma população de cerca de 500.000 habitantes³. Todavia, foi no decorrer das décadas de 1960 a 1980, principalmente, que a cidade experimentou um desenvolvimento econômico e populacional bastante intenso⁴. O município consolidou-se como um importante polo de atração de migrantes no Sul do Brasil. Pessoas das mais variadas regiões do país para ele acorreram, carregadas das mais diversas expectativas, valores, crenças e identidades. Portanto, esse crescimento não era somente vegetativo. Joinville configurou-se, assim, como um relevante entroncamento geoeconômico e cultural dessa área. Tendo isso em conta, é preciso considerar que as vivências anteriores ao estabelecimento na cidade desses migrantes não foram apagadas. Pelo contrário, serviram para compor uma economia simbólica, a qual possibilitou aos grupos negociar os seus sinais diacríticos como forma de recompor as suas identidades⁵.

Discutir aspectos da história de uma cidade como Joinville, no Sul do Brasil, inevitavelmente esbarra no seu processo genitor, que ressoa nos demais momentos que a constituem. Os processos de (i)migração são a argamassa mais importante que coaduna grupos, temporalidades e subjetividades na arteficialidade da cidade. No meu espectro de pesquisa posso identificar três categorias de grupos marcados pelas suas trajetórias migrantes em relação às religiões de matriz afro-brasileira, especialmente o Candomblé. A primeira é constituída por pessoas que já estavam estabelecidas na cidade (migrantes mais tradicionais), que mantinham vivência religiosa em outras denominações afro-brasileiras, com merecido destaque para a(s) Umbanda(s), e que na década de 1980 tiveram contato com o Candomblé. O segundo é um grupo muito mais atual, que migra para a cidade munido de um repertório caracterizado pelas experiências anteriormente vivenciadas em ilês-axés⁶ de suas cidades de origem, especialmente os processos iniciáticos. Entre um e outro é possível identificar um terceiro grupo formado de migrantes recentes que, embora já tenham vivências anteriores dessa religião antes da vinda para a cidade, acabaram se iniciando⁷ em Joinville.

Apesar dessas diferentes categorias, é importante esclarecer que elas possuem um caráter meramente analítico, já que os grupos não se autorreferenciam dessa forma. De fato, portanto, não há fronteiras claras de distinção, valendo aqui o princípio de que os elementos identitários são fluidos e permeáveis, além de não estarmos lidando com essencializações. Como bem aponta Stuart Hall, “essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva do nosso eu mais interior” (HALL, 2003a, p. 28). Contrapondo-se a esse entendimento, o autor posiciona-se: “A identidade é irrevogavelmente uma questão histórica” (HALL, 2003a, p. 30). Logo, ela não é algo que pode ser recuperada, que tenha uma continuidade através dos tempos, e sim está atravessada por rupturas, atalhos, bricolagens, compondo e recompondo-se, atendendo às circunstâncias em que o sujeito está inserido.

Diante disso, a religião e as religiosidades são vetores constituintes dos processos de identificação e de subjetivação. Resta-nos refletir como o discurso religioso, um elemento aparentemente anacrônico, dado ao pesado papel que cumpriu ao longo dos tempos e das duras críticas sofridas na modernidade, ainda encontra ressonâncias como repertório válido para os processos de subjetivação contemporâneos.

3- Lembranças da Religiosidade Afro-brasileira: Subjetividades Feridas.

Quando nossos entrevistados traçam sua trajetória de vida tendo o horizonte religioso como referência, um dos elementos que sempre se apresenta é a cidade. Ela é quem acomoda em suas diversas camadas constituintes as materialidades e imaterialidades compostas pelas experiências relatadas por eles. É na geografia do espaço urbano que, conforme Barthes (1984), partem apelos (*punctus*) os quais provocarão uma “picada” que pungirá o sujeito, o ferirá, o tocará. (BARTHES, 1984, p.52) Essa “picada” pode ser causada pelos espaços religiosos consagrados ao culto aos orixás e às entidades, portanto, fixos em um espaço físico determinado, como também da própria cidade, que é sacralizada à medida que suas ruas, esquinas, cemitérios, lugares de trânsito de pessoas e automóveis são energias vivas, manifestações de orixás, como Exu, Omolu e Ogum, entre outros. O primeiro é o dono de tudo o que é mundano, que vive na rua, do movimento, das encruzilhadas. O segundo é o senhor da doença, da morte e dos processos de cura das moléstias, cujo espaço consagrado são os cemitérios. O terceiro orixá tem seu domínio nos caminhos e nas tecnologias. Logo, a separação do hodierno e do sagrado é uma operação muito difícil de ser realizada no imaginário e na linguagem pelo qual se expressa.

Dona Sueli Slezinski foi a primeira pessoa que nos concedeu entrevista a respeito do tema, em 05 de abril de 2005. Seu depoimento aponta para os primeiros contatos com a religião afro-brasileira, ressaltando que *Nós viemos de família católica*. Todavia o primeiro contato se deu através da sua própria mãe que conforme a entrevista *não aceitava ou não acreditava, ou tinha medo de espiritismo e depois, por fim, ela foi visitar um centro espírita, aqui em Joinville, e chegou um orixá nela. Foi assim que ela foi chamada para o espiritismo. Não me recordo exatamente se foi numa festa que tinha ou talvez curiosidade, eu era muito nova naquela época, pois os vizinhos todos freqüentavam, então como os vizinhos freqüentavam ela achou que não teria problema.* (SLEZINSKI, 2005)

A partir dessa experiência materna que foi se aprofundando a entrevistada relutou em transitar por este universo religioso. Tempos depois quando ela já tinha 20 anos de idade um episódio lhe demoveu da insistência de não se envolver com essa religião. Sueli narrou que

na época então, eu era a única das filhas que não participava com ela. Só que eu ficava de fora observando, eu via o resultado, eu via as coisas acontecerem! Só que eu queria saber onde é que ficava a minha mãe na hora que estava incorporada? Sabe, é isso que eu queria saber!. Aí teve um ano que veio o pessoal dela fazer uma visita pra gente aqui, um aniversário de um sobrinho meu, de Florianópolis, Eles trouxeram essa mãe-de-santo Dona Malvina aqui em Joinville na casa da minha mãe que era aniversário do meu sobrinho que na época era o único neto dela. Tinha-se um hábito de que quando se sentiam tudo bem, então chegava uma entidade nela (na mãe), para dar um parecer da situação. E, como nesse dia estava cheio de espíritos, de tudo, na casa, atendi fiz minhas graças, tudo ali na hora da comida e coisa e tal, e fui dormi. Daí chegou o caboclo dela e só sei que quando ele estava indo embora, se despedindo, ele mandou me chamar. Aí eu levantei... eu lembro tão bem dessa cena!. Eu estava dormindo na cama beliche da minha sobrinha, eu não sei se me acordaram ou me chamaram sabe, só sei que eu levantei e bati a cabeça contra a parede. Já levantei batendo cabeça, e fui saber o que queriam falar comigo. Por que eu chegava assim e intimava sabe: o que quer comigo?! Aí o caboclo dela, lembro tão bem, que ele falou pra mim que eu procurasse, por que estava na hora. Não precisava eu ir lá onde a mãe freqüentava, mas ele estava me comunicando que eu devia saber que estava na hora. mas desde criança eu tinha isso aí. E isso cada vez mais ia aflorando em mim. e eu sempre tinha aquelas visões, aquelas ..., ouvia as coisas, e nada disso me levava, pois, não tinha aonde ir, sabe não tinha assim um lugar, por conta do trabalho. (SLEZINSKI, *Op. Cit*)

O trabalho a que D. Sueli se referia ocorria numa grande indústria de fundição de metais na cidade, a qual empregava em meados da década de 1980 cerca de 8 mil trabalhadores. A entrevistada era inspetora de container de processo, conforme ela. Em função de alguns distúrbios de comportamentos que se manifestavam na entrevistada, um dos médicos a encaminhou a um hospital psiquiátrico da cidade. Outro médico, entretanto, a orientou a procurar ajuda entre os espíritas, religião que ele professava. Sueli preferiu, primeiro, consultar o psiquiatra *aí eu fui no Dr. Schroeder e ele olhou pra mim e disse: -Você não tem nada de louco! Eu tenho um monte de louco aí, me mostrou ainda, assim, sabe! Aí eu disse: Deus do céu, mas eu estou bem, porque que o médico me manda aqui?!. (Idem)*

Tempos depois, orientada por um colega ela procurou um terreiro de candomblé que existia na cidade. Na verdade o primeiro ilê axé dedicado a essa religião, onde a entrevistada fez consulta com a Iyalorixá Marli de Iyemanjá (*in memorian*), a qual, tempos depois se tornou a sua Mãe-de-santo. Sueli se iniciou e foi o terceiro barco de iniciação feito pela Iyalorixá. Desde então, a entrevistada ficou na casa e desempenhou funções sacerdotais importantes, dentre elas a de Iyalaxé.⁸ A sua iniciação só foi possível em função de uma crise enfrentada pela empresa onde ela trabalhava que implicou em férias coletivas. Essa situação possibilitou o tempo necessário para que o processo de iniciação se concretizasse. Foi muito repentino, de certa forma, a ponto da entrevistada afirmar que *aí fiz santo! Até aquele momento nunca tinha recebido nada de espírito, nada assim de entidade, nem vento, então eu*

achava que eu nunca ia receber nada assim sabe, não sabia como é que era. (Ibidem) De fato a entrevistada foi iniciada como rodante⁹

Enquanto a Sra. Sueli caracteriza-se como uma nativa que descobre a religiosidade afro-brasileira na sua cidade de origem o caso do Sr. M. de Oxossi é marcado pelo processo de migração que ele desempenha ao vir se estabelecer em Joinville. Ele, inclusive, relatou que a chegada a Joinville foi desafiadora: *Era bem solitário. Não tinha com quem trocar ideias nem como ensinar um pouco daquilo que a gente sabia. [...] Depois que a casa foi se desenvolvendo, com o tempo, melhorando, [...] enfim, começamos a colocar anúncio de búzios no jornal aqui, e começou a vir gente”* (SR. M. DE OXOSSÍ, 2006).

Na avaliação do entrevistado, a cidade é pouco receptiva ao Candomblé e um pouco mais acolhedora com a Umbanda. Ao relatar seu processo de migração do interior do estado de São Paulo, da região de São José dos Campos, para Joinville, ele lembrou:

Alugamos um caminhão, vendemos a casinha que tínhamos lá, que era da minha sogra, botamos a mudança e o santo dentro do caminhão e saímos de lá. Chegamos aqui no dia 20 de setembro de 1998 e não deu um mês para tocar uma casa. Falei: “Candomblé a gente não vai poder tocar, então vamos tocar Umbanda. Vamos começar com a toalha e depois a gente vai ver o que faz dentro do santo”. E assim foi! Já o Candomblé aqui em Joinville a gente sentiu uma deficiência. A Umbanda você vê que é bem viva, agora o Candomblé deixa muito a desejar. Até no futuro está em risco de se perder [...]. Deveria ter mais casas de Candomblé. Deveria existir uma familiarização dessa cultura em nossa comunidade. O que falta é se colocar presente na sociedade e incluir a cultura afro. Nós estamos totalmente excluídos da sociedade, porque nós somos do Candomblé, somos excluídos dela. O que falta é a inclusão do povo de Candomblé dentro da sociedade (SR. M. DE OXOSSÍ, *Idem*).

As reflexões do nosso entrevistado são um balanço muito pessimista, ocorrido um ano depois que ele teve a casa invadida pela polícia durante o ritual que o consagraria como um Babalorixá, por meio do qual teria todas as prerrogativas para tocar uma casa dedicada ao culto do orixás (VARGAS, 2004). Meses após a entrevista, Sr. M. de Oxossi foi embora de Joinville carregando uma grande frustração. Quanto ao violento ato de invasão do terreiro pela polícia, sua esposa, C. de Iemanjá, relatou:

Foi um dos nossos filhos¹⁰ que levou ajuda. Você imagina, eu me vi sozinha com três crianças, com o conselho tutelar! Aí eles acharam que os meus filhos tinham participado do ritual. Meus filhos são do santo, sim! Odé¹¹ falou que era para eu secar as lágrimas, porque o que eu queria que acontecesse já aconteceu e que fulano daqui e fulano dali iriam embora! E foi real. Uma daqui foi, e a outra também não aguentou mais e foi embora. E alguns por serem crentes e terem poder na associação de moradores. Não tinha muro na casa delas e elas ficaram olhando todo o fundamento. Então, teve olho delas! É tudo muito junto um do outro (*Ibidem*).

Hipoteticamente diria que a ideia da proximidade do espaço ritual com a vida cotidiana dos moradores comuns provoca um estranhamento nas pessoas, pouco acostumadas que estão com os rituais, sobretudo com o sacrifício animal. O ilê-axé do Sr. M. de Oxossi foi adaptado a uma casa de um bairro residencial operário, num lote padrão, com muros baixos, não permitindo nenhuma privacidade nos rituais. O título da reportagem do jornal *A Notícia*, “Crime ambiental flagrado em terreiro de Candomblé”, trata a questão religiosa com linguagem policlesca (VARGAS, 2004). Estão em jogo aqui duas expressões de sensibilidade em torno do trato com os animais e seres naturais. De um lado, a prática ritual que usa do sacrifício animal para o culto aos orixás, especialmente o sangue, algumas vísceras e partes do corpo do animal, sendo o restante consumido pela própria comunidade. De outro lado, as pessoas pouco habituadas com essas práticas e muito vinculadas a uma sensibilidade burguesa de trato aos animais (THOMAS, 1988).

O fato é que o Sr. M. de Oxossi e a família não tiveram o espaço e a segurança necessários para a implantação do seu ilê-axé, apesar do movimento denominado I Encontro das Religiões Afro-Brasileiras de Joinville, ocorrido no dia 26 de março de 2005, a reboque dos acontecimentos que atingiram o ilê-axé em questão. O evento lançou um manifesto

público que foi encaminhado às autoridades do município e à imprensa em geral. Desse documento destaco os seguintes itens:

- De acordo com a Constituição, as leis de proteção dos animais defendem a integridade da vida animal, contudo não abre mão da utilização dos mesmos para fins rituais, destinando os recursos provenientes de tais práticas para o bem da coletividade onde o ritual está inserido;
- O papel das forças de defesa ao cidadão deve ser exercido em consonância com as legislação brasileira, reforçando a liberdade ao culto e o direito ao exercício das práticas rituais (MANIFESTO PÚBLICO, 2005).

Esses itens evidenciam a tensão existente entre a compreensão dos poderes constituídos, já que o ritual do sacrifício foi interpretado pelas autoridades e reforçado pela imprensa como um crime ambiental. Conforme relatado pelo Sr. M. de Oxossi, corre um processo na Justiça contra ele por crime ambiental. O fato deixa claro o conflito de entendimento em torno do que propõem a denominação religiosa e os poderes públicos, influenciados também por uma comunidade com forte presença neopentecostal.

4- Considerações para Deixar a “Gira” correr

Na perspectiva de que o sujeito moderno possui a tendência a incorporar em seu repertório de narrativas constituidoras de sua subjetividade sempre novos e variados elementos identitários, as religiões são parte desse manancial, cheio de rupturas, de possibilidades que se mesclam e se fundem de forma fractal.

É preciso ressaltar que, como discurso, as religiões também são inundadas pelos fluidos da atual configuração da modernidade, porém o discurso que se pretende duro e monolítico das religiões de uma maneira geral propicia aos sujeitos, dispersos e flutuantes, “lançar âncoras” e se fixar nesses blocos/lugares para compor e recompor novas e cambiantes identidades. Isso não garante, entretanto, que a corda da âncora se rompa deixando-os à deriva, indefinidamente, que a própria âncora perca sua fixação e busque novos pontos de apoio, ou ainda que elas mesmas se dissolvam.

Essa metáfora talvez nos ajude a compreender a fluidez das identidades religiosas neste nosso tempo. Portanto, quanto mais as religiões conseguirem manter uma aparência de solidez e perenidade, mais poderão se oferecer num mercado de bens simbólicos a ser consumidos pelos indivíduos. Numa época em que, como diz Sueli Rolnik (1997), estamos cada vez mais viciados em consumir identidades, as religiões são mais um item das prateleiras desse tipo de mercado. (ROLNIK, 1997, p. 20)

Portanto, é diante do *ethos* alemão, que se almeja dominante e homogenizador, que demais *ethos*, pertencentes a grupos pouco reconhecidos, se apresentam. Dessa maneira, um duplo movimento anuncia-se, ou, como seria apropriado, uma encruzilhada. Numa primeira perspectiva a encruzilhada revela negociações no próprio grupo religioso afro-brasileiro, já que os mais variados grupos devem negociar os sinais diacríticos para o seu estabelecimento. De outra perspectiva, é possível visualizar um movimento externo ao grupo, colocado diante do cenário urbano fluido e contraditório, bem como das tentativas de normatização que procuram dar uma dimensão contínua, racional e orgânica para a cidade, elegendo algumas expressões como legítimas representantes de uma narrativa dramática, cujas personagens atuam num crescente, visando atingir um fim último.

Isso posto, fica evidente que uma miríade de expressões religiosas e/ou de outra ordem que não se encaixam nessa sistematização são pouco reconhecidas e/ou sistematicamente combatidas, seja por parte do grupo religioso afro-brasileiro (povo de santo), pelo poder público em suas inúmeras dimensões, seja também por outras denominações religiosas. Assim, cabe aprofundarmos em futuros estudos de que forma esses grupos se organizam em estratégias para que suas existências sejam garantidas, além de qual o trânsito dos fiéis nos

espaços da cidade, como eles incluem a cidade em suas vidas, como os elementos formadores do Candomblé (hierarquia, segredo, doutrina e perpetuação) chegam aos ilês-axés da cidade, de que maneira Joinville se insere na logística de expansão dessas religiões no Brasil e como os sinais distintivos dessas religiões são negociados no mercado religioso da cidade¹².

Referências Bibliográficas

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Cidades*. Disponível em: <<http://www.ibge.com.br/cidadesat/default.php>>. Acesso em: 23 jul. 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

GUERREIRO, Silas. “*Quer ver o seu futuro, seu moço?*”. In: ISAIA, Artur. *Crenças, sacralidades e religiosidades: entre o consentido e o marginal*. Florianópolis: Insular, 2009. p. 249-265.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

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

ISAIA, Artur Cesar. O outro lado da repressão. In: _____. *Crenças, sacralidades e religiosidades: entre o consentido e o marginal*. Florianópolis: Insular, 2009. p.123-137.

_____. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 11, jul. 1999.

LÉPINE, Claude. *O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: um balanço*. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). *Novas tramas do agrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2009. p. 261-382.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MANIFESTO PÚBLICO. In: ENCONTRO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE JOINVILLE, 1., 2005, Joinville. *Anais...* Joinville, 25 mar. 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Edição eletrônica. Ridendo Castigad Mores. 1999. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>>. Acesso em: 1.º ago. 2010.

DA MATTA, Roberto. *A Casa & A Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O imaginário e a cidade*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente. *Novos Estudos*, n. 75, p. 115-119, jul. 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso*. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (Org.). *Cadernos de subjetividade*. Campinas: Papyrus, 1997.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2008.

_____. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SLEZINSKI, Sueli. *Entrevista*. Joinville, 05 de abril de 2005.

SR. M. DE OXOSSO. *Entrevista*. Joinville, 24 mar. 2006.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VARGAS, Diogo. *Crime ambiental flagrado em terreiro de candomblé*. *Jornal A Notícia*, Joinville, 2004. Disponível em: <<http://an.uol.com.br/ancidade/2004/dez/08/3pol.htm>>. Acesso em: 28 mar. 2006.

¹ Mestre em História e doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Linha de Pesquisa Relações de Poder e Subjetividades, orientado por Prof. Dr. Arthur Cesar Isaia e co-orientado por Prof. Marco Montysuma.. Educador da Fundação Cultural de Joinville / Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville.

² Aqui vale destacar também o estudo clássico feito por Roberto da Matta na década de 1980 denominado “A Casa e a Rua” (1997), no qual afirma a ambivalência de dois sistemas: o aristocrático/colonial e o estado nacional de direito burguês, em ação na sociedade brasileira. Disso decorre o entendimento de que somos um povo relacional, pois os sujeitos transitam entre os dois sistemas, apoiando-se nas relações de compadrio em um sistema de privilégios comum à aristocracia e, quando lhe convém, reivindicando o uso dos termos dos direitos, usual à sociedade burguesa.

³ A população total do município de Joinville estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para o ano de 2007 é de 497.331 habitantes (BRASIL, 2008).

⁴ Em termos populacionais as taxas anuais de crescimento desse período variaram em torno de 7% ao ano, enquanto a média nacional era de 3,7%. Entre 1961 e 1972 a população saltou de 70.687 para 126.559 habitantes. A década de 1970 apresentou assustadores 115% de crescimento populacional. No fim dos anos 1980 a população de Joinville já era de cerca de 387.000 pessoas. Esse aumento ocorreu concomitantemente com o estabelecimento de várias indústrias, com maior destaque para as do ramo metal-mecânico e plástico.

⁵ “[...] a tradição cultural serve, por assim dizer, de ‘porão’, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, *manipulada* para novos fins, e não uma instância determinante” (CUNHA, 1986, p. 85-96, grifos no original).

⁶ Ilê-Axé representa o espaço total de funcionamento de uma casa de santo, que inclui, entre outros: o barracão, a cozinha de santo, o quarto dos orixás, o(s) *runkôs*, entre outros. O termo yorubano traduzido para o português significaria algo como casa de força. Geralmente cada ilê-axé é dedicado a um orixá específico e honorífico, entretanto num mesmo ilê-axé são cultuadas várias divindades do panteão.

⁷ Iniciação refere-se ao processo pelo qual o neófito passa para ser um membro de uma comunidade de santo. Geralmente ela cumpre-se num ciclo de rituais, denominado obrigações que se inicia com a feitura do santo e passa pelas obrigações de um, três e, em alguns casos, cinco, e se encerra com a obrigação de sete anos.

⁸ Iyalaxé é um cargo responsável pela guarda dos segredos do axé de uma casa de candomblé. É o responsável pelo zelo e pela disseminação. Em muitos casos esse cargo indica o sucessor da Iyalorixá.

⁹ Rodante é o termo usado para se referir às pessoas que entram em transe de orixá. São denominadas de Iyawo (esposa do orixá, o que é cavalgado por ele)

¹⁰ O termo *filho* refere-se às pessoas pertencentes ao grupo religioso da casa onde a entrevistada atuava como uma sacerdotisa de destaque, companheira do babalorixá da casa, ou seja, da principal autoridade de um ilê-axé.

¹¹ Foi a manifestação do orixá Odé (também conhecido como Oxossi) no marido da entrevistada que, segundo ela, falou. Vale ressaltar que os orixás, quando se manifestam em transe, falam muito pouco e em ocasiões especiais.

¹² Essas questões estão sendo tratadas no projeto de pesquisa denominado “Religiões afro-brasileiras: trajetória e identidades em Joinville (SC). Décadas de 1980 a 2000”, atualmente em desenvolvimento.