

**COLÉGIO PEDRO II  
PRÓ-REITORIA DE ENSINO  
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

**Lucas dos Santos Amorim Bitar Marques**

**O SAGRADO E O PROFANO  
DOS PENSADORES DO PÓS-GUERRA**  
Diferenças metodológicas e seus impactos  
na historiografia atual

Rio de Janeiro

2025



**Lucas dos Santos Amorim Bitar Marques**

**O SAGRADO E O PROFANO  
DOS PENSADORES DO PÓS-GUERRA**

Diferenças metodológicas e seus impactos  
na historiografia atual

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História, ofertado pela Pró-Reitoria de Ensino do Colégio Pedro II, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado(a) em História.

Orientador(a): Dr. Bruno Marques Silva

Rio de Janeiro

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Ficha catalográfica elaborada por Suria Braga Alves (CRB7 nº6490),  
bibliotecária do Colégio Pedro II, Campus Realengo II.

M357s

Marques, Lucas dos Santos Amorim Bitar

O sagrado e o profano dos pensadores do pós-guerra:  
diferenças metodológicas e seus impactos na historiografia atual /  
Lucas dos Santos Amorim Bitar Marques – Rio de Janeiro: [s.n.],  
2025.

55 p.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Marques Silva.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Colégio Pedro II,  
Curso de Licenciatura em História.

Religiões – história. 2. Espaços sagrados. 3. Religiões –  
matriz africana. I. Silva, Bruno Marques (Orientador). II. Colégio  
Pedro. III Licenciatura em História. IV. Título

CDD 200.9

**Lucas dos Santos Amorim Bitar Marques**

**O SAGRADO E O PROFANO  
DOS PENSADORES DO PÓS-GUERRA**

Diferenças metodológicas e seus impactos  
na historiografia atual

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História, ofertado pela Pró-Reitoria de Ensino do Colégio Pedro II, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado(a) em História.

Aprovado em 13 de fevereiro de 2025.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Bruno Marques Silva  
Colégio Pedro II  
Orientador

---

Prof. Dr. Pedro Pimentel  
Colégio Pedro II  
Leitor crítico

Rio de Janeiro  
2025

Dedico este trabalho à estimada professora Maria Cândida Caetano Gomes. Em 2010, ao perceber minha aptidão para História ainda na adolescência, ela me incentivou a seguir essa profissão, e aqui estou. Eu sou o legado da professora Maria Cândida; esta pesquisa é o seu legado.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais e à minha irmã pelo amplo apoio. Na ausência dos três, esta pesquisa não teria sido concluída.

Agradeço ao meu companheiro, Marcos Vinicius, pela ajuda prestada e pelo afeto que sempre me encheu de coragem e determinação para seguir nesta jornada.

Agradeço aos quatro amigos de toda a vida: Carolina, Aryel, Evelyn e Monique. Foram muitos anos de afeto demonstrado de inúmeras maneiras. Com vocês, nunca estive só.

Agradeço aos estimados professores Pedro Pimentel, Valesca Almeida, Eduardo Prestes, Luís Rafael Ribeiro, Glaydson Motta, Márcio dos Reis, Leonardo Chermont e Fabiana dos Anjos. Jamais esquecerei os quatro anos preenchidos pela honrosa dedicação desse grupo à minha formação e todo o auxílio prestado para a escrita desta pesquisa. Em especial, ao meu orientador, Bruno Marques. Palavras não são capazes de descrever minha sincera gratidão por todo o apoio intelectual e afetivo. A confiança que o estimado professor Bruno depositou na minha capacidade como jovem pesquisador foi de extrema importância. Fui transformado não apenas como profissional, mas também na forma como me compreendo. Minha autoestima foi tocada. Obrigado por tanto, professor!

Agradeço à amiga Camila Mileipp, que tornou a jornada acadêmica (desde o primeiro dia) mais divertida e afetiva. Ao lado de Camila, floresci e acompanhei o florescer de uma grande profissional. Foi um prazer!

Agradeço à Yá Meninazinha de Oxum, à Yá Nilce de Oyá, ao Babá Marcos de Omolu e ao Babá Molá de Xangô. Minhas visitas aos barracões dessas lideranças religiosas foram repletas de conhecimento e respeito. Uma diferença imensa foi feita na minha pesquisa graças à atenção que me foi prestada.

Agradeço ao departamento de Museologia do Museu da República por sempre estar disposto a colaborar com todo tipo de suporte.

Agradeço ao pesquisador e carnavalesco Rodrigo Marques por toda a atenção que me foi concedida. Minha pesquisa ganhou rumos ambiciosos após algumas de nossas conversas. Gratidão eterna!

Por fim, e nunca menos importante, um agradecimento ao Carnaval de maneira geral, em especial à agremiação Unidos da Ponte. O tema desta pesquisa nasceu enquanto eu estava na Sapucaí assistindo ao desfile dessa amada escola em fevereiro de 2023. Todo o meu amor aos festejos populares que celebram a vida e nos conectam com nossa ancestralidade jamais esquecida.

*“A conscientização da opressão ocorre,  
antes de qualquer coisa, pelo fator racial”.*  
(Lélia Gonzales, 1970.)

## RESUMO

MARQUES, Lucas dos Santos Amorim Bitar. **O sagrado e o profano dos pensadores do pós-guerra. Diferenças metodológicas e seus impactos na historiografia atual.** 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Pró-Reitoria de Ensino, Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, 2025.

Este Trabalho de Conclusão de Curso busca analisar metodologias aplicadas por alguns dos principais pensadores acerca do fenômeno da História das Religiões. Em especial o romeno Mircea Eliade. Mircea deixou de legado uma série de reflexões e conceitos presentes até os dias atuais nas Ciências Humanas. Todavia, outros estudiosos como Angelo Brelich, Pierre Verger e Roger Bastide também apresentam contrapontos que podem refutar algumas de suas principais reflexões. Ao analisar o conceito de Espaço Sagrado, principalmente se utilizado em estudos de religiões não ocidentais, como as matrizes africanas do Brasil, parecem emergir algumas ausências deixadas por Mircea Eliade.

**Palavras-chave:** Conceitos; História das Religiões; Espaço sagrado; Matrizes africanas.

## ABSTRACT

MARQUES, Lucas dos Santos Amorim Bitar. **O sagrado e o profano dos pensadores do pós-guerra. Diferenças metodológicas e seus impactos na historiografia atual.** 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Pró-Reitoria de Ensino, Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, 2025.

This undergraduate thesis aims to analyze the methodologies applied by some of the leading scholars in the study of the History of Religions, with a special focus on the Romanian thinker Mircea Eliade. Eliade's legacy includes a series of reflections and concepts that remain relevant in the Humanities today. However, other scholars such as Angelo Brelich, Pierre Verger, and Roger Bastide offer counterpoints that challenge some of his key ideas. When examining the concept of Sacred Space, particularly in studies of non-Western religions, such as African-derived traditions in Brazil, certain gaps in Eliade's framework seem to emerge.

**Keywords: Concepts; History of Religions; Sacred Space; African-derived traditions.**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 Mircea Eliade: Origens e conceitos. ....</b>	<b>21</b>
<b>2 Angelo Brelich: Valorização dos aspectos culturais e políticos das religiões em uma “nova” Europa (1950 – 1960) .....</b>	<b>28</b>
<b>3 A academia brasileira entre cotidianos <i>encantados</i> e <i>sagrados</i> de Pierre Verger e Roger Bastide .....</b>	<b>34</b>
<b>4 Demonstrações cotidianas de coexistência entre sagrado, profano e o fazer político atrelado a liturgias afro-brasileiras.....</b>	<b>41</b>
<b>CONSIDERAÇÕES .....</b>	<b>47</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>51</b>

## Introdução

“(…) é preciso considerar que a categoria ‘magia’ foi concebida no contexto religioso ocidental (…) caracterizado de forma extremamente negativa (…) Portanto, tomar o uso deste termo tal como foi elaborado no século XIX para definir as práticas religiosas dos povos *não ocidentais* sem a devida problematização constitui anacronismo, além da mencionada inferiorização dos *outros não ocidentais*”.<sup>1</sup>

O fenômeno da religião – e todas as suas vastas ramificações – pode ser considerado, sem muita margem para dúvidas, uma das características notórias das sociedades humanas.<sup>2</sup> A religiosidade, por estar tão próxima da formação epistêmica<sup>3</sup> dos povos, pode ser muito mais que um simples pilar perpetuador de ritos e costumes. Ela também tornou-se ferramenta discursiva das elites (culturais, econômicas, raciais, etc) capaz de formular/justificar articulações políticas a seu favor ou em detrimento de grupos estigmatizados.<sup>4</sup>

Ao levar em consideração o recorte ocidental<sup>5</sup>, o artifício da utilização da fé como conteúdo de validação política, fomentador de exclusão e estereótipos, quanto aos *não ocidentais*, se faz presente desde os estudos Apologistas na Roma Antiga voltados para as crenças dos tidos como *outros* (em especial egípcios e hindus).<sup>6</sup> Na Expansão Marítima, nos séculos XV e XVI, novamente este comportamento foi observado, desta vez com produções católicas de missionários acerca de africanos e ameríndios.<sup>7</sup> No contexto da expansão imperialista, já nos séculos XIX e XX, uma nova faceta desta tática foi posta em prática. A religião, agora como objeto de análise científica e em diálogo com a História, respaldou o pretenso “atraso” (e a eventual subalternização) dos negros, vermelhos e amarelos afetados

<sup>1</sup> KOSICKI, Karina. **História das religiões: Conceitos e debates na era contemporânea**. Curitiba: UFPR, 2011, p. 19.

<sup>2</sup> DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>3</sup> Durkheim aponta em “As formas elementares da vida” que a religiosidade transpassa algumas das reflexões que vão servir de base para a formação psicológica e intelectual da humanidade. Ver especialmente p. 31.

<sup>4</sup> KOSICKI, 2011. Op. cit., p. 17-18.

<sup>5</sup> Nesta pesquisa compreende-se por “ocidental” o recorte geográfico conceitual utilizado por pesquisadores como Erick Hobsbawm na definição geopolítica do planeta, bem como, todas as produções filosóficas, sociais e políticas oriundas deste território, a partir do Pós-guerra. Ver HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>6</sup> ELIADE, Mircea. **Sagrado e o profano: A essência das religiões**. São Paulo: WFN, 2018.

<sup>7</sup> As produções do missionário e naturalista Joseph-François Lafitau, no século XVI, apresentam uma série de exemplos das tentativas de compreender os ritos indígenas e não apenas. Para além da compreensão, é perceptível a catalogação mesmo que inicial daquelas práticas enquanto *primitivas* (ou naturais como Lafitau intitulava. *naturalismo* que seria o estágio embrionário do conceito de *animismo* que mais tarde seria utilizado de diversas maneiras para inferiorizar crenças não ocidentais). Ver LAFITAU, Joseph-François. **Mundo dos selvagens americanos (volume I)**. São Paulo: Legare, 2022.

por suas práticas de magia, carregadas de *fetichismo* e *animismo*.<sup>8</sup>

Dentre todas as empreitadas ocidentais citadas para deslegitimar grupos a partir das suas religiosidades, independente do considerável espaçamento temporal que os separa, nota-se algo em comum. Ocorreu um movimento de análise *branco* que visa a tradução imediata dos costumes *não brancos* em algo próximo de sua realidade.<sup>9</sup> Dessa forma, desconsidera-se a completude e a maneira que o *outro* visualiza, ou seja, cristaliza-se apenas uma tradução ocidental<sup>10</sup> que se finca em conclusões precipitadas e preconceitos.

“A condenação católica das divindades greco-romanas ou de outras origens associadas à sexualidade (...) foi reedita na África com a descoberta deste ‘Priapo negro’ cultuado com danças tidas como obscenas (...). O caráter erótico e o sacrifício de bodes, cães (...) a Exu foram vistos como mais uma evidência de seu caráter demoníaco. Na Europa, esses animais estavam associados ao diabo (...). Ou seja, ‘Exu’ comia na África o sangue dos animais que davam corpo ao diabo na Europa.”<sup>11</sup>

A importância da análise destes discursos pseudocientíficos embasados apenas em observação e descrição centrada na perspectiva europeia, bem como dos seus desdobramentos acadêmicos e sociais, justifica a inquietação que atravessa este trabalho de conclusão de curso. No entanto, o avanço dos séculos revelou mudanças significativas no Ocidente.

Eric Hobsbawm afirma que após a Segunda Guerra Mundial, esta Europa reclusa aos outros povos e em negação com comportamentos disruptivos com as crenças cristãs estava sofrendo drásticas mudanças.<sup>12</sup> O horror dos conflitos bélicos colocou em questionamento diversos pilares comportamentais da existência. Entre as décadas de 1950 e 1960, mutações sociais foram sentidas por boa parte ou quase toda a sociedade dos países europeus: estilo de vida, relações afetivas, convicções acerca de suas próprias nações e outros grupos.<sup>13</sup>

Grande parte destes movimentos de modificações eram oriundos dos espaços do saber, em especial, as universidades. Entre os anos de 1950 e 1970, o acesso à educação superior se tornou mais democrático e diversos outros debates foram inseridos no ambiente acadêmico e

<sup>8</sup> Segundo as pesquisas de Nina Rodrigues, fetichismo e animismo seriam uma ramificação litúrgica tida como “embrionária” das religiões contemporâneas. Estes cultos teriam como características principais o contato e a adoração aos elementos da natureza e animais. Além de ritos que perpetuam contato com seres místicos (em muitos casos metamorfos parte humano e animal/elemento natural) que podem dialogar com seus adoradores. Ver em RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biblioteca, 2006.

<sup>9</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu. O guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2021.

<sup>10</sup> Por que não também dizer, especialmente europeia...

<sup>11</sup> SILVA, 2021. Op. cit., p. 25.

<sup>12</sup> HOBBSAWM, Eric. Op. cit., p. 283.

<sup>13</sup> Idem.

em pouco tempo tomavam as ruas das capitais europeias.<sup>14</sup> Âmbito acadêmico este que, segundo a pesquisadora Arlinda Caetano, é indispensável no fomento de formações de novas ideias e na construção de paradigmas. É parte da função social destes espaços de conhecimento dialogar diretamente com os anseios sociais que ocorrem do lado externo.<sup>15</sup> No caso da Europa do pós-guerra, as indagações eram inúmeras. Diz-nos a mesma autora:

“...as universidades necessitam ser vistas como espaço de produção e socialização do saber, local aglutinador e multiplicador de conhecimento, e isto só pode ocorrer a partir de práticas educativas eficientes, inovadoras buscando não só o desenvolvimento de novas tecnologias como o encaminhamento de soluções para problemas sociais”.<sup>16</sup>

Com o fim dos regimes fascistas e com os saldos negativos e sanguinários deixados pela guerra, para os estudantes e professores, o mundo precisava de mudanças significativas para que a existência humana não fosse colocada em risco outras vezes como ocorrera anteriormente.<sup>17</sup>

Todavia, os regimes autoritários do passado, mesmo extintos, ainda possuíam seguidores fiéis ao redor do mundo. Seu poderio na Europa havia ruído, o que os forçou a migrar para outras regiões. Mesmo assim, seguia nestes indivíduos a conservação das ideologias eugenistas e evolucionistas que “cientificamente” inferiorizavam e socialmente perseguiram.<sup>18</sup>

Talvez um dos mais notáveis dentre tais indivíduos tenha sido o filósofo romeno Mircea Eliade.<sup>19</sup> Seus trabalhos consagrados e vinculados a História das Religiões são carregados da metodologia eurocêntrica de seus antecessores sejam intelectuais ou políticos.<sup>20</sup> “O Sagrado e Profano. A Essência das Religiões”<sup>21</sup>, obra clássica de Eliade (1956), aborda inúmeras nuances das diferenciações entre os aspectos sagrado e profano das religiosidades. Neste trabalho interessa especialmente atenção ao conceito de *sagrado* que, em constante oposição ao *profano*, necessita de uma complexa estrutura física e litúrgica

<sup>14</sup> FILHO, Daniel Aarão Reis e ZENHA Celeste. **O século XX (volume III). O tempo das dúvidas. Do declínio das utopias às globalizações.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 135.

<sup>15</sup> DORSA, Arlinda Caetano. **Repensando o papel das universidades: caminhos iniciais.** São Paulo: PUC - SP, 2019.

<sup>16</sup> Idem, p. 6.

<sup>17</sup> FILHO e ZENHA, 2002. Op. cit, p. 136.

<sup>18</sup> PAYNE, S. G. *Fascism in Romania, 1919-1944.* Madison: University of Wisconsin Press, 1995, p. 55.

<sup>19</sup> Quadros, Eduardo Gusmão de. **Um projeto hermenêutico de história das religiões: Mircea Eliade, Joaquim Wach e a criação da Escola de Chicago.** Goiás: Universidade Federal de Goiás, 2010.

<sup>20</sup> O mais notório deles foi Edward Burnett Tylor com seus estudos classificando (de maneira evolutiva) cultura e religiosidade dos povos tidos como *atrasados*. Fonte: TYLOR, Edward Burnett. **Cultura primitiva.** As origens da cultura. Barcelona: Ayuso, 1977.

<sup>21</sup> ELIADE, Mircea. Op. cit.

para se manifestar.

Neste sentido, merece destaque também o conceito de *axis mundi*. Eliade afirma existir uma espécie de necessidade do *homo religiosus* em ter um espaço e itens específicos para alcançar o processo de *hierofania* (sensação de conexão máxima com as divindades). Para validar suas teorias, o pesquisador romeno catalogou algumas manifestações religiosas de diferentes povos tidos por ele como “ignorantes ou atrasados”. Para o autor, a ausência de complexidade em “cultos inferiores”, permitia um estudo com um mesmo método de análise que alcançaria respostas semelhantes. Eliade garante que “para o assunto de que nos ocupamos, entretanto, não é a variedade infinita das experiências religiosas do espaço que interessa, mas, ao contrário, seus elementos de unidade”.<sup>22</sup>

Ocorre que, ao produzir teorias totalizantes, Eliade parece ter deixado em aberto uma série de indagações que certos estudos também de História das Religiões parecem ter anseio em evidenciar ou até mesmo refutar. Após o lançamento do livro de Eliade, o historiador italiano Angelo Brelich, oriundo do *Movimento Escola Italiana das Religiões* (1922-1970), apontava para a ausência de observações voltadas para o cotidiano dos povos estudados para além de sua religiosidade e a série de anacronismos que tal metodologia produzia.<sup>23</sup>

Como já dito anteriormente, a crença é um fenômeno ligado a inúmeros aspectos da vida do *homo religiosus*.<sup>24</sup> Aspectos estes que vão muito além da liturgia, como por exemplo, o campo político. Com isso, desconsiderar a presença da fé no cotidiano (ou mesmo ao contrário, o cotidiano influenciando a fé), é ignorar uma série de considerações relevantes acerca de ambas as dimensões humanas. Brelich escreve sobre tais questões em seus clássicos “Introdução à História das Religiões”<sup>25</sup> de 1958 e “Prolegômenos Para a História das Religiões” publicado em 1967.<sup>26</sup>

Ainda neste campo, Pierre Bordieu também salienta, em suas publicações, o impacto da religiosidade em aspectos básicos da formação política, como a divisão de tarefas de trabalho, organização de *status* social e até mesmo na relação dos seres humanos com o espaço natural e seus impactos na formação urbanística.<sup>27</sup> É de Bordieu a reflexão de que os

<sup>22</sup> Idem, p. 18-19.

<sup>23</sup> BRELICH, Angelo. **Prolegômenos para a história das religiões**. Madri: PUECH, 1977.

<sup>24</sup> Homo religiosus: indivíduo que interpreta a existência para muito além da experiência terrena. Compreende como aspecto importante da vida uma dimensão outra tomada de sacralidade, que muitas vezes não pode ser compreendida em sua totalidade, apenas idealizada e rapidamente experimentada através do cotidiano ou ritos. Para mais informações acerca deste conceito, ficam de recomendação os livros e artigos do filósofo/psicoterapeuta Viktor Frankl. Ver FRANKL, Viktor. **A presença ignorada de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1992.

<sup>25</sup> BRELICH, Angelo. **Introdução à História das Religiões**. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 2006.

<sup>26</sup> BRELICH, 1977. Op. cit.

<sup>27</sup> BORDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 30 - 31.

impactos da política econômica interferiam e ainda interferem diretamente nos cultos religiosos. O autor cita os povos do mundo antigo, anteriores as formações das cidades-Estado, que cultuavam divindades vinculadas quase que totalmente ao mundo natural.<sup>28</sup> Por exemplo, com o avanço urbano, deuses como Hermes<sup>29</sup> e Ganesha<sup>30</sup>, voltados ao comércio, ao sistema de lucros e ao setor administrativo se tornaram “necessários” para a fortificação da mentalidade litúrgica em diálogo com as sociedades, suas vivências e anseios.<sup>31</sup> Logo, existentes no *cotidiano profano*, para muito além dos templos, ignorar o fazer cultural e político é perder uma série de aspectos carregados de importância analítica. Refletir sobre a conjuntura de manifestação dos ritos é uma outra possibilidade de alcançar o entendimento sobre a religiosidade como algo além de simples orações.

Penso que inúmeros são os ritos que invocam energias cósmicas e suas trocas, pressupondo uma gama de espacialidades, invadindo o cotidiano social não litúrgico.<sup>32</sup> Muito do que é produzido enquanto fenômeno religioso é carregado de trocas entre um número grande de indivíduos. Assim, tal coletividade religiosa, em muitos aspectos, se torna algo político.

Nesta perspectiva, entra em debate o recorte brasileiro. Entre às décadas de 1950 e 70, dois pesquisadores mesmo que de maneira indireta, corroboraram com as reflexões de Angelo Brelich. Roger Bastide e Pierre Verger, na segunda metade do século XX publicaram materiais diversos (livros, artigos, fotografias, obras artísticas, etc.) acerca das matrizes africanas e que servem de material tidos como fundamentais para muitos dos estudos acerca das religiosidades do Brasil ou de origem africana.<sup>33</sup>

Ambos, ao seu modo e tendo como objeto de estudo as religiosidades de origem africana, reiteram com suas pesquisas a noção de existirem cultos religiosos que intrinsecamente ligados ao cotidiano (e suas vastas ramificações como cultura, sociabilidade e política) de seus *homo religiosus*.<sup>34</sup>

Pierre Verger no clássico “Orixás” (1981)<sup>35</sup> apresenta uma considerável variedade de

<sup>28</sup> Idem, p. 33.

<sup>29</sup> Divindade do panteão grego vinculado ao comércio e a comunicação entre os povos.

<sup>30</sup> Divindade do panteão hindu vinculado ao comércio e prosperidade monetária.

<sup>31</sup> BORDIEU, 2006. Op. cit., p. 34.

<sup>32</sup> Como o caso da procissão de Iemanjá em Salvador. Analisada por Pierre Verger em seus estudos, o autor frisa como o evento religioso se finca no todo da cidade para além dos barracões de matrizes africanas. A conexão profunda com a *iabá* das águas salgadas pode ser experimentada nos templos, ruas, praias e dentro do mar (onde o rito se encerra). Ver VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

<sup>33</sup> Ver MOTTA, Roberto. **Roger Bastide Hoje: Raça, Religião, Saudade e Literatura**. Recife: Bagaço, 2005.

<sup>34</sup> VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002. Op. cit., p. 15

<sup>35</sup> O recorte da pesquisa se encontra entre as décadas de 1950 e 1960. Ao passo que o livro de Pierre Verger foi publicado apenas em 1981. Ocorre que o livro se trata de uma série de junções de pesquisas do autor que ocorreram entre 1950 e 1960 no continente africano e americano. O fato da publicação ter ocorrido certo tempo

práticas religiosas voltadas ao culto dos deuses iorubanos (Orixás), que contemplam diversas passagens em que se nota a sociabilidade inserida aos cultos religiosos, a cultura e até mesmo o fazer político daqueles grupos. Deuses participam de banquetes com seus adoradores, dançam fora dos templos e participam das tomadas de decisões políticas.<sup>36</sup>

Já Roger Bastide, em sua obra “Candomblé da Bahia”<sup>37</sup> (1958), também apresenta inúmeros exemplos culturais imersos no cotidiano dos adeptos dos candomblés. Parece que para Bastide, os candomblés baianos são uma junção de diversos comportamentos que podem ter como origem o próprio ritual ou a vivência cotidiana do *homo religiosus* em seu trabalho, casa, pelas ruas de Salvador. Não existe separação para o ritual e sim um encontro de todos estes recortes da vida de um indivíduo que se traduz em festejo litúrgico.<sup>38</sup>

Desta forma, enquanto Eliade estava produzindo seus materiais – que compreendiam a religião como a constante soberania do *sagrado* que em nenhum aspecto se associava ao *profano* da existência humana –, pesquisadores como Angelo Brelich, Pierre Verger e Roger Bastide – em seus respectivos recortes espaciais e inseridos em um mesmo contexto – já contestavam Eliade e alguns de seus conceitos.

Importante destacar que René Rémond, em seu clássico “Por uma História política”, afirmou que a segunda metade do século XX acompanhou um processo de renovação da História Política. O interesse por compreender a influência da política na passagem do tempo para além das estruturas de poder se intensificou. Ocorreu um processo de anseio por diálogo com outras camadas sociais como cultura e religiosidade.<sup>39</sup>

Ainda nessa perspectiva teórica, a pesquisadora Aline Coutrot afirma que nem todos os fenômenos históricos podem ser analisados e compreendidos através da ótica da História Política.<sup>40</sup> Todavia, boa parte das compreensões do passado são preenchidas e explicadas pelo comportamento político e coletivo dos indivíduos. A autora ainda completa sua reflexão afirmando não existir coletividade sem viés político.<sup>41</sup> A mesma complementa que:

---

depois, não desconfigura que seu material foi produzido dentro do recorte temporal da pesquisa. No acervo digital da Fundação Pierre Verger os curadores salientam que no fim da década de 1970, Pierre já estava aposentado e o que fez em diante foi apenas tornar público seus materiais para que servissem de conteúdo para pesquisadores futuros. Portanto, o conteúdo apresentado no clássico “Orixás” está inserido no recorte da pesquisa. Para mais informações, fica de recomendação o site do acervo digital da Fundação Pierre Verger. Disponível em: <https://www.pierreverger.org/br/>. Acesso data: 27/07/2024.

<sup>36</sup> VERGER, 2002. Op. Cit., p. 85.

<sup>37</sup> BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia (Rito Nagô). São Paulo: S.A, 1961

<sup>38</sup> VERGER, 2002. Op. Cit., p. 85.

<sup>39</sup> RÉMOND, René. **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, 1988, p.. 15.

<sup>40</sup> COUTROT, Aline. **Religião e política**. In: RÉMOND, René. Idem, p. 343.

<sup>41</sup> Idem.

“Assistimos, entre os militantes, a uma espécie de secularização dos valores religiosos e a uma inversão de perspectivas. E no fogo da ação (política) que podemos reencontrar os valores evangélicos, enquanto antigamente era um conjunto de crenças, pouco questionadas, que constituía a base do engajamento.”<sup>42</sup>

A fim de reforçar os argumentos deste trabalho, creio merecer destaque um exemplo de movimento de coletividade religiosa que se traduziu em manifestação política, no Brasil, chamado “Movimento Liberte o Nosso Sagrado”. Idealizado por uma série de lideranças das matrizes africanas e comandado pela matriarca religiosa Yá Meninazinha da Oxum<sup>43</sup>, tal organização buscou reaver o domínio de uma série de itens que foram saqueados de maneira (atualmente compreendida como) indevida pela polícia, no Rio de Janeiro, entre o fim do século XIX e primeira metade do XX.<sup>44</sup>

Mãe Meninazinha da Oxum é a matriarca do Ilê Oxum-Omolu, templo religioso do Candomblé localizado em São João de Meriti. Desde a década de 1980, Yá Meninazinha tem em seu barracão muito mais que festejos para os Orixás. Tornou-se um espaço de memória com um acervo museológico administrado pelos próprios praticantes que possui imagens, itens religiosos e documentais retratando a chegada do Candomblé de origem baiana no Rio de Janeiro. Para além, esse espaço também recebe eventos vinculados ao movimento “Liberte Nosso Sagrado” e ações sociais diversas.<sup>45</sup>

Tal mobilização iniciou-se no ano de 2017. Todavia, intensificou a partir de 2020, quando boa parte do setor midiático passou a cobrir a referida causa. Diversos encontros, palestras e outros tipos de eventos que prezavam pelo diálogo foram idealizados pelo movimento. Apesar da importância religiosa dos itens recuperados, podemos entender que tal dinâmica também pertenceu ao universo secularizado. Portanto, é possível afirmar que para além do cunho político, o movimento profano “Liberte o Nosso Sagrado” abarcava a interpretação religiosa que aqueles indivíduos davam para os itens “confiscados” pelas forças policiais. Porém, sua sacralidade não se dissipava apenas por estarem apreendidos, mas, ao contrário, se reafirmavam.

Em maio de 2024, visitei o Ilê Oxum-Omolu, um templo religioso das matrizes africanas que, além de lar para os cultos, abarca também um museu que guarda consigo um

<sup>42</sup> Idem..

<sup>43</sup> O termo *yá* (que no dialeto iorubano significa *mãe*) é uma espécie de título vinculado ao cargo feminino de liderança e administração dos terreiros. Normalmente assumido senhoras maduras que conhecem bem os ritos. In VERGER, 2002. Op. cit, p. 6.

<sup>44</sup> SOUZA, Karoline Cassiano. **Coleção “Nosso Sagrado”: Uma encruzilhada histórica e museológica**. Brasília: UdB, 2021, p. 6.

<sup>45</sup> Estas informações apresentadas foram retiradas de diálogo que tive com Yá Nilce de Oyá em 27/04/2024. Todo a conversa e o que vem sendo apresentado neste trabalho dito pela líder religiosa foi devidamente autorizado para publicação. São fruto de suas percepções acerca de sua religiosidade.

acervo revelador da formação do culto de candomblé no Rio de Janeiro do século XX, mas também abriga uma série de ações sociais.

Fui recebido por Yá Nilce de Oyá, figura de liderança da Baixada Fluminense na luta contra os crimes de ódio religioso e na defesa de outras causas tão importantes quanto. Ya Nilce, em conversa para esta pesquisa, afirmou que o “Acervo Nosso Sagrado” leva esse nome, pois os itens religiosos apreendidos pela polícia, independente da passagem do tempo e de sua situação quando encontrados (guardados nos fundos de um porão ou em gavetas no batalhão da Polícia Civil no Centro do Rio) não tiravam sua condição de sagrados. Afinal, a sacralidade para as matrizes africanas, segundo a matriarca, se encontra por toda a natureza.

“O que é o sagrado para o candomblé? O sagrado é o vento, o sagrado é água, sagrado é o mato, as folhas, o sagrado é o fogo. Enfim, todos os elementos da natureza são sagrados para o povo de axé e do candomblé. (...) Os animais que nos alimentam são sacralizados. Nos dão vida e através deles, nós praticamos a coletividade. Dentro e fora do barracão. Os vizinhos aparecem aqui no final do dia com potinhos e nós dividimos com eles a comida”.<sup>46</sup>

É oriundo da primeira matriarca deste templo religioso que emerge o okutá de Oxum (ou Okutá Yeyé Okê), um amuleto que chegou ao Brasil por volta de 1850 e pertencia a Yá Marcolina. Escravizada de origem iorubana, tinha uma conexão profunda com seu talismã, que a mantinha sempre (independente do local ou data) conectada à Oxum (figura religiosa ligada aos nichos ecológicos de água doce), orixá de devoção de Nwara, seu território de origem.<sup>47</sup>

As vivências de Marcolina com seu amuleto são inúmeras e nem sempre dotadas de boas passagens. Este item religioso lhe acompanhou na travessia do Atlântico e em seus dias quanto cativa no interior baiano. Mesmo assim, sob tantas adversidades e distante de sua terra, Marcolina e seu okutá nunca se desvincularam de Oxum.

A relação de Marcolina com seu amuleto – que a mantinha em conexão com sua ancestralidade nos mais diversos lugares e momentos – também parece ir contra as reflexões de Mircea Eliade, principalmente seu conceito de *axis-mundi*. Isto porque Marcolina não necessitava de um local em específico tido como sagrado e nem de artificios materiais para além de seu amuleto.

<sup>46</sup> Fala feita por Yá Nilce no dia 27 de abril de 2024, dia em que fui recebido para uma conversa em seu Ilê. O conteúdo da conversa teve liberação da própria Yá Nilce para ser divulgado com fins acadêmicos.

<sup>47</sup> Tudo que se sabe sobre Marcolina é fruto da oralidade. O que será apresentado neste trabalho foi coletado após conversas com Yá Nilce e também pesquisas no site oficial do museu. Os materiais são produzidos pelos próprios praticantes, vinculados também ao administrativo museológico. Para mais informações ver: [Ancestralidade e Tradição | Ilê Omolu Oxum \(ileomolueoxum.org\)](http://Ancestralidade e Tradição | Ilê Omolu Oxum (ileomolueoxum.org)). Acesso em: 27/04/2024.

Em diálogo com estas reflexões que refutam as percepções que vem de Mircea Eliade, o objetivo central deste trabalho de conclusão é, através dos estudos voltados para as matrizes africanas<sup>48</sup>, salientar que o autor romeno, ao totalizar ao máximo a experiência religiosa, ignorou aspectos muito vastos de certas religiosidades, a ponto de seus conceitos não se sustentarem nem mesmo como objeto de análise para tais crenças.

Eliade, em sua obra, não cita diretamente os candomblés brasileiros. Contudo, no terceiro capítulo de sua obra, existem referências diretas que comprovam seu contato com os povos iorubás.<sup>49</sup> Estes, que ao virem para o Brasil na condição de escravizados, trouxeram consigo suas religiosidades oriundas de regiões que o próprio Eliade intitulava como “terra de ignorantes”.<sup>50</sup>

Este trabalho de conclusão de curso pretende justamente problematizar tais questões. Nesse sentido, o objeto de estudo desta pesquisa visa analisar as produções teóricas italianas e brasileiras que, com seu recorte temporal centrado no pós-segunda guerra, ofertaram inúmeras e consideráveis refutações aos conceitos desenvolvidos na obra de Mircea Eliade.

Esse estudo pretende evidenciar o quão atrelado ao cotidiano está a religiosidade, em especial a africana (ou afro-brasileira). Com isso, o processo de alcance de *hierofania* (sentimento de conexão máxima com as divindades) para os praticantes de candomblé é, no mínimo, independente da extensa cadeia conceitual criada por Eliade. Trata-se de *hierofania* que condensa o religioso à dependência de artefatos e espaços avulsos à realidade que os cerca.

Elaine Ribeiro, por exemplo, aponta que as constantes migrações em África dos povos iorubás, que viviam nos entornos do antigo reino de Daomé, nunca permitiu que se ficassem de maneira longínqua num mesmo território.<sup>51</sup> Logo, seus cultos eram, de certa maneira, desvinculados de um “mapeamento fixo sagrado” preciso.<sup>52</sup>

Quanto ao Brasil, o sistema escravista tornava o/a religioso/a preto/a como alguém que nem mesmo tinha poder sobre seu corpo.<sup>53</sup> Assim, sob forte perseguição religiosa e constantes movimentações, a fluidez presente no continente africano parece ter se perpetuado nas Américas de colonização escravocrata. Nem mesmo a abolição da escravização interferiu nestas constantes migrações. Wlamyra Ribeiro aponta para um fluxo

<sup>48</sup> Em especial o candomblé. Ramificação religiosa das matrizes africanas no Brasil e de origem iorubá. Sua percepção fluída do que é o sagrado e como este se conecta com seus artefatos através de inúmeras espacialidades, é o que será utilizado como objeto de estudo neste trabalho.

<sup>49</sup> ELIADE, 2018, Op. cit., p. 38.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> RIBEIRO, Elaine. **O Daomé como um evento histórico**. Rio de Janeiro: UFF, 2013, p. 20.

<sup>52</sup> VERGER, 2002. Op. cit., p. 77.

<sup>53</sup> GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

intenso de migração banta (principalmente oriundo da Bahia) em direção aos grandes centros urbanos do Sudeste no final do século XIX e início do XX.<sup>54</sup> A presença africana no recorte urbano do Rio de Janeiro, por exemplo, constante em todos os espaços e camadas sociais, fez com que sua sacralidade se espalhasse por todos os âmbitos da cidade, tornando as esquinas e encruzilhas sagradas.<sup>55</sup>

As ramificações religiosas oriundas das matrizes africanas são analisadas pela academia brasileira há tempo considerável. A pesquisadora Sueli Carneiro, no documentário “Café com Leite (Água e Azeite)”<sup>56</sup>, afirma serem os pretos/pretas, assim como sua cultura, um dos maiores objetos de estudo (no sentido quantitativo) das universidades brasileiras. A problemática se encontra no *modus operandi* das produções destes estudos, que por vezes perpetuam estereótipos e apagamentos.

Nina Rodrigues é tido por muitos como o pioneiro nestes estudos, tendo inclusive participado do início do que viria a ser a antropologia nacional.<sup>57</sup> Suas análises de fato são preenchidas de conhecimentos acerca dos “negros baianos” que perpassam muitos aspectos da existência destes indivíduos, a ponto de suas produções até hoje serem consideradas bibliografia básica em estudos com este recorte temático. As novas gerações de pesquisadores, com outras percepções acerca do fenômeno da *racialidade*, ainda tem de lidar com materiais e metodologias recentes que dialogam com reflexões semelhantes às de Mircea Eliade e Nina Rodrigues. Felizmente, o esforço acadêmico a fim de romper com tal passado vem se intensificando.<sup>58</sup>

Monica Lima e Leila Hernandez reiteram, em suas pesquisas, o “silenciamento” e a retirada de protagonismo que se inicia no ambiente intelectual, ainda no ensino básico, que ao priorizar em maioria passagens históricas europeias, causam danos científicos e sociais que se perpetuam. Trata-se de uma espécie de ciclo em que há pouca indagação que gere conhecimento.<sup>59</sup>

Muito além de indagar-se acerca de velhos estigmas perpetuados pela academia, é necessário incluir estudos que fomentem o reconhecimento de certos grupos enquanto

<sup>54</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra. **A exaltação das diferenças: Racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880 – 1900)**. Bahia: UFBA, 2004, p. 102.

<sup>55</sup> SIMAS, Luis Antonio. **O Corpo Encantado das Ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020, p. 7-8.

<sup>56</sup> Direção: Guiomar Ramos. Título da Obra: **Café com leite (Água e azeite)**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-YMdQMxoZTg>. Duração: 32:00.

<sup>57</sup> RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biblioteca, 2006.

<sup>58</sup> IZIDORO, Caroline. **As religiões afro-brasileiras enquanto objetos de resistência**. Rio Grande do Sul: PUCRS, 2016.

<sup>59</sup> Ver LIMA, Monica. **Sons de tambores na nossa memória: o ensino de história africana e afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Salto Para o Futuro, 2006 e HERNANDEZ, Lelia Leite. **A África na sala de aula. Visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

agentes formadores de fenômenos sociais e políticos complexos. O argumento de falta de conhecimento presente em alguns membros dos corpos docentes das escolas e universidades brasileiras acerca das culturas não brancas, precisa ser superado e por meio de pesquisas científicas.

Portanto, este trabalho se justifica mediante o retorno crítico às teorias que reforçam reflexões/metodologias entendidas como arcaicas. Desta forma, espera-se que, por meio das reflexões aqui propostas, os questionamentos acerca de certos silenciamentos históricos sejam fortalecidos. Ao citar o ensino básico nos parágrafos anteriores, reitero aqui sua importância (por vezes esquecida por certos setores do ambiente acadêmico) quanto à formação de certos paradigmas científicos. Por isso, ainda nos anos iniciais, surgiu a inquietação que me levou a buscar essa temática para a presente pesquisa.

A constante desvalorização, desconhecimento e perseguição aos cultos africanos estiveram comigo, quase sempre. Desde bem jovem, eu, um praticante das matrizes africanas, tive de enfrentar falas tendenciosas, mesmo no ambiente escolar que, segundo Vani Moreira Kenski, deveria prezar pelas *pluriculturalidades*.<sup>60</sup> Ao chegar à universidade e me deparar novamente com o desconhecimento, me gerou o questionamento acerca das origens de tanto silenciamento. Neste sentido e depois de algum tempo, surgiu o interesse por Mircea Eliade e suas metodologias etnocêntricas. Queria compreender pelo menos uma das partes do processo que Leila Hernandez e Monica Lima denunciavam. Talvez seja essa a contribuição social desta produção historiográfica. Por meio de reflexões acadêmicas, entendo ser possível contribuir com o rompimento desse ciclo histórico de exclusão. E, por fim, acrescentar conhecimentos para uma qualitativa disseminação de saberes acerca das matrizes africanas.

Ao utilizar as ferramentas argumentativas da História das Religiões e da História Política, essa pesquisa se torna relevante pela tentativa de auxiliar no processo de inserção de grupos estigmatizados e confinados apenas ao lugar de objeto de estudo e nunca como sujeitos da própria história e construtores de paradigmas. Assim, revisitando teorias consolidadas e incluindo outros grupos neste debate, a pesquisa em questão torna-se também relevante pois lança-se luz sobre temáticas muitas vezes tidas como vencidas. Entendo que significa uma tentativa de preencher, por meio de reflexões científicas, pautas estigmatizadas pelo colonialismo europeu. Enfim, julgo se tratar, ainda, de um investimento efetuado pela universidade e que, de certa maneira, também é feito *pela e para* a sociedade.

---

<sup>60</sup> Ver KENSKI, Vani Moreira. **Didática: o ensino e suas relações**. São Paulo: Papirus, 2012.

Ao analisar as estruturas políticas do pós-guerra que foram o pano de fundo para mudanças nas perspectivas teóricas na Itália e no Brasil, concluindo com o processo de patrimonialização com a “coleção Nosso Sagrado” e o okutá de Oxum, pertencente à Yá Marcolina, se alcança a hipótese: o conceito de *axis-mundi* de Mircea Eliade dificilmente pode ser aplicado na análise histórica de uma série de ritos religiosos, em especial das matrizes africanas no Brasil. Pois, para o autor, aspectos do mundo profanado, como cultura e política, não se aplicam ao *modus operandi* religioso.

Deste modo, esta produção pretende problematizar a obra central de Mircea Eliade e sua escrita racista. Em diálogo com outras reflexões teóricas, trata-se de uma tentativa de evidenciar seus equívocos analíticos eurocentrados e, portanto, suas generalizações e anacronismos.

## **Capítulo I - Mircea Eliade: origem e conceitos.**

Os resquícios deixados pela Segunda Grande Guerra (1939-1945) no continente europeu foram muito impactantes e até os dias de hoje historiadores se debruçam sobre todos os seus saldos. Para além dos vestígios belicosos, um movimento deixado pelo evento foram mudanças comportamentais drásticas na maioria dos setores sociais.<sup>61</sup>

Um evento de tamanha magnitude colocou em xeque uma série de reflexões dentro e fora do continente europeu. Muitos tradicionalismos vinculados aos estilos de vida e laços afetivos foram implodidos durante as duas décadas seguintes. Ocorreu um forte movimento de reflexão acerca das estruturas familiar, econômica, cultural, etc. Parecia que o mundo de antes da década de 1930 tinha sido superado.<sup>62</sup>

Sobre a dinâmica da geografia bipolarizada, o chamado “terceiro mundo” também parecia adentrar na rota das mudanças de paradigmas. O fracasso dos governos de viés radical/racista fomentou ainda mais, nas nações colonizadas, a necessidade de ruptura com suas metrópoles que colocaram em desfalque seus status de “evoluídas” visto o cenário sanguinário dos anos que se passaram.<sup>63</sup> Estes movimentos de independência observados principalmente nas nações africanas e asiáticas trouxeram para seus povos dinâmicas de

<sup>61</sup> No ambiente de trabalho a presença de mulheres disparou, nas relações afetivas numerosos divórcios e a afirmação de maneiras outras de performar os relacionamentos emergiram. A quantidade de universidades cresceu, tornando os jovens (que ganharam grande destaque nesse período) agentes protagonistas e formadores de diversos debates de súbita importância social. Ver HOBBSAWM, 2006. Op. cit., p. 252.

<sup>62</sup> FILHO & ZENHA, 2002, p. 102.

<sup>63</sup> ALMEIDA, Taciana & BRESCIA Raissa. **Bandung, 1955: ponto de encontro global**. Santa Catarina: UFSC, 2019, p. 15.

valorização de sua própria cultura, filosofia, religião, etc. O *soft power*<sup>64</sup> e as investidas dos dois grandes blocos econômicos (ocidental e soviético) ainda se faziam presentes. Todavia a atenção significativa voltada para suas próprias questões (sociais, culturais, políticas) parecia ser prioridade de inúmeros segmentos.

Insurreições em países distantes e tidos para muitos como atrasados chegaram a Europa e dialogaram imensamente com os grupos progressistas, principalmente os dos jovens estudantes. Estes, que a partir da década de 1950, passaram a ocupar um espaço considerável nas dinâmicas sociais e políticas. Discentes e docentes cada vez mais transplantavam o debate das salas de aulas acadêmicas para os jornais e as praças públicas.<sup>65</sup>

Mesmo diante de tantas transformações, imaginar que a Europa perdera todo seu traço conservador, parece ser um equívoco analítico. O mesmo se pode dizer dos movimentos fascistas e eugenistas. Isto porque, mesmo derrotados, os “sobreviventes” do passado totalitário se espalharam pelo mundo.<sup>66</sup> Nessa perspectiva, dentre estes grupos radicais, presentes do Leste ao Oeste da Europa, interessa, neste trabalho, especialmente a chamada “Guarda de Ferro”, movimento de cunho totalitário que, comandado por Corneliu Codreanu, liderou de forma autoritária a política do território atual da Romênia entre os anos de 1927 e 1944.<sup>67</sup>

O *modus operandi* violento deste grupo em muito se assemelhou com outros espalhados pelo globo. Discursos nacionalistas extremados, culto voltado a figura de um líder, anticomunismo, antissemitismo, etc. Ao longo de quase duas décadas impuseram suas ideologias ao povo romeno.<sup>68</sup> Segundo Weber, “a violência foi um elemento constitutivo da Guarda de Ferro, e seu uso foi justificado como um meio necessário para atingir os objetivos da ‘revolução nacional’”.<sup>69</sup> Ainda em 1944 com a presença soviética, a “Guarda de Ferro” foi derrotada e o território passou por uma vasta reestruturação social e política. Muitos dos membros do partido totalitário foram presos, condenados ou fugiram para os Estados Unidos. Os que fugiram, levaram consigo suas ideologias.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> A pesquisadora Maíra Ouriveis define *soft power* como uma tentativa de domínio de uma nação sobre outra de forma mais branda. Dominação esta que obtém forte vínculo com os setores midiáticos e culturais. Ver OURIVEIS, Maíra. **Soft power e a indústria cultural: a política externa norte-americana presente no cotidiano do indivíduo**. Santa Catarina: RARI, 2013, p. 169.

<sup>65</sup> FILHO & ZENHA, 2002. Op. cit., p. 142.

<sup>66</sup> WEBER, Eugen. **A Guarda de Ferro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 180.

<sup>67</sup> Idem, p. 10.

<sup>68</sup> VEIGA, Francisco. **O Fascismo Romeno: A História da Guarda de Ferro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989, p. 12.

<sup>69</sup> WEBER, 1967. Op. cit., p. 201.

<sup>70</sup> Idem, p. 181.

Assim, como dito anteriormente, não apenas novas reflexões fincadas no progressismo acadêmico e juvenil pairavam sobre as sociabilidades intelectuais. Muitos vestígios do passado totalitário europeu ainda estavam presentes e interferiam diretamente no fazer científico, e no fazer histórico.

Levando em conta tal contexto histórico, julgo importante especificar que o exemplo pertinente para este trabalho de conclusão de curso é o do romeno Mircea Eliade. Pertencente à classe média fascista de Bucareste, com a derrota de seu partido (justamente a “Guarda de Ferro”), Eliade precisou se mudar para os Estados Unidos. Mircea Eliade e suas pesquisas acadêmicas acerca das religiosidades foram, provavelmente, influenciados por esse passado vinculado à grupos com vertentes fascistas.

A fim de contextualizar sua obra, cabe destacar alguns aspectos das trajetórias pessoal, profissional e acadêmica de Mircea Eliade. No dia nove de março de 1907, nasceu Mircea Eliade, em Bucareste. Logo cedo, demonstrou aptidão para as Ciências Humanas, formando-se em Filosofia pela Universidade de Bucareste, no ano de 1928. A maior parte de seus estudos lançou luz sobre o fenômeno da religiosidade.<sup>71</sup> Para além das produções de cunho acadêmico, Eliade publicou outros gêneros literários como romances, que igualmente foram apreciados por público e crítica.<sup>72</sup>

No entanto, foi de fato com suas pesquisas acadêmicas que o seu reconhecimento se consolidou. Ainda jovem, morou certo período na Índia e, sob forte influência do hinduísmo (e suas vastas ramificações que se multiplicam a depender da região), iniciou sua análise voltada para as crenças sacralizadas.<sup>73</sup> O autor tem em seu currículo uma ampla e considerável área de estudos religiosos. Entretanto lhe pareceu sempre caro a análise descritiva do impacto da religiosidade e suas simbologias na formação epistêmica dos seres humanos. Entendendo assim a religião enquanto um fenômeno que possui a capacidade de gerar *verdades apodíticas*<sup>74</sup> que formulam maneiras de ser/estar socialmente.

Boa parte de seus estudos se aplica à formação comportamental (e suas reflexões acerca destes costumes) dos povos mediante o contato com a religiosidade. Parece se tratar de uma busca por tentar compreender o impacto da fé na formação epistêmica de um

---

<sup>71</sup> QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Um projeto hermenêutico de história das religiões: Mircea Eliade, Joaquim Wach e a criação da Escola de Chicago**. Goiás: Universidade Federal de Goiás, 2010. P. 3.

<sup>72</sup> Em caso de interesse, ficam de recomendação os romances “O bem e o mal” e “O último homem”. Ver SANCHIS, Rámom Ferrándiz. **Mircea Eliade, o homem que converteu o espaço e o tempo em algo sagrado**. Curitiba: Revista Esfinge, 2023, p. 4.

<sup>73</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p.65.

<sup>74</sup> Verdade apodítica é algo próximo de uma *reflexão inquestionável*, que formula juízos de valor e comportamentais socialmente. Não se sabe ao certo suas origens e nem por isso se questiona sua veracidade. Para saber mais, capítulo II: O Tempo Sagrado e os Mitos. Ver idem, p. 50.

determinado grupo e o discurso presente no mito que produz juízos de valor passados de maneira geracional. Parece também ocorrer a identificação da religião como fenômeno capaz de traduzir (através da análise dos mitos/ritos) os povos.<sup>75</sup>

É preciso ter atenção ao utilizar termos totalizantes nos estudos históricos, principalmente nas pesquisas de Eliade. Ao citar “povos”, existe um recorte bem explícito em seus estudos. Mircea, em suas produções, de fato escreve sobre pelo menos um grupo de cada continente. Entretanto, ele acreditava que estaria nos “povos primitivos” a resposta para muitas indagações acerca das formações humanas (sociais e religiosas).<sup>76</sup> Esta perspectiva não é vista apenas em Eliade. Seus expoentes, intelectuais do século XIX e adeptos de teorias evolucionistas, acreditavam também que estava nos grupos “menos evoluídos” a resposta para compreender os processos de formação social, visto que ainda não teriam passado por muitos destes processos, se levado em consideração as ditas escalas evolutivas sociais.<sup>77</sup>

Para Eliade, os grupos tidos como “atrasados” ou “ignorantes” (autóctones das Américas e Oceania, asiáticos e africanos) tinham no processo religioso o pilar de suas formações sociais. O autor acreditava que emergia da religiosidade a resposta para todos os outros âmbitos sociais, políticos, etc.<sup>78</sup> Para este trabalho não é necessária atenção para todos os detalhes das pesquisas de Eliade. Após o autor ser minimamente apresentado, pode-se seguir para o recorte voltado à participação religiosa na formação social dos grupos e ao conceito central de *espaço sagrado*. Isto porque o referido autor parece ter encontrado um elo entre todos os fenômenos religiosos: a busca pelo *sagrado*. Ele próprio nos diz:

“Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca”.<sup>79</sup>

Importante destacar que suas reflexões acerca do conceito de sagrado são apresentadas ao mundo acadêmico no clássico “Sagrado e Profano: A Essência das Religiões”<sup>80</sup>. Publicado em 1958, a nomenclatura “clássico” para este livro não é fortuita, uma vez que para muitos trata-se de uma interpretação primária para qualquer pesquisa em História das Religiões ou

<sup>75</sup> CHAVES, Vitor. **Atos originários, arquetípicos e o estudo do imaginário: A hermenêutica da imaginação de Mircea Eliade**. São Paulo: UNICAMP, 2023, p. 33.

<sup>76</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 41.

<sup>77</sup> DURKHEIN, 1996. Op. cit., p. 41.

<sup>78</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 18.

<sup>79</sup> Idem, p. 17.

<sup>80</sup> Idem.

para outros segmentos das Ciências Humanas (como Filosofia, por exemplo).<sup>81</sup>

Para além de apresentar o conceito de *sagrado* e suas vastas ramificações, a obra insere o leitor em uma gama de conceitos e análises de Eliade acerca de toda a estrutura religiosa dos grupos tidos pelo autor como “inferiores”. Tempo, natureza, cosmos, universo e diversos outros, são analisados pelo autor na tentativa de compreender a essência que conecta as religiões.<sup>82</sup>

“...de que maneira o homem religioso se esforça por manter se o máximo de tempo possível num universo sagrado e, conseqüentemente, como se apresenta sua experiência total da vida em relação à experiência do homem privado de sentimento religioso, do homem que vive, ou deseja viver, num mundo dessacralizado. É preciso dizer, desde já, que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano”.<sup>83</sup>

Mesmo se tratando de uma afirmação acerca de todas as manifestações de credo, o autor tinha um objeto de estudo bem definido: os povos que ele considerava arcaicos (atrasados na escala evolutiva humana de desenvolvimento). Importante pontuar que Eliade pertenceu a uma geração de pesquisadores que tinham como inspiração teóricos que dialogavam diretamente com as teorias evolucionistas difundidas no fim do século XIX. Edward Burnett Tylor, o principal referencial de Eliade, foi um dos pioneiros na utilização do conceito de *animismo*, hoje reconhecido como um conceito evolucionista.<sup>84</sup> É do próprio Eliade a afirmação a seguir.

“O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os ‘primitivos’ (...) o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. (...) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder. É deste assunto, sobretudo, que nos ocuparemos...”.<sup>85</sup>

Quanto ao conceito de *sagrado*, entende-se, por meio da obra de Eliade, tudo aquilo que não é *profano*. Uma dicotomia que, mesmo complexa, é possível compreender. Uma das principais características do chamado *homo religiosus* é a constante busca pelo *sagrado*. Alcança-se a sacralidade basicamente nos templos, com auxílio das *axis-mundis*<sup>86</sup> e os

<sup>81</sup> CHAVES, 2023. Op. cit., p. 32.

<sup>82</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p.

<sup>83</sup> Idem, p.14.

<sup>84</sup> Para mais informações acerca de Edward Burnett Tylor e suas publicações, fica a recomendação do livro **Comparative Religion: a History**. Londres: Duckworth, 1975.

<sup>85</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 17.

<sup>86</sup> Teofania: Espécie de crença em uma conexão maior com os deuses através de elos físicos. Por exemplo, uma

processos de *hierofania*.<sup>87</sup> Qualquer coisa ausente desta relação entre espaço e sacralidade é tida como *profano*, secularizada. Eliade garante que

“o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania (...) até a hierofania suprema (...). Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’.”<sup>88</sup>

Para o antropólogo espanhol Ramón Sanchis Ferrandiz, Eliade teria criado o que seria uma espécie de geografia do sagrado.<sup>89</sup> Todo o seu aparato conceitual contendo a análise de templos, utilização de *axis-mundis*, até o ápice máximo das religiões (a *hierofania*), parece evidenciar o quanto para Eliade a religiosidade era parte fundamental da formação das culturas, a ponto desta *geografia ritualística* ser responsável pela própria reflexão dos grupos sobre sua ocupação profana do espaço.<sup>90</sup>

Justamente nesta tentativa de criar uma espécie de essência comum entre todas as religiões, Mircea Eliade começa a evidenciar alguns limites de suas reflexões. Sua percepção de que a busca pelo sagrado é o elo que alcança a essência de todos os credos parece não ter levado uma série de outros fenômenos sociais em consideração. Assim, algumas indagações passam a emergir vinculadas a vivência cotidiana (logo profana) do *homo religiosus*: o inegável impacto da religião na existência humana considerará o ser humano sempre como agente passivo nesta relação? E como se apresentam as outras esferas de poder (como a política)? A sacralidade presente nos festejos, bem como outras dinâmicas sociais, que vão muito além dos templos, deve ser desconsiderada?

---

escada que liga o céu a Terra ou montanha que serve de morada para as divindades. Mais informações acerca deste conceito presentes no capítulo I: O Espaço Sagrado e a Sacralização do Mundo. Ver idem, p. 20.

<sup>87</sup> Hierofania: Espécie de conexão máxima com o sagrado. Mais informações acerca deste conceito presentes no capítulo I: O Espaço Sagrado e a Sacralização do Mundo. Ver idem.

<sup>88</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 13

<sup>89</sup> Para mais informações acerca das reflexões de Ramón Sanchis sobre Eliade, fica a recomendação do artigo traduzido e publicado na **Revista Esfinge** “Mircea Eliade, o homem que converteu o espaço e tempo em algo sagrado”. Publicação disponível em acervo digital de fácil acesso e gratuito. Disponível em: <https://www.revistaesfinge.com.br/2023/05/02/mircea-eliade-o-homem-que-converteu-o-espaco-e-o-tempo-em-algo-sagrado/#:~:text=Mircea%20Eliade%2C%20de%20nacionalidade%20romena,em%20doutrinas%20v%C3%A9dicas%20com%20Dasgupta>. Acesso em: 10/01/2024.

<sup>90</sup> Ocupação espacial profana corresponde a tudo que não tem vínculo religioso. Plantações, prédios políticos, vilarejos, vilas voltadas para as nobrezas, etc. Mais informações acerca deste conceito presentes no capítulo I: O Espaço Sagrado e a Sacralização do Mundo. ELIADE, 2018. Op. cit., p. 17.

Ao utilizar a metodologia hermenêutica<sup>91</sup>, Eliade provavelmente tentou compreender e interpretar a formação do imaginário social tendo como objeto de estudo a religião. Neste sentido, ao levar em consideração sua abordagem para os grupos tido como atrasados, parece emergir da religiosidade a explicação para todos os outros fenômenos de suas conjunturas sociais. Nas suas palavras:

“Pode se medir o precipício que separa as duas modalidades de experiência – sagrada e profana – lendo as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção ritual da morada humana, ou às diversas experiências religiosas do tempo, ou às relações do homem religioso com a natureza e o mundo dos utensílios, ou à consagração da própria vida humana, à sacralidade de que podem ser carregadas suas funções vitais (alimentação, sexualidade, trabalho etc.). Bastará lembrar no que se tornaram, para o homem moderno e religioso, a cidade ou a casa, a natureza, os utensílios ou o trabalho, para perceber claramente tudo o que o distingue de um homem pertencente às sociedades arcaicas ou mesmo de um camponês da Europa cristã. Para a consciência moderna, um ato fisiológico – a alimentação, a sexualidade etc. – não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda o envolva (que impõe, por exemplo, certas regras para ‘comer convenientemente’ ou que interdiz um comportamento sexual que a moral social reprova). Mas para o ‘primitivo’ um tal ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode tornar-se, um ‘sacramento’, quer dizer, uma comunhão com o sagrado”.<sup>92</sup>

Nesta linha, o autor, com suas primeiras publicações, arrematou uma série de apoiadores ao redor do planeta. Tal impacto o fez barganhar cargos políticos e voltados para docência em universidades francesas e estadunidenses. Para alguns, Eliade iniciava um capítulo novo para as Ciências Humanas. No entanto, sem tanta rigidez que caracterizava o ambiente acadêmico do pós-guerra e mais próximo do que foi chamado de o “Novo Humanismo”.<sup>93</sup>

Importante destacar que no pós-guerra os formalismos da Historiografia estavam sendo questionados e, neste sentido, a maneira interpretativa de Eliade agradou uma série de setores da academia.<sup>94</sup> A metodologia do autor de observação de comportamentos e ritos de certos grupos, assim como a análise de algumas de suas escrituras (quando escreviam), parecia dialogar com o que certa parte da História naquele momento estava tentando fazer.<sup>95</sup>

O autor encontrou, na liturgia dos povos que ele considerava *inferiores*, a explicação para todo o restante da experiência de vida destes. Para Eliade, muito mais do que o âmbito cultural, a formação social e política dos povos tinha como base seus ritos. Parecia não haver

<sup>91</sup>Eliade utilizou a ramificação filosófica da hermenêutica sempre na tentativa de interpretar os ritos religiosos/a simbologia dos mitos e seus impactos na formação social.

<sup>92</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 14.

<sup>93</sup> SANCHIS, 2023. Op. cit., p. 10.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> Idem., p. 13.

para o autor uma junção de todos estes aspectos que formam um grupo. Assim, em seus estudos, a compreensão que se tenta alcançar é de que o aspecto religioso formula e molda todos os outros fenômenos. Nesse prisma, tem origem no fenômeno da religiosidade os segmentos cultural, social, político. Como se todos se formassem de maneira lateral, apenas através da religiosidade.

Os ritos, alimentos típicos, a maneira de se portar em público ou em ambiente privado, atos sexuais, contato com a natureza, contato com outros seres humanos e animais, leis que regem normas e condutas. Tudo teria início e diálogo profundo com a religiosidade. Com as crenças.

“É importante compreender que a cosmização dos territórios desconhecidos é sempre uma consagração: organizando um espaço, reitera-se a obra exemplar dos deuses. A relação íntima entre cosmização e consagração atesta se já aos níveis elementares de cultura, por exemplo entre os nômades australianos cuja economia se encontra ainda no estágio da colheita e da caça miúda. Segundo as tradições dos Achilpa, uma tribo Arunta, o ser divino Numbakula ‘cosmizou’, nos tempos míticos, o futuro território da tribo, criou seu Antepassado e fundou suas instituições”.<sup>96</sup>

Desta forma, o conceito de *sagrado* e toda a rigidez do *espaço sagrado*, que se impõe nos estudos de Eliade, principalmente como um recorte que delimita o que é *sagrado* ou *profano*, evidencia como que para o romeno a religiosidade é algo solidificado socialmente. Não existe muito espaço para mesclagens e contatos com outros aparatos da existência humana.

## **Capítulo II – Angelo Brelich: valorização dos aspectos culturais e políticos das religiões em uma “nova” Europa (1950-1960)**

Como já destacado, as duas décadas que sucederam a Segunda Guerra Mundial (1950-60) representaram no continente europeu mudanças significativas em todos os setores sociais. Mesmo sob considerável resistência e com o fato de que a derrota dos regimes fascistas não significou o fim de seus apoiadores/perpetuadores de discurso, os movimentos de reestruturação podiam ser notados.<sup>97</sup>

Não apenas na Europa foi possível identificar paradigmas novos ou diferenciados de estrutura social e comportamental. Neste contexto de mudanças, também estavam as colônias conquistadas pelo Imperialismo dos séculos XIX e XX.<sup>98</sup> Todavia, para este trabalho de

<sup>96</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 23.

<sup>97</sup> HOBBSAWM, 2006. Op. cit., p. 126

<sup>98</sup> ALMEIDA, 2019. Op. cit., p. 12

conclusão de curso, o recorte europeu é mais pertinente e neste capítulo em específico, o caso italiano.

Após a queda de Benito Mussolini, em 1943, e o fim da Guerra em 1945, a Itália se tornou destino de inúmeros investimentos externos (como o Plano Marshall).<sup>99</sup> Havia uma grande apreensão do “bloco ocidental” acerca do sul europeu de maneira geral, entendidos como países pouco industrializados e arrasados pelos regimes fascistas. A tendência de uma possível simpatia pelo discurso comunista era um perigo real e que devia ser combatido.<sup>100</sup>

“...surge a preocupação dos Estados Unidos com a importância estratégica da Europa do Sul e com a segurança dessa região da Europa face à influência soviética. (...) Mas são igualmente de salientar os estudos que nos têm vindo a demonstrar a atenção dos Estados Unidos e também das sociedades da Europa do Sul ao crescimento dos respetivos partidos comunistas, a importância da diplomacia cultural norte-americana na Europa do Sul e os esforços de ‘americanização’ cultural e ideológica, bem como o nexos entre a segurança e o desenvolvimento e, por conseguinte, as preocupações com a recuperação econômica dos países da Europa do Sul”.<sup>101</sup>

Os investimentos oriundos da política externa estadunidense trouxeram mudanças de extremo significado para a conjuntura italiana. O território sofreu um enorme movimento de industrialização (sendo o principal mercado desse movimento o de automóveis), gerando um êxodo do sul para o norte do país.<sup>102</sup> Com as cidades ao norte cada vez mais habitadas, o processo de ocupação urbanística foi atravessado pela *americanização* dos costumes locais. Músicas, roupas, estilos de vida e relações pessoais/afetivas sofreram modificações. Parecia ser um momento em que a sociedade italiana gostaria de dialogar mais, havia um anseio por deliberações, contato com maneiras outras de ser e existir.<sup>103</sup>

Todo este interesse por suas próprias questões e a curiosidade despertada acerca dos lidos socialmente como “outros” (outros povos, outras culturas, outras religiões) ia ser traduzido também pela educação, que neste território, sofreu modificações pós-regime fascista. O investimento em capacitação, principalmente nos âmbitos acadêmicos foi notório.<sup>104</sup> O ambiente universitário italiano, das décadas de 1950 e 1960, em principal, a Universidade de Roma, considerada a mais influente das instituições italianas, foi celeiro para emergir uma significativa refutação aos conceitos de Mircea Eliade e suas análises que

<sup>99</sup> Ver ZAMAGNI, Vera. **O milagre econômico italiano**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

<sup>100</sup> Ver BLANES, José & VALENTE, Isabel Maria. **Cultura e sociedade na Europa pós 1945**. São Paulo: UFABC, 2021.

<sup>101</sup> BLANES & VALENTE, Op. cit., p. 55.

<sup>102</sup> Ver FAINI, Riccardo. **A Itália e a globalização**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

<sup>103</sup> Ver CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **A Itália no século XX**. São Paulo: FAFESP, 2015.

<sup>104</sup> Idem, p. 15.

ignoravam o fazer político/cultural vinculados aos cultos religiosos.

Ao longo da formação de Eliade em Bucareste na década de 1920, Raffaele Pettazoni, historiador italiano, idealizava – no departamento de História da Universidade de Roma – um movimento de extrema importância para a História das Religiões. A pesquisadora Marcia Enéas aponta ser oriunda da “Escola Italiana de História das Religiões”, alguns dos pilares que definem o atual *modus operandi* metodológico da História das Religiões.<sup>105</sup>

Movimento que tinha como característica (seja na primeira geração de pesquisa ou na segunda) uma análise que presava pela absorção da religião como um fenômeno dotado de extremas particularidades. As simples observação e catalogação não bastavam para uma compreensão mais abrangente e que possivelmente poderia auxiliar na resposta de outras indagações sociais voltadas para a cultura e formação política dos povos.<sup>106</sup>

Para a primeira geração, a religião não era um objeto de estudo histórico simplório. Dotada de inúmeras ramificações, as religiosidades seriam capazes de fazer compreender o passado. Assim, desprendê-lo de outros nuances sociais (como por exemplo da interferência do tempo sob a religião) pode ser um dos primeiros sinais de ruído entre a maneira de pensar a religiosidade dos italianos e de Mircea Eliade.<sup>107</sup>

Chegamos ao recorte que importa para esta pesquisa: a segunda geração de pensadores da Escola Italiana de História das Religiões e mais precisamente o historiador Angelo Brelich. Estes, atrelados fortemente ao movimento “Nova História Cultural”, fizeram de Eliade um alvo direto de suas críticas. Para estes historiadores, Eliade, com sua ausência de análise mais ampla, apenas descrevia de maneira pouco técnica os ritos religiosos. Descrições estas tidas como antiquadas e repletas de *eurocentrismo*. Em outras palavras, seria apenas uma tradução branca do que não é de origem branca.<sup>108</sup>

“Diante da pluralidade de sistemas considerados religiosos estudados até então, a escola italiana (...) defendeu o rompimento com toda visão eurocêntrica sobre religião, com o cuidado de evitar a simples compilação descritiva de crenças religiosas. O elemento fundamental (...) foi a historicidade da experiência religiosa: toda religião é produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto, e, por

<sup>105</sup> ENÉAS, Marcia Maria. **Escola Italiana de História das Religiões: o legado do método histórico comparativo pettazoniano entre seus sucessores**. João Pessoa: UFPB, 2023, p. 14. Para Pettazoni, “a religião como experiência interior (religiosidade), com íntima participação ao absoluto existencial, se exprime historicamente em formas culturalmente condicionadas, que como tal, se abrem ao julgamento histórico, e são o objeto próprio da História das Religiões (...) É grave erro erigir em absoluto religioso uma dada forma religiosa histórica, isto é, uma religião em particular. O próprio conceito de religião, que amadureceu no âmbito de uma determinada religião histórica, não deve ser tomado como um conceito absoluto de religião; isso não é válido para todas as religiões”. In PETTAZZONI, Raffaele. **Socialismo e cultura histórico-religiosa**. Bologna: Ponte Nuovo, 1966, p. 79.

<sup>106</sup> KOSICKI, 2011. Op. cit., p. 14.

<sup>107</sup> ENÉAS, 2023. Op. cit., p. 29.

<sup>108</sup> Idem. Op. cit., p. 14.

sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera. A História de qualquer povo se opera no cotidiano, esfera elogiada e reconhecida por Pettazzoni em contraposição ao menosprezo ao cotidiano conferido por Eliade”.<sup>109</sup>

Alguns nomes, além de Brelich, podem ser citados como representantes do legado de Raffaele no segmento do movimento, sendo os principais Ernesto de Martino e Ugo Bianchi.<sup>110</sup> No entanto, Angelo Brelich e seus conceitos serão o foco desta pesquisa. Vale ressaltar, contudo, que os três deram continuidade ao trabalho de seu professor Raffaele Patozzini em analisar os fenômenos religiosos e seu impacto na História, levando em consideração ferramentas metodológicas da Antropologia (ao levar em consideração fatores culturais) e das Ciências Sociais (ao levar em consideração fatores sociopolíticos).<sup>111</sup>

Quanto ao pesquisador Angelo Brelich, cabe uma breve apresentação. Ele nasceu, em 1913, na capital húngara Budapeste. De origem italiana, após a Primeira Guerra, mudou-se com sua família para Roma e por lá cursou sua segunda graduação, História, tendo sido aluno de Raffaele Patozzini e se formando em 1936.<sup>112</sup>

O autor transitou por alguns países europeus entre as décadas de 1930 e 40, fazendo com que sua percepção sempre estivesse atenta as diversas maneiras de viver e performar culturalmente/politicamente estas vivências. Para Brelich parecia ser muito caro o impacto de outros aspectos na percepção da religiosidade enquanto um objeto de estudo histórico.<sup>113</sup>

Vimos que para Mircea Eliade a metodologia hermenêutica da catalogação e interpretação parecia preencher o entendimento de um fenômeno religioso. Para Angelo, seria justamente o contrário. Só a simples catalogação e a escrita de um material documental não bastavam. Para o autor italiano se perdiam pontos fundamentais e, assim, eram necessárias uma série de atividades voltadas ao campo cultural, até mesmo psicológico dos *homo religiosus* e principalmente uma metodologia comparativa.<sup>114</sup>

“Fora do comparativismo, a história das religiões não é nada, não existe: é um nome preso a um conglomerado de estudos muito diferentes, feitos por um conglomerado distinto e erudito de sobreviventes dos tempos passados. Mas pode ser igualmente nulo e, do ponto de vista científico, ainda pior, se considerar a comparação apenas como um distintivo epistemológico externo (...). A comparação histórico-religiosa pode ter uma validade real e uma razão de ser que vai além dos critérios puramente acadêmicos, quando se torna uma dimensão interna comum a

<sup>109</sup> KOSICKI, 2011. Op. cit., p. 22.

<sup>110</sup> ENÉAS, 2023. Op. cit., p. 14 e 15.

<sup>111</sup> OLIVEIRA, Elton de. **A Escola Italiana de História das Religiões: a constituição de um espaço historiográfico**. São Paulo: ANPUH, 2011.

<sup>112</sup> BRELICH, Angelo. **História das Religiões. Por que?** Napoli: Liguori, 1979.

<sup>113</sup> ENÉAS, 2023. Op. cit., p. 22

<sup>114</sup> BRELICH, 1977. Op. cit., p. 77.

todas as pesquisas mesmo a mais limitada por âmbito de argumento”.<sup>115</sup>

Entre os anos de 1958 e 1967, Brelich lançou duas publicações que evidenciam suas colocações acerca de um estudo de História das Religiões que prezasse mais pelas dinâmicas outras da experiência religiosa. O primeiro “Prologômenos para a História das Religiões”<sup>116</sup>. O segundo, sendo uma versão mais ampla da pesquisa, foi o livro “Introdução à História das Religiões”.<sup>117</sup> Para Brelich, “a religião é um fenômeno complexo, que envolve crenças, rituais e instituições”.<sup>118</sup>. O mesmo autor complementa que “a História das Religiões não é apenas uma narrativa de fatos, mas uma análise das estruturas e funções”.<sup>119</sup>

Em ambos os projetos, Brelich apontava para uma grande recusa do que estava sendo produzido de História das Religiões em partes da Europa e na América anglo-saxônica. O pesquisador era grande crítico do positivismo apenas como um conceito que visava compreender a religião quanto fenômeno interpretado via documentos (e outras fontes tidas como “oficiais”). Para Angelo, a religião se manifestaria de maneiras outras. Como dito anteriormente, a maneira positivista de observar perderia nuances de súbita importância.<sup>120</sup> O autor nos diz que:

“O positivismo reduz a religião a um conjunto de fatos isolados, perdendo de vista a complexidade e a profundidade do fenômeno religioso (...) A religião não pode ser reduzida a uma série de eventos históricos, mas deve ser compreendida como um sistema de significados e valores (...) A abordagem positivista ignora a dimensão subjetiva da religião, reduzindo-a a uma mera soma de dados objetivos”.<sup>121</sup>

O pesquisador italiano acreditava que a cultura, a sociabilidade, as formações políticas, o *ethos* de cada sociedade e as leituras sociais sob cada temática interferem na maneira como cada manifestação religiosa vai ser vivida. Como cada conexão com o sagrado vai existir. Para Brelich, “a religião é um produto da cultura humana e não pode ser compreendida sem levar em conta o contexto cultural no qual se desenvolveu. (...) A cultura é o solo no qual a religião cresce e se desenvolve”.<sup>122</sup> Assim, a religião seria “um sistema de significados e valores que são profundamente enraizados na cultura. (...) A cultura fornece o quadro de

<sup>115</sup> Idem, Op. cit., p. 77

<sup>116</sup> BRELICH, Angelo, 1977. Op. cit.

<sup>117</sup> BRELICH, 2006.

<sup>118</sup> BRELICH, 1979. Op. cit., p. 10.

<sup>119</sup> BRELICH, 2006. Op. cit., p. 21.

<sup>120</sup> Idem, p. 24-25.

<sup>121</sup> Idem.

<sup>122</sup> Idem, Op. cit., p. 30.

referência necessário para entender a religião”.<sup>123</sup>

“A religião como experiência interior (religiosidade), com íntima participação ao absoluto existencial, se exprime historicamente em formas culturalmente condicionadas, que como tal, se abrem ao julgamento histórico, e são o objeto próprio da História das Religiões (...) É grave erro erigir em absoluto religioso uma dada forma religiosa histórica, isto é, uma religião em particular. O próprio conceito de religião, que amadureceu no âmbito de uma determinada religião histórica, não deve ser tomado como um conceito absoluto de religião; isso não é válido para todas as religiões.”<sup>124</sup>

É diante destas reflexões que Mircea Eliade e Angelo Brelich se contrapõem. O romeno que acreditava ser a religião um fenômeno que apenas forma sociabilidades, culturas e que sustenta sua superioridade epistêmica através de rígidas estruturas que visam perpetuar as distinções entre *sagrado* e *profano*.<sup>125</sup> Para Brelich, a religião partia da cultura, política e relações sociais. Mas, também partindo da religião, estariam todos os outros pilares da existência organizada humana. Logo, era de extrema importância a compreensão destes fenômenos no estudo das religiosidades.<sup>126</sup>

Brelich aponta que houve por parte de Eliade um elevado anacronismo ao desconsiderar o cotidiano (onde se performa a vida humana coletiva) como parte integrante da esfera religiosa. Para a Escola Italiana, os conceitos de *sagrado* e *profano*, tão caros para Eliade, nem mesmo apresentam tanta relevância para certos grupos sociais.<sup>127</sup>

“O âmbito da religião para o italiano estaria nos fatos extraordinários da vida (situações-limite como a caça, a guerra e a morte), mas também poderia se dar no cotidiano, no mundo da norma, considerando o sagrado e o profano enquanto criações históricas (e não essenciais ao ser humano), que assumiriam pesos diferentes conforme contextos históricos específicos. (...) O antropólogo Lévi-Bruhl (...) já observara que o mundo primitivo seria fluido, não havendo distinções entre o natural e o sobrenatural, em que tudo teria um sentido ‘sagrado’, sem o seu par antagônico ‘profano’. Observa-se a adoção problemática do binômio sagrado/profano nos estudos sobre choques e encontros culturais entre europeus e povos não cristãos, durante o século XVI, desvelando outra questão – tal binômio também advém de uma classificação ocidental cristã.”<sup>128</sup>

Outro ponto de discordância conceitual entre os dois teóricos envolve a maneira de compreender outros grupos, aqui em específico todos os não-europeus. Eliade – que como

<sup>123</sup> BRELICH, 1977. Op. cit., p. 25.

<sup>124</sup> PETTAZZONI, Raffaele. **Socialismo e cultura histórico-religiosa**. Bologna: Ponte Nuovo, 1966. Pag: 79

<sup>125</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 17

<sup>126</sup> BRELICH, 1977. Op. cit., p. 24 - 25.

<sup>127</sup> KOSICKI, 2011. Op. cit., p. 22.

<sup>128</sup> Idem.

vimos foi pertencente a grupos de passado fascista – cita abertamente em suas produções os não-brancos quanto inferiores, incivilizados ou ignorantes. Incapazes de produzir e viver sob uma estrutura complexa. Por isso, sua conexão com a religiosidade tida como *primitiva*.<sup>129</sup>

Para Brelich, pertencente ao grupo de jovens europeus que estavam nas universidades europeias no pós-guerra, interessados em novas fontes, deveriam ser incluídos pensadores pertencentes ao chamado “Terceiro Mundo”. O olhar europeu, carregado de *eurocentrismo* (termo utilizado pelo autor), empobrecia pesquisas e gerava resultados estigmatizados.<sup>130</sup> O autor italiano garante que “a história das religiões não pode ser escrita apenas a partir de uma perspectiva ocidental. (...) O eurocentrismo é uma forma de etnocentrismo que ignora a diversidade religiosa”.<sup>131</sup> Na mesma linha, ele argumenta que “a religião não é um fenômeno exclusivamente ocidental. (...) É necessário superar a visão eurocêntrica para entender a complexidade das religiões”.<sup>132</sup>

Por fim, Angelo Brelich e Mircea Eliade influenciaram uma série de pensadores, principalmente historiadores vinculados a História das Religiões. Arcaico ou não, Mircea Eliade é tido como uma referência em diversas ementas e bibliografias enquanto um profissional que dominou a análise das religiões vistas como fenômeno digno de estudos históricos. Brelich se tornou fonte primária de críticos de metodologias hoje entendidas como eurocêntricas e desconexas de demandas sociais contemporâneas.

### **Capítulo III – A academia brasileira entre cotidianos *encantados* e *sagrados* de Pierre Verger e Roger Bastide**

Não apenas a intelectualidade europeia produziu reflexões capazes de refutar Mircea Eliade e suas teorias acerca das religiosidades. No que tange às ciências humanas do Brasil, muito foi produzido relativo aos materiais de análise voltados para o fenômeno religioso que levam em consideração aspectos outros como política, cultura, sociedade, etc.<sup>133</sup>

A partir da década de 1950, mesmo sob forte vigilância e censura dos anos de ditadura que viriam pela frente, o número de universidades cresceu no território brasileiro, o que

---

<sup>129</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 20.

<sup>130</sup> BRELICH, 1977. Op. cit., p. 180.

<sup>131</sup> Idem, p. 30.

<sup>132</sup> BRELICH, 2006. Op. cit., p. 25.

<sup>133</sup> Ver SILVA, Francisco Gomes; ABREU, Martha; SOARES, Mariza de Carvalho & das DORES, Maria Campos. **História e Religião**. Rio de Janeiro: ANPUH, 2012.

logicamente iria impactar no desenvolvimento de pesquisas acadêmicas.<sup>134</sup> As revoluções estudantis e culturais no “Primeiro Mundo” (décadas de 1950 e 1960) impactaram diretamente a academia brasileira, mesmo a contragosto do regime militar.<sup>135</sup>

É necessário salientar que críticas diretas aos trabalhos de Mircea Eliade na academia brasileira ainda são um fenômeno recente. Aqui o que está tentando ser alcançado é a compreensão de que a metodologia analítica de muitos historiadores brasileiros das religiões dialoga com reflexões semelhantes aos antagônicos de Eliade. No que tange o recorte temporal em que Eliade e Brelich estavam no hemisfério norte escrevendo sobre fenômenos litúrgicos, no Brasil produções, hoje também tidas como consagradas para a História das Religiões, estavam sendo produzidas.

Inúmeros cientistas poderiam ser citados como pensadores que viabilizaram reflexões acerca dos fenômenos religiosos e seus impactos nas sociedades humanas, mas dois valem atenção especial nesta pesquisa: Pierre Verger e Roger Bastide. Ambos, com suas diferenças metodológicas, parecem ir ao encontro de certas reflexões de Angelo Brelich. Assim, através de seus estudos acerca das religiões de matriz africana, eles também refutaram conceitos de Mircea Eliade.

Pierre Verger nasceu em Paris (no dia 4 de novembro de 1902) e, mesmo pertencendo a uma família abastada europeia, sempre demonstrou forte interesse pelas sociabilidades cotidianas dos povos de outras regiões do mundo (como África e Ásia).<sup>136</sup> Ainda jovem e com o falecimento de sua mãe rumou para outros territórios do planeta fotografando uma série de grupos sociais.<sup>137</sup>

Todavia, apenas na década de 1950, quando se muda pra o Brasil, mais precisamente para Salvador, Verger tem contato direto com os candomblés e cria um vínculo afetivo que duraria por toda sua vida.<sup>138</sup> O pesquisador Jérôme Souty salienta que o sentimento de afinidade de Verger para com o candomblé baiano nasceu justamente da presença deste culto no cotidiano da massa trabalhadora (do qual Pierre era próximo).<sup>139</sup> Muito se falava e praticava por todas as ruas, esquinas, ambientes de trabalho, etc.<sup>140</sup> Portanto, Verger não precisou estar em templo religioso algum para criar sua conexão com esta crença. A dinâmica

<sup>134</sup> MOROSINI, Marília Costa. **A universidade no Brasil: concepções e modelos**. Brasília: INEP, 2011, Op. cit., p. 9.

<sup>135</sup> Idem.

<sup>136</sup> SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático**. Tradução Michel Colin. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011, p. 185.

<sup>137</sup> Idem, p. 186.

<sup>138</sup> PÔSSA, Cláudia. **Imagem, oralidade e escuta. Uma análise da trajetória de Pierre Fatumbi Verger**. Bahia: UFBA, 2013, p. 6.

<sup>139</sup> No recorte espacial baiano se configura como maioria de pretas e pretos.

<sup>140</sup> SOUTY, 2011. Op. cit., p. 185.

popular tão preenchida de liturgia, o conectou.

Tomado por curiosidade e afeto, Pierre Verger decidiu visitar na África Subsaariana as regiões<sup>141</sup> que originaram os cultos praticados no Brasil e se tornou reconhecido por ter sido um forte elo entre as religiões de matrizes africanas brasileiras e seu continente de origem. Através de inúmeras fotografias e uma imersão antropológica profunda nas sociedades que encontrava, Verger passou as décadas de 1950 e 1960 investigando e tentando compreender as origens do candomblé baiano. Isto para além de todos os nuances culturais e políticos que tornavam aquele culto muito mais que uma celebração litúrgica passageira e retida apenas aos templos.

Ao se aposentar, no início dos anos 1970, decidiu publicar em formato de artigos e livros muito do que absorveu como conhecimento e, destas publicações, emergiu uma de suas obras clássicas “Orixás” no ano de 1981<sup>142</sup>. Fruto de suas pesquisas no pós-guerra, encontra-se nesse livro uma série de comportamentos litúrgicos observados, descritos e vivenciados (como membro do ritual) por Pierre Verger que refutam certas análises de Mircea Eliade. Ao longo dos capítulos da referida obra, Verger enfatiza o quão necessário se faz para a compreensão dos fenômenos religiosos africanos o contato com as dinâmicas cotidianas dos grupos.<sup>143</sup> Como o caso de rituais para Exu (orixá vinculado ao comércio, comunicação e caminhos/estradas) que tinham de ocorrer em mercados populares. Ou mesmo os festejos para Omolu (orixá vinculado ao elemento terra e ritos voltados à cura de doenças) em praças públicas.<sup>144</sup> Verger destaca que:

“Os lugares consagrados a Ogum ficam ao ar livre, na entrada dos palácios dos reis e nos mercados. Estão presentes também na entrada nos templos de outros orixás. (...) Nesses locais, periodicamente, realizam-se sacrifícios de cachorros e galos, acompanhados de oferendas de vinho de palma e pratos de feijão e inhame cozidos e regados com azeite-de-dendê. O culto de Ogum é bastante difundido no conjunto dos territórios de língua ioruba e em certos países vizinhos, gêges, como o ex-Daomé e o Togo, onde é chamado de Gun”.<sup>145</sup>

O mesmo autor continua com sua argumentação, ressaltando que:

“Uma parte das cerimônias para Obaluaê, (...) passa-se no mercado (...) Nos dias de festa, depois de passarem pelo riacho sagrado, os fiéis chegam cedo pela manhã e em grupo, vindos do templo principal. O axé de Obaluaê é trazido por uma mulher em transe que caminha com passos incertos, seguida por aquelas que levam as gamelas com alimentos. Um elégùn possuído pelo deus a acompanha. Seu corpo foi todo salpicado, dos pés à cabeça, com pó vermelho, ossun (ossum). Ele está envolto

<sup>141</sup> Idem.

<sup>142</sup> VERGER, 2002. Op. cit.

<sup>143</sup> E consequentemente do que ambos compreendem como sagrado. Idem, p. 98.

<sup>144</sup> Ambos no antigo Reino do Daomé. Idem, p. 85.

<sup>145</sup> Idem, p. 50-51.

em um grande pano vermelho, bordado de búzios, que cobre sua cabeça e esconde metade do seu rosto. O cortejo se dirige ao pequeno (...) mercado e coloca, ao lado da panela de barro, duas lanças de madeira esculpida e colorida, os okos de Obaluaê. O elégùn dança por um instante ao som de um conjunto de três atabaques, diante dos seus fiéis que se prostram com a cabeça no chão. Os iniciados têm toda a cabeça recém-raspada, exceto um pequeno tufo na frente. Realiza-se, em seguida, uma refeição comum e, no fim do dia, forma-se novamente o cortejo, voltando ao templo principal, longe dos olhares indiscretos dos não iniciados”.<sup>146</sup>

Assim, não apenas os rituais, mas a presença destas divindades para além dos templos, parecem reforçar as fragilidades conceituais de Eliade. Era fundamental para o alcance da *hierofania*, contrariando Mircea, a presença das divindades em ambientes como mercados e praças, sem depender necessariamente de *axis-mundis* ou templos. Portanto, em vários espaços (*profanados*) o *sagrado* (também) se manifestava.<sup>147</sup>

Quanto aos templos ou qualquer outro espaço religioso tido como “fixo”, mesmo existindo nas religiosidades de matrizes africanas, eles são tidos como parte e não como o epicentro dos cultos. Isto provavelmente ocorre, pois, no recorte africano, mais precisamente no período de dominação daomeana na África Subsaariana, as migrações eram constantes. Mudanças territoriais que exigiam dos fiéis certa flexibilidade quanto aos ambientes voltados aos ritos. Isso os tornava, de certa maneira, livres de certos “dogmas geográficos”.<sup>148</sup>

Apresentado na obra “Orixás”, de Pierre Verger, o comportamento litúrgico do povo Egbá também pode ilustrar a compreensão que está tentando ser explicitada. O grupo que vivia no território hoje compreendido como norte da Nigéria, após uma série de investidas bélicas do Daomé, migrou para o sul. O rio Iemanjá (nome da divindade adorada pelo grupo) permaneceu. O culto seguiu com os religiosos e passou a ser praticado em outra localidade. O contato com a natureza parecia ser o que de fato importa, não o rio em específico.<sup>149</sup>

“Iemanjá, cujo nome deriva de *Yèyé omo já* ‘Mãe cujos filhos são peixe’, é o orixá dos Egbá, uma nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifê e Ibadan, onde existe ainda o rio Yemanjá. As guerras entre nações iorubas levaram os Egbá a emigrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do axé da divindade, e o rio Ògùn, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá”.<sup>150</sup>

Eliade, para reforçar seu conceito de *axis-mundi*, apresenta no capítulo I de “Sagrado e Profano”, o caso de uma tribo australiana e sua relação com um tronco vermelho em

<sup>146</sup> Idem, p. 87-88.

<sup>147</sup> Idem.

<sup>148</sup> Idem, p. 73.

<sup>149</sup> Idem, p. 78.

<sup>150</sup> Idem.

específico. Como povos nômades, ao iniciarem suas migrações, o tronco vermelho teria de ir junto se não sua ritualística se perderia. O caso dos Egbá, com o culto a Iemanjá e a mudança de rio/mar, rompe com essa noção conceitual elidiana.

“...os nômades australianos cuja economia se encontra ainda no estágio da colheita e da caça miúda. Segundo as tradições dos achilpa, uma tribo Arunta, o ser divino Numbakula ‘cosmizou’, nos tempos míticos, o futuro território da tribo, criou seu antepassado e fundou suas instituições. Do tronco de uma árvore da goma, Numbakula moldou o poste sagrado (kauwa auwa) e, depois de o ter ungido com sangue, trepou por ele e desapareceu no céu. Esse poste representa um eixo cósmico, pois foi à volta dele que o território se tornou habitável, transformou-se num ‘mundo’. Daí a importância do papel ritual do poste sagrado: durante suas peregrinações, os achilpa transportam no sempre consigo e escolhem a direção que devem seguir conforme a inclinação do poste. Isto permite que os achilpa, embora se desloquem continuamente, estejam sempre no seu mundo’ e, ao mesmo tempo, em comunicação com o céu, onde Numbakula desapareceu. Se o poste se quebra, é a catástrofe; é de certa maneira o ‘fim do Mundo’, a regressão ao Caos. (...) tendo se quebrado uma vez o poste sagrado, toda a tribo foi tomada de angústia; seus membros vaguearam durante algum tempo e finalmente sentaram-se no chão e deixaram-se morrer.”<sup>151</sup>

Neste mesmo contexto histórico, desta vez na cidade de São Paulo, Roger Bastide apontava como mais um dos pesquisadores que deixaria de herança para a academia brasileira uma série de materiais acerca dos povos não brancos e sua contribuição para a cultura e sociabilidade brasileira.<sup>152</sup> Bastide nasceu no sul da França (Nimes) em primeiro de abril de 1889. Na década de 1930, veio para o Brasil e lecionou na Universidade de São Paulo. Dentre suas inúmeras pesquisas, os aspectos raciais e/ou comportamentais do povo brasileiro, sempre lhe chamaram bastante atenção.<sup>153</sup>

“Bastide traça um contraste entre a sociedade brasileira tradicional, eminentemente representada no ‘Nordeste do tabaco, da cana-de-açúcar e dos negros’, que o mesmo Brasil de *Casa-grande & Senzala*, e o Brasil no qual, ‘nas grandes metrópoles, como Rio de Janeiro e São Paulo, forma-se uma sociedade de classes com um proletariado e um subproletariado que não são homogêneos racialmente e nos quais negros, mulatos, mestiços de índios e brancos convivem’.”<sup>154</sup>

Também em diálogo com as transformações políticas e sociais europeias do pós-guerra, Bastide em suas pesquisas acerca das religiosidades não brancas do Brasil, buscava compreendê-las desprendendo-se de valores essencialistas e eurocêtricos. Para o autor, assim como para Verger, era importante o diálogo com os praticantes dos cultos, para além da

<sup>151</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 24.

<sup>152</sup> PAI, Rodney. **Um francês que fez história na USPe seu fascínio pelo candomblé**. São Paulo: Newsletter, 2022, p. 3.

<sup>153</sup> SANTANA, Maria Lucia de. **A recepção do pensamento de Roger Bastide no Brasil**. Brasília: UnB, 2000, p. 10

<sup>154</sup> MOTTA, Roberto. **Roger Bastide**. Pernambuco: UFPE, 2015. Op. cit., p 13.

simples catalogação oriunda da interpretação pessoal.<sup>155</sup> Nesta perspectiva, em 1958, Bastide publicou sua obra “O candomblé da Bahia”<sup>156</sup>, em que apresentava as matrizes africanas para muito além de uma simples catalogação. O diferencial de Bastide, em conjunto com os novos pesquisadores que visavam dialogar com outros povos, era o de apresentar para a academia que os candomblés, muito mais que religiões dotadas de complexidade e sofisticação, obtinham uma filosofia e dogmas próprios. E que para serem compreendidos tinham de ser interpretados sem traduções simplórias oriundas de acentuado eurocentrismo.<sup>157</sup>

Bastide, após análise profunda dos ritos de candomblé, acentuou a compreensão de como são independentes de artificios como *axis-mundi* ou templos para o alcance efetivo das *hierofanias*.<sup>158</sup> Eliade afirma ser o item *axis-mundi* capaz de aproximar o religioso de sua divindade. Bastide apresenta inúmeros artefatos como atabaques, adjás (espécie de chocalho de metal que possui a finalidade de guiar com sua sonoridade os espíritos em momentos de festejo ou oferendas) e itens próprios dos orixás. Portanto, estes materiais possuem sacralidade, indo muito além de objeto apenas como canalizador de conexões.<sup>159</sup>

“O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização (...) o poder do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada”.<sup>160</sup>

Ao levar em consideração tais manifestações que se tratam de uma cosmovisão religiosa que agrega conexão ao todo da natureza (seja vivo ou item material), os objetos não só possuem a capacidade de absorver/emanar o *axé* como obtém para si o status de vivos/possuidores de alma. Por isso devem ser parte dos rituais. Os atabaques e adjás, na liturgia ritualística afro-brasileira, tem a capacidade de convocar os espíritos para festejos e servem de lar para os ancestrais quando visitam os vivos.<sup>161</sup>

“No início da festa, três atabaques de tamanhos diferentes, denominados run, rumpi e lê, acompanhados por um sino de percussão (...) tocam apelos ritmados às diversas divindades. (...) Tais instrumentos foram batizados e, de vez em quando, é preciso manter sua força (o *axé*), por meio de oferendas e sacrifícios. (...) desempenham um

<sup>155</sup> PAI, 2022. Op. cit., p. 10.

<sup>156</sup> BASTIDE, 1961.

<sup>157</sup> MOTTA, 2015. Op. cit., p. 20.

<sup>158</sup> BASTIDE, 1961. Op. cit., p. 24

<sup>159</sup> Idem. Op. cit., p. 24 e 25

<sup>160</sup> VERGER, 2002. Op. cit., p. 24.

<sup>161</sup> Idem, p. 24 e 25.

duplo papel, essencial nas cerimônias: o de chamar os orixás no início do ritual, e quando os transe de possessão se realizarem, o de transmitir as mensagens dos deuses. Somente o ‘alabê’ e seus auxiliares, que tiveram uma iniciação, tem o direito de tocá-los. Nos dias de festa, os atabaques são envolvidos por largas tiras de pano, nas cores do orixá invocado. Durante as cerimônias, eles saúdam, com um ritmo especial, a chegada dos membros mais importantes da seita e estes vêm curvar-se e tocar respeitosamente o chão, em frente da orquestra, antes mesmo de saldar o pai ou mãe-de-santo do terreiro”.<sup>162</sup>

Os dois autores citados e suas obras salientam como a metodologia apenas descritiva não consegue dar conta de todas as complexidades da cosmovisão litúrgica africana e de suas ramificações no Brasil. A desconexão entre *homo religiosus* e o *conceito de sagrado* talvez nem mesmo exista.<sup>163</sup> Afinal, trata-se de manifestações de credo fortemente vinculadas ao senso de coletividade, em que o individualismo é pouco praticado.

Assim, “Deuses e humanos coexistem”.<sup>164</sup> O sagrado para estes grupos reforça o quanto o “todo” (o planeta, os seres vivos e nichos ecológicos) é parte vital do alcance do processo de *hierofania*. O *sagrado* nem mesmo parece ser algo tido como inalcançável.<sup>165</sup> Ao contrário, ele é capaz de ser encontrado em todos os espaços e em todos os seres/coisas.

Ainda sobre o *sagrado*, apresentado como algo de impossível alcance, Eliade defendia a existência do que seria um *Deus Longínquo*. Deuses e espíritos divinificados existiam em planos superiores jamais alcançados por seres humanos *profanados*. Como o contato direto seria impossível, explica-se a necessidade da existência de toda a gama estrutural dependente de *axis-mundis*, *templos*, etc.<sup>166</sup>

De volta à reflexão acerca do senso coletivo das matrizes africanas, talvez seja o *axé*, uma espécie de energia que conecta todos os seres vivos entre si e com suas divindades.<sup>167</sup> O *sagrado* está presente nesta energia que, concomitantemente, encontra-se no universo de maneira geral. As matrizes africanas não querem alcançar o sagrado, pois já o possuem. Querem perpetuá-lo e o fazem através de seus ritos coletivos onde todos se conectam entre si, com a natureza e seus deuses.

<sup>162</sup> BASTIDE, 1971. Op. cit., p. 24 e 25.

<sup>163</sup> Eliade afirma em **Sagrado e profano: a essência das religiões** que existe uma separação (espacial e existencial) entre deuses e humanos. Por isso a constante busca pelo sagrado, para conectar-se mesmo que momentaneamente, aos deuses e toda a pureza do paraíso. Para mais informações, capítulo I: O espaço sagrado e a sacralização do mundo. ELIADE, 2018. Op. cit., p. 17.

<sup>164</sup> Pierre Verger cita no capítulo II do clássico **Orixás**, como os deuses africanos se faziam presentes não apenas nos rituais de iniciação ou de cunho político como trocas de cargo político, como coexistindo no cotidiano das sociedades em festas em praças públicas celebrando datas litúrgicas ou vitórias bélicas/econômicas. Verger, 2002. Op. cit., p. 10 e 11.

<sup>165</sup> Como Eliade defende com o conceito de *Deus Longínquo*. Para melhor compreensão deste termo, fica de recomendação o capítulo III: A sacralidade da natureza e a religião cósmica. ELIADE, 2018. Op. cit., p. 61.

<sup>166</sup> Idem, p. 61 e 62.

<sup>167</sup> VERGER, 2002. Op. cit., p. 20.

#### Capítulo IV - Demonstrações cotidianas de coexistência entre *sagrado, profano* e o fazer político atrelado a liturgias afro-brasileiras

Se forem analisadas certas passagens históricas (com recorte religioso) africanas e brasileiras (afro-diaspóricas), parece que ambas de certa maneira podem ir ao encontro de alguns apontamentos apresentados neste trabalho de conclusão de curso. Mais especificamente, no que tange as ausências de estudos aprofundados sobre povos não brancos e suas consequências que se perpetuam até os dias atuais.

Como já dito anteriormente, a conexão entre o *homo religiosus*, praticante dos candomblés brasileiros, e o *sagrado* é diferente de outras crenças. Não se trata da constante busca por conexão com a sacralidade ou um *deus longínquo*. Afinal a sacralidade encontrada em todos os seres e itens já se faz presente (até mesmo fora dos rituais ou templos). O mesmo se diz dos deuses, que nada tem de distantes, e que, através dos rituais de incorporação, se fazem presentes constantemente nos eventos religiosos.<sup>168</sup>

Ou seja, não dialoga com todo o aparato conceitual robusto de Eliade, que define a experiência religiosa como uma constante busca por conexão com o *sagrado* paticamente inalcançável.<sup>169</sup> O que o autor compreende como aspectos de sacralidade inalcançáveis (como os deuses), nas matrizes africanas são mais que atingíveis pela humanidade, pois existe uma coexistência. Em outras palavras, o *sagrado* com o *profano* secularizado, assim como entre *homo religiosos* e deuses não longínquos.

Em abril de 2024, visitei o Templo Religioso/Museu Ilê Oxum-Omolú, espaço que desfruta de muito mais que somente a carga litúrgica. Trata-se de uma casa religiosa que é utilizada também como aparelho cultural para sua comunidade de entorno, carente deste tipo de acesso ao lazer.<sup>170</sup> O ambiente é lar em certas datas para diversos eventos de cunho social como palestras/debates sobre os mais diversos temas. A questão da diversidade religiosa ou temáticas mais abrangentes como racismo estrutural, violência de gênero, perseguição aos grupos LGBTQIAP+, etc, estão presentes naquele espaço.

---

<sup>168</sup> VERGER, 2002. Op. cit., p. 87-88.

<sup>169</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p. 61.

<sup>170</sup> Localizado no bairro de São Mateus, município de São João de Meriti (RJ).

Em diálogo com Yá Nilce de Oyá<sup>171</sup>, uma dentre as lideranças femininas vinculadas ao templo citado, quando questionada sobre o que de fato era o *sagrado* para sua religião, ela afirmou ser a energia pertencente ao todo da natureza. Não somente como um balizador que separa ou classifica indivíduos e espaços. Mas que, ao contrário, os une. Um elo entre humanos, divindades e biodiversidade.<sup>172</sup>

Esta fala pode ser observada na passagem histórica que narra a vinda para o Brasil da primeira liderança deste Ilê e de seu amuleto.<sup>173</sup> Marcolina da Cidade da Palha ou Yá Marcolina nasceu no território do povo Nwara (atual Nigéria) e cresceu entre fiéis das divindades Ijexá. Estes que podem ser compreendidos como espíritos de ancestrais que possuíam o poder de controlar os nichos ecológicos ligados à água doce.<sup>174</sup>

Fruto deste culto, aportou em terras brasileiras o louvor aos orixás Oxum, Oxóssi, Logunedé e outros. Mesmo celebrados de maneira conjunta, os dezesseis deuses do panteão africano possuem origens distintas dentro daquele vasto continente. Afinal, como Verger salienta em seus estudos, a experiência de louvor a muitos orixás em um mesmo território é comum apenas na experiência americana. Nas Áfricas, são uns poucos ou apenas um por tribo/povoado/reino.<sup>175</sup>

A jornada de Marcolina é repleta de passagens que merecem toda atenção da historiografia e não apenas da História das Religiões. Todavia, para esta pesquisa, detalhes mais específicos de sua biografia (que podem se vincular a outras ramificações históricas) não cabem. Com isso, a ênfase analítica se dará em relação ao seu amuleto, também chamado de *Okutá de Yeye Oke*, seu papel religioso na vinda para o Brasil e como o mesmo pode refutar diretamente os conceitos de Mircea Eliade. Em especial, o conceito de *espaço sagrado*.

Pois, ao observarmos os aspectos litúrgicos que atravessam a vinda, da África Ocidental até o Brasil, de um artefato religioso particular e de sua respectiva dona, os conceitos possivelmente essencialistas de Mircea Eliade tidos como utilizáveis em todas as manifestações de credo, não necessariamente dão conta de exemplificar alguns rituais, em especial os das matrizes africanas.

<sup>171</sup> Para além de figura de liderança quanto as religiosidades locais, possui trabalhos de assistência social para grupos minoritários na Baixada Fluminense e participa de debates sobre violência policial contra praticantes de matrizes africanas.

<sup>172</sup> Estas informações apresentadas foram retiradas de diálogo que tive com Yá Nilce de Oyá em 27/04/2024. Todo a conversa e o que vem sendo apresentado neste trabalho dito pela líder religiosa foi devidamente autorizado para publicação. São fruto de suas percepções acerca de sua religiosidade.

<sup>173</sup> Tudo que se sabe sobre Marcolina é fruto da oralidade. O que será apresentado neste trabalho foi coletado após conversas com Yá Nilce e também pesquisas no site oficial do museu. Os materiais são produzidos pelos próprios praticantes, vinculados também ao administrativo museológico. Para mais informações: [Ancestralidade e Tradição | Ilê Omolu Oxum \(ileomolueoxum.org\)](http://Ancestralidade e Tradição | Ilê Omolu Oxum (ileomolueoxum.org)).

<sup>174</sup> VERGER, 2002. P: 50.

<sup>175</sup> Idem. 15.

O fato do okutá receber o nome de *Yeye Oke* sinaliza que Marcolina foi iniciada ainda em Nwara no culto para as divindades Yamis (ancestrais femininas muito respeitadas que possuem milênios de existência e guardam consigo todos os segredos para o culto da energia cósmica do *axé*) vinculadas as montanhas nigerianas.<sup>176</sup>

Importante pontuar que os conflitos bélicos e diplomáticos do antigo Reino do Daomé com seus vizinhos eram constantes no século XIX.<sup>177</sup> A guerra não apenas gerava saldos positivos econômicos, mas fazia parte da sociabilidade do grupo.<sup>178</sup> Os duelos eram tidos como algo comum aquela sociedade. Em um desses inúmeros combates, o povo Nwara foi derrotado e submetido à escravidão. Marcolina foi uma das cativas que embarcaram para o Brasil. A partir do acervo museológico do Ilê Oxum-Omolu (que me foi devidamente apresentado por Yá Nilce) e em conversa com Yá Nilce de Oyá, as informações apontam que, antes de partir, Marcolina teria pedido para banhar-se em um dos rios nos entornos e carregou consigo uma pedra que estava submersa.<sup>179</sup>

Tratava-se de um rio dedicado ao culto de Oxum, considerada a divindade das águas doces. Aquela simples pedra seria a única, porém inabalável conexão de Marcolina com suas divindades africanas. Tal pedra, enquanto item religioso, é intitulada pelos fiéis de *okutá*.<sup>180</sup> Uma espécie de talismã que resguarda o *axé* das divindades.<sup>181</sup>

Para olhares um tanto desatentos, o *okutá* pode parecer uma espécie de *axis-mundi*. Todavia, como já citado em outros momentos, os *axis-mundi* tem como utilidade a aproximação dos religiosos com suas divindades, levando em consideração que, por serem humanos, estão distantes do que existe de mais sagrado.

Em diálogo com o líder do templo religioso Ilê Asé Azauane (espaço localizado no bairro de Cavalcante e com mais de trinta anos de funcionamento) Pai Marcos ti Obaluaiê e sob a ótica dos estudos de Pai Cido de Oxum, foi alcançada a compreensão de que a função deste talismã não envolve o contato de aproximação entre o *homo religiosus* e o processo de *hierofania*. Ambos já coexistem. Cabe apenas ao *okutá* manter a troca de energia resiliente e existente.<sup>182</sup>

<sup>176</sup> As passagens de vida de Yá Marcolina me foram apresentadas através de conversas com os praticantes do Ilê Oxum-Omolu e através do acervo do Museu que fica neste mesmo templo e em seu site oficial. Não foi feito nestas conversas nenhum trabalho metodológico de História Oral. Estas passagens entram neste trabalho em caráter de ilustração da proposta que está tentando ser alcançada.

<sup>177</sup> RIBEIRO, 2013. Op. cit., p. 16.

<sup>178</sup> YUMI, Danielle. **O Daomé e suas “amazonas” no século XIX**. São Paulo: USP, 2019. P. 44.

<sup>179</sup> Esta informação foi encontrada no site oficial do Museu do Ilê Oxum-Omolu que resguarda algumas páginas dedicadas apenas aos contos sobre Yá Marcolina que foram sendo atravessados pelas gerações de seus netos sanguíneos e carnisais.

<sup>180</sup> Idem.

<sup>181</sup> OXUM, Pai Cido de. **Okutá: A pedra que encanta orixá**. São Paulo: Alfabeto, 2014, p. 15

<sup>182</sup> DE OXUM, 2014, p. 15.

Lembro que os *axis-mundi*, segundo conceituação de Eliade, também necessitariam de vínculo com um espaço *sacralizado* e puro do universo *profano*. O que não é uma questão para o *okutá*. O amuleto acompanhou Marcolina diante de situações tenebrosas como a travessia do Atlântico e seus dias como escravizada na Bahia. Mesmo assim, para a comunidade candomblecista o item não perdeu seu valor religioso e nem deixou de cumprir sua função litúrgica. Portanto, manteve a fiel conectada com o *axé* de seus antepassados independente de espaços sacralizados e templos. Manteve Marcolina conectada à energia de suas divindades de adoração.

Após alguns anos, por volta da década de 1850, um grupo de apoio negro/feminino e religioso pagou sua alforria e Marcolina estava livre. Seguiu para Ilhéus e seu *okutá* desta vez passou a pertencer a um templo religioso. Marcolina fundou uma casa voltada ao culto de Obatalá<sup>183</sup>, onde também ocorriam ritos voltados aos Babá Eguns<sup>184</sup> (espíritos ancestrais) e às Iyamis Eleyés. Eram espíritos cultuados por Marcolina desde sua juventude no continente africano.<sup>185</sup>

Nos seus últimos momentos de vida, Marcolina retornou a Nigéria e devolveu seu *okutá* ao mesmo riacho onde o encontrou. Devolução essa que se fez necessária, pois o amuleto não pertencia a Marcolina. Ambos são independentes um do outro. Coexistiram e, ao fim, retornou ao riacho para ser utilizado por outro religioso ou seguir no fluxo das águas nigerianas. Isto explica a presença de uma expressa coletividade que anexa até mesmo a natureza, ou seja, o *okutá* não pertencia a Marcolina. Não pertence a ninguém. Pertencia e pertence a todos, até mesmo ao rio.<sup>186</sup>

Esta breve (porém carregada de significados) passagem corrobora com a dimensão de que talvez às matrizes africanas não dialoguem, em seu *modus operandi* religioso, com os artificios conceituais apresentados por Mircea Eliade, como o *axis-mundi* para a busca de uma possível conexão com o sagrado.

Em diálogo com o item religioso de origem africana, desta vez no recorte espacial brasileiro e temporal vinculado ao momento histórico entre os séculos XIX e XX, emergiu um movimento sociopolítico que assim como o artefato, salienta às ausências deixadas pelas

<sup>183</sup> Considerado o mais velho dentro os deuses do panteão afro-brasileiro. Vinculado a sabedoria e paz.

<sup>184</sup> Espíritos de seres humanos notáveis que são convidados assim como os orixás ao regresso na Terra para aplicar conselhos e ofertar bençãos.

<sup>185</sup> [No que tange a presença de Yá Marcolina no Brasil e como líder religiosa, existem informações no acervo do Museu da República voltado a Coleção Nosso Sagrado. Além de contar com artefatos que pertenceram a suas descendentes mais próximas no recorte temporal, existem explicações e apresentações que ficam à disposição do público. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/mwWx9m6ZCuqk5A?hl=pt-BR>. Acesso em: 26/04/2024.](https://artsandculture.google.com/story/mwWx9m6ZCuqk5A?hl=pt-BR)

<sup>186</sup> LOPES, & SIMAS, 2022. Op. cit., p. 15.

teorias elidianas. Para Eliade, nada vinculado ao mundo profanado pode ter vínculo religioso.<sup>187</sup> Todavia a experiência política do movimento “Liberte Nosso Sagrado”, refuta diretamente essa colocação.

A abolição da escravização desencadeou no território brasileiro uma série de movimentações migratórias dos antigos escravizados. Estudos de Wlamyra Ribeiro apontam para um número considerável de libertos que rumaram do Nordeste em direção às grandes metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro. A busca por melhores oportunidades e inserção social veio acompanhada de uma série de exclusões e fomento de desigualdades.<sup>188</sup> Neste momento emergiu o culto religioso na capital fluminense que daria origem anos depois ao movimento sociopolítico e religioso “Liberte Nosso Sagrado”. Os negros libertos migravam pelo país e assim como no caso da diáspora africana, a movimentação dentro do Brasil também significou uma intensa migração de manifestações culturais e organizações políticas.<sup>189</sup>

O novo regime político republicano não significou o movimento de inclusão dos antigos escravizados no conjunto sociopolítico nacional brasileiro e inúmeros foram os obstáculos sociais que visavam afastar estes grupos das tomadas de decisão.<sup>190</sup> De todos os aparatos sociais e políticos que viabilizavam a condição dos antigos cativos enquanto excluídos, cabe apenas, neste trabalho, atenção à utilização do discurso religioso, que também serviu como ferramenta de fomento para estímulo às desigualdades.

Nina Rodrigues, em suas publicações no início do século XX, afirmava o quão “perigoso” seria para a sociedade brasileira agora republicana, permitir o avanço do fetichismo e feitiçaria oriunda dos negros.<sup>191</sup> Ao levar em consideração o período em que Nina estava escrevendo, era fundamental para o Brasil – que empenhava-se em galgar um espaço respeitável na corrida pela industrialização e desenvolvimento entre os grandes países – que os racializados (e todo seu aparato cultural) estivessem controlados ou sufocados.<sup>192</sup>

Afinal, o ideal de “grande nação” do período envolvia o continente europeu de maneira geral, em especial a França. Sob a ótica destas publicações eugenistas produzidas tanto no Brasil quanto em outras regiões, a república brasileira anunciava seus novos aparatos políticos/administrativos, fazendo emergir um novo código penal. Chama atenção o artigo 157:

---

<sup>187</sup> ELIADE, 2018. Op. cit., p.17.

<sup>188</sup> RIBEIRO, 2009. Op. cit., p. 97.

<sup>189</sup> Idem, p. 200.

<sup>190</sup> Idem, p. 97.

<sup>191</sup> RODRIGUES, 2006. Op. cit., p. 10

<sup>192</sup> RIBEIRO, 2009. Op. cit., p. 200.

“Artigo 157: Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas - de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

Penas - de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000”.<sup>193</sup>

Deste modo, o culto religioso dos recém libertos, mediante o novo código penal, estava institucionalizado enquanto crime. Tratava-se de um discurso **excludente** que se pretendia defensor da saúde pública, evitando “charlatanismos”. Alexandre Fernandes Corrêa afirma terem existido até mesmo delegacias próprias para demandar investigações acerca deste tipo de violação. Ficaram conhecidas como as “Sessões de Repressão aos Tóxicos, Entorpecentes e Mystificações”.<sup>194</sup>

“...a sua sede, localizada na Rua da Relação, nº 40, centro do Rio de Janeiro, passou a abrigar as delegacias auxiliares responsáveis pelos cumprimentos dos artigos supracitados no Código Penal, bem como gabinetes de identificação dos presos, salas de aula da Escola e um depósito junto aos laboratórios de análises dos objetos coletados nas batidas policiais (...) os objetos apreendidos nas ações policiais eram guardados para serem utilizados de maneira pedagógica com os candidatos a soldados, na qual cenas de crime eram improvisadas”.<sup>195</sup>

Em 1912, o número de itens religiosos apreendidos era tamanho, que foi possível o envio de inúmeros para o Museu da Polícia Civil em Brasília. Em 1934, os utensílios voltaram ao Rio de Janeiro e, até 2020, permaneceram engavetados em um depósito de caixas em um Batalhão da Polícia Militar. Os debates acerca deste destino para itens sacralizados se tornaram acalorados nos últimos anos.<sup>196</sup>

As discussões, além de mais intensas, ganharam o acompanhamento dos grandes grupos midiáticos. O movimento “*Liberte o Nosso Sagrado*”, comandado por Mãe Meninazinha da Oxum (tataraneta de Yá Marcolina), reuniu uma série de praticantes das matrizes africanas de todo o país, para reivindicar a posse de todos estes itens religiosos. Para os fiéis, nem mesmo sob aquelas condições de renegados aos armários escuros de um depósito, haviam perdido sua sacralidade. Para aqueles *homo religiosus*, *espaço sagrado* era o local onde aqueles artefatos

<sup>193</sup> Artigo 157. In: Site Oficial do Planalto Central. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm). Acesso em: 20/07/2024.

<sup>194</sup> CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Um museu mefistofélico: museologização da magia negra no primeiro tombamento etnográfico no Brasil**. Rio de Janeiro: Culturas e Artes Populares, 2014. P. 37.

<sup>195</sup> Idem, p. 48

<sup>196</sup> SOUZA, 2021.

estivessem, independentemente de sua condição.

Para além dos desdobramentos litúrgicos, é curioso também refletir sobre os aspectos sociopolíticos desta apreensão. Não apenas da maneira como estes materiais foram tratados enquanto conteúdos museológicos. Yvone Maggie afirma que o aparelho museológico possui a capacidade de formular/perpetuar ideias e reflexões mais que culturais, políticas acerca do que está sendo exposto.<sup>197</sup>

Parecia ocorrer um interesse político em disseminar a noção de que aqueles itens pertenciam a algo negativo e que deveria ser evitado.<sup>198</sup> O discurso, ao longo de toda exposição e pautado no medo, não era inocente. Portanto, como identificar sacralidade e outros aspectos positivos que dialogam com as ideias voltadas para o que de fato é a religião, com toda esta semiótica<sup>199</sup> negativa? Portanto, a visão distorcida e negativa era inevitável socialmente.

O movimento “Liberte Nosso Sagrado” de fato é carregado de religiosidade, todavia não perde seu caráter político. Assim, parece contrariar as afirmações de Eliade acerca de uma religiosidade tão fincada em sua sacralidade, que não dialoga com o cotidiano. O cotidiano parece fazer parte das religiosidades de matrizes africanas em sua totalidade, litúrgica e social.<sup>200</sup>

## Considerações finais

Ao longo da História, a utilização de discursos religiosos como ferramenta política almejando a subalternização de certos grupos e a perpetuação de privilégios para outros, pode ser observada em diversos contextos. Da Antiguidade ao Mundo Contemporâneo. Movimento que não se conteve nem mesmo com o início do processo de universalização da educação acadêmica, entre as décadas de 1950 e 1960, dando enfoque para a presença de grupos outrora silenciados.

Discursos portadores de sofisticada estrutura sociopolítica, a sua maneira, que em maioria, hierarquizavam os processos de criação humana (cultura, filosofia e outras). Com

---

<sup>197</sup> MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 200.

<sup>198</sup> Idem. P. 200.

<sup>199</sup> Segundo o filósofo Charles Peirce, semiótica é um conjunto de linguagens e interpretações sociais vinculadas a diversas imagens. Se trata de um conceito que viabiliza à análise do impacto das imagens nas leituras sociais. Ver PEIRCE, Charles. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

<sup>200</sup> SIMAS, 2020. Op. cit., p. 21.

isso, catalogando indivíduos e suas vivências entre *superiores e inferiores*. As *religiosidades* sofreram fortes impactos oriundos destas reflexões hoje tidas como arcaicas.

Tais pensamentos, com o avanço dos séculos, dialogaram profundamente com o fazer científico. O recorte que foi apresentado nesta pesquisa buscou viabilizar a compreensão destas ausências metodológicas quanto à Historiografia (aqui em específico os estudos de História das Religiões) e que envolve o clássico de Mircea Eliade “Sagrado e profano: a essência das religiões” e ainda o conceito central da obra: espaço *sagrado*. E, em específico, uma de suas ramificações, *axis-mundi*. Assim como, a relação política dos *homo religiosus* diante de suas crenças e ritos litúrgicos.

Eliade, como todo agente histórico, influenciado diretamente pelo seu meio social/político, tem uma trajetória que dialoga com a História das Religiões europeia do século XX. Este autor é fruto de uma base conceitual e de *modus operandi* profundamente fincados em análises hoje tidas como arcaicas. Muito de sua maneira de analisar os fenômenos humanos tem origem nas produções de Edward Burnett Tylor e Arthur Gobineau, pensadores, que ao longo de suas produções inferiorizaram, diferentes povos não europeus. Em conjunto com isso, sua simpatia por organizações políticas totalitárias, sinalizam sua proximidade com discursos eugenistas.

O avanço do tempo fez com que novas análises iniciassem um processo de refutação das produções/conceitos de Eliade. O autor, que ao longo do pós-guerra ganhou evidente destaque dentre as universidades do Norte Global, passou a ser criticado por uma parcela considerável de jovens historiadores nas décadas de cinquenta e sessenta do século XX.

O movimento da “Escola Italiana das Religiões” talvez tenham sido até hoje a mais famosa dentre as contestações à obra de Eliade. Angelo Brelich (dentre outros pesquisadores), identificava muitas problemáticas; a principal sendo a ausência de análise acerca do *cotidiano* dos povos estudados. Visto que se tratavam de estudos voltados para uma ramificação das mais importantes para a compreensão das sociedades humanas: a *religião*.

Segundo Brelich, a total desconsideração acerca das relações humanas para fora dos templos e cultos, sua organização política/cultural e a falta de um questionamento acerca de como estes aspectos externos às religiosidades impactavam na dinâmica litúrgica empobreciam a análise de Eliade e deixaram uma série de importantes reflexões apagadas. Assim, para Brelich, tratava-se apenas de uma análise eurocêntrica acerca de outros grupos sociais.

No recorte brasileiro, pesquisadores como Pierre Verger e Roger Bastide através de estudos voltados as Matrizes Africanas, salientam a coexistência entre dinâmicas cotidianas e

litúrgicas. Celebrações em espaços comerciais, dinâmicas comportamentais nas áreas externas aos templos que são profundamente ligadas aos cultos religiosos e diversos outros exemplos.

As pesquisas de Verger no continente africano lançaram luz a festejos sacralizados independentes de espaços sagrados ou templos. Os deuses africanos com que Pierre Verger teve contato dançavam em feiras, visitavam seus adoradores em suas casas e participavam de banquetes.

Roger Bastide ao observar as práticas dos Candomblés da Bahia corroborou com a noção do quanto os costumes populares vistos nas ruas de Salvador tinham origem nas celebrações feitas nos barracões distantes do Centro da Cidade. A filosofia própria desta matriz religiosa permitia tal mescla com o mundo *profanado* pelas ações humanas.

Concluiu-se, nesta perspectiva, que para uma melhor absorção histórica, um possível caminho poderia ser a análise mais ampla e rica em detalhes voltados para o que Mircea chama de *mundo secularizado*. Modificações metodológicas, mediante o conceito de *espaço sagrado*, precisariam ser idealizadas e diversos artigos foram apresentados neste trabalho enfatizando o que poderia ser repensado.

A religião é um aspecto comportamental que possui a capacidade de dialogar com diversas esferas da existência humana. Obtém forte vínculo com a cultura, o fazer político. A relação com a natureza é um possível exemplo. Onde viver, como se alimentar, o que e quando cultivar são apenas alguns dos exemplos de aspectos do cotidiano humano que muitas vezes são coordenados pelas divindades ou pelos ritos.

Estas reflexões, que evidenciam o valor do (que é tido para Eliade como) *profano* do mundo cotidiano em diálogo direto com a sacralidade, iniciam-se com as publicações da Escola Italiana de Religiões e com as primeiras críticas diretas ao conceito de *sagrado* em detrimento de aspectos outros da religião e chegam até a academia brasileira com publicações de Karina Kosichk que os cita diretamente e tem como fonte Pierre Verger e Roger Bastide. Autores que mesmo indiretamente, corroboram com as reflexões de Brelich.

Todos esses, sob seu recorte e ótica temporal, observando a religião como um objeto de estudo referente ao estudo da História não é independente das ações *secularizadas*. Ao contrário, estão conectadas à existência humana que, mesmo *profana*, é quem possui a capacidade de *sacralizar*.

Já a trajetória do “Movimento Liberte Nosso Sagrado”, carregado de uma profunda dinâmica política, de maneira nenhuma o faz menos religioso. Afinal, sua principal finalidade

é dotada quase que por completa carga litúrgica. A sacralidade de seus itens apreendidos não diminui e nem mesmo é colocada sob questionamentos acerca de seu local de apreensão. Os itens das religiões de matrizes africanas independem de *espaços sagrados*.

Neste sentido, foi apresentado ao longo de toda esta pesquisa a total independência dos itens e dos próprios *homo-religiosus* quanto a um espaço sagrado em si. A coexistência e a coletividade da religiosidade afro-brasileira se expressam de uma maneira em que o sagrado torna-se o todo em que o religioso seja capaz de trocar com os seus e com a natureza a energia cósmica intitulada de *axé*. O *axé*, presente em todas as pessoas, animais e coisas (sagrados ou profanos), torna o todo espacial como algo sagrado.

Mãe Meninazinha da Oxum e seu movimento criam uma problemática para as colocações de Eliade acerca da inexistência de uma conexão entre o *mundo sacralizado* e o *mundo profanado pela secularização*. O fazer político deste grupo é tomado de religião e seu *modus operandi* é tomado pelas ações políticas, visto que o movimento tem vinculações que transpassam até mesmo a recuperação dos itens sagrados.

O mesmo se pode dizer quanto ao conceito de *axis-mundi*, perpetuado pela noção de que há um espaço sagrado para os cultos, visto que a conexão com o *deus longínquo* só pode acontecer neste ambiente específico. Analisar as passagens de Yá Marcolina e de seu amuleto *Okutá Yeye Oke* evidencia como o religioso dos cultos de origem iorubana não depende da complexa gama conceitual de Eliade voltada ao *espaço sagrado*. Marcolina, longe de seu local sagrado de origem (Nwara) ou *axis-mundi* e apenas com seu amuleto, esteve por toda vida conectada com seus ancestrais.

Com isso, após analisar a relação litúrgica e política do Movimento Liberte Nosso Sagrado para com os seus itens e a jornada em conjunto de Marcolina com seu amuleto, algumas percepções foram feitas acerca do conceito de *espaço sagrado* idealizado por Mircea Eliade. Assim, a relação que os praticantes de matrizes africanas brasileiras têm com seus itens é traduzida através do fazer político. Com ações sociais, em sua maioria fora dos templos e longe fisicamente de todos os objetos apreendidos, se manifesta o religioso. Ocorre uma independência do templo e de uma conexão física com os itens.

Quanto à jornada da Ya Marcolina e de seu talismã, ocorre também outro exemplo de como os cultos de origem iorubana novamente apresentam a característica de serem independentes de toda a gama estrutural apresentada por Mircea Eliade. Marcolina não deixou de se conectar com seus ancestrais por estar distante de seu espaço de origem e seu amuleto não perdeu sua sacralidade. Ao contrário, ambos, com a troca de *axé*, se mantiveram no Brasil conectados com a sua sacralidade nigeriana.

Com isso, os dois casos reafirmam a ideia central que atravessa esta pesquisa. Onde estiver, o *homo-religiosus*, praticante dos candomblés brasileiros, está conectado com o que considera sagrado, pois a mesma emerge de uma conexão coletiva entre pessoas, espaços vastos e a natureza de maneira geral.

Nem mesmo a ausência de um *espaço sagrado* ou distância física (o contrário da *axis-mundi*, fincada no espaço sagrado e dependente de um ponto físico específico) a aniquila. É independente. Mircea Eliade e alguns de seus conceitos precisam ser reavaliados.

## Fontes privilegiadas pela pesquisa:

### 1. Obras:

- 1.1. BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: S.A, 1961.
- 1.2. BRELICH, Angelo. **Prolegômenos para a história das religiões**. Madri: PUECH, 1977.
- 1.3. BRELICH, Angelo. **História das Religiões. Por que?** Napoli: Liguori, 1979.
- 1.4. ELIADE, Mircea. **Sagrado e o profano: A essência das religiões**. São Paulo: WFN, 2018.
- 1.5. VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

### 2. Legislação e documento jurídico:

- 2.1. BRASIL. **Coleção de Leis do Brasil**. Brasília: Planalto Central, 2015. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm).

### 3. Vídeo:

Direção: Guiomar Ramos. Título da Obra: **Café com leite (Água e azeite)**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-YMdQMxoZTg>. Duração: 32:00.

### 4. Referências Digitais:

Fundação Pierre Verger, Disponível em: [//www.pierreverger.org/br/](http://www.pierreverger.org/br/). Acesso em: 27/04/2024.

Ilê Oxum-Omulo. Disponível em: <https://ileomolueoxum.org/>. Acesso em: 27/04/2024.

### 5. Referências bibliográficas:

- AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-cultural (repensando a religião)**. São Paulo: Paulista, 2019.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro. **A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880 - 1900)**. Bahia: UFBA, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O jogo da dissimulação: abolição, raça e cidadania no Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.
- ALVES, Luiz Gustavo. **Da coleção Magia Negra ao acervo Nosso Sagrado: nuances entre o saque, tombamento e a reparação**. Rio de Janeiro: UFF, 2014.
- BRAZ, Antonio Augusto & da SILVA, Tania Maria. **Joãozinho da Goméia e o Instituto Histórico CMDC: acervo, memória e patrimônio**. Rio de Janeiro: UERJ, 2020.
- BORDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BLANES, José & VALENTE, Isabel Maria. **Cultura e sociedade na Europa pós 1945**. São Paulo: UFABC, 2021.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **A Itália no século XX**. São Paulo: FAFESP, 2015.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da república no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHAVES, Vitor. **Atos originários, arquetípicos e o estudo do imaginário: a hermenêutica da imaginação de Mircea Eliade**. São Paulo: UNICAMP, 2023.
- CONDURU, Roberto. **Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XX**. Rio de Janeiro: Topoi, 2010.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Um museu mefistofélico: museologização da magia negra no primeiro tombamento etnográfico no Brasil**. Rio de Janeiro: Culturas e Artes Populares, 2014.
- DELAFOSSÉ, Maurice. **Le Haut Sénégal – Niger**. Paris: Maisonneuve et Larose, 1972.
- DORSA, Arlinda Caetano. **Repensando o papel das universidades: caminhos iniciais**. São Paulo: PUC - SP, 2019.
- DUARTE, Kamilla Alves. **Dominação burguesa entre o velho e o novo: a ascensão da extrema-direita no Brasil**. Alagoas: IFAL, 2023.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- ENÉAS, Marcia Maria. **Escola Italiana de História das Religiões: o legado do método histórico comparativo pettazoniano entre seus sucessores**. João Pessoa: UFPB, 2023.
- FAINI, Riccardo. **A Itália e a globalização**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. **História, tempo presente e história oral**. Rio de Janeiro: Topoi, 2022.
- FILHO, Daniel Aarão Reis & ZENHA Celeste. **O século XX (volume III). O tempo das dúvidas. Do declínio das utopias às globalizações**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GOBINEAU, Arthur. **Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas**. São Paulo: Clube de Autores, 2022.
- GOMES, Flávio. **Negros e política (1888 - 1937)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1978.
- HEGEL, Georg. **Filosofia da História**. Brasília: UbB, 1998.
- HERNANDEZ, Lelia Leite. **A África na sala de aula. Visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade**. São Paulo: WMF, 2017.
- IZIDORO, Caroline. **As religiões afro-brasileiras enquanto objetos de resistência**. Rio Grande do Sul: PUCRS, 2016.
- JAGUM, Marcio de. **Candomblé em tempos de crise**. São Paulo: Anche, 2020.
- KENSKI, Vani Moreira. **Didática: o ensino e suas relações**. São Paulo: Papirus, 2012.
- KOSICKI, Karina. **História das religiões: conceitos e debates na era contemporânea**. Curitiba: UFPR, 2011.
- LIMA, Monica. **Sons de tambores na nossa memória: o ensino de história africana e afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Salto Para o Futuro, 2006.
- LOPES, Nei & SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas. Uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARTINS, Elisaura de Fátima. **Os fundamentos do ódio: história do conceito de intolerância, intolerância religiosa e seu lócus na contemporaneidade**. Goiás: Universidade Estadual de Goiás, 2021.

- MOROSINI, Marília Costa. **A universidade no Brasil: concepções e modelos**. Brasília: INEP, 2011.
- MOTTA, Roberto. **Roger Bastide**. Pernambuco: UFPE, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Roger Bastide Hoje: Raça, Religião, Saudade e Literatura**. Recife: Bagaço, 2005.
- NUNES, Sylvia da Silveira. **Racismo no Brasil: tentativas de disfarce de uma violência explícita**. São Paulo: Faculdade Taboão da Serra, 2006.
- OLIVEIRA, Elton de. **A Escola Italiana de História das Religiões: a constituição de um espaço historiográfico**. São Paulo: ANPUH, 2011.
- OGBEBARA, Awofá. **Igbadu: A cabaça da existência. Mitos nagôs revelados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- OURIVEIS, Maíra. **Soft power e a indústria cultural: a política externa norte-americana presente no cotidiano do indivíduo**. Santa Catarina: RARI, 2013
- OXUM, Pai Cido de. **Okutá: a pedra que encanta orixá**. São Paulo: Alfabeto, 2014.
- PAI, Rodney. **Um francês que fez história na USPe seu fascínio pelo candomblé**. São Paulo: Newsletter, 2022.
- PARÉS, Luis Nicolau. **Cartas do Daomé: uma introdução**. Bahia: UFBA, 2013.
- PAYNE, S. G. **Fascism in Romania, 1919-1944**. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.
- PIMENTEL, Pedro Guimarães. **Emergência e legitimação da linha branca da Umbanda e Demanda: conflitos ideológicos na conformação teológica (1890 - 1941)**. Rio de Janeiro: PUC, 2010.
- PÔSSA, Cláudia. **Imagem, oralidade e escuta. Uma análise da trajetória de Pierre Fatumbi Verger**. Bahia: UFBA, 2013. Op. cit., p: 6.
- QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Um projeto hermenêutico de história das religiões: Mircea Eliade, Joaquim Wach e a criação da Escola de Chicago**. Goiás: Universidade Federal de Goiás, 2010.
- RÉMOND, René. **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, 1988.
- RENNIE, Bryan. **Mircea Eliade. A critical reader**. Londres: Routledge, 2007.
- RIBEIRO, Elaine. **O Daomé como um evento histórico**. Rio de Janeiro: UFF, 2013.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biblioteca, 2006.
- SANCHIS, Rámom Ferrándiz. **Mircea Eliade, o homem que converteu o espaço e o tempo em algo sagrado**. Curitiba: Revista Esfinge, 2023.

- SANTANA, Maria Lucia de. **A recepção do pensamento de Roger Bastide no Brasil.** Brasília: UnB, 2000.
- SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático.** Tradução Michel Colin. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.
- SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2020.
- \_\_\_\_\_ & RUFINO, Luiz. **Acendendo velas. O exusíaco e o oxalufânico.** Minas Gerais: Universidade Federal de Uberlândia, 2018.
- SOUZA, Karoline Cassiano. **Coleção “Nosso Sagrado”: uma encruzilhada histórica e museológica.** Brasília: UdB, 2021.
- WAYAR, Marlene. Travesti. **Palabras de fuego. Teoria travesti - trans en Sudamerica.** Rio Grande do Sul: UFPel, 2021.
- WEBER, Eugen. **A Guarda de Ferro.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- VEIGA, Francisco. **O Fascismo Romeno: A História da Guarda de Ferro.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- YUMI, Danielle. **O Daomé e suas “amazonas” no século XIX.** São Paulo: USP, 2019.
- ZAMAGNI, Vera. **O milagre econômico italiano.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.