

Catolicismo Afro-Amazônico: uma análise do simbolismo da morte na procissão do Senhor dos Passos em Belém\PA

Taíssa Tavernard de Luca*

Juscelio Mauro Pantoja**

Manoel Vítor Barbosa Neto***

Resumo

No Brasil, desde o período colonial, os negros africanos tiveram sua religiosidade ressignificada pelo catolicismo, fazendo com que outros elementos fossem inseridos nesta expressão religiosa, seja pela associação santo/orixá, pelo calendário, pelos rituais, pela teologia e etc. Um exemplo desse processo é a Semana Santa, período importante para os católicos, que através de um processo sincrético, foi incorporada ao ano litúrgico de algumas denominações afroreligiosas. Tendo como objeto de pesquisa os rituais da sexta-feira santa, propõe-se neste trabalho apresentar uma análise da participação de católicos e afroreligiosos na procissão do Senhor dos Passos, ocorrida na sexta-feira santa em Belém/PA e a compreensão do sentido do sacrifício e da morte nas tradições religiosas em questão.

Palavras-Chave: 1. Católicos; 2. Afroreligiosos; 3. Semana Santa; 4. Procissão do Senhor dos Passos; 5. Morte; 6. Sacrifício.

Abstract

In Brazil since the colonial period, the Black Africans had their religion ressignified by Catholicism, causing other elements were included in this religious expression, whether by association holy/Orisha, the calendar, the rituals, theology etc. An example of this is Holy Week, important time for Catholics who through a syncretic process, was incorporated into the liturgical year some afroreligiosas denominations. Having as a research subject the rituals of sexta-holy fair, it is proposed in this paper, we present an analysis of the

* Doutora em Antropologia pela UFPA. Docente no Curso de Graduação e Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará - UEPA e Coordenadora do Grupo de Estudos de Religiões de Matriz Africana na Amazônia - GERMAA. E-mail: taissaluca@gmail.com

** Licenciado em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará – UEPA. Especialista em Educação para Relações Étnico-Raciais para o Ensino Fundamental pela Universidade Federal do Pará – UFPA e mestrando em Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Pará – PPGCR\UEPA. Membro do GERMAA – Grupo de Estudos sobre Religiões de Matriz Africana na Amazônia, com atuação no projeto de extensão “Cine vai a escola”. E-mail: jusceliocol@yahoo.com.br

*** Licenciado em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará – UEPA. Especialista em Educação para Relações Étnico-Raciais para o Ensino Fundamental pela Universidade Federal do Pará – UFPA e mestrando em Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Pará – PPGCR\UEPA. Membro do GERMAA – Grupo de Estudos sobre Religiões de Matriz Africana na Amazônia, com atuação no projeto de extensão “Cine vai a escola”. E-mail: neto_barbosa28@outlook.com

participation of Catholics and afroreligious in the procession of the Lord of steps, which took place in Good Friday in Belém/PA and the understanding of the meaning the sacrifice and death in these traditions.

Keywords: 1. Catholic; 2. Afroreligious; 3. Holy Week; 4. Lord's Procession of the Passion; 5. Death; 6. Sacrifice.

Introdução

O catolicismo popular no Brasil é considerado por alguns autores como *adveniente* (Sanchis, 1983). Formado através de um processo sincrético de elementos oriundos das culturas lusitana, negra e ameríndia. Possui características próprias e autônomas afastando-se dos dogmas instituídos pela Igreja Católica Romana, substituindo o peso dos sacramentos pelo culto aos santos. Este tipo de religiosidade institui uma devoção particular na qual o religioso leigo é autônomo para construir o ser católico através das ressignificações de trechos bíblicos ou dos rituais oficiais da Igreja católica. Isso se faz através de um processo que Carlo Guinsburg (2008) denominou de circularidade. Os elementos repassados durante o processo catequético são ressemantizados pelo fiel na construção de uma liturgia própria permeada por dois elementos fundamentais: a devoção aos santos e o aspecto sacrificial.

No Brasil os santos de devoção representam mais do que um fenômeno de fé, são parte integrante da identidade das vilas, lugarejos, bairros, municípios, estados, regiões e etc. O fiel se identifica com o santo de devoção seja por sua categoria profissional, por seu grupo étnico ou pelo raio geográfico de atuação do mesmo. O Culto aos santos, no catolicismo devocional, suplanta em importância os sacramentos instituídos pela Igreja Católica Oficial e são mais corriqueiros que as devoções a Jesus, a Deus Pai ou ao Espírito Santo. Adorados como a própria personificação do sagrado, Fernandes (1994) se refere às imagens como sendo “o corpo do santo”.

Em uma expressão de sagrado imanente, as imagens de santo são pensadas como repletas de *mana* (Mauss, 1974), de poder simbólico capaz de contaminar espaços, objetos, pessoas e etc. Dotados de características humanizadas, esses santos possuem vontade, sentimento e reações próprias dos viventes. Sentem raiva, caminham, choram, sangram e até escolhem onde querem que seja erguida a sua ermida.

O culto popular a Deus Pai, Deus Filho e Espírito Santo, ganham características de devoção santoral onde, por exemplo, o Divino Espírito Santo é personificado na figura de uma pomba e sai em procissão sobre um andor em várias localidades do Norte e Nordeste do Brasil.

A devoção a Jesus Cristo *ressurrecto* é quase inexistente, porém muitas procissões realizadas a Senhor dos Passos, a Santa Cruz, ao Senhor Morto ou a Nossa Senhora da Boa Morte são muitas. Esta última, um claro processo de adaptação da Paixão de Cristo à Devoção Mariana. Tais procissões tratam-se de uma exaltação do sacrifício e da imolação de Jesus, reproduzidas de forma performática como mecanismo de aproximação do sagrado com o humano.

Em algumas localidades do nordeste do país um grupo de penitentes chega a realizar escarificações no próprio corpo como forma de atualizar a imolação do “cordeiro”. Nesse momento os dois universos se unificam e o fiel se aproxima da experiência sagrada.

O ritual descrito nos limites desse artigo é a caminhada dos Afro-religiosos em visitação às sete igrejas de Belém, numa reprodução das estações do calvário. Procuramos refletir sobre as origens da devoção do Senhor Morto, mostrar sua apropriação pelas comunidades afro-amazônicas e descrever o processo de peregrinação como ação sacrificial de exaltação à morte.

1. O Surgimento da Devoção

A devoção de realizar o percurso feito por Jesus Cristo desde sua condenação até sua crucificação surgiu em Jerusalém a partir do século IV quando, de forma piedosa, pessoas percorriam o caminho que possivelmente ele percorreu desde a casa de Pilatos até o Calvário, finalizando no Sepulcro. Ao longo do tempo foi sendo progressivamente adaptada, chamando-se de *Via Dolorosa* e realizando-se geralmente entre o sábado de aleluia e o domingo da ressurreição.

No ano 325 d.C, presidido pelo Imperador Constantino e organizado pelo Papa Silvestre I, o Concílio de Niceia consolidou a doutrina do Catolicismo, escolheu os livros sagrados que iriam compor a Bíblia e fixou as datas religiosas, inclusive a Semana Santa. Desde então, passou a ser comemorada do Domingo de Ramos ao Domingo de Páscoa, tornando-se uma das datas mais significativas para o catolicismo, que mobiliza milhares de fieis para relembrar as últimas horas de Jesus e é marcada por simbologias e expressões de fé das mais diversas.

Com a ocupação da Terra Santa (séc. VII ao início do séc. XIII) esta devoção passa a ser realizada nas comunidades cristãs dispersas pelo mundo, incentivada pelos cruzados que, ao retornarem de Jerusalém à Europa, num sentimento de *dever espiritual*, reproduziam suas experiências vividas nos locais por onde supostamente Jesus havia passado, utilizando-se de esculturas, pinturas, dramatizações, procissões e da construção de igrejas e capelas. Tal ação deu origem a uma rica iconografia e a uma vasta literatura sobre os acontecimentos da paixão de Jesus, bem como a diversas igrejas erigidas em memória deste acontecimento, onde a *Via Dolorosa* passa também a ser conhecida como *Via Crucis* ou *Via Sacra* e Jesus, invocado com títulos como: *Senhor do Bonfim*, *Bom Jesus dos Passos*, *Senhor dos Passos*, *Senhor Morto*, dentro outros.

Com a expansão do cristianismo esta devoção ganha o mundo chegando, inclusive, ao Brasil por intermédio da companhia de Jesus que “tinha exclusividade na atividade evangelizadora, pois era a instituição religiosa oficial do estado português e responsável pela cristianização de todas as terras conquistadas” (GUMIEIRO, 2013). A Companhia de Jesus usava estas devoções como poderoso

recurso em suas catequeses para atrair a atenção dos primeiros habitantes das terras brasileiras¹.

Neste processo não se pode esquecer a vinda dos africanos a estas terras que, mesmo sob atitudes preconceituosas da sociedade branca, contribuiu para a transformação dos costumes e crenças pelo modo diferenciado de perceber o mundo, pela influência no ritmo, no folclore e na gastronomia e por sua religiosidade, apesar de suas práticas de culto terem sofrido perseguições e proibições, como assegura Prandi: “o preconceito racial, que considerava o negro africano um ser inferior ao homem branco, desdobrou-se em preconceito contra a religião” (2011, p. 19).

Os africanos, então, encontraram na organização em irmandades religiosas uma forma de resistência ao preconceito e à exclusão social vivida na época, conforme aponta Mesquita (2005, p. 6):

[...] os negros encontraram nas irmandades uma chance de poderem levar uma vida um pouco mais digna, com direitos e deveres adquiridos, inclusive o de louvar seus santos de devoção. Já não era questão de opção, mas de necessidade fazer parte de uma irmandade, pois só assim, na morte teriam um enterro digno

Mesmo com a carga de rejeição que sofreu e ainda sofre, não há como não reconhecer que os africanos foram responsáveis por alterar sensivelmente outras religiosidades e nem pensar a religiosidade popular esquecendo a influência de suas crenças. No decorrer do tempo, introduziram práticas culturais e festas religiosas que hoje dão vida à devoção popular brasileira e que construiu a singularidade deste país no que diz respeito à diversidade religiosa, pois “copiando as corporações religiosas e as festas de santos dos brancos, os negros foram bem ensinados a produzirem suas irmandades e os seus festejos a padroeiros coletivos” (RAMOS apud MESQUITA, 2005).

¹ A questão do uso da música, da festa e das procissões serem usadas como forma de atrair a atenção dos indígenas pelos Jesuítas, pode ser observada em: *Narrativa epistolar de uma viagem e Missão Jesuítica do Padre Fernão Cadim*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1847, p. 58 e 59.

Dentre estas festas, as devoções próprias da Sexta-feira da Paixão foram as mais difundidas nas cidades brasileiras, enriquecendo de rituais este dia, desde a madrugada até o final da noite, sendo a procissão do *Senhor dos Passos*, do *Bom Jesus dos Passos*, do *Senhor Morto* ou do *Encontro* e, ainda, a *Procissão das sete igrejas* ou *Visita às sete igrejas* os mais tradicionais.

Em Belém/PA, os rituais que ocorrem na Sexta-feira da Paixão são o reflexo da construção da identidade popular e da diversidade religiosa. Adaptando-se à região e se fazendo presente tanto no calendário litúrgico católico quanto no calendário litúrgico afroreligioso, esses rituais convergem em um momento chamado *Procissão do Encontro*, que congrega nas ruas da cidade essas duas tradições religiosas.

2. A Quaresma e Paixão de Cristo nos Terreiros de Belém

Não podemos afirmar que este é um texto pioneiro no que tange a análise dos rituais da Paixão de Cristo nos terreiros de Belém, pois a antropóloga Anaíza Vergolino, no ano de 1987, já escrevia sobre a temática. Em seu artigo “A Semana Santa nos Terreiros”, a antropóloga etnografa o processo de simbolização e ressignificação da morte de Cristo em alguns terreiros de Mina da capital paraense, com o propósito de mostrar que o processo sincrético instituído, nesse caso, vai para além da chamada *teoria da máscara*, ideia muito difundida e que resumiu o sincretismo religioso como sendo um sistema consciente de resistência cultural, cujo objetivo seria ludibriar o sistema religioso dominante através da associação entre santos católicos e orixás africanos.

Anaíza Vergolino (1987) se dedica a interpretar um processo sincrético que não se realiza no plano santoral, mas que envolve tempos diferentes. Os afroreligiosos amazônicos pesquisados, a saber, de alguns terreiros de Mina, reinterpretam o tempo cristão da paixão a partir da mitologia de seis orixás, considerando como elemento de convergência com a matriz católica a ritualização da morte.

Falar em religião afro-amazônica é falar em diversidade de matrizes, de rituais, de liturgias e de panteão. Assim, vale ressaltar que nem todos os afro-religiosos da capital paraense ritualizam o tempo da Paixão de Cristo ou frequentam as procissões realizadas pela Igreja Católica neste período. Os adeptos do Candomblé, por exemplo, não costumam participar dos rituais da paixão.

Esse grupo religioso é formado por pessoas com perfil sociológico diferenciado e em sua maioria pertencem a chamada classe média, ocupam espaço nas universidades e, principalmente, estão engajados em movimentos sociais sobretudo nos movimentos negros. Desenvolvem discurso anti-sincretismo baseado no Artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal Brasileira².

Os afrorreligiosos que frequentam as procissões do *Senhor Morto* e de *Nossa Senhora das Dores* e que peregrinam as sete igrejas reconstruindo as estações da Paixão de Jesus são, principalmente, os mineiros e umbandistas. Chamam-se de *mineiros* os adeptos do Tambor de Mina, religião afro-brasileira que chegou a Belém em meados do século XIX, trazida pelos africanos escravizados vindos do Daomé (atual República Popular do Benim), para os Estados do Maranhão e Grão-Pará. O termo *Mina* faz referência ao Forte São Jorge de El' Mina, maior empório de escravizados, sob domínio português, que se situava na Costa do Ouro, atual Gana. Este forte exportava mão-de-obra negra para diversas partes do Brasil (VERGOLINO, 2003; TAVERNARD DE LUCA, 2010).

No Estado do Maranhão, em meados do século XIX, estes negros fundaram duas *casas mater*, ambas na cidade de São Luís: a *Casa das Minas* – de tradição *Jeje* – e a *Casa de Nagô* – com influência da tradição *Nagô*. Além destas duas casas, consideradas pela bibliografia específica como pioneiras, podemos citar terreiros de fundação mais tardia, mas que tiveram fundamental importância no que diz respeito a essa matriz religiosa: o *Terreiro da Turquia* - fundado por mãe Anastácia - e o *Terreiro do Egito* - criado por Massinokô-Alapong. Outro grande centro exportador

² Artigo VI - É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

de tradição foi a cidade de Codó, situada no sudoeste do Estado, cuja ênfase era dada ao culto dos *encantados* (VERGOLINO, 2003; TAVERNARD DE LUCA, 2010).

Do Maranhão, os mineiros migraram para Belém em duas etapas: a primeira, composta por religiosos atraídos pela economia gomífera e, a segunda, constituída por paraenses que foram ao Maranhão buscar iniciação durante a década de 70 e 80 do século XX.

Já os umbandistas são aqueles adeptos da religião brasileira denominada Umbanda que surgiu no Brasil no início do século XX, supostamente quando o médium Zélio Fernandino de Moraes recebeu, pela primeira vez em transe extático, uma entidade denominada *Caboclo das Sete Encruzilhadas*.

A Umbanda é uma religião híbrida desde sua origem, pois compõe sua estrutura elementos religiosos que contemplam a chamada “fábula das três raças”: o catolicismo ibérico, o kardecismo francês, os orixás africanos e os caboclos de origem indígena, agregando, ainda, entidades de origem oriental, *exus* sob forma de malandro, dentre outros elementos.

Seth e Ruth Leacock (1972) registraram a chegada da Umbanda em Belém/PA na década de 30 do século XX, quando Mãe Maria Aguiar, ex-praticante do Tambor de Mina, viajou para o Rio de Janeiro para submeter-se aos rituais iniciáticos umbandistas e, em seguida, retornou ao Pará e introduziu a religião neste território.

Apesar de constatarmos a participação de umbandistas e mineiros nos rituais da Paixão de Cristo, nos restringimos a analisar a participação dos mineiros, haja vista que apesar do percurso feito pelos dois grupos se assemelharem, as interpretações sobre a Paixão são diferenciadas, dada a influencia kardecista na Umbanda.

Quanto aos mineiros, alguns não acompanham todos os rituais da Sexta-feira, por exemplo, os do terreiro de Mina *Dois Irmãos*³ que iniciam sua liturgia da

³ Terreiro centenário, fundado pela maranhense Mãe Josina, no ano de 1890. Está em sua terceira liderança. Liderado atualmente por Mãe Luiza Ninfa de Oliveira, conhecida como Mãe Lulu. Trata-

Semana Santa ao meio-dia da sexta-feira, na chamada três horas da agonia, onde realizam uma mesa que ressignifica a última ceia cristã, realizada na liturgia católica na quinta-feira. Este ritual divide-se em três momentos: o primeiro acontece das 12h às 13h da tarde. Nele serve-se o pão e o vinho sobre uma grande mesa retangular posta no centro do salão de festas do terreiro. O ritual não é acompanhado por tambores. Impera um clima fúnebre e de tristeza pela morte de Cristo. A liderança religiosa reproduz as palavras proferidas por Cristo durante a santa ceia e distribui o corpo e o sangue para que os filhos comunguem em clima de contrição. Depois deste momento há um período de intervalo, durante o qual dois filhos de santo são destacados para ficar de vigília no salão enquanto os demais se retiram para a área lateral do terreiro. Às 14h retoma-se o ritual com a mãe de santo presidindo a mesa. Ela serve o milho branco, comida votiva ao orixá *Oxalá* que é sincretizado com Jesus Cristo e a comunhão reinicia, em clima de silêncio: são entoadas doutrinas para esse orixá e, novamente, acontece um intervalo, destacando-se outros dois filhos para a vigília. O último momento do ritual se inicia às 16h e possui forte teor kardecista. Trata-se de uma homenagem à ancestral fundadora do terreiro, já falecida. Este momento inicia-se com preces proferidas pela mãe de santo ou lidas de livros espíritas pelos filhos presentes. Nesta ocasião, a atual religiosa do terreiro incorpora a fundadora ancestral, Mãe Josina, também chamada de *Mestrinha*. Esta vem para orientar e abençoar os filhos presentes e, ao término do terceiro momento, o rito está encerrado e todos pernoitam no terreiro até domingo.

O sábado santo é conhecido nos terreiros de Belém pelo nome de *Sábado de Aleluia* e representa um momento de expiação das faltas. Aqui não se fala em expiação dos pecados porque a forma de relação estabelecida entre o fiel e os orixás não passa por essa ideia. Os fieis estabelecem com os orixás relação de dádiva (MAUSS, 1974), muitas vezes chamada “obrigação”, em que o filho de santo oferta para a sua entidade *obrigações/dádivas* em forma de presentes ou comidas e, em

se de um terreiro matrilinear de linhagem uterina. Atualmente o referido terreiro está tombado pelo Patrimônio Histórico.

troca, espera receber bem aventuras. Caso essas obrigações não tenham sido realizadas ou os tabus sexuais e de alimentos tenham sido infligidos, o sábado de aleluia representa o momento de “acerto de contas” entre o fiel e as entidades.

Na manhã de sábado, os filhos de santo passam por banhos de fortificação de cabeça e no turno da noite acontece um ritual reservado, uma espécie de reabertura do terreiro que permaneceu fechado durante todo o período da quaresma. Neste ritual, as entidades descem no corpo dos filhos e "aplicam as penas" de acordo com as faltas cometidas.

Uma vez os filhos incorporados pelas suas entidades, estas batem as mãos dos mesmos no chão ou em uma pedra de mármore (pedra de *abieie*) até que as falhas estejam redimidas e, caso o filho seja um religioso indisciplinado e a pena fuja dos limites tolerados, é comum que a liderança do terreiro intervenha pedindo a entidade misericórdia em nome do filho⁴. Este ritual encerra-se no domingo pela manhã com a realização de uma mesa festiva em homenagem a Dom Manoel, o nobre gentil nagô ou *senhor de toalha* que, no sincretismo afro-católico, equivale a Oxalá ou Jesus Cristo. Depois da mesa festiva, todos que pernoveram no terreiro retornam às suas residências.

O modelo mais corriqueiro de ritualização do tempo da quaresma nos terreiros é descrito por Vergolino (1987). Ela inicia com o advento da quaresma, período considerado pelos afroreligiosos como perigoso, uma vez que representa o momento em que os Orixás protetores retornam a África deixando os filhos desprotegidos: “Encosta-se temporariamente o tambor na semana anterior ao carnaval” (VERGOLINO, 1987) e os vultos de caboclos e orixás são cobertos com panos roxos.

Pensa-se na quaresma como momento de perigo, pois *exu* fica solto. *Exu* é uma entidade liminar, considerada como o senhor dos caminhos, responsável pelo

⁴ É possível que o afro-religioso, temendo a punição, fuja desse ritual. Nesse caso aplica-se o que se convencionou chamar de *peia de tempo*. Coisas negativas podem acontecer ao longo da vida do religioso como perda de emprego, problema de saúde, dentre outros. Corriqueiramente os médiuns preferem se submeter a *peia de aleluia* à esperarem pela *peia de tempo*.

progresso, pelo movimento, pelo contato entre os homens e os orixás. Trata-se do mensageiro. No entanto sua figura é considerada ambígua porque transita entre o bem e o mal. Por esse motivo, bem como por seu vínculo com a sexualidade, acabou sendo sincretizado com a figura do diabo. Neste sentido há uma convergência de sentidos com a tentação de Cristo no monte das Oliveiras. “A ideia de perigo é dupla, porque além dos riscos de fraqueza, existem ainda riscos de traição” (VERGOLINO, 1987, p. 61), à semelhança da tentação bíblica.

Vergolino ressalta que a semana santa é lida de forma diferente pelos afro-religiosos do Tambor de Mina:

Um aspecto importante a ser ressaltado, e que estabelece um contraste entre o catolicismo e o africanismo é a valorização desigual dos dias da Semana Santa. Por exemplo, enquanto no catolicismo os dias mais importantes são o Domingo de Ramos [...], a Sexta-Feira da Paixão [...] e o Domingo de Páscoa [...] a indicação afro em Belém vai valorizar a Quinta-feira Santa, a Sexta-Feira da Paixão e o Sábado de Aleluia deixando claro que os domingos são dias vazios na percepção dos terreiros (VERGOLINO, 1987, p. 62)

Na quinta feira santa é servido um almoço com comidas tabus no resto do ano. Trata-se do que Vergolino (1987) denominou de *almoço Ogingê-Guru*. Nele serve-se, basicamente, caranguejo preparado com água e sal e feijão preto com toucinho. Esses alimentos são votivos aos orixás ligados à morte.

Na mitologia nagô, Obaluaiê é filho de Nanã-Buruku ou Buroquê, a primeira esposa de Oxalá. Nas várias versões dos mitos e lendas acerca desse orixá consta que Obaluaiê nasceu leproso, razão pelo qual foi repudiado por sua mãe que o joga na lama onde ele é atacado por um caranguejo que começa a devorar suas carnes. Obaluaiê, por certo iria morrer quando surge Iemanjá, que o salva curando-o com óleos e folha da bananeira. Mesmo assim ele fica marcado e com o corpo [...] coberto de ferida se esconde por baixo [...] de sua veste ritual de palha (VERGOLINO, 1987, p. 63)

Considerando que Obaluaiê é o orixá da vida e da morte que faz morada nos cemitérios, a comensalidade do caranguejo, proibido ao longo do resto do ano, é uma forma simbólica de ritualizar a morte.

Se a quinta feira santa é momento de comensalidade, a sexta feira da paixão é marcada pela penitência, resignificando o calvário de Cristo. Trata-se de um mito do eterno retorno (ELIADE, 1972) no qual os religiosos atualizam a morte e crucificação de Jesus. O dia inicia com a visitação das sete igrejas que será descrita abaixo e, ao término dessa peregrinação, mais especificamente durante as três horas da agonia, realiza-se a *arreada ou mesa de oxalá* (VERGOLINO, 1987, p. 64):

Consiste basicamente em se estender no centro do espaço de dança do terreiro, uma toalha branca no mesmo formato do pátio (alá) de Oxalá. Arruma-se sobre essa toalha: água, vela branca, vinho, copos e/ou taças, pedaços de pão comum. Essa é uma cerimônia restrita aos filhos da casa, ocasião em que, em torno daquela mesa posta no chão, o pai/mãe e todos os seus filhos vão “beber daquele vinho” e “comer daquele pão”. Numa espécie de ceia privada

O sábado santo, conforme já foi dito, é o dia de disciplina (VERGOLINO, 1987, p. 65). Realiza-se um ritual denominado *Tambor de Aleluia* no qual os médiuns compensam suas faltas de duas formas diferentes: *o bolo da felicidade* e *a peia na pedra*. Segundo Anaíza Vergolino essas duas formas de punição agem sobre o corpo do religioso sendo a primeira mais leve e a segunda mais violenta. Nesse retorno a paixão do corpo de Cristo é substituído pelo corpo do *médium* num sentido único de expiação.

O Domingo de Páscoa, momento da ressurreição, é pouco lembrado pela liturgia afro. Talvez isso se explique pelo caráter sacrificial (STEIL, 2001) do catolicismo popular brasileiro que adora Cristo, transformado em santo em sua vertente crucificada. O catolicismo popular não ignora o cristo ressurreto e ritualiza o seu sofrimento teatralizado de forma metafórica pelo sofrimento do próprio homem. Podemos concluir essa parte do texto afirmando que se Jesus, no Calvário,

entrega seu corpo para a expiação dos pecados da humanidade os homens, nos rituais da paixão, corporificam a paixão em si próprios.

3. A Visita às Sete Igrejas

A visita às Sete Igrejas, devoção muito conhecida na sexta-feira Santa, é uma tradição muito antiga e têm raízes em Roma, no século XIII, com um decreto do Papa Bonifácio VII. Mas é no século XVI, com São Felipe Neri, que ela ganha fama. Em 1551 ele organizou uma peregrinação às sete Basílicas Romanas definindo que quem a realizasse teria o pedido feito a Deus atendido e alcançaria a indulgência da Igreja, com o intuito de atrair nobres, burgueses, clero, artesãos e pobres e, com isso congregar, no mesmo espaço, todas as classes sociais.

Hoje, na devoção popular, visitar sete igrejas, capelas ou oratórios na Sexta-Feira Santa tem o sentido de caminhar com Jesus dando os sete passos que ele deu e ouvindo as sete palavras que ele disse antes de morrer.

Em Belém/PA essa motivação dá significado ao grande fluxo de pessoas que, na manhã da Sexta-Feira Santa, percorrem diversas igrejas desde as 6h da manhã até 13h da tarde. Tanto para os católicos quanto para os afro-religiosos a visita se inicia em diversos pontos, dependendo exclusivamente da decisão do grupo.

Sem qualquer combinação, apenas por coincidência do local, acompanhamos o grupo de afro-religiosos formado pelos filhos do *Pai Mundeco*⁵, pois foi o primeiro grupo que avistamos ao chegarmos à frente da Basílica de Nossa Senhora de Nazaré, ponto de partida da peregrinação. Os seguimos de longe até a segunda igreja do percurso quando pedimos permissão a um dos membros, que parecia exercer certa liderança perante os demais, para que pudéssemos acompanhar o grupo. Logo que os outros perceberam a nossa presença, rapidamente procuraram informações a nosso

⁵ Afro-religioso do Tambor de Mina. Seu terreiro está localizado na Trav. José Pio, 1132, no Bairro do Telégrafo. Neste grupo havia 25 pessoas: 6 homens e 19 mulheres.

respeito com os demais companheiros e nos agregaram, de tal forma que passamos, inclusive, a andar entre eles como se fizessemos parte deles.

A visita realizada por esse grupo seguiu o roteiro: Basílica de Nazaré, de onde sai a imagem do Senhor dos Passos, Capela de Nossa Senhora de Lourdes; Igreja da Trindade; Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Campina (antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos), Igreja de Santa Ana; Igreja das Mercês; Igreja de Santo Alexandre; Igreja do Carmo, Igreja de São João Batista, de onde sai a imagem de Nossa Senhora das Dores. Finaliza-se com a Catedral da Sé⁶.

Durante todo o trajeto, o grupo se manteve em silêncio ou conversavam discretamente, demonstrando atitude de recolhimento. Todos vestiam roupas brancas, estavam descalços e, a cada igreja que entravam, ficavam em torno de dois a três minutos, ajoelhavam-se, faziam uma breve oração, passavam água benta no rosto quando saíam das igrejas visitadas e se direcionavam a próxima.

Avistamos, também, grupos de afro-religiosos que usavam roupas características da religião e guias e outros que usavam apenas as guias. Era possível identificar facilmente os afro-religiosos, seja durante a visita às Sete Igrejas ou nos trajetos das procissões pois, independente da roupa, a cor escolhida era sempre o branco, destacando-os de forma proposital ou não dos católicos.

Muitos católicos já estão habituados a ver e dividir com os afro-religiosos o espaço nestes rituais. Outros parecem não gostar da presença o que foi notório na atitude de um grupo familiar que, na Igreja da Trindade, ao avistar os afro-religiosos, afastou-se do local. No decorrer do trajeto obtivemos poucas informações sobre esse ritual, não porque eles as negassem, mas porque as conversas necessariamente eram curtas pois o momento, para eles, era experimentado de outra forma e isso foi respeitado. Foi nos pouquíssimos diálogos com eles que soubemos que a visita realizada não era à Sete Igrejas como é convencional e, sim, a nove, sendo muito

⁶ Além das igrejas citadas no trajeto feito pelo grupo observado há, ainda em Belém, outras igrejas de diferentes momentos históricos que são utilizadas no roteiro de visitas, tais como: Capela do Colégio Santa Catarina, Capela do Colégio Nazaré, Capela do Colégio Santo Antônio, Capela da Ordem Terceira de São Francisco, Capela Pombo, entre outras.

comum encontrar nas portas e paredes laterais e nas escadarias dessas igrejas velas acesas, copos com água, pratos com pedaços de pão, flores e moedas.

Alguns grupos de afro-religiosos fazem a visita às Sete Igrejas, mas não esperam o encontro das procissões. Outros grupos acompanham trechos curtos sem ir até o final. No caso do grupo que acompanhamos, ele fez apenas a visita às Igrejas. Ao término (na Catedral da Sé), o sentimento de pesar foi substituído pelo sentimento de “alívio” e de “dever cumprido”, percebido quando os integrantes abraçaram-se, alguns choraram emocionados pelo cumprimento da visita, despediram-se de nós desejando-nos “feliz páscoa”, agradeceram nossa companhia e voltaram para sua casa de santo pois, para eles, o ritual desse dia não terminava ali, continuaria na casa de santo, onde comentaram que iriam “apanhar”.

4. As Procissões do Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores

A *Procissão do Senhor dos Passos*, que representa o percurso de Jesus em direção ao Calvário, se inicia às 07h da manhã, na *Basílica Santuário de Nazaré*, onde os homens saem carregando o andor contendo a imagem de Jesus. A imagem traz consigo toda a dramaticidade do momento narrado no texto bíblico: Jesus está ajoelhado, vestido com um manto vermelho, tem na cabeça a coroa de espinhos, segura nos ombros uma cruz e sua expressão é de sofrimento e dor.

A *Procissão de Nossa Senhora das Dores*, acompanhada em sua maioria por mulheres, se inicia às 8h na Capela São João Batista, na Cidade Velha, onde carrega-se o andor contendo a imagem de Maria, mãe de Jesus: ela está em pé, com um vestido lilás, véu preto, carrega um lenço branco nas mãos, tem um coração dourado traspasado por uma espada e seu rosto expressa tristeza e pesar e, ao mesmo tempo, resiliência.

Durante o trajeto desta procissão são feitas sete paradas para a meditação das estações da via-sacra e elas acontecem em frente a uma igreja, uma capela, uma casa e até mesmo no meio da rua. Depois o cortejo segue com orações e cantos. Já na

procissão do *Senhor dos Passos*, as paradas são feitas na frente de uma capela ou igreja e sempre anunciadas pelo som das matracas e finalizadas pelo *Canto de Verônica*⁷, para seguir o cortejo com orações e cantos.

Essas procissões não se limitam a um grupo homogêneo: é possível visualizar grande quantidade de homens e mulheres vestidos de branco, com guias no pescoço e terço na mão. Alguns destes caminham descalços, um ou outro sozinho, mas a maioria sempre em grupo, como que numa atitude de afirmação identitária e é esse, justamente, o cerne deste dia: o mesmo tempo e espaço litúrgico movimenta católicos e afroreligiosos em experiências religiosas distintas. Toda essa movimentação é motivada pela passagem das procissões por algumas igrejas e capelas que permite ao participante, seja católico, seja afro-religioso, cumprir a devoção ou a obrigação (no caso dos afro-religiosos) da visita às sete igrejas.

No *Largo das Mercês* o fluxo de pessoas é muito grande dentro e fora da Igreja. Afroreligiosos e católicos dividem o mesmo espaço, enquanto esperam a chegada das imagens. Nesse período de tempo acendem velas, fazem pedidos, rezam, refletem ou conversam. Ao mesmo tempo em que um diácono realiza a *Via Sacra* com um grupo de fieis nos corredores laterais da igreja, outro abençoa com água benta os fieis que entram e saem da mesma, tornando perceptível que o espaço “deixa de ser” da igreja e “torna-se” lugar comum, de espera, lugar onde católicos e afroreligiosos se juntam, aguardando “o encontro”. Por volta das 11h a procissão do Senhor dos Passos e a de Nossa Senhora das Dores causam expectativas e comoção num encontro permeado de sensações de dor, bem em frente à Igreja das Mercês.

Como numa espécie de teatro, os movimentos dos que carregam os andores, os gestos discretos do Bispo, marcando os espaços onde as imagens devem posicionar-se a partir das palavras proferidas pelo padre orador, o olhar contrito e o silêncio reflexivo dos expectadores (católicos e afro-religiosos) dramatizam o

⁷ Ao lado da imagem, três jovens vestidas de roxo acompanham a procissão e durante as paradas, depois de uma pequena meditação, a jovem do meio, com um pano branco enrolado nas mãos, mostrando para os fieis e cantando, aos poucos o desenrola, mostrando a face de Jesus estampada nele, como que repetindo o mesmo gesto feito por Verônica descrito nos textos bíblicos (Lc 8, 43-48; Jo 20, 30-31).

encontro de Jesus com sua mãe durante quase uma hora. De forma solitária ou coletiva, experimenta-se e recorda-se o sofrimento desse encontro, atualizando-se nas situações do hoje o que se viveu naquele dia, onde todo o cenário, movimentos e expressões convergem para um sentido: pesar, luto e dor.

Em seguida, as duas imagens, numa única procissão, caminham em direção a Catedral onde termina o cortejo e cada um, a seu modo de ser e de crer, experimentará o final desse dia.

5. O Sentido da Morte

A morte é caracterizada pelo mistério, pela incerteza e, conseqüentemente, pelo medo daquilo que não se conhece e foram essas características que motivaram, nas diferentes culturas ao longo da história, a busca do entendimento das formas como o homem se relaciona com esse mistério.

Conhecer as experiências, as expressões e as formas de relação diante da morte nas diferentes épocas, permite a compreensão das interações sociais e o entendimento de ser-no-mundo do homem, enquanto sujeito coletivo, conforme nos assegura Morin (1988, p. 13), quando diz:

É impossível conhecer o homem sem lhe estudar a morte, porque, talvez mais do que na vida, é na morte que o homem se revela. É nas suas atitudes e crenças perante a morte que o homem exprime o que a vida tem de mais fundamental

Giacóia afirma que adentrar na história da morte é adentrar no próprio ser humano, onde “a maneira como uma sociedade se posiciona diante da morte e do morto tem papel decisivo na constituição e na manutenção da própria identidade coletiva e, conseqüentemente, na formação da tradição cultural comum” (2005, p. 15). Portanto, a história da morte como tecido cultural, por meio de suas expressões, linguagens, atos e formas de relação fornece elementos importantes para a compreensão de seu sentido.

Desde o começo da Idade Média até o século XIX as representações e as atitudes do homem perante a morte sofreram transformações importantes e sutis mas estas, por sua vez, não modificaram a familiaridade com a morte e com os mortos. “A morte se tornara um acontecimento pleno de consequências... Mas ela não se tornara nem assustadora nem angustiante. Continuava familiar, domesticada” (ARIÉS, 1989, p. 44). Qual, então, é a razão pela constante busca por compreensão do sentido da morte? De um lado, a atitude diante da morte é paradoxal: ora se percebe a atitude de renúncia e negligência, ora ela exerce seu fascínio e remete o sujeito a constantes interrogações. Do outro lado, as reflexões apontam para a necessidade de interrogar o ser humano para, depois, poder interpretar a morte.

Morin, ao referir-se ao cristianismo, diz que “essa religião é determinada unicamente pela morte. Cristo irradia em torno da morte: só existe para e pela morte, traz consigo a morte e vive da morte” (1988, p. 194). Bandeira (2010), sobre algumas religiões de matriz africana, diz que “para essas religiões, a morte não significa a extinção total, ou aniquilamento. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência; fazendo parte do ciclo, ao mesmo tempo religioso e vital, que possui início, meio e fim”.

Para o Catolicismo, a paixão e a morte de Jesus são os conteúdos essenciais de sua fundamentação e seu ensinamento, pois foi por elas que ele consumou a salvação da humanidade e inaugurou o tempo da redenção. Esses elementos são entendidos como supremo sacrifício a favor da salvação dos homens e estão intimamente relacionados à festa dos judeus que lembra sua libertação do Egito (a páscoa) mas que, no cristianismo, recebe um novo sentido: “a libertação da escravidão do pecado e da morte”⁸. Assim como a páscoa dos judeus relembra a passagem do mar vermelho, o sacrifício de Jesus, para os cristãos, relembra a passagem da morte para a vida. Como Cristo morreu e voltou à vida, os cristãos crêem que por esse gesto são também “libertados” da morte e reconduzidos à vida⁹. Estando, inclusive, registradas nos textos bíblicos com as expressões: “ele sangrou

⁸ João 8, 34-35.

⁹ CIC. Parágrafo 2: Jesus Morreu Crucificado – 595.

na cruz”; “ele sangrou em expiação dos pecados” e, mais significativamente, “na cruz, ele sangrou e morreu pelos pecadores de uma vez por todas”¹⁰: “De fato, para o catolicismo é através de uma vida em Cristo que se vive a verdadeira vida e após a morte carnal se atinge a vida plena, a vida eterna”¹¹.

Para algumas religiões de matriz africana, a história da morte fundamenta-se no mito de *Icu*, divindade que foi criada por *Obatalá* (Orixá responsável pela criação do homem) por causa da insensatez humana. Os homens, segundo o mito, por serem imortais desprezaram seu criador, se imaginavam deuses e deixaram de cultuar as divindades e Oxalá, então, decidiu que os homens deveriam morrer cada um em um determinado tempo e hora. Encarregou *Icu* desta tarefa, mas impôs a ele uma condição: só *Olodumare* (o criador do mundo e dos orixás) poderia decidir a hora de morrer de cada homem. Dai nasce a premissa “a morte leva, mas não decide a hora de levar”.

Para os afroreligiosos, vida e morte se alternam formando um ciclo eterno, sustentado na cosmologia que diz haver a existência de dois mundos: o físico (*aiê*), onde vivem os homens e o espiritual (*órun*), onde se encontram os orixás. Também acreditam que o ser humano é formado por uma parte material (o corpo), criada a partir do barro. Outra parte espiritual (que abandona o corpo no momento da morte) que se divide em três: o *Emi*, que é o sopro vital; o *ori*, que é a identidade sobrenatural ou orixá pessoal (pequena parte do orixá maior) e o *egum*, que é o espírito que possui a memória da pessoa e que, quando o ser humano morre, ele vai para o *orum* até o momento de sua reencarnação no seio da sua própria família, não havendo julgamento, punições ou recompensas após a morte conforme assegura Santos (2012, p. 264), ao dizer:

No momento em que o ser humano expira, seu *Èmi*, seu principio e existência genérica, desprende-se do corpo e retorna ao *òrun*. A respiração que constitui o *Èmi* reintegra-se a massa de ar que lhe deu origem. Algumas histórias contam que os *Èmi*, imperecíveis,

¹⁰ Hebreus 7, 27.

¹¹ GAMA, Lígia B. **Kosi ejê kosi orixá**: simbolismo e representações do sangue no candomblé. Recife: UFPE, 2009, p. 37.

se acumulam numa certa região do òrun, para corporizar-se em novos indivíduos

Ainda sobre o ciclo de vida e morte em algumas culturas africanas, Bandeira (2010, p. 46) argumenta:

Diferentes culturas e sociedades possuem concepções próprias do tempo, dos fatos acontecidos, do transcurso da vida e da morte. As sociedades de cultura mítica têm uma noção de tempo circular, acreditando que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito

Nos dois contextos religiosos descritos acima, é possível perceber que as religiosidades em questão não excluem a vida como dom e que, após seu transcurso, ela volta ao seu local de origem onde, conhecida em seu sentido pleno e pensada como aspecto que compõe a relação com o sagrado, a vida se torna dádiva do sagrado e, a morte, o retorno a ele: “ressurreição” para católicos e “eterno renascimento” para afrorreligiosos (SANTOS, 2012 p. 270).

6. O Sacrifício na Devoção Popular

O sacrifício é o ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa (MAUSS, 2005, p. 19)

Pode-se afirmar que o sacrifício é a base litúrgica do ritual da sexta feira santa. Nesse momento rememora-se e atualiza-se no próprio corpo a imolação de Jesus. As imagens do seu corpo dilacerado e crucificado prevalecem no imaginário popular luso brasileiro. Rubem Cezar Fernandes (1994), ao estudar as peregrinações portuguesas, informa que das 216 conferidas durante sua estadia em Portugal, apenas 20 eram realizadas em memória de Jesus Cristo e a grande maioria dela em homenagem ao senhor morto ou *Senhor dos Passos*.

Hall (1979, p. 81) nos apresenta a história da evolução da iconografia da crucificação ao longo do tempo, a partir do pensamento religioso, passando desde o silêncio do cristianismo, quando este era uma religião proscrita e a cruz era apresentada sozinha, até o sec. XII, quando apareceu um novo tipo: “uma cruz contendo a figura emaciada com a cabeça pendente sobre um dos ombros e mais tarde, portando a coroa de espinhos” e que prevalece até os dias atuais.

Riolando Azzi, em seu trabalho *A Paixão de Cristo na Tradição Luso-brasileira* (1993), sugere que desde o período colonial a cultura luso-brasileira experimentou um processo de popularização da devoção ao crucifixo, que esta sempre esteve intimamente ligada ao movimento de criação dos santuários por haver diferentes vertentes pelas quais essa devoção era praticada sendo, uma delas, o catolicismo *devocional*¹². Nesta vertente, a ritualização dos momentos da paixão constitui em uma maneira de atualizar a participação do homem na graça divina e tão rápido se expandiu nas camadas populares, justamente pelo fato de colocar Jesus no mesmo nível dos demais santos da comunidade. A cruz tornou-se, assim, instrumento de penitência onde os devotos, fazendo memória à paixão de Cristo, tornam-se merecedores dos favores divinos mesmo que, para tal, seja necessário sacrificar-se.

Essas atitudes compreendem uma relação direta do fiel com o divino, seja pela linguagem corporal, pela expressividade dos gestos ou pelas manifestações que trazem o significado de penitência, dor, abnegação e sacrifício. Segundo Pereira (2001 p.187), “essa idéia de castigar o corpo para se obter a misericórdia (ser merecedor do perdão e alcançar a graça desejada) de Deus, fazendo sacrifícios, perdura até hoje no imaginário do catolicismo popular”, onde o religioso é elemento consolidador da vida e da proteção divina.

¹² Em seu texto Azzi discorre sobre as diversas vertentes através das quais a evocação da Paixão é praticada: *a devoção no catolicismo de tradição guerreira, no catolicismo penitencial e no catolicismo devocional*, sendo a última a prática de devoção que desenvolveu também a devoção sacrificial.

Nesta atitude, o devoto (sacrificante) doa a si próprio em oferenda como forma de reviver metaforicamente o suplício de Jesus. Homem e divindades estão alinhados pela ação sacrificial e as fronteiras do sagrado são temporariamente flexibilizadas.

O religioso está circunscrito no cotidiano. É uma estrada da vida, pois o sagrado está cruzado com o profano. Há uma união entre santos e homens. Permeado por um discurso menos elaborado e mais modesto, ele procura dar sentido à existência (PASSOS, 2011, p. 4)¹³

Em Belém/PA, no período da Semana Santa, mais precisamente na sexta-feira da paixão, chama atenção atitudes de sacrifício vivenciadas por católicos e afroreligiosos que vão desde jejuns, interditos alimentares, recolhimento e resguardo, até o acompanhamento das procissões do *Senhor dos Passos* e de *Nossa Senhora das Dores* e da visita às sete igrejas, descalços, carregando objetos, fazendo orações específicas, pequenas ofertas e oferendas do início a fim da procissão.

Os afroreligiosos, durante a Semana Santa, ficam recolhidos para tomarem banho de fortificação e jejuar, sem poder transitar no espaço urbano da casa, pois a rua está “perigosa”, já que os *eguns* ou *exus* estão “soltos”. Acreditam também que nesse período eles estão desprotegidos, pois os orixás estão longe, guerreando no *órun* contra forças maléficas e, devido a isso, eles ficam na terra “vulneráveis” a ação de *eguns*\ *exus* que não completaram o ciclo de renascimento e estão aqui para fazer mal as pessoas.

Todas essas ações sacrificiais são cerimônias de consagração na qual o indivíduo se purifica e se aproxima do numinoso (OTTO, 2007), repetindo e reconfigurando sua trajetória, performatizando seu flagelo e aspirando a santidade.

Considerações Finais

¹³ "A mística do catolicismo popular – a tradição e o sagrado". Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 18: **A festa nas tradições religiosas brasileiras** – significado e história.

Na sexta-feira santa as procissões do *Senhor dos Passos* e de *Nossa Senhora das Dores* e a visita às sete igrejas, que em determinado momento se encontram numa única procissão, tornando-se o ponto de convergência entre católicos e afroreligiosos, expressa a religiosidade popular presente em Belém/PA, fruto do sincretismo, entendido ora como processo de resistência, ora como processo de ressignificação na experiência religiosa. Para Ferretti (2007, p. 4):

O sincretismo também não foi apenas um fator de resistência à dominação cultural e religiosa. Os que herdaram a religião dos antepassados africanos – o culto aos ancestrais, aos voduns, orixás, caboclos e encantados, tiveram também que aceitar a religião imposta pela dominação colonial, ficaram com as duas religiões e cultuam ambas com devoção idêntica

É importante deixar claro que o sincretismo não foi e nem é uma via de mão única que atinge e modifica uma expressão religiosa em detrimento de outra. Ao contrário, ambas são modificadas, conforme afirma Ferretti (2007, p. 4) ao dizer:

Consideramos o sincretismo, como elemento essencial de todas as formas de religião, que está muito presente na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas, nas festas populares em geral, como em diversos elementos da religião oficial, por exemplo no Catolicismo

Para Stewart e Shaw (2005, p. 7-8) “sincretismo não é um termo com significado fixo, pois seus sentidos foram historicamente constituídos e reconstituídos. Identificar um ritual ou tradição como sincréticos é dizer pouco, pois todas as religiões têm origens compostas e são continuamente reconstituídas”. Sanchis (1994, p. 7) sobre o sincretismo religioso, positiva seu conceito dizendo:

[...] "sincretismo religioso", entendido aqui no seu sentido mais positivo de intercâmbio, é troca e aprendizado, ou seja, é fenômeno rico que acompanha a dinâmica universal de grupos humanos que entram em contato; é “a tendência a utilizar relações

apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo

Neste sentido, os afrorreligiosos têm plena consciência de que os elementos cristãos presentes na religião deram-se, num primeiro momento, em um processo de imposição, mas que ao longo do tempo foi reelaborado, reinterpretado e ressignificado, conforme o argumento de Ferretti (2007, p. 55):

O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa assim um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma “reinvenção de significados” e uma “circularidade de culturas”. Trata-se de uma estratégia de transculturação refletindo a sabedoria que os fundadores também trouxeram da África e, eles e seus descendentes, ampliaram no Brasil¹⁴

É possível, então, compreender a Sexta-feira Santa como período litúrgico que congrega, no mesmo tempo e espaço, católicos e afrorreligiosos para partilhar o mesmo sentimento onde cada um experimenta, a seu modo e conforme sua experiência religiosa, esse momento que carrega todo um sentimento de pesar e penitência, unindo (mesmo que de forma temporária) tradições de diferentes contextos históricos e geográficos e diferentes teologias, modificando a forma de viver esse tempo, que não é experimentado como um tempo comum, mas como tempo *Kairós*.

Nos estudos de religião, o conceito de tempo (*chronos* ou *kairós*) surge a partir da teologia. Sobre esse conceito Conceição (2003, p. 11) explica:

Há duas palavras gregas que definem os diferentes conceitos de tempo: *chronos* e *kairós*. A primeira denota o tempo mensurável, que permeia o universo material e concreto; a segunda denota o

¹⁴ FERRETTI, Sérgio F. **Sincretismo e Religião na Festa do Divino**. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf>

tempo de Deus, a própria eternidade, um tempo impossível de ser medido ou avaliado pelos instrumentos e percepções humanas

O tempo *kairós* não será visto aqui como “tempo de Deus”, mas como tempo do sagrado, ou seja, tempo de relação com o *numinoso*¹⁵ que, na Sexta-feira Santa, acaba por transformar as ruas de Belém toda em um espaço sagrado que, nesse período, congregam católicos e afroreligiosos nos mesmos rituais, sejam na procissão do *Senhor dos Passos*, seja na procissão de *Nossa Senhora das Dores* ou na visita as igrejas.

Referências Bibliográficas

AZZI, Riolando. A paixão de Cristo na tradição luso-brasileira. In: **REB**, Vol. 53, Março, 1993.

BANDEIRA, L. C. C. A Morte e o Culto aos Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras. In: **Último andar** (19), 2º Semestre, 2010. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/ultimoandar/download/LuisClaudioBandeira.pdf>

COMBLIN, José. Para uma Tipologia do Catolicismo no Brasil. In: **REB**, 28/1, 1968.

CONCEIÇÃO, Eurípedes. **Escatologia**: uma análise introdutória. Rio de Janeiro, STPRJ, Igreja Presbiteriana do Brasil, 2000. Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/escatologia_reformada/escatologia-analise_euripedes.pdf

CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FERNANDES, Ruben César. Polônia a Pé, O Peso da Cruz e Romarias da Paixão. In: **Romarias da Paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

¹⁵ A respeito disso, ler *O Sagrado* de Rudolf Otto.

FERRETI, Sérgio F. **Sincretismo e Religião na Festa do Divino**. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf>

GAMA, Ligia Barros. **Kosi Ejé orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé** / Ligia Barros Gama. – Recife: O autor, 2009. Disponível em: http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/1116/arquivo9420_1.pdf?sequence=1

GUISNBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. São Paulo: Ed, Scwartz LTDA, 2008.

HALL, James. **Dictionary of subjects & Simbols in Art**. EUA: Harper, 1979.

LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. Spirits. In: **Spirits off the Deep**. Nova York: Anchor Books, 1972.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Tem Branco na Guma**. (Tese de Doutorado). Belém: UFPA, 2010.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995.

MAUSS, Marcel. **Antropologia e Sociologia**. Vol. 2. São Paulo: EPU, 1974.

_____. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MESQUITA, Adriana Alice de Andrade. **Festas e devoção no Período Colonial Mineiro** – irmandades negras e integração étnica. Disponível em: <http://www.descubraminas.com.br/upload/biblioteca/0000107.pdf>

MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Lisboa. Publicações Europa-América, 1988.

OLIVEIRA, Irene dias; ROSA, Rafael Lino. A Religiosidade Trinitária do Povo Goiano. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v.9, n.23, p.763-781, Out/Dez. 2011.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASSOS, Mauro. **Mística do Catolicismo Popular – a tradição e o sagrado**. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), GT 18: **A festa nas tradições religiosas brasileiras – significado e história**.

PEREIRA, José Carlos. **A Eficácia simbólica do sacrifício: estudos das devoções populares**. São Paulo, Arte e Ciência, 2001. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=T7IVjF8ZyVIC&pg=PA183&lpg=pa183&q=ossacrificospopularesnasextafeirasanta>

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. **Comunicações do Iser**, ano 13, n. 45, 1994.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de bom Jesus da Lapa– Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Catolicismo e Cultura. In: **Religião e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: DP&A. 2001, p. 13-20.

VV.AA. <http://www.universocatolico.com.br/index.php/?/o-catolicismo-popular-no-brasil.html>

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. A Semana Santa nos Terreiros: Um estudo do Sincretismo Religioso em Belém do Pará. In: **Religião e Sociedade**, 14/3, 1987, p. 56-71.