

UMA ESPECIALISTA ENTRE DOIS MUNDOS: CATOLICISMO POPULAR E AFRO-BRASILEIRO.¹

Maria Gleiciane Fontenele Pereira (UFPI-PI)

Resumo

Este trabalho é parte da minha pesquisa de dissertação que tem como objetivo principal estudar a produção do conhecimento por parte de uma cartomante na região Nordeste, investigando como ela realiza o processo de adivinhação e como isso contribui para a construção do conhecimento. O ponto de análise foi o sistema ritual adivinhatório de Dona Luíza, que se baseia no uso das cartas de diversos baralhos/tarôs em seu contexto de residência no município de Camocim, no Ceará, litoral norte do Estado. Além disso, a cartomante em questão é um sujeito que transita na convergência entre dois campos religiosos. O Catolicismo Popular é uma forma de religiosidade que combina práticas, crenças e rituais populares. É caracterizado por uma forte devoção aos santos, à Virgem Maria e a outros símbolos e figuras religiosas. No Brasil, essa forma de catolicismo muitas vezes se mistura com elementos das religiões afro-brasileiras, resultando em relações de convergência religiosa. Por outro lado, as religiões afro-brasileiras são tradições religiosas trazidas pelos africanos escravizados durante o período colonial. Elas têm suas raízes nas crenças e práticas dos povos africanos, como o Candomblé, originário da região iorubá, e a Umbanda, uma religião desenvolvida a partir das convergências de elementos do espiritismo, do catolicismo e das tradições indígenas. No Brasil, onde a diversidade religiosa é uma característica marcante, compreender e estudar o diálogo e os contrastes entre o Catolicismo Popular e as religiões Afro-brasileiras é fundamental para uma análise mais profunda das práticas religiosas e das identidades culturais construídas no país. Neste texto, busco apresentar a figura da cartomante como uma especialista que transita entre esses dois mundos e desempenha um papel curioso na promoção do diálogo inter-religioso e na valorização da sua própria produção de conhecimento, assim como do discurso plural religioso.

Palavra-chave: Cartomancia; Convergência; Religião.

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

A epistemologia da religiosidade convergente no Brasil: o Catolicismo Popular e suas aproximações com as demais práticas religiosas.

É preciso compreender, que a relação sincrética, ou melhor, convergente, entre práticas religiosas ou místicas, não são manifestações incomuns na sociedade brasileira, mais que se apresentam na realidade como um “potencializador de diferenças” (SANCHIS, 1997). Percebe-se, que historicamente, a convergência religiosa fez parte do cotidiano comum/social, do meio sociocultural que compreendemos como Brasil (LAMAS, 2019). Segundo Sanchis (1997, p.105), “o campo religioso brasileiro é um espaço caracterizado por uma forte presença do sincretismo religioso, apesar do destaque cristão/católico”.

Possuímos desde a colonização, práticas religiosas que se confundem pelo caráter sincrético, o que de fato, corrobora para mais um dinamismo e dilatação da percepção híbrida das religiões legitimamente praticadas no Brasil (ROMÃO, 2018). Ao compreendermos a diversidade religiosa que o Brasil se configura, conseqüentemente, estamos a observar as suas experiências distintas em torno da formação e herança histórica, pois, diversas experiências religiosas foram trazidas pelos diferentes grupos étnicos e resultaram na convergência de variados campos culturais e religiosos. Como disse Romão (2018, p.368) “é importante lembrar que no Brasil raramente se encontrará um panteão de origem africana totalmente baseada apenas em uma etnia”.

Essa busca por origens ou pureza no campo das religiões praticadas no Brasil, é uma busca sem maiores relevâncias, pois o que de fato interessa, é sem dúvidas como estas se convergem e divergem. Para Lamas (2019, p. 222), “ter em mente a palavra “sincretismo” se torna um imperativo quando envolvem as religiões no Brasil. São diversas as análises já realizadas sobre o referido tema, análises que, inclusive, partem de diferentes pontos de vista”. Sanchis (1997) destaca que o campo religioso brasileiro surge a partir da hegemonia, como um “processador de diferenças” (SANCHIS, 1997). Segundo Sanchis (1997, p.106), “desde a invasão portuguesa que transformou o Brasil em colônia americanas, um ambiente de intensa vivência entre diversas práticas religiosas, destacando o catolicismo ibérico, as religiões de matriz africanas e as religiões indígenas”.

A religião católica fez parte dos processos iniciais de colonização, o que gera uma alta predominância em seu alcance e permanência, no cotidiano de práticas religiosas do povo brasileiro, o que não pode omitir a presença das demais manifestações. Além do

contato inicial da colonização, a prática do catolicismo, associou-se as questões históricas na educação, colonização e conseqüentemente, na “domesticação” dos escravos, desde o período colonial. (PRANDI, 1996).

Além dos resquícios coloniais, a aproximação entre “catolicismo popular” e demais manifestações, estão ligadas a convergência de práticas de fé², o que caracteriza o elevado quantitativo de religiões praticadas no Brasil (ROMÃO, 2018). É preciso ainda diferir o que compreendemos por “catolicismo popular”, termo esse que define as práticas ligadas a igreja católica apostólica romana, com adaptações do cotidiano da população brasileira, ou seja, uma prática da religião católica adaptada aos costumes populares, e distanciada da doutrina romana europeia, no que se refere aos procedimentos oficiais e doutrinários. (PRANDI, 1996).

Talvez o que de fato seja preciso compreender, é nada mais do que o conceito de “crença religiosa”, tencionando os processos de compartilhamento entre práticas de fé no social comum, que conseqüentemente, as tornam próximas em suas manifestações de fé cotidiana. Entendo o termo fé como confiança, credibilidade em algo ou alguém - ainda que suas comprovações não sejam concretas ou comprovem veracidade para o mundo material - no campo da crença religiosa, ou da crença em algo não material.

Como um complexo de ideias, atitudes e sentimentos a crença religiosa não se manifesta como uma coisa em termos durkheimianos. Na religião, conhecimentos são partilhados em grupos uns com os outros, e se as ideias como renascimento, vida após a morte ou nascimento virginal são ideias empiricamente indeterminadas, o conhecimento sobre elas depende de aprender com outras pessoas em grupos. “As ideias ganham credibilidade se muitas pessoas parecem acreditar nelas” (LEWIS, 1994, p. 07). A quantidade de fiéis reforça a crença individual e a verdade dessas ideias empiricamente indeterminadas depende da afirmação de fatores que são sociais e subjetivos; logo, a crença se torna a representação de um grupo.

Os fatores subjetivos, conforme Lewis destaca, elevam o nível de legitimidade social das práticas religiosas e doutrinas, em que podemos destacar o cristianismo. A coletividade, é o que de fato leva a aceitação da crença religiosa, sendo assim, as ideias ganham força e adesão, quando o coletivo passa a acreditar nelas. (LEWIS, 1994).

² Nesse sentido, a palavra fé está relacionada as convergências de diferentes crenças, confianças e credibilidades lançadas por grupos religiosos de origens distintas. No sentido bíblico, “fé” é a certeza das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se veem (Hb 11.1). Na Umbanda, “fé” se define na evolução da consciência espiritual para seus adeptos e seus médiuns praticantes.

Por outro lado, para Durkheim a religião encontra a fórmula para manter a sociedade reunida e coesa, já que antes de tudo a sociedade para ele é um conjunto de ações, sentimentos e crenças que se realiza por meio das regras morais que determinam o próprio jeito dos indivíduos. As crenças religiosas sejam elas simples ou complexas, apresentam segundo Émile Durkheim (2000, p.68) “uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos”. Assim, para ele, de um lado está o mundo sagrado ligado a crença religiosa e do outro o profano, longe dos preceitos da crença e das regras morais coletivas.

Para Lewis (1994, p. 07), “a crença, considerada do ponto de vista do indivíduo, não é tudo ou nada, uma questão de compromisso ou descrença; pode ser uma questão de grau, qualificação ou variação de acordo com as circunstâncias, dependendo de quem é solicitado, como e quando”. Sendo assim, a crença possui fortes fatores individuais, o que a deixa em um local de possibilidades, sobre a prática religiosa do indivíduo, diante daquilo que lhe é comum ou apresentado como religião ou manifestações sagradas. (LEWIS, 1994).

Para Romão (2018, p. 369), “as transferências culturais e religiosas ocorridas no Brasil entre os diversos povos envolvidos resultaram em inúmeros amalgamas que refletem a soma de diferentes idiossincrasias étnicas”. As manifestações religiosas que ocorreram no Brasil, principalmente nos primeiros anos da república, explicam o que destacamos anteriormente como transferências religiosas, e assim, refletidas nas práticas culturais.

Nos primeiros anos da República no Brasil, assistiu-se a eclosão de muitos movimentos sociais como Canudos (1896 a 1897) e Contestado (1912 a 1916) movidos pela presença da religiosidade popular, do misticismo e do profetismo. Como diria WISSENBACH (2004), movimentos como esses foram capazes de levantar as populações sertanejas a expor seus anseios, descontentamento e suas visões de mundo afastadas das modernizações. Contudo, cabe salientar que o poder mobilizador de uma crença religiosa “não se manifestou somente nas regiões que constituíam o Brasil das áreas do interior”. (WISSENBACH, 2004, p. 12).

Ainda segundo Wissenbach (2004), essa mobilização religiosa que de fato eclode de movimentos que partem do interior para os centros urbanos, caracterizam sem dúvidas, uma dilatação na perspectiva de compreensão sobre o que predominantemente acontecia no Brasil como prática religiosa. O autor ainda destaca, que em grande parte das cidades brasileiras, sobretudo nas mais populosas e nas capitais do Sudeste,

influenciadas pelas transformações trazidas pela abolição e pela imigração, pelo crescimento populacional e de urbanização, assistiu-se igualmente uma onda de religiosidade³ difusa, que se manifestou sob outras formas e teve significados sociais diferenciados. (WISSENBACH, 2004). Essa onda difusa, possibilitou não somente uma variedade de práticas religiosas, mais conseguinte, a resistência e permanência delas diante das inúmeras formas de repressão sofridas.

O Brasil por ser um país de dimensão continental, e que reafirma isso em sua riqueza e variância de manifestações religiosas, eclode historicamente de sua herança múltipla, o que legitima a dilatação religiosa, os encontros que estas acumulam. Nesse aspecto, muito das práticas religiosas existentes no Brasil, foram “inventadas”, para cumprir seu papel diante de sua realidade territorial. Segundo Hobsbawn (1984, p. 09), “o termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido”.

Ainda segundo o autor (1984, p. 09), “inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo às vezes coisa de poucos anos apenas, e se estabeleceram com enorme rapidez”. Hobsbawn (1984), nada mais quer dizer, que o surgimento das tradições, ou até mesmo, a legitimação delas em sua existência e permanência, dentro do próprio conceito, destaca a dificuldade de delimitar as fronteiras temporais de surgimento destas. Isso sem dúvida pode ser observado no campo das religiões, principalmente na relação em que elas convergem, talvez vale a pena observar ainda segundo Hobsbawn (1984), como se difere, “invenção de costume”.

A tradição deve ser nitidamente diferenciada do “costume” presente nas sociedades ditas como tradicionais. O objetivo e a características das “tradições”, inclusive as inventadas, é a invariabilidade segundo Hobsbawn. O passado real ou forjado ao qual essas tradições se referem impõe a elas, práticas fixas que normalmente torna-se formalizadas, tais pela repetição delas. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem dupla função de motor e volante, não impedindo inovações e suas mudanças vão até certo ponto, embora deva parecer compatível ou idêntico ao precedente. “Sua função é dar a

³ A religiosidade é a manifestação do sagrado que é a presença de uma potência sobrenatural em que se mostra o poder por meio de algum símbolo como uma força sobrenatural (CHAUI, 1995). Sanches (2010) estabelece que, na percepção da diversidade religiosa, é preciso ter um bom conhecimento de cultura para se entender a religiosidade deste ou daquele grupo, deste ou daquele espaço, nesta ou naquela cultura. Rampazzo (1996, p. 51) enfatiza que "todas as tribos e todas as populações de qualquer nível cultural, cultivaram alguma forma de religião", e que "todas as culturas são profundamente marcadas pela religião".

qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história”. (HOBSBAWM, 1984. p. 10).

É importante destacar as relações entre o “catolicismo popular”⁴ e outras manifestações religiosas, nas quais há uma troca mútua de influências. Ao observarmos essas interações, percebemos que as religiões que cerca o “catolicismo popular”, bem como aquela que ele incorpora, não se cristalizou. Em vez disso, elas têm divergido significativamente na concepção de costumes cristalizados, expandindo-se e convergindo gradualmente ao longo do tempo.

As práticas que o “catolicismo popular” adotam e absorvem não são estáticas ou imutáveis, ou seja, elas não se cristalizaram em uma forma definitiva, em vez disso, elas estão em constante mudança. Estão sujeitas a influências mútuas, trocas de ideias, práticas e crenças ao longo do tempo, o que as torna dinâmicas e flexíveis. Essa falta de cristalização indica que as tradições religiosas estão em um processo contínuo de transformação, adaptando-se e incorporando elementos de outras crenças e práticas religiosas.

O "Catolicismo popular" que me refiro está ligado a práticas religiosas e crenças que emergem dentro do âmbito do catolicismo oficial⁵ e incorpora elementos de crenças e práticas religiosas tradicionais, folclóricas ou indígenas de determinada região, sendo assim, pode variar dependendo do contexto geográfico. Bernardo Sorj (2000, p. 31-32), por exemplo, caracterizou a religiosidade popular brasileira como flexível, uma religiosidade “pragmática”, que permitiu “a diversidade pela existência da fragilidade da

⁴ Sobre o catolicismo popular brasileiro, Thales de Azevedo (apud Rios, 1994, p. 39) o classificou em: (1) um corpo de noções ou crenças derivadas do catolicismo “oficial”, mas empobrecida no seu conteúdo dogmático e moral, sobretudo na menor importância atribuída à salvação; (2) um sistema ético em parte resultante do modelo formal, mas do qual se desprendem certos elementos, entre os quais se nota a ausência do pecado; (3) a significação secundária que se atribui aos sacramentos, do que resulta a minimização do papel do sacerdote, encarado muito mais como um provedor de serviços religiosos do que um mediador entre Deus e os homens; (4) a ênfase no culto propiciatório dos santos, considerados seres benevolentes e milagrosos – que constituem uma hierarquia pré-natural, na qual tendem a confundir-se Jesus Cristo, a Virgem Maria e os santos canônicos; e (5) uma liturgia doméstica ou localizada em determinados santuários. (AZEVEDO, 1994, p. 39)

⁵ O catolicismo oficial, como outras instituições religiosas tradicionais, encontra-se num momento de crise e declínio. É algo que se relaciona com a progressiva afirmação de uma “sociedade pós-tradicional”, que coloca em questão a forma usual de preservação da tradição e exige processos criativos de sua reinvenção e inserção no tempo. Há hoje em dia nas instituições tradicionais uma “desregulação” identitária e uma grande dificuldade de transmissão regular dos valores religiosos de uma geração para outra. Deixa-se de assegurar a afirmação de uma memória coletiva, o que ocorria de forma garantida nas sociedades tradicionais. Instaura-se, assim, uma crise na “construção individual da continuidade crente”. Uma crise que se traduz pelo progressivo enfraquecimento da figura do praticante regular, em geral associada a comunidades de sentido fortemente constituídas, em favor da irrupção da figura do peregrino, que traz consigo as marcas da mobilidade construída a partir de experiências pessoais. (TEIXEIRA, 2010)

Igreja Católica, e sua capacidade adaptativa, a vitalidade de cultos africanos e o surgimento de uma cultura urbana pragmática e multifacetada”. Dessa forma o catolicismo popular é a incorporação de tradições indígenas, africanas e práticas folclóricas, não sendo uma religião homogênea, mas uma variedade de expressões da diversidade cultural do Brasil, ou seja, o “catolicismo popular” é também a convergência única de tradições culturais e religiosas e criam formas de expressão.

Ainda segundo Hobsbawn (1984. p. 09), por “tradição inventada”, entende-se um “conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado”.

Para Hobsbawn (1984. p. 13), “consideramos que a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”. Sendo assim, o “catolicismo popular”, nada mais é que um processo inventivo e constante, que se aproxima conforme as relações com as demais práticas religiosas que vão surgindo no percurso histórico que as envolvem (ROMÃO, 2018). Para a Antropologia, as diferenças entre “práticas inventadas” e “costumes tradicionais”, podem ser compreendidas como ritos de passagens, ou costumes volúveis, entretanto, é preciso observar que uma vez estabelecida as tradições inventadas⁶, necessita entender como seria sua natureza.

Conforme Hobsbawn (1984), ao destacar que novos regimes podem alterar ritos e práticas tradicionais conforme seus interesses, a religião se inclui integralmente nesse sentido. Essas mudanças nada mais são que adaptações e aproximações, e que talvez poderíamos destacar como uma espécie de fluxo ou trânsito religioso. Lopes (2019, p. 156), diz que “o trânsito religioso acontece quando, diante de um fato/ideia inesperado, o processo de ancoragem falha e não ocorre a objetivação, o que gera uma tensão e uma

⁶ Uma vez estabelecida a preponderância das tradições inventadas “comunitárias”, resta-nos investigar qual seria sua natureza. Com o auxílio da antropologia, poderemos elucidar as diferenças que porventura existam entre as práticas inventadas e os velhos costumes tradicionais. Aqui só poderemos observar que, embora os ritos de passagem sejam normalmente marcados nas tradições de grupos isolados (iniciação, promoção, afastamento e morte), isso nem sempre aconteceu com aqueles criados para pseudocomunidades globalizantes (como as nações e os países), provavelmente porque estas comunidades enfatizavam seu caráter eterno e imutável - pelo menos, desde a fundação da comunidade. No entanto, os novos regimes políticos e movimentos inovadores podiam encontrar equivalentes seus para os ritos tradicionais de passagem associados à religião (casamento civil e funerais). (HOBSBAWM, 1984. p. 18-19).

crise nos conhecimentos prévios; nesse momento inicia-se um processo de efervescência interior”. Ainda segundo o autor, o sujeito determina a partir das representações sociais disponíveis, observando atentamente em busca dos sentidos, até encontrar aquelas que elucidam melhor à demanda gerada pelo fato/ideia. E é nesse momento que acontece a circulação, coexistência ou mudança de opção religiosa. (LOPES, 2019).

A mudança religiosa, não pode ser compreendida apenas em sua forma literal, em que o indivíduo migra totalmente para outro credo ou denominação. O que de fato acontece, é que a mudança está associada, a adequação do que ele crer como prática, o que a torna legítima ao seu entendimento (LOPES, 2019).

Além da concepção do catolicismo popular como prática religiosa, é preciso pensar sobre sua real aproximação com a noção de “popular”. Segundo De Quadros e Gomes Filho (2021, p. 03), “os estudos sobre o povo e dos aspectos populares surgiram, obviamente, interligados”. Ainda segundo os autores (2021, p. 03), “a construção das nações modernas levou à invenção de uma natureza popular, que normalmente era encontrada no interior do país, nas pessoas sem erudição, de vida simples e não contaminadas com a agitada vida urbana”. Assim, modificado em um coletivo singular, foi relevante para o surgimento dos estados democráticos, encarnando a alma de cada nação e a quem o governo representaria. (DE QUADROS; GOMES FILHO, 2021).

Ainda segundo De Quadros e Gomes Filho (2021, p. 03) “esse substantivo, conjugado por regra singularmente, o povo, podia ser também um adjetivo utilizado para caracterizar uma cultura, uma religião, uma festa, um costume”. Em ambos os modos, as operações que deram origem a este recorte do social se tornaram invisibilizadas, como se o popular fosse realmente encontrado objetivamente. (DE QUADROS; GOMES FILHO, 2021). Talvez o que a nós interesse ao perceber como a religiosidade católica se aproxima do popular, é sem dúvida como essa prática se insere dentro das identidades desses coletivos, sejam eles populares ou não.

1.2 Catolicismo Popular e Afro-Brasileiro: questões relacionais e problemáticas sobre as aproximações.

A questão da convergência afro-brasileira diante do catolicismo, ainda hoje é tema que merece a atenção da academia. Há muito, a mistura dos orixás com os santos católicos e o surgimento de entidades americanas, foi absorvida pela cultura religiosa brasileira. Segundo Da Fonseca (2012, p. 97), “principalmente nas últimas décadas essa

cultura miscigenada tem sido colocada sob a crítica daqueles que veem nessas práticas, ou em parte delas, uma contaminação aos cultos de origem africana no Brasil, que resultou na proposta convencionalmente denominada de reafricanização”. O autor (2012, p. 97), segue afirmando que “os desdobramentos políticos levantados pelo movimento de reafricanização dos cultos religiosos afro-brasileiros impuseram à comunidade acadêmica um esforço de crítica para analisar os limites e possibilidades da proposta”. Como não há ciência neutra é evidente que aspectos sociais e ideológicos estão em jogo, pois diversos fenômenos sociais observados no Brasil e na América Latina encontram explicação no conceito de sincretismo, ou melhor, “misturas”. (DA FONSECA, 2012). No entanto, prefiro considerá-las como espaços de convergência, que por meio de “misturas” e “camuflagens” levaram religiões diferentes em um mesmo direcionamento, recriando memórias e crenças populares.

Macedo (1989, p.29), “destaca que “no transcorrer de nossa história, as manifestações religiosas de índios e negros foram submetidas a um processo de dominação cultural em que se procurou desvalorizar suas crenças, chegando-se, no limite, a perseguição de seus fiéis”. Carmem Cinira Macedo (1989, p.29), destaca ainda que “índios e negros, considerados pagãos, foram submetidos a um processo de cristianização compulsória”. É importante destacar como os indígenas acabaram encontrando nas missões jesuíticas a única forma de escapar da escravização, mas isso resultou, na perda de seu universo de crenças. A exemplo dos negros, escravizados, tinham de se submeter às crenças de seus senhores como única alternativa oficial. A forma de resistência que encontraram foi “traduzir” e incorporar”, seu culto aos orixás para a linguagem dos santos católicos. (MACEDO, 1989).

Vale destacar que, segundo Dos Santos (2021, p. 255), “resistindo de modo criativo e sistemático à ação colonizadora, os negros escravizados transportaram para a nova realidade (social e geográfica) as suas relações religiosas ancestrais, garantindo desta maneira a manutenção e fortalecimento das suas identidades (individual e grupal) na diáspora”. Ainda segundo Dos Santos (2021, p. 255), “entretanto, em virtude do

racismo (estrutural⁷, epistemológico⁸) presente e influente na sociedade brasileira, mesmo nas suas manifestações e expressões religiosas a violência e o desrespeito de seus direitos fundamentais permanecem”. Os negros criaram diversas formas de existência e conseqüentemente, de “resistência religiosa”, pois na verdade, seria complexo separar tais termos de forma a distingui-los em algo abissal. (DOS SANTOS, 2021). As estratégias eram criadas, na medida em que as compressões religiosas eram aplicadas, sejam elas pela igreja católica, sejam elas, pelas estruturas escravistas. Vale ressaltar que, constantemente, os africanos escravizados, precisavam reelaborar tais estratégias de continuidade as duas práticas de fé.

Como explica Dos Santos (2021), os africanos que foram escravizados, para manter sua identidade e cultura africana usaram de muitas estratégias para que pudessem se manter na nova estrutura social⁹ que foram inseridos. Por meio da resistência criativa

⁷ “As instituições reproduzem as condições para o estabelecimento e a manutenção da ordem social. Assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos.” (ALMEIDA, p. 31, 2019). Nessa perspectiva entendemos o óbvio, se as instituições são racistas é porque a sociedade é racista, dessa forma precisamos compreender que não é algo por elas inventadas, mas por elas reproduzidas, e esse, é mais um dos inúmeros conflitos que constituem a sociedade, sendo assim, o racismo mantém uma ordem social já estabelecida, e para combatê-lo, as instituições também precisariam atuar de maneira conflituosa com práticas antirracistas. Cabe entender também que nessa perspectiva o racismo não se limita a representatividade, pois a presença de pessoas negras não significa que as instituições irão agir de forma antirracista. “Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição” (ALMEIDA, p. 33, 2019). Porém, de acordo com Almeida (2019) o uso do termo “estrutura” não significa dizer que o racismo seja uma condição incontornável e que ações e políticas institucionais antirracistas sejam inúteis, o que ele enfatiza é que do ponto de vista teórico o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. O autor se utiliza de Anthony Giddens para afirmar que a estrutura “é viabilizadora, não apenas restritora”, e nesse sentido é que ações repetidas transformam as estruturas sociais. “Ou seja, pensar o racismo como parte da estrutura não retira a responsabilidade individual sobre a prática de condutas racistas e não é um alibi para racistas. Pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas” (ALMEIDA, p. 34, 2019)

⁸ “O primeiro aspecto que precisa ser levado em conta então no processo de descolonização dos saberes é o epistemológico. É preciso visibilizar as epistemologias subalternas, como as raciais e feministas, que foram as primeiras a começar a subverter a epistemologia do norte, e que refletem sobre a pretensão hegemônica de autores europeus de construir um sistema mundo totalizante”. (FÉLIX, p. 211, 2022). Essa reflexão parte do processo de descolonização africana, entendo que o racismo se expressa não apenas na exclusão pela cor da pele, mas também pelo processo colonizador de desvalorização dos saberes de populações que foram subalternizadas ao longo da história, construindo um racismo que cai no campo das representações simbólicas e que permite convencer a vítima de racismo, que ela está numa cultura de lugar inferior. Tal forma de racismo desmerece a capacidade humana e a identidade de determinados grupos.

⁹ Menciono a estrutura social em referência as relações sociais, hierarquias, instituições, papéis sociais que criam padrões e “organizam” a sociedade e os grupos de indivíduos. Os escravizados foram forçados a se

as referências culturais e principalmente as religiosas conseguiram se manter presentes e influente na nova realidade dos africanos. Ainda segundo o autor (2021, p. 255), “através da religião, valores identitários africanos puderam ser preservados, renovados e garantiram a solidariedade e coesão comunitária de africanos escravizados de diferentes origens territoriais e culturais”. Dispersos no território brasileiro o que uniu os grupos africanos foi a “fé”. “A fé que permitiu a manutenção de seu vínculo com o simbólico, e sua religião com a África ancestral”. (DOS SANTOS, 2021, p. 255)

A definição de fé nas tradições religiosas africanas está intrinsecamente ligada ao movimento forçado de migração dos povos africanos, resultando na diáspora afro, que deu origem a religiões como o Candomblé e a Umbanda. Estas religiões têm suas raízes nas tradições espirituais dos povos africanos que foram escravizados e levados para as Américas. Em seu âmago, essas religiões acreditam firmemente na presença e influência dos deuses, ancestrais e espíritos, que conectam o mundo espiritual ao mundo terreno, sendo representados por elementos da natureza. Essa conexão é manifestada por meio de rituais, cerimônias e oferendas.

Dentro desse contexto, a fé também se relaciona com a crença e a confiança na sabedoria das entidades espirituais. No entanto, é interessante notar que, quando se busca uma definição mais aprofundada de fé nas religiões afro, muitas vezes as explicações acabam se entrelaçando, de alguma forma, com conceitos cristãos. A compreensão ocidental da fé, enraizada nas tradições cristãs, pode exercer uma influência sutil nessas discussões, tornando desafiador encontrar definições claras que sejam desvinculadas do entendimento cristão. Assim, a definição de fé nas religiões afro pode ser um tema complexo, pois muitas vezes se entrelaça com concepções cristãs.

Talal Asad (1993) examinou criticamente a categoria "religião" como uma construção conceitual ocidental e sua aplicação na antropologia. Ele argumenta que a noção moderna de religião, tal como é entendida no contexto euro-americano, não é universal e não se aplica de forma adequada a todas as culturas e sociedades ao redor do mundo. Destaca ainda, que a definição ocidental de religião geralmente se baseia em

adaptar a um ambiente completamente diferente do que estavam acostumados em suas terras de origem. Nesse contexto, preservar sua identidade e cultura africana era uma tarefa desafiadora. Um autor relevante que aborda essas questões é Stuart Hall, um teórico cultural e sociólogo jamaicano-britânico. Ele explorou os conceitos de identidade cultural, hibridismo cultural e resistência cultural, destacando a importância da cultura e da identidade na experiência das pessoas na diáspora africana. Hall (1992), argumenta que a cultura é um espaço de luta, resistência e negociação, onde as pessoas constantemente redefinem sua identidade em meio a contextos sociais em transformação.

pressupostos cristãos e teológicos, incluindo a noção de crença em divindades ou seres sobrenaturais e a participação em rituais e práticas específicas.

No entanto, ele enfatiza que muitas outras tradições culturais têm suas próprias compreensões sobre o que é considerado "religioso", e essas noções podem não se encaixar perfeitamente na definição ocidental. Para Asad (1993), a categoria "religião" é uma construção cultural e política que pode ser usada para estigmatizar ou legitimar certas práticas culturais e crenças. Diante disso, posso afirmar a dificuldade de uma definição clara de fé em termos das religiões afro, que não perpassem por uma categoria "eurocristã".

Essas estratégias de manutenção de suas práticas, foram para além das resistências nas senzalas, alcançando as demais religiões praticadas nesse contexto, a exemplo da religião católica. Percebe-se que na realidade, onde além da compreensão dessas "convergências religiosas", como uma prática de descaracterização, homogeneização e desvalorização das práticas religiosas de matriz africana pela ação do colonizador, pode-se compreender também como uma estratégia operacionalizada pelos negros escravizados, para a preservação e manutenção de seus valores culturais e religiosos de origem. (DOS SANTOS, 2021). Não era tão simples esta manutenção de práticas ancestrais, principalmente ao está locado, em uma estrutura¹⁰ opressora, racista e recheada de intolerância religiosa. (PRANDI, 1996).

Segundo Prandi (1996, p. 65), "o quadro das religiões negras, ou religiões afro-brasileiras, é bastante diversificado. Em seu conjunto, até os anos 30 deste século, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana". Essa noção de "patrimonialização" das religiões, ainda é um fenômeno moderno, pois nesse contexto,

¹⁰ Na África a religião era misturada com todo o cotidiano, ela estava presente em todos os momentos da vida, dentro de uma estrutura única de formação da sociedade, não sendo vista como esfera indiferente. E como as demais instituições a religião na África estava ligada às estruturas familiares, como algo singular porque a religião é uma religião de antepassados. No Brasil a família africana nunca se reproduziu, porque o escravo era tirado de sua família e jogado numa outra estrutura familiar do qual esse era colocado numa estrutura de indiferenças. Por assim, fizemos a recriação de uma religião que estava descolada da família e vista como elemento heterógeno de uma estrutura de instituições embranquecidas. "A escravidão destruiu as estruturas familiares dos africanos trazidos como escravos para a América, submeteu-os a um ritmo de trabalho compulsório e alienado, impôs novas crenças e um novo modo de vida cotidiana que pressupunha uma outra maneira de contar o tempo e de o conceber. Assim, quando a religião dos orixás foi reconstruída entre nós, muitos dos aspectos e conceitos da antiga cultura africana deixaram de fazer sentido e muitos desapareceram." (PRANDI, 2001). Para Prandi, mais que isso, na África, cada cidade, cada aldeia cultuava suas divindades e praticava seus próprios cultos locais relacionados com seio familiar e identitário. No Brasil os diferentes cultos e divindades locais de origem africana foram agregados, ou seja, convergidos, formando uma espécie de religião única.

não se compreendia, ou melhor, não havia valorização das práticas, sendo os saberes e fazeres desvalorizados pela sociedade vigente. Ainda segundo o autor (1996, p. 65), “formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro”. Talvez o que explique essa diversidade de práticas de origem africana, é a diversidade de povos que chegaram ao Brasil pelo processo de escravidão¹¹.

Prandi (1996, p. 65), diz que “tudo indica que a organização das religiões negras no Brasil deu-se de forma tardia”. O autor destaca que uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo nas últimas décadas do século XIX, período final da escravidão, “foram fixadas sobretudo nas cidades e em ocupações urbanas, os africanos desse período puderam viver no Brasil em maior contato uns com os outros, física e socialmente”. Reginaldo Prandi aponta que esse fato, propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizados. (PRANDI, 1996).

Oro (1995, p. 02-03), ressalta que, “a expressão "religiões afro-brasileiras" cobre uma variedade de cultos organizados no Brasil e que podem ser condensados, segundo um modelo ideal típico, em três diferentes expressões ritualísticas”. A primeira¹² delas cultua os orixás amcanos (nagô), a segunda¹³ forma ritual parece ter surgido no Rio de Janeiro no final do século passado, a partir do candomblé, no seu processo de "abrasileiramento" e de adaptação à vida urbana brasileira, e a terceira¹⁴ forma ritual é a umbanda, surgida também no Rio de Janeiro na década de 1920.

¹¹ Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo e o menos conhecido candomblé de egum. Mais recentemente, no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, constituiu-se a umbanda, que logo se disseminou por todo o país, abrindo, de certo modo, caminho para uma nova etapa de difusão do antigo candomblé. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, toré, pajelança, babaçuê, encantaria e cura (PRANDI, 1996, p. 65).

¹² Privilegia os elementos mitológicos, simbólicos, linguísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições banto e especialmente nagô. Neste grupo se encontram o candomblé da Bahia, o xangô de Recife, o batuque do Rio Grande do Sul e a casa de mina do Maranhão. (...) (ORO, 1995, p. 02-03).

¹³ Inicialmente chamada de macumba, recebeu mais tarde nomes diferentes de acordo com as regiões brasileiras, os mais comuns sendo quimbanda, linha negra, magia negra, umbanda cruzada e linha cruzada. (...) (ORO, 1995, p. 02-03).

¹⁴ Ela foi, ao longo dos anos, se estruturando de forma sincrética tendo construído sua doutrina, seus rituais e seu panteon religioso, a partir de elementos provenientes das tradições religiosas católica, africana, indígena, kardecista, oriental, além de integrar princípios e ideias da psicologia e da parapsicologia, da Teosofia e da Rosacruz. (ORO, 1995, p. 02-03).

A variedade de manifestações de cultos religiosos de matriz africana conforme Oro (1995), demonstra que além da variedade ritual, havia um grande alcance geográfico dessas práticas no país. A religiosidade africana no Brasil, desde sua episteme, possui uma relação considerável com o catolicismo, o que nos traz a percepção, de que suas tradições são atravessadas por questões fora de seu contexto nativo. (ORO, 1995). Ainda que os negros tenham mantido suas tradições religiosas presentes, grande parte das tradições/práticas cotidianas de matriz africana, ou adaptadas a vida no Brasil, foram marcadas por contradições, tanto estrutural¹⁵, como social.

Absolutamente, essa influência da religião católica sobre as manifestações religiosas negras, não se torna um fator isolado de convergência, pelo contrário, apresenta-se com mais uma forma de opressão e aculturação. Prandi (1996, p. 67), segue afirmando que “o tecido social do negro escravo nada tinha a ver com família, grupos e estratos sociais dos africanos nas suas origens. Assim, a religião negra só parcialmente pôde se reproduzir aqui”. Devido aos processos de escravidão, o que levou a migração forçada dos povos negros, a parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, caracterizada pelos cultos aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez, pois, a família se perdeu, a tribo se perdeu. (PRANDI, 1996). Esse desencontro entre as práticas tradicionais da religião afro, diretamente ligadas aos antepassados, dissolvidas pela escravidão.

Considerado a partir de Prandi, o entendimento das estruturas sociais pelas ligações relacionais (entre grupos) e identidades construídas por meio da família, podemos perceber a existência e a reformulação dessa estrutura (embranchada e racista) escravista pela desintegração das formações familiares no processo de “integração” do negro na sociedade colonial brasileira. “Quando as estruturas sociais (relações familiares) foram dissolvidas¹⁶ pela escravidão, os antepassados perderam seu lugar privilegiado no culto”. (PRANDI, 1996, p. 68). Sobreviveram de forma marginal no contexto ritual e social, aquelas divindades ligadas as forças da natureza, envolvidas numa certa manipulação mágica do mundo, presente na construção da identidade; os orixás,

¹⁵ Desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do catolicismo. Embora o negro, escravo ou liberto, tenha sido capaz de manter no Brasil dos séculos XVIII e XIX, e até hoje, muito de suas tradições religiosas, é fato que sua religião se enfrentou desde logo com uma séria contradição: a própria estrutura social e familiar às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram. As religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens. (PRANDI, 1996, p. 67).

¹⁶ Na África, era o ancestral do povoado (egungum) que cuidava da ordem do grupo, resolvendo os conflitos e punindo os transgressores que punham em risco o equilíbrio coletivo.

divindades de culto genérico, estas sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro. (PRANDI, 1996, p. 68).

Prandi (1996, p. 68), destaca: “Pois que sentido poderia fazer o controle da vida social para o negro escravo? Fora de suas assembleias religiosas, era o catolicismo do senhor a única fonte possível de ligação com o mundo coletivo projetado para fora do trabalho escravo e da senzala”. De fato, a adesão ou aproximação do negro escravo com a religiosidade católica, é justificável, pela ausência de possibilidades de subversão ao culto padrão e socialmente aceito nos períodos de colonização, chegando praticamente até a república, apesar que essa prática, não anulou os cultos caseiros ocultos (PRANDI, 1996).

Se a religião negra, ainda que dissolvida em sua existência no Brasil, era capaz de conferir ao negro de uma identidade negra, africana, de origem, que reconstruía ritualmente a família, a tribo e a cidade, perdidas para sempre na diáspora, era através do catolicismo. Contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia a dia, na sociedade dos brancos dominadores, responsável pela garantia da sua existência, não importa em que condições de privação e dor. (PRANDI, 1996).

Para Ortiz (2011, p. 47), “toda religião é, portanto, um lugar de memória e de identidade. Ao congregar as pessoas, ela lhes fornece um terreno e um referente comum no qual a identidade do grupo pode se exprimir”. As crenças religiosas, enquanto “consciências coletivas”, aglutinam o que se encontravam, mesmo que antes dispersas. Isso significa que, dentro do seio das práticas religiosas, cria-se questões de identidade e representatividade coletivas, o que possibilita compreendê-las como mecanismo de construção de imaginário e consciências coletivas. (ORTIZ, 2001).

Já para Geertz (1973) uma religião é um sistema de símbolos que estabelece poderosas disposições e motivações nos homens, através de conceitos de uma ordem geral, vestindo essas concepções como realistas. Para além do conceito expresso por Geertz (1973), que traz sistemicamente uma conceituação de religião pelo simbólico, formulação de conceito, concepções e motivações, é preciso compreender que a religião católica e as de matrizes africanas, não ocuparam papéis antagônicos, pelo contrário, convergiram e construíram uma relação íntima por seus praticantes.

Segundo Prandi (1996, p. 70), “na nossa sociedade das grandes metrópoles, se a construção de sentidos depende cada vez mais do desejo de grupos e indivíduos que podem escolher esta ou aquela religião, ou fragmentos delas”. Prandi (1996, p. 70), segue destacando que “a relevância dos temas religiosos igualmente pode ser atribuída de

acordo com preferências privadas. A religião é agora matéria de preferência de tal sorte que até mesmo escolher não ter religião alguma é inteiramente aceitável socialmente”. Sendo assim, os deuses africanos apropriados pelas metrópoles da América do Sul não são mais deuses da tribo, pois ultrapassaram e modificaram-se conforme as práticas da cidade, impostas aos que nela nascem. Eles são deuses numa civilização de cidadãos livres, que possuem o direito de escolha ou não; de continuar fielmente nos seus cultos ou simplesmente abandoná-los. (PRANDI, 1996).

Outro ponto relevante a destacar é como as religiões que são praticadas em território brasileiro, mantem sua relação com práticas mediúnicas ou uma cadeia mística. Em muitas dessas fronteiras doutrinárias, ou simplesmente, da prática comum, ou ordinárias, recorrendo a Certeau (1998) do cotidiano, que não menos importante do que os dogmas e sistemas oficiais, a exemplo do catolicismo, possui grande presença.

É nesse momento que percebemos a prática profissional do sagrado, trazendo lideranças dessas manifestações, a utilizar as práticas religiosas como forma de atendimento. Para Calvelli (2011, p. 360), “as profissionais do sagrado, a partir do encontro e da mistura de elementos originários do catolicismo popular, com símbolos e signos da sociedade moderna, realizam adaptações para melhor atender a seus clientes, através do uso de diferentes “bens religiosos” retirados de contextos religiosos variados”. Calvelli (2011, p. 360), continua destacando que em seu ofício, através de manipulação simbólica, elas “ressignificam elementos rituais, míticos e mágicos da tradição religiosa popular brasileira. Sua oferta deve atender a demandas de clientes inseridos em uma sociedade urbanizada e de consumo, alguns, entre eles, em afinidade com valores e a visão de mundo da cultura moderna”.

1.3 Cartomancia e Religião: reflexões sobre a trajetória religiosa de Dona Luíza, Cartomante em Camocim-CE.

A interpretação das cartas comuns de baralhos ou das cartas menores do tarô é uma prática oracular¹⁷ que revela caminhos pelos quais podemos inferir em nossas vidas e escolhas. As cartas são capazes de manifestar os estados de nossas emoções, anseios, dúvidas, cobranças e instintos por meio de seus números, cores, imagens e da história e

¹⁷ O oráculo é o portal que nos liga diretamente ao Universo, que é a força inteligente, perfeita e organizadora de toda a vida, também conhecido por outros nomes, como “Deus” (...) a prática oracular é o uso dos oráculos e estes agem através de um meio material marcado por um código que emitirá a mensagem, como nas cartas do baralho. (AMUD.2013)

significado que cada uma possui. (AMUD, 2013). A cartomancia se expressa como prática adivinhatória frequentemente acionada para auxiliar na resolução de problemas cotidianos, respostas de anseios pessoais e expressão terapêutica para algumas. A cartomancia é o estudo ético das cartas e sua linguagem simbólica interpretativas opera através do/da personagem da cartomante que têm a função de interpretar e revelar o segredo das cartas para cada um que a procura.

Dona Luíza¹⁸ é uma mulher branca, que se reconhece como católica e simpatizante da Umbanda. Ela é cartomante da Cidade de Camocim¹⁹ no Ceará a mais de 30 (trinta) anos, natural da capital, Fortaleza, onde já exercia seu trabalho com cartas de baralho²⁰ e tarô²¹. Após algum tempo, ela muda-se para o interior do Estado acompanhada por seu esposo e dá continuidade aos trabalhos de adivinhação. Popularmente conhecida no município e cidades vizinhas pelo trabalho com cartas, atrai diversos clientes diariamente a sua casa para realizarem consultas²². Dona Luiza é batizada e casada na Igreja Católica, devota de Nossa Senhora de Fátima e Iemanjá - a deusa das águas - e têm como acompanhante a Pomba Gira Cigana²³ que a ajuda no desenrolar das revelações das cartas em todo o processo de adivinhação. A religiosidade que se lança atualmente no campo religioso brasileiro permite a aparição de sujeitos que como a cartomante mencionada reflete a expressão de mais de uma religião.

O que proponho aqui, é discutir antropologicamente as ambivalências contidas na figura da cartomante uma vez que o pertencimento religioso desse agente acaba mobilizando elementos advindos de universos simbólicos muito distintos. Que tipo de cartomante reconhecemos ou estamos falando ao pensar a trajetória religiosa de Dona Luiza? Assim, como fez Calvelli (2011), tomo como análise dentro do quadro pluralista religioso, um desses especialistas (nesse caso, a cartomante) que vem atuando no campo

¹⁸ Nome fictício atribuído a cartomante durante pesquisa como maneira de preservar seu nome e não a expor de forma direta aos relatos e resultados das pesquisas. A expressão dona aqui é utilizada como sinal de respeito e referência a sua pessoa.

¹⁹ Fica localizada no litoral oeste do Estado e atualmente possui 63.907 mil habitantes de acordo com os dados do IBGE 2020, a maioria dos seus moradores estão presentes na zona urbana do município.

²⁰ As cartas usadas são aquelas dos jogos de baralhos, e um baralho é um conjunto de cartas numeradas e ilustradas. Um baralho completo possui 52 cartas que compreendem quatro naipes (Copas, Espadas, Ouro e Paus) e para cada naipe treze cartas (Ás, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, Valete, Dama, Rei)

²¹ O tarô são cartas de baralho representado por imagens (entidades, deuses ou santos) e desenhos (casa, carro, caixão etc.), geralmente possuem 78 cartas e são considerados como um oráculo de uso esotérico. Segundo Amud (2013), para utilizar os oráculos é necessário sabedoria e equilíbrio, é preciso coragem na interpretação das cartas, pois há revelações agradáveis e desagradáveis.

²² Termo nativo: "consultas" é atribuído pela cartomante para fazer referência aos momentos de leitura das cartas junto as clientes.

²³ Exu feminino. Especialista notória em casos de amor, e tem poder para propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual. (PRANDI, 1991, p.14)

religioso contemporâneo e que segundo o autor têm se mostrado hábeis em dialogar com a tradição e simultaneamente, com os indivíduos da sociedade moderna, possibilitando um pluralismo interno elaborado a partir da própria experiência do sujeito. (CALVELLI, 2011).

Diante da expressão de um pluralismo religioso por meio de interpretações e reflexões, pretende-se pontuar a atuação da cartomante como uma especialista que transita entre o campo mágico/religioso, algo que constitui a prática da cartomancia e ela enquanto sujeito social. Assim, como pontuar as relações de convergências religiosas dentro da cartomancia a partir do trabalho de Dona Luíza e da sua trajetória religiosa.

A cidade de Camocim no Ceará, cenário que localiza Dona Luiza como cartomante, é reconhecida pelas riquezas naturais que oferece aos turistas um atrativo pelas praias, passeios e restaurantes a disposição. Abrange diversas festividades culturais (como a Regata²⁴, Festival de Viola, Festa do Caju, Festival de Quadrilha, Salão de Artes.) e religiosas (como as Novenas e festejos de São Francisco de Assis, Bom Jesus do Navegantes e São Pedro, e as Oferendas a Iemanjá.) durante o ano, e por muito tempo foi de grande importância histórica com o funcionamento da antiga Estrada de Ferro que ligava Camocim á cidade de Sobral, na região norte do Estado.

Marcada pela forte presença da religião católica possui em seu calendário religioso e municipal três padroeiros²⁵, símbolos religiosos e de devoção. São eles: Bom Jesus dos Navegantes, São Francisco de Assis e São Pedro, esses dois últimos com feriado em calendário. De acordo com os dados do último censo realizado em 2010²⁶, Camocim chegava em um pouco, mas de 50 mil habitantes que se declaravam católicos, aproximadamente 83,5%. Nesse contexto é válido pensar, quem são esses católicos e que modelo de catolicismo constam nesses dados (tais como frequentadores de missa e

²⁴ A Regata de Canoas de Camocim é um tradicional evento náutico que enche de cores e adrenalina o Rio Coreaú, acontece dentro do calendário das comemorações do aniversário do município. Um grande público comparece à orla para acompanhar os bravos pescadores em manobras que contrastam um pouco com a rotina do mar, de onde diariamente eles retiram o seu sustento. Ao final o pescador vencedor é premiado e o evento segue em comemoração com uma festa pública na praça de eventos da cidade. A Regata de canoas é patrocinada e promovida pela prefeitura municipal por meio da Secretaria de Cultura e Turismo, representado parte da cultura local e incentivo turístico.

²⁵ São Francisco de Assis e Bom Jesus dos Navegantes, atualmente representam duas igrejas matrizes. Os festejos dos padroeiros movimentam todo o município e localidades vizinhas atraindo um grande público durante os meses de outubro e novembro. Durante as comemorações religiosas de São Pedro é realizado uma procissão pelas águas em que os pescadores em suas canoas percorrem a praia e as pessoas acompanham pela orla.

²⁶Dados do último censo realizado. IBGE. Dados demográficos 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/camocim/panorama>> Acesso em: 10.07.2020.

igrejas, devotos e romeiros, números de batizados, casamentos) que formando parte do cenário religioso municipal.

Com uma história que se cruza com a presença do mar e a população que se forma em seus arredores, Camocim é território da expressão da vida de pescadores, de suas crenças e devoções. Aos santos católicos já mencionados existe um reflexo da ligação dos pescadores com o mar, e logo, com suas devoções religiosas. Além dessas representações, faz-se notável ainda, a importância dada à devoção de Iemanjá, a deusa das águas, demonstrada pelas adorações e oferendas feita ao mar por moradores e visitantes.

É no dia 15 de agosto que acontece na cidade a Festa de Iemanjá, muito importante para os Umbandistas de Camocim, sendo possível encontrar entre eles diversos pescadores locais, visitantes, e mesmo “simpatizantes” de Iemanjá, ou pessoas como Dona Luíza que sempre participam, mas também circulam por outros campos religiosos. Durante o dia diversas pessoas reúnem-se na orla marítima para presentear Iemanjá com flores, perfumes, velas e muita música, a festa se entende aos terreiros durante a noite com muitos comes e bebes. Para mais, não é difícil ainda encontrar no município Igrejas Evangélicas (com aumento significativo delas nos últimos anos, presentes em todos os bairros e esquinas), Centros Espíritas, Testemunhas de Jeová, e ainda a Ordem Maçônica.

Dona Luíza morou por 20 anos no bairro Praia²⁷, próximo ao Centro da cidade e em frente ao mar. Lá, ela morou todos esses anos e ficou popularmente conhecida no bairro pelos trabalhos de leituras com cartas de baralho e tarô. As consultas aconteciam ali mesmo em sua residência, na sala de sua casa, cômodo que misturava objetos de sala (sofá e estante), objetos de quarto (guarda-roupa e penteadeira) e objetos como de um consultório (mesas e cadeiras).

A sala não tinha porta, apenas uma cortina que a separava dos outros cômodos da casa, nessa mesma sala estavam duas mesas: uma como espécie de altar onde ficavam as imagens e algumas velas, e uma outra mesa maior onde era feito o jogo de cartas, ao redor dela três cadeira e sobre a mesa um jarro de flores, uma agenda e uma caixa qualquer onde guardava os baralhos de forma organizada. Logo ao adentrar em sua casa via-se uma estátua de Nossa Senhora de Fátima que ficava ao lado da “porta”, outras estátuas e imagens estavam espalhadas pela casa como as de anjinhos e um quadro de Iemanjá.

²⁷ Com uma história que se cruza com a presença do mar e a população que se forma em seus arredores, Camocim é território da expressão da vida de pescadores, de suas crenças e devoções.

Pela casa e na sala onde aconteciam as consultas podia-se observar uma mistura de tons, com predomínio da cor vermelha ao considerar todos os objetos que compõem a casa. Das quatro paredes, duas eram da cor vermelha e duas da cor verde, duas mesas estavam ali naquele espaço cobertas por toalhas vermelha. Na primeira mesa, encontrava-se uma diversidade de imagens que se misturavam entre a Umbanda²⁸ e o Catolicismo. Da Igreja Católica: São Jorge, Santo Antônio e Jesus Cristo, e da Umbanda imagens de entidades como Pomba Gira, Iemanjá, Preto Velho e Tranca Ruas²⁹. Para além dessas imagens na mesma mesa estavam uma variedade de velas vermelhas e brancas. Duas velas, uma vermelha e uma branca, também estavam acessas ao lado da imagem da Pomba Gira, próximo a mesa, no chão uma garrafa de água e embaixo um papel com um nome escrito.

Irei pontuar aqui alguns exemplos da relação desses nomes citados acima, com uma construção religiosa popular ligada a uma espécie de convergência bem comum na história brasileira. São Jorge por exemplo, ocupa lugar de importância no imaginário popular brasileiro, e assim foi desde o período colonial. Recebeu seu nome em capitânias e nas procissões sempre foi colocado em sentido de bravura e luta, montado em seu cavalo. À medida que o negro escravo aderiu ao catolicismo, a lenda sobre São Jorge ficava cada vez mais espessa, sendo possível ainda encontrar características físicas com Ogum, um deus africano com domínio da natureza. Segundo Carneiro (2019), a contribuição do negro em relação à lenda de São Jorge aconteceu inevitavelmente considerando o contexto em que o Brasil se desenvolveu na escravidão, o levando diretamente para as camadas populares como símbolo de devoção e sem plano nenhum o negro o aproximou do povo e o transfigurou em virtudes cavalheirescas.

Nessas relações de convergência religiosas, Carneiro (2019) também levanta uma discussão e crítica do entendimento construído no Brasil sobre Iemanjá. Segundo ele, diversos elementos populares têm contribuído para tornar Iemanjá a mãe-d'água brasileira, mas por outro lado, acaba por transformar as festas a ela como uma reprodução das festas a sereia europeia (Iara). Bem entendido, Iemanjá é uma deusa nagô e de modo

²⁸ A Umbanda surge como uma resistência das religiões de matriz africanas no país, com diferentes modificações e adaptações passou a ser julgada e interpretada de diferentes maneiras, associadas muitas vezes ao uso de magias e ocultismos. Não obstante Umbanda, como diz Chatelain, derivar-se de Ki-umbanda por meio do prefixo u, no Rio de Janeiro Umbanda seria magia branca e Quimbanda a magia negra - e a esta última ligar-se-ia à macumba. (CARNEIRO, 2019. p.196).

²⁹ São entidades espirituais nas religiões afro-brasileiras e representam os espíritos de ancestrais africanos escravizados. O Preto Velho é associado a sabedoria, compreensão, paciência, sendo um guia protetor. Tranca Ruas é considerado na Umbanda como guardião das encruzilhadas, onde se encontram caminhos do plano espiritual e terreno, considerado protetor das energias negativas.

algum uma concepção de todas as tribos negras chegadas ao Brasil. Parece extraordinário, porém, que as diferenças fundamentais que facilmente podemos encontrar entre Iemanjá e a sereia fossem postas de lado tão sumariamente, até cair no dualismo apontado - nome africano, festas europeias. (CARNEIRO, 2019. p. 186). Assim, de acordo com o autor, nas festas públicas sob esse nome, o que se cultua não é uma deusa africana, mas uma divindade brasileira ligada as águas, fruto da relação entre religiões de uma convergência nagô, ameríndio e europeia.

Bastide (1960) por sua vez, ao estudar as religiões de matriz africanas no Brasil, apontou para a obrigatoriedade que os deuses negros tiveram em passar por uma dissolução com imagens católicas e virgens brancas, forçando um casamento entre o cristianismo e a religião africana. Nota-se um direcionamento para uma relação de convergência entre duas religiões, e por assim, as duas deviam se encontrar por igual, em muitas críticas ao modo como essa relação se estabelece, o que muito transparece é que a supervalorização aos santos se tornou maior em relação aos orixás por exemplos, e assim, essa convergência (nada homogênea) muito serviu para camuflar as manifestações religiosas das divindades negras³⁰.

Precisamos pontuar que existem tantas formas de convergência (ou como muitos ainda insistem em chamar sincretismo), quanto pode se imaginar, e maneiras diferentes de pontuá-la ou interpretá-la. O que me provoca pensar uma relação de convergência é simplesmente a sua relação com diferentes divindades no espaço da vida privada (suas proximidades religiosas pessoais) e da vida pública (no exercício do seu trabalho de leitura e adivinhações) e o interior da sua casa, a forma como ela se expressa pelo espaço que vive e desenvolve seu trabalho. É a partir dos elementos construídos e relacionais recriados por ela que me permite perceber uma convergência das diferentes representatividades e do relacionamento dos sujeitos com o divino.

Para além das imagens e velas mencionadas, no chão próximo a mesa, uma garrafa com água e embaixo da garrafa, um papel com um nome escrito. No centro de um desenho cujo formato era o de uma estrela (a chamada estrela de Davi³¹), continha uma

³⁰ No Filme brasileiro O pagador de promessa, esse sincretismo entre os santos católicos e os orixás se apresenta fortemente. Numa proposta de criticar o preconceito por parte da sociedade no país em relação a cultura e as religiões de matriz africana, o filme apresenta a dissolução entre Iansã e Santa Barbara como uma só e o dilema da promessa feita em um terreiro para ser paga na igreja. O filme é uma proposta de se pensar o que autores como Roger Bastide e Nina Rodrigues já pontuavam em seus escritos sobre a constituição do “sincretismo/convergência” religiosa no país.

³¹ Símbolo do judaísmo

vela vermelha acesa que, segundo a Dona Luíza, era uma simpatia³² realizada para uma cliente no intuito de que ela pudesse abrir os caminhos do amor. Calvelli (2011) denominou de profissionais do sagrado aquelas curandeiras, benzedeadas e cartomantes que a partir do encontro e elementos originais do catolicismo popular, juntamente com símbolos da sociedade moderna realizavam adaptações para atender suas clientes através de bens considerados religiosos e retirados de vários contextos. A partir das considerações de Calvelli denomino Dona Luíza também de profissional do sagrado, considerando todos os elementos sagrados de diferentes religiões sobretudo a católica e a umbandista e os campos que ela faz uso e está inserida, na sua vivência como cartomante.

Durkheim (2000 [1912]) ao considerar o sagrado e a religião como construções sociais, empreendeu um impulso ao pensamento da religião e da magia não apenas como parte de sociedades primitivas, mas como importante elemento de classificação e representação da sociedade. Portanto, o sagrado é uma forma de classificar pensamentos e comportamentos, impondo uma dualidade entre o que é e não é sagrado. Mauss (2001) ao descrever a noção de *mana* demonstra que o sagrado não é senão aquela espécie de categoria do pensamento coletivo que fundamenta esses juízos, impõe uma classificação das coisas e estabelece linhas de influência ou limites de isolamento.

É provável que em geral venhamos a associar que cartomantes por sua relação com as cartas e o uso delas para previsões e revelações tenham ligação com religiões de matriz africana, até mesmo por se imaginar que a Igreja Católica recusaria a aparição de

³² Segundo Dona Luíza o desenho da estrela é feito com o batom da pessoa que pede a simpatia e é oferecida a Pomba Gira. Uma outra prática do catolicismo popular recorrente nas profissionais do sagrado, que podem ser utilizadas para prevenir ou remediar o mal. São procedimentos que a própria pessoa pode fazer com a finalidade de alcançar alguma graça. (...) As simpatias mais receitadas pelas benzedeadas modernas visam a atender às necessidades de seus clientes e são, na maioria das vezes, simpatias para atrair a pessoa amada, desfazer casamento, livrar-se dos ciúmes do marido, fazer a sogra ir embora, ganhar dinheiro e atingir o sucesso profissional. (CALVELLI, 2011). Por outro lado, no contato da Umbanda com o ocultismo nos anos de 1930 foram incorporados os defumadores, os banhos de descargas, os trabalhos para os mais diversos fins (por exemplo, para “desamarrar” a sorte). (CARNEIRO, 2019). Tais simpatias muitas vezes são indicadas e feitas pela cartomante as suas clientes.

fiéis que tenham envolvimento com práticas do esoterismo³³ ou do ocultismo³⁴. No entanto, o que apresento aqui ao trazer a história de vida de Dona Luiza como cartomante e religiosa é um “rompimento” desse modelo advindo do senso comum no país, uma vez que a cartomante da pesquisa é frequentadora da Igreja Católica e possui uma formação com base nela e não na umbanda.

Mariz (2011) trouxe à tona os dados do censo que expressam a intensificação da globalização e as mudanças ocasionada no campo religioso em decorrência das modificações provocadas por elementos seculares que impulsionam um pluralismo capaz de ameaçar os monopólios religiosos. Montero (2009, p. 10) aponta o pluralismo religioso no Brasil, isto é, o reconhecimento legal da diversidade de cultos e a garantia de liberdade religiosa, como resultado de um longo debate político-científico em torno daquilo que o Estado (e a sociedade) podiam legitimamente reconhecer e aceitar como “prática religiosa”.

Para Sanches (2010, p. 39), “na sociedade moderna o grande passo para o pluralismo em geral foi justamente o processo de secularização entendido como ruptura do monopólio de interpretação possuído pela Igreja católica romana.”. A pluralidade na modernidade passa a caracterizar o homem moderno e permite que cada um, recrie sua própria visão diante do mundo, se manifestando na riqueza do pensamento, passando a aceitar as múltiplas formas de liberdade de grupos ou pessoas expressar o que pensam.

Sendo assim, segundo a autora, não seria surpresa a queda significativa do número de católicos e o aumento de evangélicos e dos que se afirmam sem religião. A análise dessas pesquisas recentes sobre o catolicismo no Brasil apontaria, portanto, para uma crescente diversidade de práticas e discursos entre os que se declaram católicos.

³³ O esoterismo pode ser definido como uma forma de pensamento com a qual a realidade é concebida de uma maneira específica (FAIVRE, 1994). Há muitas controvérsias em relação ao termo esotérico. Para alguns, inclusive para pensadores do próprio movimento esotérico do século XIX, como Helena Blavatsky (1831-1891), indicava um conhecimento interior, uma espécie de doutrina secreta somente acessível aos iniciados. No entanto, essa aura de oculto serviu mais como uma maneira de autovalorização do que como efetiva restrição de acesso. Faivre lembra que muitos dos conhecimentos tidos como esotéricos, citando o exemplo da alquimia, estavam amplamente disponíveis por meio de uma literatura abundante. Há outra conotação do termo esotérico, muito mais comum: serve para designar um conhecimento essencial que só pode ser atingido por meio de técnicas apropriadas específicas de quem tem o “dom” ou estudou muito para isso. Trata-se de um grau superior de conhecimento que estaria acima das diferentes escolas ou tradições, uma espécie de unidade transcendental. Quando utilizado nesse sentido, o discurso esotérico vem sempre carregado de enorme subjetividade. Faivre designa uma terceira acepção, mais geral e precisa: trata-se de uma forma de pensamento, que reúne tendências e escolas distintas com algumas características comuns. (GUERRIERO, 2016)

³⁴ Deve-se a Eliphas Levi (1810-1885) a divulgação do termo em conjunto ao de ocultismo. Se o esoterismo é mais compreendido como uma forma de pensamento, o ocultismo seria mais uma forma de ação ou conjunto de práticas legitimado pelo esoterismo. (GUERRIERO, 2016)

Seguindo essa linha de raciocínio, Dona Luíza ao se declarar católica pode vir a ser considerada mais um número nos dados do censo, porém, seria um daqueles dados que para uma análise qualitativa não se pode considerar literalmente. Portanto, seu discurso identitário enquanto católica foge de uma ideia tradicional sobre o que é ser um membro ligado ao catolicismo no Brasil. Para ela, seu trabalho como cartomante não a torna menos católica do que outros adeptos e nem tampouco poderia vir a ser um motivo de sua expulsão ou isolamento por parte da Igreja Católica. Nada se tem de inesperado ou absurdo para ela ser cartomante e, ao mesmo tempo, pertencer ao catolicismo. Neste sentido, uma coisa não impõe limites a outra e não a faz descartar a sua estreita relação com a Umbanda.

Dona Luíza relata que ainda era criança quando começou a se sentir atraída pelas cartas de baralhos que sua mãe costuma jogar em casa com as amigas, ficando horas a fio a observar o jogo da mãe. Declarou ainda que ao dormir tinha sonhos que envolviam cartas e revelações, em alguns casos até desmaiava. Levada quando maior pela mãe a um curandeiro, descobriu-se que tais situações se davam por influência da Pomba Gira Cigana que a acompanhava desde pequena. Para amenizar os desmaios foi aconselhada por esse curandeiro a trabalhar seu “dom” de leitura das cartas. Desde então, com o auxílio e presença da sua acompanhante exerce seus trabalhos como cartomante. Dona Luíza não incorpora a entidade, mas ela está presente durante as consultas, de maneira a orientá-la e aconselhá-la.

Goldman (2012) escreve sobre o “dom” e a iniciação ligadas ao campo de estudo das religiões de matriz africana, não é unicamente do que se trata aqui, mas gostaria de trazê-lo para abordar a afirmação de Dona Luíza como sujeito que tem um “dom”, que a permite fazer as leituras das cartas e realizar as previsões. O “dom” seria, portanto, aquilo que elas (a Pomba Gira Cigana ou ela mesma) pensam derivar do campo da “iniciação”. Ou seja, relações entre o que o sujeito recebe independente de sua vontade e de suas ações — o “dado”, como se costuma dizer — e o que depende de um conjunto de rituais mais ou menos tradicionais, que só podem ser desempenhados com o consentimento do sujeito e sob a condução daquilo que é feito. (GOLDMAN, 2012, p. 1). Nesse caso, Dona Luíza é aquela que recebe o “dom” sem a sua vontade e foi “forçada” a passar por uma espécie de “iniciação”, a colocando na posição de exercer o que lhe foi concebido através da cartomancia. Logo, esse “dom” acaba por se consolidar pela credibilidade que vai sendo depositada nela e sobre o que ela teria a capacidade de dizer. É importante pontuar que

“dom” aparece no campo como categoria nativa, o que para ela e muitos é considerado dons especiais e divinos, para outros podem vir a ser lógica, bruxaria, sorte ou induções.

De início, ela realizava leitura de cartas apenas com o baralho convencional usado em jogos de buraco³⁵. Ao longo dos anos, foi se aprimorando nas leituras, pois já chegou a realizar leituras com onze baralhos. Hoje, seu jogo possui sete³⁶, onde todos juntos, usados em um mesmo jogo de adivinhação formam o que ela denomina de mapa astral³⁷, o jogo mais completo e que revela do passado ao futuro do cliente.

Todo o desenrolar do jogo de cartas (baralho e tarô³⁸) trazem elementos e símbolos advindos de diferentes religiões (e culturas). A formação dos jogos de adivinhação de cada baralho, a partir da maneira como as cartas são postas sobre a mesa, já trazem alguns desses elementos associativos. Dentre essas formações, uma delas se apresenta em formato de cruz e a outra é chamada de coroa de Santo Antônio. Tais posicionamentos das cartas acionam elementos que lembra o catolicismo.

Dona Luíza mantém uma relação amistosa e próxima junto a Igreja Católica. Em uma das minhas idas a campo, (junho, 2021), ela contou que sua vida como cartomante nunca estabeleceu um conflito dentro da Igreja, pois isso nunca foi um problema. Assim, ela descreve:

Pelo contrário, nunca tive problema algum, aquele padre que morava aqui e até já foi embora, padre Manoelzinho, era muito meu amigo, convidei ele para vir benzer a minha casa, pois, estava tendo umas confusões na rua, e eu o chamei para benzer e me livrar daquele mal, e ele foi. Benzeu a minha casa, e sempre que eu o via na rua, dava com a mão para mim, e ele sabia que eu sou cartomante. Eu não faço o mal, eu ajudo as pessoas com a leitura das cartas. (Dona Luíza, 2021).

É importante ressaltar que o padre mencionado, era um líder não muito tradicional dentro do que se entende a partir dos dogmas católicos, ou seja, não se apresenta dentro de um conversadoríssimo cristão. Porventura, Padre Manoel é uma

³⁵ O jogo com cartas de baralhos que acontece entre 3 e 4 pessoas, muito conhecido entre os brasileiros e que também é denominado de canastra e biriba, têm como objetivo fazer o máximo de ponto que são os valores somado das cartas.

³⁶ As cartas usadas por Dona Luíza em seus jogos de cartomancia estão variadas entre baralhos comuns e tarôs, são eles: um tarô do planeta, um tarô do anjo, um tarô missire, um baralho da Pomba Gira Cigana, um baralho da cartomante, um baralho das seis perguntas e um baralho comum (de jogo de buraco).

³⁷ Segundo a cartomante, Dona Luíza, o mapa astral também é constituído do conhecimento dos signos, das suas influências e da leitura das mãos, e é por meio dessas leituras que se pode chegar ao conhecimento do passado, presente e futuro de um cliente.

³⁸ Vale ressaltar que as cartas de baralho e tarô podem estar presentes em um mesmo jogo feito por Dona Luíza, é por essa razão que não tenho uma preocupação exagerada em fazer uma distinção entre elas, pois, nesse caso estão em um mesmo contexto.

figura carismática para os fiéis do município e não somente para os católicos. Hoje em dia, ele já não pertence mais a paróquia da cidade, mas ainda é uma figura bastante significativa para muitos moradores sendo facilmente reconhecido por todos.

Carranza (2011), por sua vez, nos lembra que o reflexo da modernidade, com a separação das esferas sociais e a delimitação da autonomia religiosa, somado aos primeiros efeitos da industrialização, provocaram uma longa crise no interior da Igreja Católica. O processo de secularização e laicização³⁹ que levanta a bandeira do pluralismo religioso, quebra os monopólios levando a Igreja Católica a condição de minoria. Precisando se reinventar para atrair novos fiéis ou fazer permanecer os presentes, surgindo assim, católicos carismáticos que conseguem permear por diferentes campos religiosos e conversar com adeptos e simpatizantes de diferentes religiões. Padre Manoel pode ser considerado como um espelho dessa nova reinvenção do catolicismo que se apropriou da ideia de carisma para aproximar as pessoas da Igreja, o que também explicaria a relação de acolhimento entre ele e a cartomante.

A escolha de Dona Luíza como sujeito a ser posta em diálogo aqui deu-se por sua popularidade entre os moradores de Camocim e até mesmo dos moradores das cidades vizinhas que vêm a sua procura. Ela expressa um carisma que de longe é visível, é bem receptiva, educada e calorosa com as pessoas que a procuram, demonstra ter bastante amizades e “marca presença” no bairro que mora. Como católica ela carrega um novo elemento do catolicismo moderno, que é o carisma⁴⁰. Na conquista e adesão ao catolicismo, pensar a cartomante como uma personagem carismática pode ajudar a construir a sua imagem sobre qual tipo de católico ela se expressa e é vista. Atendendo e atraindo clientes católicos, umbandistas, espíritas e evangélicos Dona Luíza consegue

³⁹ Pierucci (1997) afirma que “a secularização se caracteriza fundamentalmente pelo declínio da religião, pela perda de sua posição axial e pela autonomização das diversas esferas da vida social da tutela e controle da hierocracia. A religião no mundo moderno perde força e autoridade sobre a vida privada e cotidiana”. Existem diferentes interpretações sobre os termos secularização e laicização, sendo interpretadas de forma crítica em relação ao poder que se fazia presente de maneira centralizadora da Igreja Católica, a secularização é vista no imaginário comum religioso como perda do valor sagrado e abertura para o mundano e por outro lado como liberdade as escolhas religiosas. “A secularização é um processo pelo qual pensamento, práticas e instituições religiosas perdem significação social. Os valores fundamentais que regem as sociedades modernas não derivam de preceitos religiosos. Os preceitos religiosos já não são mais, nas modernas sociedades secularizadas, a base da organização social” (WILSON, 1969). Já sobre a laicidade Bracho (2005) nos ajuda a pensar que é preciso enfatizar que “a laicidade é antes de tudo um fenômeno político e não um problema religioso, ou seja, ela deriva do Estado e não da religião”, portanto é o Estado que declaramo laico.

⁴⁰ Compreendendo o carisma em termos de Max Weber, essa seria uma forma de dominação expressa por meio de "dons" especiais atribuídos à cartomante pelos que a procuram, legitimando o poder e a "crença" em suas práticas adivinhatórias. Dessa forma, ela consegue atrair e manter clientes, construindo também uma reputação.

circular bem através do seu trabalho de cartomancia entre os sujeitos de diferentes religiões. Outro ponto que vale mencionar é a sua falta de apressamento em atender clientes evangélicos que tentam convencê-la em caráter de conversão a mudar de religião, quanto a esses ela prefere não os ter como cliente.

Ao explorar a cartomancia a partir da experiência religiosa da cartomante, enriquece-se o campo discursivo e reforça-se a justificativa sobre porque essa cartomante em específico é escolhida em detrimento de outras. A relação por um lado com uma vida católica, combinada a uma ciência adivinatória⁴¹ incorpora elementos da Igreja Católica e da Umbanda, não implica na anulação de uma em detrimento da outra. Ambos os campos podem coexistir em um mesmo sujeito, exemplificando as mudanças provocadas pela possibilidade de pluralismo e convergência religiosa.

1.4 Conclusões

Dona Luiza é uma figura extremamente interessante devido à sua trajetória pessoal, que está intrinsecamente ligada às suas práticas como cartomante e ao diálogo com o campo religioso. Como cartomante, ela é um personagem coletivo que, ao mesmo tempo, se mescla com sua própria identidade individual enquanto ser no mundo. Em suas próprias palavras, ser cartomante é "ser ela mesma", uma condição inevitável da qual ela não pode fugir. Todo o seu conhecimento é resultado de sua interação com o mundo religioso e de seus estudos, que a capacitam a exercer seu "dom", como ela mesma o denomina, para realizar leituras de cartas e tarô, orientando e auxiliando aqueles que a procuram.

Observa-se em Dona Luiza a presença e a existência de pontos de convergência entre sujeitos e elementos religiosos que marcam e demonstram a estreita relação das religiões no Brasil. É possível afirmar, então, que Dona Luiza, como cartomante, é um ponto de convergência entre diferentes religiões.

Nesse contexto, a figura de Dona Luiza se destaca como um exemplo de como as práticas religiosas e espirituais se interconectam e se entrelaçam na realidade brasileira. Sua atuação como cartomante mostra como as fronteiras entre diferentes crenças e tradições religiosas podem se fundir, criando um campo religioso plural e diversificado.

⁴¹ Jade Amud, escreveu um livro intitulado, Cartomancia: Em busca de uma Ciência Adivinatória com o objetivo de trazer a público o conhecimento das cartas de baralho, enquanto oráculo, mas sob uma visão próxima da ciência.

Através da sua experiência e conhecimento adquiridos, Dona Luiza desempenha um papel de mediadora e guia para aqueles que buscam respostas e orientação em sua vida. Sua trajetória como cartomante revela a importância do contexto religioso e espiritual na vida das pessoas, assim como a sua própria relevância como figura de referência nesse universo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, R. **Mães-de-Santo, mães de tanto: o papel cultural das sacerdotisas dos cultos afro-brasileiros**. Os Urbanitas: Revista de Antropologia, ano 4, v. 4, n.6, dez. 2007.

AMUD, Jade. **Cartomancia: Em busca de uma Ciência Adivinhatória**. 1. Ed. São Paulo: Madras, 2013.

AMUD, Jade. **Cartomancia: Em busca de uma Ciência Adivinhatória**. 1. Ed. São Paulo: Madras, 2013.

ARAUJO, Edcarlos da Silva. **Depois da meia-noite: experiências extraordinárias em contos, lendas e mitos que narram o cotidiano de Camocim-CE (1950- 1969)**. / Edcarlos da Silva Araujo. – Sobral, CE: Sertão Cult, 2021.

BASTIDE, Roger. 1960. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira. 1960.

BHABHA, H. **The location of culture**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1994.

CALVELLI, Haudrey Germiniani. **Um olhar antropológico sobre as benzedeadas, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira**. Revista de C. Humanas, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 359-373, jul./dez. 2011

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião afrobrasileira: socioculturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará. Fortaleza, 2009. 251 p. Tese (Doutorado em Sociologia)**. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

CARNEIRO, Édison. **Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

CARRANZA, Brenda. **“Catolicismo midiático”**. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidade e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 69-88.

CERTEAU, Michel: **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998

- DA FONSECA, Dante Ribeiro. **As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro**. Revista Eletrônica Língua Viva, v. 2, n. 1, 2012.
- DA SILVA, Joselina; DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **As Religiões Afro-Brasileiras na Voz das Mulheres Lideranças em Juazeiro do Norte**. Tempo da Ciência, v. 16, n. 31, p. 111-124.
- DE QUADROS, Eduardo Gusmão; GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Novas Perspectivas da Religiosidade Popular**. Revista Mosaico-Revista de História, v. 13, n. 1, p. 3-5, 2020.
- DOS SANTOS, Jorge Luís Rodrigues; DOS SANTOS, Matheus Motta. **Fé e resistência: por uma teologia do respeito**. Revista Docência e Ciberultura, v. 5, n. 2, p. 262-258, 2021.
- DURKHEIM. **Las formas elementares**. 1982 [1912], viii.
- FAIVRE, A. **O esoterismo**. Papirus: Campinas. 1994.
- FERREIRA, Lorin. **A figura feminina e seu simbolismo na umbanda**. Fap, 2013.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- LOPES, Nei. **Kitabu; o livro do saber e do espírito negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. 2012. **“O Dom e a Iniciação Revisitados: o Dado e o Feito em Religiões de Matriz Africana no Brasil”**. Mana: Estudos de Antropologia Social, 18 (2): 1-20.
- GUERRIERO, Silas. **A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades**. Estudos de Religião, v. 26, n. 42, p. 11-26, 2012.
- HOBSBAWM, Eric. **1. Introdução: A Invenção das Tradições**. HOBSBAWM, Eric. J.; RANGER, Terence (Org.). A invenção da tradição, v. 2, p. 09-23, 1984.
- LAMAS, Rita Suriani. **A formação das religiões afro-brasileiras: A interferência do sincretismo religioso**. Sacrilogens, v. 16, n. 1, p. 222-232, 2019.
- LEWIS, Gilbert. **“Magic, religion and the rationality of belief”**. In: INGOLD, Tim (ed.). Companion Encyclopedia of Anthropology. New York: Routledge, 1994.
- LOPES, R. C. L. **Construindo contextos**. Curitiba: Viseu, 2019.
- MACEDO, Cármen Cinira. **Imagem do eterno: religiões do Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.
- MARIZ, Cecília Loreto. **“Catolicismo no Brasil Contemporâneo: reavivamento e diversidade”**. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). As religiões no Brasil: continuidade e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 53-68.

MARQUES, Eduardo de Sousa; CLAUDINO-SALES, Vanda; DE SOUZA PINHEIRO, Lidiana. **Análise das características geoambientais costeiras da cidade de Camocim-CE**. REVISTA EQUADOR, v. 8, n. 3, p. 225-241, 2019.

MONTERO, Paula. **A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões**. Novos estudos CEBRAP, p. 125-142, 2014.

ORO, Ari Pedro. **A desterritorialização das religiões afro-brasileiras**. Revista Horizontes Antropológicos, 1995, v. 1, n. 3.

ORTIZ, Renato. **Anotações sobre religião e globalização**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2001, vol.16, n.47.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões negras do Brasil-Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros**. Revista USP, n. 28, p. 64-83, 1996.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. **Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução**. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 57, p. 353-381, 2018.

SANCHIS, Pierre. **O campo religioso contemporâneo no Brasil**. Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, p. 103-115, 1997.

SANTOS, Beatriz Ricarte. **Obínrin Odara: o ativismo político afro-religioso das mulheres de Umbanda e Candomblé do Ceará - UFC**. 2018. 99f. - Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2018.

SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos. **A história da República passa por aqui! Camocim-CE (1889-1950)**. 2019.

SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos. **Historiando Camocim**. 2017.

SANTOS, Carlos Augusto Pereira. **Miolo de pote: dez anos do blog “ Camocim Pote de Histórias” (2011-2021)**. / Carlos Augusto Pereira dos Santos. – Sobral, CE: Sertão Cult, 2021.

SOUSA, Kássia Mota de. **Entre a Escola e a Religião: Desafios para crianças de candomblé em Juazeiro do Norte**. Fortaleza, 2010. 145 p. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira). Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza – CE, 2010.

SPECK, Larissa Santos. **Guerreiras de Oxum: o papel da mulher nas religiões de matriz africana**. Jornalismo-Pedra Branca, 2019.

TAYLOR, Kenneth. **Sistemas de classificação e a ciência do concreto**. Anuário antropológico, v. 1, n. 1, p. 121-148, 1977.

WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez. **A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo, 1910-1940**. Revista de História, n. 150, p. 11-39, 2004.