

# ESCOLAS DE SAMBA: MITOS, RITOS E AMEAÇAS



ESCOLAS DE SAMBA:  
MITOS, RITOS E AMEAÇAS.  
UMA JORNADA NA  
RELIGIOSIDADE BRASILEIRA.

Trabalho Final de Graduação  
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo  
Universidade de São Paulo  
Programa de duplo diploma com  
Politecnico di Milano  
Estudante: Giulia Massenz  
Orientador: Luis Antonio Jorge

# ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
UMA CULTURA ESPIRITUALIZADA NA CIDADE SECULAR	11
1.1 Brasil, terra de contrastes.	15
1.2 Cultos sem cidades	21
1.2.1 A cidade colonial	21
1.2.2 Catolicismo popular brasileiro	24
1.2.3 Influências mútuas na ritualidade.	27
1.3 Cidades sem cultos?	31
1.3.1 A cidade secular	31
1.3.2 Camadas invisíveis da cidade secular	41
1.3.3 A origem do Carnaval de escolas de samba	65
1.4 Brasil, terra de contrastes: conclusão	69
ESCOLAS DE SAMBA: MITOS, RITOS E AMEAÇAS	73
2.1 Escolas de samba como espaços sagrados	79
2.1.1 A trajetória das escolas durante a expansão da cidade	79
2.1.2 Carnaval de escolas de samba hoje	89
2.1.3 Rituais profanos	92
2.1.4 Rituais religiosos	94
2.2 Espaços sagrados como organizações religiosas comunitárias	139
2.2.1 “Instituições” do Bixiga	139
2.2.2 Espaços sagrados do Bixiga	144
2.2.3 Instituições como organizações religiosas comunitárias.	174
2.2.4 O fim do Estado de bem-estar social e novas vozes periféricas	177
2.3 Qual é o destino das escolas de samba?	183
2.3.1 “Como igrejas perdendo fiéis”	183
2.3.2 Evidências urbanas e outras sugestões	185
2.3.3 Identidade cultural versus condição social	188
PENTECOSTALISMO E A CIDADE: MAPAS, NÚMEROS E CONCLUSÕES	199
3.1 Pentecostalismo brasileiro no contexto do ressurgimento da religião	203
3.1.1 Reaparecimento das camadas invisíveis	203
3.1.2 O pentecostalismo brasileiro entre tradição e modernidade	205
3.2 Pentecostalismo e religiosidade em São Paulo	213
3.2.1 Uma prática dinâmica na cidade	213
3.2.2 Pluralismo e trânsito religioso	220
3.3 Modernidades contrastantes e as consequências no planejamento	239
3.3.1 Pentecostalismo as contrasting modernity	239
3.3.2 Religião no planejamento urbano	241
3.4 CONCLUSÕES	245
ENTREVISTAS COMPLETAS	262
REFERÊNCIAS	276



Est he o mundo de ante castella e portugal

18°

S

Sollus antarcticus

Carta del Rey de portugal

Mare oceanus

Os montes clares em affrica

Sana loa

Castella damina

Motes iunc

Arabo profinodia

Mare persicum

Linea equinoctialis

Tropicus canceri

Jerusalem

Circulus arcticus

Mare barbaricus

Circulus yndianus meridionalis

Circulus capricorni

Parte de allia

## ESCOLAS DE SAMBA: MITOS, RITOS E AMEAÇAS. UMA JORNADA NA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA.

Após séculos de “domínio da razão” em todos os aspectos da vida humana, afetando profundamente o comportamento do homem, parece que o irracional está recuperando seus direitos. De música à literatura, a espiritualidade está definitivamente de volta à esfera pública, especialmente nas últimas décadas. Juntamente com a espiritualidade em geral, as religiões estão muito no cerne do debate público.

De fato, *“não apenas as religiões falharam em desaparecer, como esperavam positivistas, racionalistas e cientistas no século XIV, mas também mostraram um crescimento significativo no século seguinte”*.<sup>1</sup> O Islã, por exemplo, cresce e afeta a política e a conduta das nações por meio de seus valores e crenças. O catolicismo, por outro lado, era uma das condições essenciais da origem religiosa e cultural europeia e do mundo latino-americano da América do Sul e foi a base transformadora de uma reforma ética na América do Norte.

Segundo David Ley, geógrafo e professor da British Columbia University, exprimindo sua declaração no prefácio do volume *Post-secular cities*, o que mudou em relação aos tempos anteriores é a atenção dada à religião.<sup>2</sup>

A mídia desempenha um papel fundamental nesse processo. Imagens do 11 de setembro, a Guerra ao Terror e eventos terroristas subsequentes na Europa são apenas uma *“versão espetacular de um envolvimento muito mais amplo entre a maior exuberância religiosa do Sul global com uma espiritualidade mais sonolenta na Europa e nas regiões ultramarinas do assentamento do norte da Europa, com a importante exceção dos Estados Unidos”*.<sup>3</sup>

O conceito de mundo pós-secular é altamente discutível, pois o prefixo “pós” carrega um certo grau de mistério ao falar sobre a contemporaneidade. Geralmente, refere-se ao fenômeno generalizado do reaparecimento da religião na esfera pública, uma vez conhecidas algumas contradições da tese da secularização. Em relação ao sistema urbano, tem seu reconhecimento, de modo geral, na pluralização do cenário

1 Beaumont, Justin; Baker, Christopher, *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, Continuum, London, 2011.

2 Ley, David, Introduction, in Beaumont, Justin; Baker, Christopher, *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, Continuum, London, 2011, p.13.

3 *ibid.* 13.

Figura 1: Planisfério Cantino, português anônimo (1502) - Biblioteca Estense Universitaria, Modena, Itália.

religioso e na entrada de crenças do Sul global nos territórios europeus devido à intensificação da mobilidade global. Segundo vários autores, de fato, a virada pós-secular tem suas raízes, por um lado, na mobilidade global, o que levou uma complexidade religiosa a Estados historicamente mono-confessionais e exacerbou a rápida urbanização no Sul global e, por outro lado, na desilusão da fé no progresso e, conseqüentemente, na cidade “secular”.<sup>4</sup> Esta, referindo-se ao volume homônimo, explorado neste trabalho, diz respeito à tendência de confinar o sagrado à esfera privada.

Além disso, em todo o mundo, com o fim do Estado de bem-estar social, as redes de sociabilidade geradas nos enclaves religiosos na forma de práticas de caridade representam para muitos migrantes a única maneira de sobreviver no ambiente sociourbano após o deslocamento. Por fim, o termo pós-secular não se conecta com mudanças significativas na paisagem urbana, mas expressa uma conscientização crescente por parte de estudiosos, cidadãos e formuladores de políticas sobre o fato de que “*a religião faz parte da cultura urbana e de uma forma ou de outra as relações sociais no mundo (pós) moderno, que como tal se tornou uma vila urbana, com enormes diferenciações e heterogeneidades, por um lado, e núcleos de convivência e vínculo, por outro*”.<sup>5</sup> Se, por um lado, em 2013, Pier Vittorio Aureli expressou suas queixas sobre a falta de atenção aos temas da religião, intitulado o Diploma na Architectural Association of London como ‘*The Politics of sacred spaces*’<sup>6</sup>, em outros campos de investigação<sup>7</sup> ela se tornou um tema crucial com a virada do século XXI. Nos últimos anos, no entanto, algumas pesquisas no campo do urbanismo e da arquitetura têm estudado os efeitos do suposto retorno da religião nos ambientes urbanos. Este trabalho pretende seguir esta linha, analisando o fenômeno dentro do contexto brasileiro.

Particularmente, minha curiosidade sobre religião foi surgindo com o tempo, mas se ampliou com a minha experiência na FAU USP, faculdade onde passei os últimos dois anos cursando um programa de dupla graduação. Lá, descobri uma abordagem completamente nova sobre o tema da arquitetura, especialmente em relação à prática urbana. As aulas da professora Raquel Rolnik, que tive a oportunidade de assistir durante um semestre, foram particularmente inspiradoras para mim. Ela me introduziu às chamadas “teorias decoloniais”, que abordavam

4 nossa tradução de Kong, Lily, *Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religion*, *Progress in Human Geography* 34, n. 6, January 2010, pp. 755–776.

5 nossa tradução de Molendijk, Arie; Beaumont, Justin; Jedan, Christoph, *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Brill Academic Pub, 2010, pp. 160-161.

6 Aureli, Pier Vittorio, *The Politics of sacred space: space, rituals, architecture*, excerpt from the summary of the Diploma Unit 14, Architectural Association London, 2012-2013.

7 Religião urbana, teologia, geografia, por exemplo.

a ideia de que o fim do colonialismo não apagou as hierarquias étnico-raciais nem o sistema de exploração centro-periferia.<sup>8</sup>

Autores como Said, Quijano e Maldonado-Torres tentaram eliminar a tendência provinciana de fingir que os modos de pensar da Europa Ocidental são universais<sup>9</sup> e tentaram desvencilhar a produção de conhecimento de uma episteme principalmente eurocêntrica.<sup>10</sup> Esta é baseada na supremacia do método científico e deriva das ideias iluministas, nas quais o homem (homem, branco, europeu, heterossexual) está no centro da pirâmide, em vez de Deus. A vasta literatura sobre o tema é articulada por formas múltiplas de um raciocínio libertador que surgiram de situações distintas. Com relação ao ambiente urbano, Sandercock e Mignolo, dentre outros, criticaram a ideia de cidade que deriva do método científico puro e abriram a prática urbana a outras formas de conhecimento do mundo, como estudaremos mais profundamente.<sup>11</sup> Me pareceu crucial trazer esta pequena contribuição principalmente ao universo acadêmico europeu do urbanismo e da arquitetura, que, na minha opinião, tendem a permanecer ancorados a visões obsoletas.

As “teorias decoloniais” e sua atenção voltada ao tema da “alteridade” se encaixam perfeitamente no meu interesse nas comunidades tanto globais como locais, grupos, e minorias. A curiosidade na questão sociológica sempre me levou a investigar a dinâmica social profunda de muitos e diferentes grupos. Além disso, sempre acreditei que os momentos de conflito poderiam revelar importantes dinâmicas globais relevantes para os estudos urbanos. Por estas razões, a primeira aproximação veio das várias notícias sobre conflitos religiosos na cidade de São Paulo. Ainda que mundialmente conhecido como berço do sincretismo, na verdade, o Brasil passou, nos últimos anos, por um crescimento inegável em casos de intolerância religiosa, principalmente da seita pentecostal contra minorias afro-brasileiras, como mostrado por muitos artigos sobre violência e perturbações contra templos inteiros. Ao mesmo tempo, em São Paulo, conhecida superficialmente por seus arranha-céus e sua vida mundana, a presença da religião no espaço público imediatamente chamou minha atenção. Principalmente em bairros historicamente proletários, objetos de diferentes cultos eram usados livremente na vida cotidiana,

8 Essas hierarquias existem hoje e, com o pluralismo, multiplicaram-se em vez de diminuir.

9 Said, Edward, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978; Quijano, Anibal, *Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America*, *International Sociology*, 15, 2000; Maldonado Torres, Nelson, *La descolonización y el giro des-colonial*, *Tabula Rasa*, núm. 9, July-December, 2008.

10 Quijano, Anibal, *Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America*, *International Sociology*, 15, 2000, p. 544.

11 Sandercock, Leonie, *Making the invisible visible: a multicultural planning history*, University of California Press, Berkeley, 1998; Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, 2011.

sugerindo uma certa flexibilidade da prática religiosa. Essas contradições me levaram a investigar mais sobre isso.

A primeira parte do trabalho encarregou-se da pesquisa de campo sobre os principais rituais sagrados e profanos. Participei de diferentes práticas observando espaços, movimentos e a localização na cidade. Visitei casas de candomblé, várias igrejas católicas e templos pentecostais. Foquei minha atenção ao ritual do carnaval, percebendo uma forte ambiguidade entre o sagrado e o profano nas sede das escolas de samba. A observação em conjunto com a fotografia como principais ferramentas me permitiram captar algumas relações entre espaço e sociedade, confirmadas, mais tarde, pela bibliografia. Por fim, evidências empíricas e entrevistas com diferentes atores revelaram processos em andamento da sociedade global contemporânea, mas também me levaram a algumas conclusões sobre a religiosidade brasileira e os espaços que ela ocupou.

Tentando entender o chamado *dilema brasileiro* através de uma visão complexa, o antropólogo Roberto da Matta, em sua obra-prima *Carnavais, malandros e heróis*, focaliza em rituais e personagens, analisando-os sob a estrutura dose múltiplos “reflexos múltiplos”, evitando uma “*classificação vitoriana de evolução das culturas*”.<sup>12</sup>

Apesar de ter uma ordem cronológica, a tese se alinha a essa visão. Tendo como foco a repetição de elementos, situações, espaços e levantando ideias e pequenos recortes da complexa realidade de São Paulo, este trabalho visa dar uma interpretação - mais que uma profecia distópica - do ambiente que me rodeou nos últimos dois anos. Percebendo uma certa deterioração do ritual do carnaval das escolas de samba, protagonista do século XX e dotado de aspectos religiosos, minha pergunta se voltou ao destino dessas associações. Algumas evidências me ajudaram a responder à pergunta mudando o foco para um fenômeno que substituiu essas associações, se não fisicamente, certamente em termos de eficácia: o pentecostalismo.

A tese é, nesse sentido, uma jornada pela religiosidade brasileira. Abrange muitos períodos históricos, abordando a religiosidade dos habitantes da cidade e a forte relação destes com a cultura. Tem início com a relação entre a cidade, cujas características importadas rejeitam qualquer tipo de religiosidade e finaliza com as consequências de tal contraste, exacerbadas ao longo do tempo.

12 Da Matta, Roberto, *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rocco editora, Rio de Janeiro, 1979.

O trabalho está dividido em três seções principais. O primeiro capítulo dará um panorama geral de eventos históricos e situações habituais em relação à cidade e à religiosidade. O contraste entre uma cultura “*enspirited*”, termo tomado de Bernice Martin, cujas ideias serão explicadas nas últimas seções e que vamos traduzir em português com “*espiritualizada*”, inerente à população brasileira e um ambiente secular no qual essa cultura foi parcialmente reprimida durante muitos anos, manifestou-se nitidamente. Elementos importantes da religiosidade brasileira serão destacados aqui. Além disso, muitos exemplos sobre a forte relação entre religião e festa também são mencionados e serão fundamentais para os capítulos seguintes.

O segundo capítulo tem como foco as escolas de samba, associações criadas para o famoso desfile de Carnaval. O estudo sobre rituais sagrados e profanos em conjunto nas escolas de samba e a flexibilidade da dicotomia na cultura brasileira como consequência da linha tênue entre festa e religião me permitiram defini-las como espaços sagrados. A investigação sobre outros espaços sagrados no bairro do Bixiga, ligados à famosa escola de samba Vai-Vai, utilizada como estudo de caso, permitiu a comparação entre escolas de samba e templos evangélicos, devido à atenção que dão às necessidades da comunidade e às decorrentes atividades de assistência que ambos desenvolveram. Nesse sentido, ambos poderiam ser considerados organizações religiosas comunitárias (do inglês *faith-based organizations* - *FBOs*, termo que iremos explicar ao longo da narração), com referência a ONGs,<sup>13</sup> pelas ações de bem-estar social que exercem. Por fim, dada a comparação espacial entre a escola de samba e os templos pentecostais e apoiada por evidências empíricas e outras observações, a ideia de que as escolas de samba possam ser substituídas por templos evangélicos pareceu não estar muito longe da realidade...

A terceira e última seção analisa a propagação pentecostal como um fenômeno no contexto brasileiro, com base no Censo mais recente (2010) e aponta algumas conclusões, apoiadas por teóricos do campo religioso. Além disso, são exploradas algumas inferências sobre a extrema importância da religião no planejamento urbano. Por fim, é proposta uma possível tipologia arquitetônica baseada em nossa investigação.

13 isto é, Organizações Não Governamentais.

UMA CULTURA ESPIRITUALIZADA  
NA CIDADE SECULAR



*“A tentativa de implantação da cultura européia em extenso território dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico de consequências”.*<sup>14</sup>

Sergio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*

Este capítulo visa dar um panorama histórico sobre a formação urbana brasileira e alguns atributos sociológicos de seus habitantes. Particularmente, com o advento da modernização global, o modelo europeu da “cidade secular” foi transplantado no Brasil, cujas terras eram ocupadas por uma população fortemente religiosa, devido ao sincretismo entre o catolicismo, trazido pelos colonizadores, e as várias práticas religiosas, tanto de nativos quanto de escravos africanos. A relação contraditória é reconhecível a partir dos dois títulos principais dos capítulos: cultos sem cidades e cidades sem cultos. Eles se referem a dois momentos históricos distintos, nos quais um termo emergiu mais que o outro no balanço total. Diferente do que era pensado em meados do século XX, um termo não exclui o outro, conforme destacado pelo ponto de interrogação localizado no final do segundo título.

O contraste entre secular e religioso é usado aqui para ressaltar a tendência de aplicação de modelos urbanos Ocidentais a países do Sul global, e a consequente repressão de formas de conhecimento diferentes da razão, que caracterizou diferentes países por todo o mundo. Vários teóricos urbanos, começando com Sandercock e continuando com os apoiadores de teorias decoloniais criticaram fortemente esta visão.<sup>15</sup> As consequências de tal processo ainda são visíveis atualmente, e estão entre os principais determinantes dos dois fenômenos explorados nesta tese: o Carnaval de escolas de samba e o neopentecostalismo.

O capítulo é dividido em quatro partes. A primeira delinea dois conceitos básicos que servirão de premissas para os seguintes, a saber, hibridismo cultural e cidade secular. O segundo revela a religiosidade específica aos brasileiros. A terceira reflete sobre a dimensão do desenvolvimento urbano e sobre as consequências da modernização de São Paulo, a cidade usada como estudo de caso. A última parte conclui.

<sup>14</sup> Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, Editora José Olympio, São Paulo, 1936, Edição crítica, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p.43.Press, Durham, 2011.

<sup>15</sup> Sandercock, Leonie, *Towards Cosmopolis: Planning for Multicultural Cities*, John Wiley, London, 1998.

Figura 2: quarto de buzios, Instituto Religioso Ilê Asé Iyá Osun. Foto pela autora.

## 1.1 BRASIL, TERRA DE CONTRASTES

*“Brasil, terra de contrastes... Contrastes geográficos, contrastes econômicos, contrastes sociais. Ao mesmo tempo, porém, que estes fragmentos do passado se justapõem, também se misturam de maneira saborosa ao presente e ao impulso para o futuro.”*<sup>16</sup>

Esta definição cativante faz parte de uma ampla bibliografia baseada em escritos de viajantes e estudiosos, que representa obras-primas na tradição escrita brasileira. Entre eles podemos listar Roger Bastide, autor da citação, Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Estes autores destacaram contrastes, contradições, mas também sincronias, em um extenso território unido em uma única nação. Darcy Ribeiro, por exemplo, exaltou a miscigenação como uma característica intrínseca a toda a população brasileira. Apesar de serem importantes testemunhas da história do país, suas visões foram fortemente criticadas no fim do século XX. Acusados de darem pouca atenção a temas como os conflitos, em sua tentativa de pacificar lados opostos, vários autores ignoraram as crueldades que grupos inteiros da população sofreram durante o período, romantizando a miscigenação.

Atualmente, novas abordagens teóricas e conceituais em História e Antropologia proporcionam novos pontos de vista sobre relações interétnicas e processos de miscigenação.<sup>17</sup> Historicizando os conceitos de cultura e etnia, a ideia de hibridismo cultural e novas visões sobre sincretismo formaram parte deste cenário. Hibridismo cultural diz respeito às dinâmicas de influência reinterpretação mútua em casos de relações duradouras entre duas ou mais culturas em diferentes modalidades: assimilação forçada, auto-rejeição internalizada, cooptação política, conformismo social, mimetismo cultural e transcendência criativa.<sup>18</sup> Sincretismo, por superar a dialética dominador-dominado aplicando as últimas modalidades propostas por Loomba, reflete as características do hibridismo cultural no campo religioso.

<sup>16</sup> Bastide, Roger, Brasil: terra de contrastes, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1959, p.11.

<sup>17</sup> Jong, Ingrid de, Introducción, Dossier Mestizaje, Etnogénesis y Frontera, Memoria Americana, Buenos Aires, n.13, pp. 9-19, 2005; Boccara, Guillaume, Mundos nuevos en las fronteras del nuevo mundo: relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización, Mundo Nuevo Nuevos Mundos - Revista Electrónica, Paris, 2000; Gruzinski, Serge, O pensamento mestiço, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

<sup>18</sup> Loomba, Ania, Colonialism/Postcolonialism, Routledge, London, 1998, p.178.

Nas palavras de Pierre Sanchis, a noção de sincretismo designa um processo fundamental, que tende a ser universal apesar de variar em seus graus, níveis e modalidades.

Ela diz respeito ao uso da relação apreendida no mundo “do outro” para entender, alterar e/ou transfigurar um universo simbólico próprio. Expandindo o conceito a grupos sociais, sociedades ou visões de mundo no geral, o conceito pode ajudar a redefinir identidades com base na “alteridade” cultural.<sup>19</sup>

De acordo com Ferretti, o fenômeno sincrético não deturpa a religião, mas propõe um novo ponto de vista analítico que leva em conta a natureza dinâmica da cultura e religião.<sup>20</sup>

Dado que religião é um fenômeno cultural de máxima importância, hibridismo cultural e sincretismo são fundamentais para entender vários processos históricos que serão discutidos nos capítulos seguintes.

Roger Bastide, tornando-se professor na Universidade de São Paulo<sup>21</sup>, descreveu o complexo cenário que testemunhou durante o século XX, a seguir:

*“O capitalista moderno mandar rezar missas em sua fábrica, do mesmo modo que o senhor dos tempos coloniais mandava celebrar las na capela de seu engenho. O padre eleva a hóstia no meio das engrenagens, das bielas, das grandes rodas que passam por um momento, renovando entre operários brasileiros, italiano, alemão, o gesto antigo do capelão oficiando entre senhores brancos e escravos negros perpetuando, em pleno século XX, o catolicismo familiar do século XVII, enquanto, num contraste gritante, os aparelhos rádios dos povoados coloniais apregoam aos silêncios mestiços de índios as vantagens da coca cola ou da geladeira elétrica... Nestas condições, não é de espantar que os sociólogos brasileiros tenham caracterizado o Brasil como reunião de elementos antagônicos e harmonização dos contrastes.”<sup>22</sup>*

Nesta passagem, Bastide captura as múltiplas identidades - carregadas de crenças e patrimônio cultural diversos - e situações engraçadas presentes dentro de uma fábrica. A sensibilidade de destacar a intensidade de dicotomias básicas no Brasil certamente unia viajantes estrangeiros. Bastide estava testemunhando a cidade de São Paulo durante um ponto culminante de seu desenvolvimento. Uma cidade moderna, avançada e secular estava tomando forma. Mas o

que queremos dizer com “cidade secular”? Uma pequena divagação sobre o tema será útil para a narrativa.

Após as guerras, o século XX foi caracterizado por uma total crença no progresso. Ainda ancorados a ideias iluministas, os homens acreditavam em um mundo que poderia ser reconstituído por métodos científicos e reconstruído pela tecnologia, já que todas as crenças em Deus se perderam durante as perturbações e violência da guerra. Para fazer isto, era necessário desenvolver mentes, países e cidades que evitassem completamente todos os tipos de crenças além daquela na humanidade.

O conceito de secularismo foi logo introduzido em todos os aspectos da vida pública humana. O termo se refere à ideia de exclusão da religião de atividades sociais e políticas comuns de um país. Iniciou-se na Europa com a contribuição da doutrina Marxista e, posteriormente, com as teorizações de Max Weber. Para

Weber, o desencantamento do mundo é uma forma de salvação que o homem alcançou com o advento da Reforma: o conceito se refere à capacidade do homem de ser livre da natureza. De acordo com o autor:

*“O homem se torna, de fato, um sujeito de frente para a natureza. Ele ainda pode apreciá-la e deleitar-se sobre ela, talvez ainda mais porque seus terrores foram reduzidos para ele. Mas o homem não é uma mera expressão da natureza, e a natureza não é uma entidade divina. Esse desencanto do mundo natural fornece uma condição prévia absoluta para o desenvolvimento da ciência.”<sup>23</sup>*

A libertação da natureza, que levou ao desenvolvimento da ciência moderna, permitiu um incrível impulso na tecnologia e modernização que a Europa testemunhou da Reforma em diante. A *Cidade Secular*, um livro de Harvey Cox, é considerado um pilar da bibliografia sobre estudos urbanos por ter permitido a conexão entre o meio urbano e ideias seculares.<sup>24</sup> A cidade, em sua opinião, modelaria uma nova humanidade secular, como afirmado na introdução:

*“Se a secularização designa a essência da maioria do homem, a urbanização descreve o contexto em que está o correndo. É a ‘forma’ da nova sociedade que sustenta seu estilo cultural peculiar. (...) A era da cidade secular, a época cujo*

19 Sanchis, Pierre, Para não dizer que não falei de sincretismo, in Comunicações do ISEER, n. 45, ISEER, Rio de Janeiro, 1994.

20 Ferretti, Sérgio, Repensando o sincretismo, Edusp, São Paulo, 1997.

21 Em 1938, com outros professores europeus, Bastide veio para a recém-criada Universidade de São Paulo para ocupar a cadeira de sociologia. No Brasil, estudou religiões afro-brasileiras por muitos anos, tornando-se um iniciado no candomblé da Bahia. Apesar de sua abordagem às religiões afro-brasileiras, o sociólogo era protestante, sendo membro da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo.

22 Bastide, Roger, Brasil: terra de contrastes, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1959, p.11.

23 Weber, Max, L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, 1905, Rizzoli, Milano, 1991.

24 Cox, Harvey, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective, The MacMillan Company, New York, 1965, ed. Princeton University Press, New Jersey, 2013.

25 Ibid. p.4.

26 Ibid. p.6.

*ethos está rapidamente se espalhando por todos os cantos do globo, é uma era de 'nenhuma religião'. Já não busca regras e rituais religiosos por sua moralidade ou seus significados. Para alguns, a religião fornece um hobby, para outros uma característica de identificação nacional ou étnica, para outros ainda um prazer estético. Para poucos, ela fornece um sistema inclusivo e dominante de valores e explicações pessoais e cósmicos.*"<sup>25</sup>

Ele defendeu uma imersão livre em um "novo mundo", uma nova vida comunitária na qual a tolerância substituiria sanções morais tradicionais e um certo tipo de impessoalidade multiplicaria as relações funcionais. Um lugar onde a profanidade e o consequente confinamento da religião à esfera privada criariam um "novo estilo cultural".

Tais considerações permitiram que urbanistas se recusassem a reconhecer a religião como parte da construção da cidade a partir do século XX. A assim chamada *technopolis*,<sup>26</sup> correspondendo aos avanços científicos e tecnológicos, poderia manifestar verdadeiramente o espírito da época. Arquitetos da vanguarda modernista em arquitetura tentaram alcançar um "esprit nouveau"<sup>27</sup>, apoiado pelas grandes melhorias da técnica arquitetônica. Tomando como certa a definição de casa como *machine-à-habiter*<sup>28</sup>, arquitetos de Le Corbusier em diante proveriam habitação e planos urbanos onde a funcionalidade era a única doutrina a ser seguida. O projeto da "Ville Radieuse" é apenas um exemplo de tal visão que teve, de acordo com vários acadêmicos, sua consumação em Brasília.<sup>29</sup>

O processo de secularização e a cidade que deriva deste, articulado em terras europeias, foi logo exportado para todo o mundo. Technopolis criou uma grande mudança na maneira como o homem vive em conjunto. No caso das metrópoles brasileiras, criou uma profunda separação entre a esfera da casa e a da rua, mito sociológico brasileiro de acordo com Roberto DaMatta.<sup>30</sup> Durante o período da mais intensa urbanização das cidades, de fato, as infraestruturas foram incontestáveis protagonistas, como veremos nos próximos capítulos.

Como Bastide estava testemunhando na citação anterior, muitos outros elementos antagônicos, além dos religiosos-seculares, poderiam ser objetos de especulação.

27 Este é o nome da revista fundada pelo arquiteto Le Corbusier e pelo poeta Amédée Ozenfant (1920-1925). Surge em Paris após a Primeira Guerra Mundial, em um cenário de esperança, nacionalismo, construção e revisão das vanguardas europeias. O formato da revista destaca a importância que as informações estavam tendo na era pós-industrial, os chamados "novos tempos". Os textos publicados por Le Corbusier na revista seriam reunidos, reformulados e integrados, para a preparação de novos ensaios, entre eles, Vers Une Architecture, 1923.

28 Na década de 1920, Corbusier publicou seu próprio importante livro, Por uma arquitetura, no qual conhecidamente escreveu "Une maison est une machine-à-habiter" ("Uma casa é uma máquina de morar").

29 A construção de Brasília (1956-60) foi o maior exemplo dessa urbanização.

30 Da Matta, Roberto, A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil, Editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1997.

No expandido campo da cultura, por exemplo, um dos mais intensos debates dentro da elite cultural durante a segunda parte do século XX, dizia respeito à dicotomia erudito-popular. O modo pelo qual a vanguarda deveria se desenvolver no Brasil invade a opinião pública, criando até divisão dentro do partido comunista.

Por um lado, algumas pessoas apoiavam um certo universalismo estritamente conectado à vanguarda global. Por outro, um outro grupo apoiava uma abordagem que se preocupasse mais com as condições específicas do lugar e com as tradições populares. No campo da arquitetura, o panorama brasileiro viu, por um lado, Vilanova Artigas e suas formas revolucionárias que ignoram os valores vernaculares e, noutro lado, a sensibilidade de Lina Bo Bardi, capaz de politizar o debate ao se aproximar de formas populares.

O hibridismo cultural brasileiro também abrange outros contrastes. É o caso da abordagem literária que caracterizou a produção brasileira dos autores mencionados no início deste capítulo.

Gilberto Freyre, um sociólogo graduado nos Estados Unidos, explorou a sociologia através de um caminho literário quase poético, fugindo da rigidez científica que caracteriza a escola europeia. Um gênero completamente novo e híbrido emerge destes autores, capaz de misturar arte com ciência pura.

Na produção cultural brasileira, o atrito com a questão sociológica está sempre presente na produção brasileira. Oswald de Andrade descreve melhor esta condição pelo famoso "Manifesto Antropófago", de 1928. O poeta, em alusão às raízes canibais brasileiras, pede por uma vanguarda que absorva outras culturas, as digira e crie formas completamente novas e modernas, como os brasileiros sempre fizeram. Por isso, Glauber Rocha, diretor de cinema e ator, figura chave do Cinema Novo, disse-nos que o melhor modo de explorar a realidade social brasileira é através da ficção.<sup>31</sup> Vários autores concordaram que Lina Bo Bardi, através de seus olhos estrangeiros, capturou este aspecto específico ao fazer crítica social com o uso da fantasia. À luz deste fato, esta tese seguirá tal direção.



3



4



5

31 Cinema Novo é um gênero e movimento de cinema conhecido por sua ênfase na igualdade social e no intelectualismo que ganhou destaque no Brasil nas décadas de 1960 e 1970.

Figuras 3,4,5: "A mão do povo", exposição de Lina Bo Bardi sobre artesanato brasileiro no MASP. Fonte: masp.org.br



## 1.2 CULTOS SEM CIDADES

*“A história de uma cidade não é somente uma contribuição ao conhecimento do passado, que vai aumentar o patrimônio das lembranças históricas, mas permite também considerar o presente numa perspectiva correta, e ajuda a projetar melhor, com maior consciência e responsabilidade, o futuro do ambiente urbano.*

*As cidades brasileiras crescem muito rapidamente, e, entre elas, São Paulo mais que qualquer outra. (...) Assim as lembranças são mais duradouras que o cenário construído, e não encontram nele um apoio e um reforço”<sup>32</sup>*

Leonardo Benevolo,  
Prefácio de “São Paulo, três cidades em um século”

### 1.2.1 A CIDADE COLONIAL

No contexto latino-americano, a colonização portuguesa apresenta uma trajetória específica devido à situação política na Europa. Após a chegada de Cabral na Bahia em 1500, a coroa portuguesa não manifestou intenção de se fixar no território. Suas ações se limitaram à criação de portos de navegação e modestos entrepostos comerciais, enquanto a coroa espanhola, por outro lado, imediatamente iniciou o processo de colonização. Foi apenas em 1530, quando o risco de perder territórios torna-se iminente, que Portugal deu início à sua política de colonização, dividindo o território em quinze capitânicas hereditárias.<sup>33</sup> Estas rapidamente se tornaram grandes propriedades focadas no cultivo de cana de açúcar inicialmente explorando mão de obra indígena e, posteriormente, escravos africanos.

A intervenção tardia do governo em terras brasileiras permitiu que padres jesuítas fossem os primeiros a iniciar o processo de colonização no Brasil, evangelizando os nativos e confortando espiritualmente os colonos europeus. Este é o motivo pelo qual a maioria das cidades foram fundadas por jesuítas, como no caso de São Paulo de Piratininga (1554). O nome refere-se ao planalto onde Manuel da Nóbrega fundou um colégio jesuíta com o nome do apóstolo, entre os rios Tamanduateí e

Figura 6: Círio de Nazaré, 2000. Dom Zico, Arcebispo emérito de Belém, mostra a estátua da Virgem De Nazaré ao público. Foto: Valerio Berdini.

<sup>32</sup> Lima, de Toledo Benedito, São Paulo: Três Cidades em um Século, Duas cidades editora, São Paulo, 1983, p. 570.

<sup>33</sup> Schürmann, Francisca Albertina, Urbanização colonial na América Latina: cidade planejada versus desleixo e caos, Brasília: Textos de História, Brasília, 1999, p. 163.

Anhangabaú. Através de escolas e colégios, na prática, eles criaram as fundações para uma cultura intelectual cristã, formando importantes inteligências da colônia portuguesa, preparando uma elite de doutores e bacharéis que posteriormente conduziram o país.

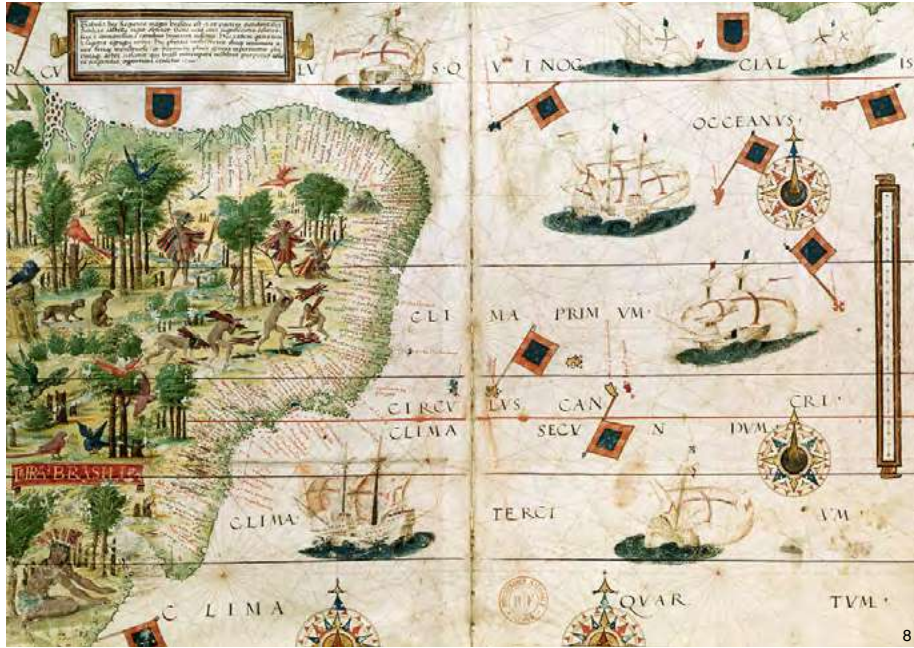


Figura 8: Atlas náutico do mundo, fólio 5 reto, Oceano Atlântico Sudoeste com o Brasil, 1519, Pedro Reinel, Jorge Reinel, Lopo Homem, Antonio de Holanda. Bibiyothèque National Franciase, Paris.

Em contraste às civilizações fortemente estruturadas que caracterizavam outros territórios na América Latina, os nativos que habitavam a costa oeste, as regiões amazônicas e o Nordeste do Brasil não eram organizados na forma de uma civilização sedentária conforme. Estes se constituíam em, principalmente, tribos semi-nômades que se dedicavam à caça e a formas de agricultura não avançadas, portando um importante patrimônio imaterial.

O que também foi observado é que, uma vez tendo chegado ao então chamado “Novo Mundo”, os europeus encontraram um amplo cenário etnográfico. No Brasil, os colonos o reduziram a duas principais categorias gerais: Tupi, que habitavam a costa, e Tapuia, referindo-se ao resto dos nativos. O Planalto de Piratininga, de onde São Paulo surgiu, era ocupado por dois principais grupos: Tupiniquim (Tupi) e Guainá (Tapuia).<sup>34</sup> Os primeiros eram os principais habitantes do triângulo histórico, a parte da cidade morro acima reconhecida por três conventos: São Bento, São Francisco e Carmo.<sup>35</sup>

34 Viotti, Hélio Abranches, A Fundação de São Paulo Pelos Jesuítas, Ffich - Usp, São Paulo, 1954.

35 Lima, de Toledo Benedito, São Paulo: Três Cidades em um Século, Duas cidades editora, São Paulo, 1983, p. 13. São Paulo, 1983, p. 570.

Em ambas as colonizações portuguesa e espanhola, novos caminhos se sobrepuseram aos assentamentos prévios que os colonos encontraram nas terras “inexploradas”. Na maioria dos casos, a pré-existência de um tecido urbano não influenciou a cidade nova. A cidade colonial se sobrepôs completamente à indígena. Às vezes, se não destruído, o assentamento indígena era marginalizado de modo a enfatizar o contraste entre o que era considerado civilização e o que não era.

A quadrícula era a diretriz usual para o tecido urbano. Enfatizando um valor simbólico, os colonos seguiram um traçado onde os edifícios importantes recebiam destaque na cidade. A religião estava no centro: a quadrícula partia da igreja e do largo adjacente, centro da vida pública. No caso brasileiro, o foco estava mais voltado para a arquitetura do que para o assentamento urbano, como resultado das imposições de “*Ordenações do Reino*”<sup>36</sup>, o código legislativo da época. Apenas após 1690 Portugal conseguiu reunir esforços na sua colônia brasileira, estimulando políticas urbanas com Marquês de Pombal. Durante este período, os desenhos das cidades foram radicalmente remodelados em princípios ortogonais e geométricos e espaços em lotes centrais foram fornecidos para igrejas e edifícios administrativos. Contudo, quanto ao caso de São Paulo, a cidade irá esperar até as últimas décadas do século XIX para passar por um desenvolvimento significativo.



Figura 9: vista geral da cidade de São Paulo, Pelos Jesuítas, Ffich - Usp, São Paulo, 1954.

9

36 Santos, Paulo Ferreira, Formação de cidades no Brasil Colonial, UFRJ editora, Rio de Janeiro, 2001, p. 47.

## 1.2.2 CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO

No que diz respeito a religião e crenças, o Brasil é caracterizado por uma situação única na América Latina. O país herdou uma base católica através do colonialismo, compartilhando este aspecto com outros países vizinhos. No entanto, fazem-se presentes em seu desenvolvimento, principalmente na absorção de outros fenômenos religiosos, singularidades e contradições que merecem uma breve e certamente não exaustiva análise.<sup>37</sup> Primeiramente, a fé católica, trazida por colonos portugueses, já era delineada como sincrética, devido ao seu forte apego a santos, designados como forças da natureza, e a presença de heresias e paganismos herdados do catolicismo europeu medieval.<sup>38</sup> De qualquer modo, apesar de ter sido hegemônico na colônia, o catolicismo não conseguiu se impor completamente.

Desde o início, o catolicismo encontrou resistência por parte das populações nativas. Por exemplo, na tentativa de cristianizar a população, os padres jesuítas tiveram de aprender a língua nativa. Conforme posto pela bibliografia, isto levou a um intenso intercâmbio e hibridismo cultural.<sup>39</sup>

Por outro lado, os padres estimularam a conversão utilizando diferentes métodos, começando pelas pessoas mais jovens e com mais chance de serem persuadidas. Para fazer isso, eles associaram a entidade maligna das florestas Jurupari ao diabo, pressionando suas crenças animistas.<sup>40</sup> De fato, a cultura indígena era previamente dominada por espíritos e entidades. É um fato bem conhecido que as tribos Tupi associaram a chegada de elementos europeus “com a volta de heróis míticos ou divindades”.<sup>41</sup> Além disso, a constante troca de cor de pele e roupas levaram os Tupi a acreditar que os colonos europeus eram dotados de atributos divinos, como a imortalidade.<sup>42</sup> Na maioria dos casos, as tribos indígenas eram guiadas por xamãs. Como argumentado por Mircea Eliade, acreditava-se que estes podiam estabelecer contato com seres sobrenaturais como as almas de antepassados ou diferentes tipos de espíritos, através do estado de transe.<sup>43</sup>

Eles se comunicavam com entidades divinas através de danças e instrumentos, a fim de controlar espíritos imersos no mundo indígena natural e no espiritual. Além disso, o xamã curava doenças, tinha poder de tomar decisões em sacrifícios

37 Apenas este tópico mereceria uma dissertação inteira.

38 Mello e Souza, Laura de, O diabo na terra de Santa Cruz, Cia. das Letras, São Paulo, 1986.

39 Macedo, Emiliano Unzer, Pentecostalismo e religiosidade brasileira, FFLCH USP, São Paulo, 2007.

40 Freyre, Gilberto, Casa grande & senzala, Record editora, Rio de Janeiro, 1992.

41 Castro, Eduardo Viveiros de, A inconstância da alma selvagem, Cosac Naify, São Paulo, 2002, p.202.

42 Os europeus foram considerados entre algumas nações indígenas personagens com poderes sobrenaturais: os karaibas, como eram chamados entre os Tupinambás, qualificados como seres dotados de alta ciência xamânica, acreditavam que eles tinham “poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais (...) [e] mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos” in ibid. p.200.

43 Eliade, Mircea, El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

da comunidade e coordenava rituais de morte. O uso de talismãs, como os de dentes de animais, dedos, bênçãos católicas, medalhas e mechas de cabelo tinha o propósito de afastar infortúnios no nível espiritual.

Algumas décadas após a chegada dos colonos europeus, junto das primeiras ondas de escravidão vinda da África ocidental, rituais diaspóricos africanos se misturaram com a religião católica transplantada. Espíritos africanos foram logo associados com santos católicos, já que os escravos eram proibidos de adorar livremente.

É possível falar sobre sincretismo porque nenhuma das religiões e crenças foram mantidas como eram no território de origem.

Antropólogos geralmente classificam os africanos que desembarcaram no Brasil em três grupos principais.<sup>44</sup> A saber, (i) aqueles da cultura sudanesa: Yoruba da Nigéria (Nagô, Ketu etc.); (ii) aqueles de Benim (Gêge, Ewe Fon) e os Fanti e Ashanti de Gana, Costa do Marfim, Serra Leoa, Gâmbia e Guiné; Bantus, vindos do Congo, Angola e Moçambique; (iii) Islâmicos sudaneses como os Fulani, Haussas, Mandiga, etc. A interação entre eles deu à luz cultos como: Macumba (principalmente praticada no Rio de Janeiro e São Paulo), Batuque (praticado no Rio Grande do Sul, de Bantu), Candomblé (da Bahia), Encantaria ou Pajelança (na região Amazônica), Catimbó (influenciado pelas culturas africanas e indígena e pelo catolicismo europeu), Umbanda (culto influenciado pelo



44 Costa, Sebastião Heber Vieira da, Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã, in Brandão, Sylvana, História das religiões no Brasil, UFPE, Recife, 2001, p. 327.

Figura 10: Altar de Umbanda. Fonte: oocities.org

espiritismo kardecista baseado na ideia de “reincarnação”, nas religiões afro-brasileiras, cultos indígenas e catolicismo popular), Xangô (do Nordeste do país).

Vale ressaltar que os espíritos adorados em terras brasileiras tinham caráter de guerreiros e de justiça. É o caso de Ogum, Xangô e Exú, deuses (ou Orixás) associados ao diabo pelo catolicismo e conseqüentemente marginalizados pela sociedade<sup>45</sup> Como no caso das crenças indígenas, o transe espiritual, permitindo o contato entre dois mundos espiritualmente separados, era associado com a cura e recuperação divina e fazia parte da ritualidade afro-brasileira.

Um cenário tão diverso, constituído de influências mútuas, criou um tipo completamente novo de crença católica, praticada por escravos, colonos, indígenas e a conseqüente próxima geração de miscigenação entre as categorias anteriormente mencionadas.

Eduardo Hoornaert, em 1974, discutiu essa faceta popular do catolicismo, prática que surgiu do redesenho medieval popular do catolicismo europeu misturado com particularidades tropicais do período, principalmente cultos indígenas e crenças de escravos africanos.<sup>46</sup> O cenário religioso brasileiro foi marcado por devoções que enfatizavam milagres, aparições e intervenções de santos na vida das pessoas, uma grande teatralidade proporcionada pelas excentricidades dos cultos preconizada pelo Concílio de Trento e difundida pelos jesuítas, personagens que marcariam profundamente a cultura brasileira com seus insistentes apelos emocionais e piedosos.<sup>47</sup> Essa teatralidade era perfeitamente adequada à catequização, quando os gestos eram, na maioria das vezes, a única maneira de se comunicar.

Uma faceta tão popular do catolicismo foi a que realmente permeou a cultura brasileira. O catolicismo popular brasileiro configurou-se como uma prática mais dinâmica e flexível que se tornará a primeira etapa em direção à característica de adaptabilidade que a religiosidade popular brasileira desenvolveu ao longo dos séculos. A flexibilidade apresentada pelo catolicismo popular no Brasil influenciará de volta a religiosidade e a cultura brasileiras.

45 Mello e Souza, Laura de, O diabo na terra de Santa Cruz, Cia. das Letras, São Paulo, 1986, p.94.

46 Hoornaert, Eduardo, Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800, Vozes, Petrópolis, 1974.

47 Macedo, Emiliano Unzer, Pentecostalismo e religiosidade brasileira, FFLCH USP, São Paulo, 2007.



Figura 11: Festa Junina of Votorantim. Foto: Arquivo JCS

11

### 1.2.3 INFLUÊNCIAS MÚTUAS NA RITUALIDADE

Neste processo de trocas culturais, os rituais também foram afetados. Ambos os colonos e os nativos mudaram e transformaram as suas rotinas diárias, bem como eventos e celebrações. Jesuítas, por exemplo, integraram às suas celebrações e procissões partes de rituais indígenas, mistificando a já presente ambigüidade entre o sagrado e o profano. Festividades estritamente conectadas com xamãs e feiticeiros, assim como danças junto de comidas e bebidas, eram os rituais mais comuns em comunidades tribais. Embora apresentassem mais semelhanças com o Carnaval do que com celebrações mais solenes, os jesuítas não hesitaram em incluir alguns desses elementos, a fim de aumentar o público. O catolicismo no Brasil era impregnado de festividades, animando uma população mal governada por um clero escasso e sem instrução.<sup>48</sup>

A tradição portuguesa foi mantida nas comemorações dos santos e celebrações evocativas. As peregrinações, juntamente com devoções públicas e privadas aos santos, tornaram-se essenciais para a religiosidade brasileira. Datas e celebrações como São Sebastião, no Rio de Janeiro; Páscoa; os santos de junho celebrados nas chamadas Festas

48 Hoornaert, Eduardo, Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800, Vozes, Petrópolis, 1974, p.82.

Juninas; procissões de rua como Círio de Nazaré, no Norte do país; peregrinações a santuários como Bom Jesus da Lapa, Bahia, Nossa Senhora da Aparecida, em São Paulo, eram respeitadas e comemoradas, e tornaram-se parte de uma tradição que se mantém até hoje.

É interessante notar como os rituais europeus medievais populares transplantados em território brasileiro exalam sincretismo. Este é o caso das Festas Juninas. As celebrações, originalmente chamadas de “festas joaninas”, em homenagem ao santo mais importante, São João, vieram para designar as comemorações durante o mês de junho.

A dança da quadrilha das danças da corte francesa, os mastos representando símbolos fálicos na Europa medieval, o rito da fertilidade no casamento, a abundância de comidas e doces e o santo homenageado nas ruas pelas danças são praticados até hoje nos fins de semana de junho. Isto delinea uma relação ambígua entre religião e festividades, já presente no cristianismo europeu.

Por outro lado, o Círio de Nazaré carrega, em sua lenda, todas as características do cenário sincrético da era colonial do Brasil, misturando rituais religiosos e expressões culturais da região. As origens da procissão são relacionadas ao lendário aparecimento da imagem de Nossa Senhora de Nazaré, com poderes milagrosos, a um caboclo, filho de um português e um indígena nativo, nas florestas do Pará.<sup>49</sup>

Após um longo processo de reconhecimento dos milagres da santa e por causa da devoção dos habitantes da região e da igreja local, em setembro de 1790, a homenagem à santa foi autorizada de acordo com o ritual litúrgico, e uma procissão na cidade de Belém se realizou. Hoje, o Círio de Nazaré é o maior evento cristão no Brasil - e um dos maiores eventos do mundo, que reúne mais de dois milhões de pessoas em uma manhã. O Círio de Nazaré consiste de um conjunto de rituais, podendo ser entendido, todo ele, como um ritual complexo<sup>50</sup>, com desdobramentos de eventos que combinam os mesmos elementos. Ele mobiliza toda a cidade de Belém e a torna o principal destino de peregrinos de todo o país e turistas de todo o mundo, durante quinze dias.

Toda a cidade de Belém, portanto, católica ou não, está envolvida na expectativa da festa, cuja preparação incluiu decorações e adereços com uma referência barroca. A própria festa coloca o sagrado (missas, novenas, romarias)

em relação ao profano (um parque de diversões, entretenimento e o arraial no Largo de Nazaré) como apontado por Silva no trabalho “O Carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém”.



Figura 12: Centenas de barcos acompanham a imagem da Nsa. Sra. De Nazaré na peregrinação fluvial no sábado, em Belém, Brasil. Precede o Círio de Nazaré. Foto: Ricardo Lima (2012)

49 Diz-se que Plácido encontrou a imagem de uma santa entre as pedras de um pequeno riacho e a levou para casa. No entanto, no dia seguinte ao episódio, a santa desapareceu de sua casa e misteriosamente retornou às pedras onde havia sido encontrada no dia anterior. Depois de muitos movimentos, a imagem também foi levada para a Capela do Local do Governo da Província, onde não ficaria mais do que uma noite, diz a história, retornando ao riacho mesmo quando vigiada. Desde então, a santa é adorada por seus devotos, que construíram um eremitério no lugar ao qual sua imagem sempre voltava. A procissão do Círio de Nazaré busca repetir o caminho que a imagem da santa levaria de volta ao riacho.

50 Alves, Isidoro da Silva, O Carnaval devoto. Um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém, Vozes, Petrópolis, 1980.



## 1.3 CIDADES SEM CULTOS?

### 1.3.1 A CIDADE SECULAR

Após o período das reformas pombalinas, o Brasil passou por uma era de consolidação econômica, principalmente graças à exportação de matérias-primas e à implementação de centros urbanos, marcada por uma arquitetura de traço neoclássico. Em 1759, principalmente devido a razões político-econômicas, em vez de ideológico-culturais, a Companhia de Jesus foi expulsa do país. Com a supressão da ordem em 1773, ficou claro que algo estava começando a mudar nas colônias portuguesas. Ao fim do século XIX, a cidade de São Paulo passou por uma intensa expansão demográfica, devido à crescente quantidade de capital proveniente da cultura do café e à mudança da produção do Vale do Paraíba para o oeste da região.<sup>51</sup> A cidade, localizada na intersecção entre vários centros produtivos da cultura do café, tornou-se um verdadeiro armazém conectado com o porto de Santos.

No mesmo período, produtores de café passaram a diversificar, aplicando seus investimentos e lucros em outros setores econômicos, tais como no comércio, em instituições financeiras e principalmente na indústria. São Paulo, lugar onde diversos produtores fixaram residência, rapidamente passa a se beneficiar desses investimentos. No início do século XX, a cidade se tornou o principal centro industrial brasileiro.<sup>52</sup> Auxiliada pela entrada de capital inglês no país, a metrópole em expansão começou a desenvolver infraestrutura, como as ferrovias. A industrialização impulsionou a urbanização e a cidade cresceu acompanhando leitos de rios e linhas de trem.<sup>53</sup> Estas duas infraestruturas se sobrepuseram, criando um eixo oeste-leste onde grupos pobres da população se instalaram em bairros proletários e industriais, como o do Brás.

Com a instauração da República e a abolição da escravidão, a nova elite urbana procurava por uma mão-de-obra barata para as indústrias. Esta foi encontrada nas ondas migratórias vindas do exterior, que foram subsidiadas pelo Estado brasileiro no fim do século XIX. O governo da província de São Paulo, por exemplo, subsidiou a imigração, e a capital viu a chegada de

Figura 13: Vista aérea de São Paulo com foco no Edifício Copan e no Edifício Itália. Foto: Autor Desconhecido.

51 Belo, Vanir de Lima, O enredo do carnaval nos enredos da cidade. Dinâmica territorial das escolas de samba, Masters dissertation FFLCH USP, São Paulo, 2008, p. 11.

52 *ibid.* p. 12.

53 Petrone, Pasquale, São Paulo no século XX, in: Azevedo, Aroldo de, A cidade de São Paulo (vol. 2 – A evolução urbana), Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1958.

italianos, espanhóis, portugueses e, posteriormente, japoneses, que se instalaram nas áreas mais pobres da cidade.<sup>54</sup>

A decisão de abrir as fronteiras aos imigrantes foi parte de um projeto mais amplo que permitiu a entrada do país no sistema de mercado. As políticas de tal decisão integravam um discurso maior de miscigenação com o real objetivo de reduzir a presença do povo negro, pois acreditava-se que eles possuíam qualidades étnicas inferiores.<sup>55</sup> Isso aumentou a já forte diversidade étnica presente no território. Fluxos de ex-escravos sem emprego e refugiados ocuparam a periferia urbana do período, criando assentamentos semi-rurais, conhecidos como “quilombos urbanos”.<sup>56</sup> Eles desenvolveram todos os tipos de métodos de sobrevivência, começando a trabalhar como vendedores ambulantes ou como empregadas domésticas. Tal tendência determinou a contiguidade dos territórios negros em relação às áreas dos senhores brancos.<sup>57</sup> Cortiços proliferaram-se pela cidade ao fim do século XIX. Conseqüentemente, várias leis sanitárias rapidamente foram elaboradas, culminando no primeiro processo de zoneamento urbano em 1913, promovido com a intenção de expulsar os negros do centro da cidade. Entre 1882 e 1914 a cidade de São Paulo passou por uma grande expansão, como mostrado nos mapas das figuras 17 e 18.

Após 1950, o Brasil preparou-se para se juntar ao sistema econômico global. Coincidindo com um “boom” econômico, esse período testemunhou a construção de uma grande infraestrutura de rodovias, devido aos fortes interesses dos capitais nacional e internacional no mercado automotivo. O auge deste propósito é representado pela construção de Brasília, entre 1956 e 1960.



14

54 Rolnik, Raquel, *The City and the Law: Legislation, Urban Policy and Territories in the City of São Paulo (1886-1936)*, PhD dissertation in New York University, New York, 1995.

55 Rolnik, Raquel, *Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro)*, Revista de Estudos Afro-Asiáticos 17, CEEA, Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 1989, p.5.

56 Ibid. p.4

57 Rolnik, Raquel, *The City and the Law: Legislation, Urban Policy and Territories in the City of São Paulo (1886-1936)*, PhD in New York University, New York, 1995, p.104.

Figura 14: Visual da cidade desde o Terraço do Edifício Italia. Fonte: terracoitalia.com.br



15

Figura 15: Construção do Parque Ibirapuera em 1954. Foto: Oswaldo Luiz Palermo.

Muito dos esforços de construção também foram direcionados a São Paulo. As conexões de infraestrutura trouxeram para a cidade muitos trabalhadores em busca de riqueza. Geralmente muito pobres e vindos de outras partes do país, estes trabalhadores viviam nos subúrbios, mantendo-se desconectados do núcleo da cidade por causa da mesma infraestrutura que privilegiava o transporte privado. Além disso, vários arranha-céus foram erguidos, dando início à chamada era do concreto, na qual empreendimentos do mercado imobiliário destruíram vestígios arquitetônicos da cidade antiga.<sup>58</sup>

Com o IV Centenário da cidade, em 1954, o governo da cidade realizou a construção do Parque Ibirapuera, que se acredita ser o verdadeiro símbolo moderno da cidade. Construído para hospedar a II Bienal de Arte<sup>59</sup>, o parque não estava reproduzindo modelos europeus, mas um novo estilo moderno desenvolvido pelo engenheiro de Oscar Niemeyer. Enquanto no centro da cidade a Catedral da Sé era reconstruída em estilo neogótico, Niemeyer estava projetando a sinuosa marquise do parque, localizado abaixo da Avenida Paulista, centro financeiro da época. O idealismo que se espalhava na época se resume perfeitamente na seguinte declaração do engenheiro Joaquim Cardoso, que participou da equipe de construção:

58 Lima, de Toledo Benedito, *São Paulo: Três Cidades em um Século. Duas cidades*, São Paulo, 1983, p.141.

59 Conhecida como a 'Bienal de Guernica', em referência à obra-prima de Pablo Picasso de 1937, a 2ª Bienal é de longe uma das edições mais memoráveis do evento.

“Os edifícios desse conjunto arquitetônico evocam nas suas linhas e superfícies, sugerem nos seus volumes todo o complexo das atividades técnicas modernas, representando simultaneamente a unidade e a multiplicidade do trabalho humano, evocam os resultados objetivos deste trabalho, instalam a consciência de uma época de operosas realizações e consolidam, na matéria inerte, toda uma ordem de ideias puras e exatas... A Comissão organizadora do IV Centenário de São Paulo encontra, portanto, nesse conjunto arquitetônico a indicação perfeita e adequada, a linguagem ideal para transmitir, a quantos quiserem saber, a importância e o grau de desenvolvimento técnico e industrial do grande Estado, através de quatro séculos de existência”.<sup>60</sup>

O complexo do Ibirapuera foi um ponto de referência para a arquitetura moderna. Carlos Lemos, que estava na equipe com Zenon Lotufo, Eduardo Kneese de Mello e Hélio Cavalcanti, afirma em entrevista que “a partir daquele momento houve a aceitação definitiva da arquitetura moderna no país. As pessoas se referiam a ela como ‘Estilo Bienal’. Depois da criação do Ibirapuera, nenhuma outra obra pública ignorou o moderno na arquitetura”.<sup>61</sup>



16

Figure 16: Dadinhos, embalagem realizada pelo IV centenário de São Paulo. Foto: autor desconhecido.

60 Cardoso, Joaquim, apud Arruda, op. cit. in Anteprojeto da Exposição do IV Centenário de São Paulo, São Paulo: Arte e Arquitetura, São Paulo, 1952, p.84.

61 Caversan, Luis, Ibirapuera consolidou o moderno na arquitetura, Folha de São Paulo, 23/09/2003

rural e 45% de população urbana; já em 1970, a rural decaiu para 44% e a urbana saltou para 55%, e em 1980, já dividia-se em 32% rural e 67% urbana.

Benedito Lima de Toledo sugere a ideia de São Paulo como três cidades em um século enfatizando a destruição das construções de taipa<sup>62</sup> e alvenaria para dar lugar às de concreto. Essa sobreposição dá a ideia de uma cidade que se expandiu em três dimensões, seguindo a sugestão de Toledo e comparando-a com a expansão da cidade desde 1949 até hoje, como mostrado em figura X.

Conforme o autor aponta em seu livro, “prefeitos (...) gastam discretamente dinheiro público em encanamentos, avenidas, aterros, viadutos, paredes de concreto, rotas de retorno, iluminação. (...) o motivo é simples: nos países subdesenvolvidos existe uma ideia, já superada nos países desenvolvidos, de que a circulação deve prevalecer sobre todos os valores urbanos”.<sup>63</sup>

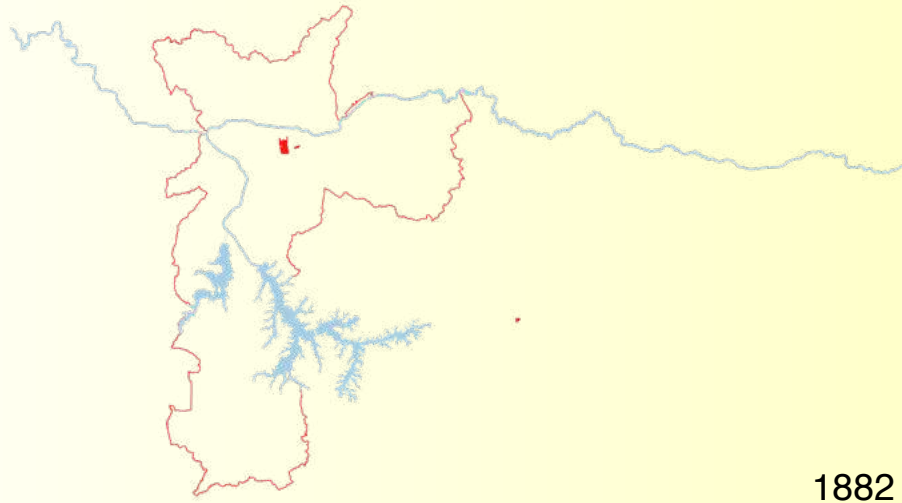
Não apenas os valores urbanos foram excluídos: todos os valores humanos que poderiam ser contrários à ciência e ao progresso foram completamente ignorados em prol da tecnocracia.

62 Taipa refere-se às paredes construídas com matérias-primas como terra, giz, cal ou cascalho. Uma parede de terra batida é construída colocando terra úmida em forma temporária. A terra é compactado manualmente ou mecanicamente e, em seguida, a forma é removida.

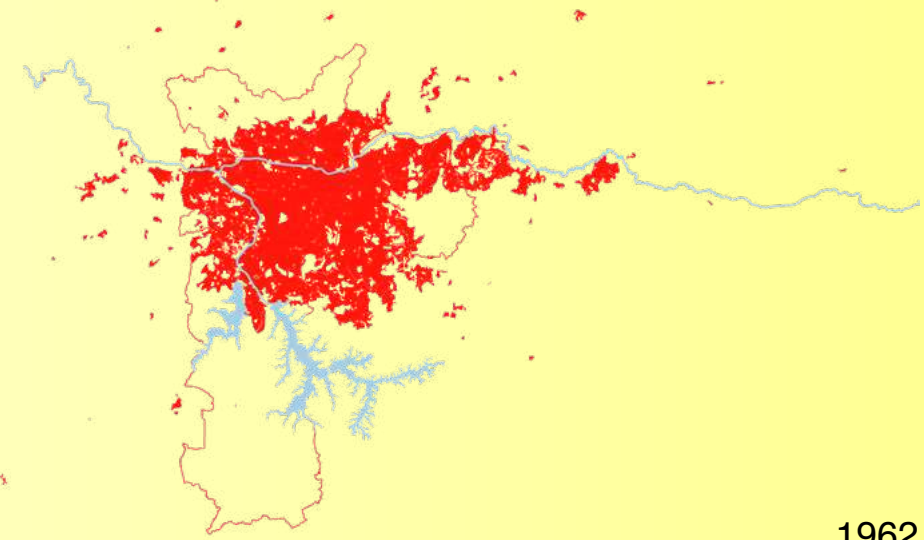
63 Lima, de Toledo Benedito, São Paulo: Três Cidades em um Século, Duas cidades, São Paulo, 1983, p.159.

A capital moderna e internacional era cada vez mais fascinante para muitas pessoas que procuravam oportunidades de emprego em todo o país. Os números a seguir descrevem o que parecia ser um processo sem limite nas cidades globais brasileiras. Em 1960, o Brasil contava com 54% de população

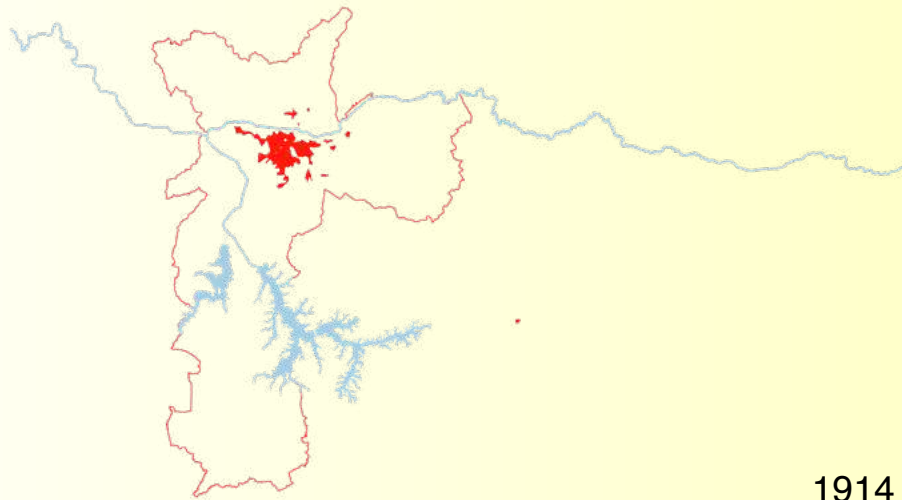
# DESENVOLVIMENTO DA CIDADE DE SÃO PAULO



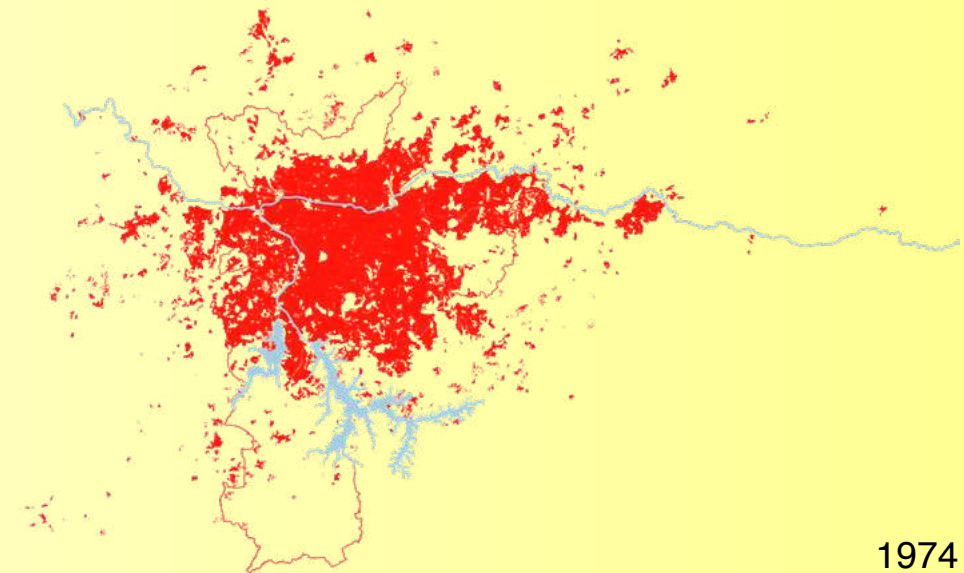
1882



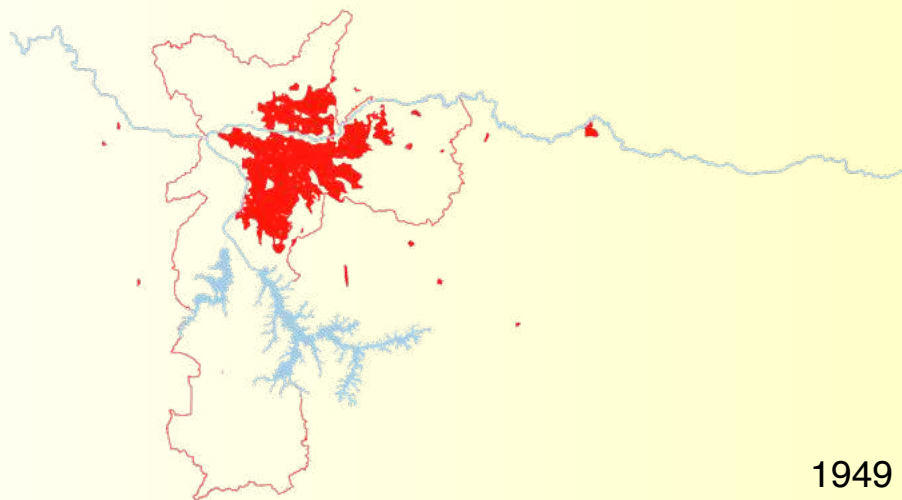
1962



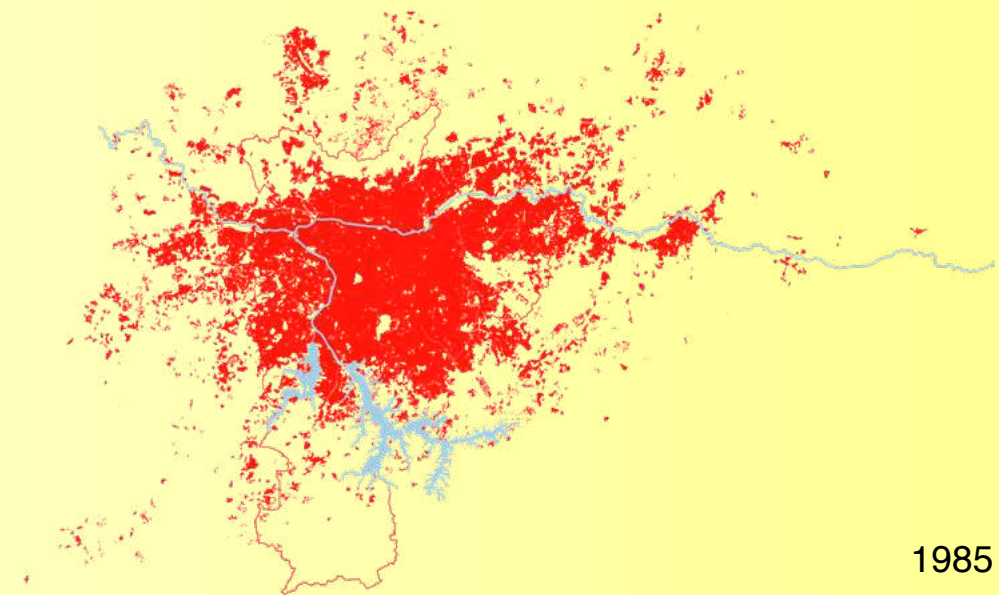
1914



1974

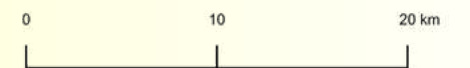
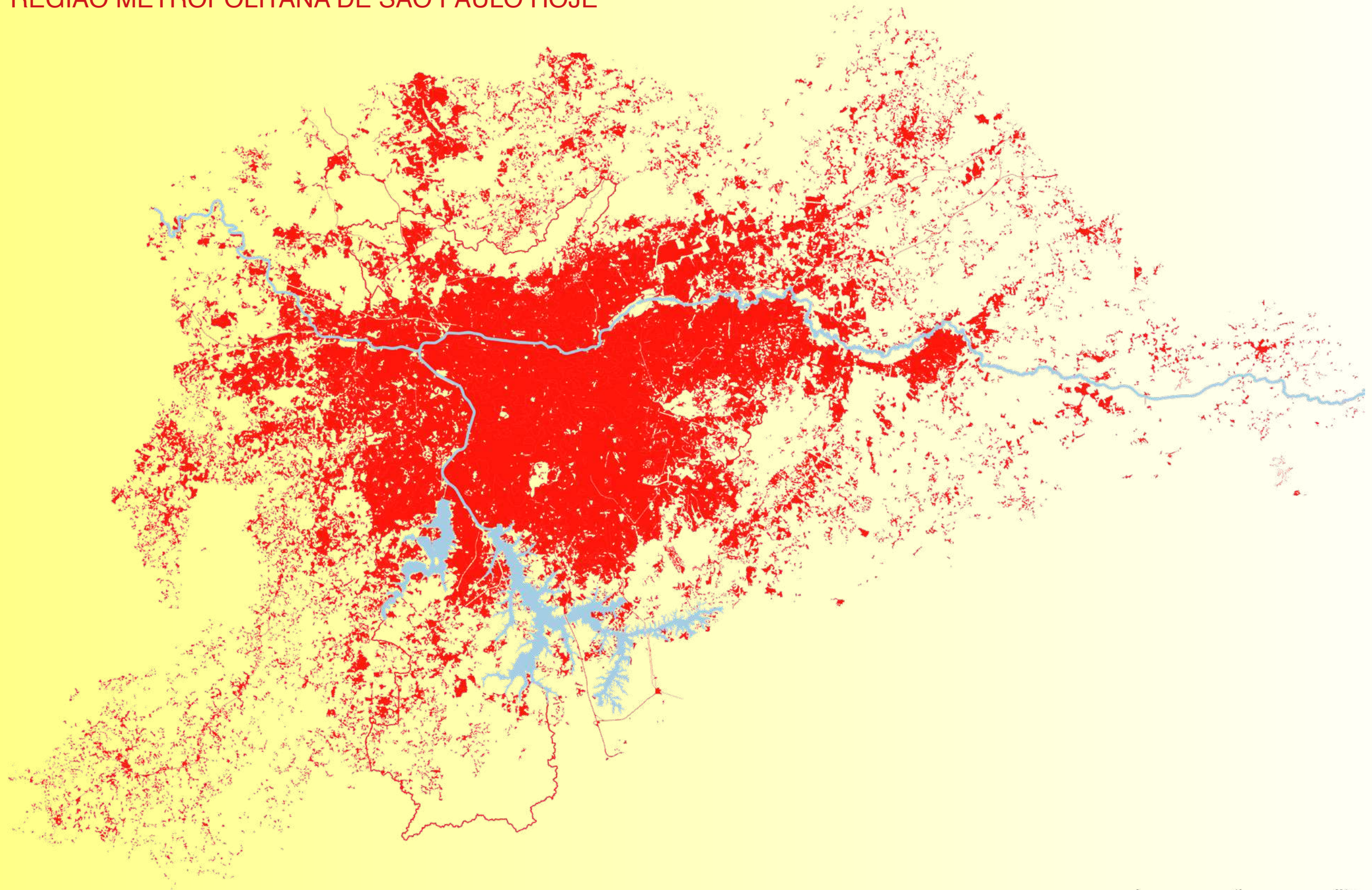


1949



1985

# REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO HOJE



# DISTRITOS DA MUNICIPALIDADE DE SÃO PAULO

## 1.3.2 CAMADAS INVISÍVEIS DA CIDADE SECULAR

A cidade em rápida mudança excluiu as camadas proletárias da população de todos os campos de ação, em prol dos benefícios das elites. Como resposta, aqueles em situação de precariedade econômica criaram redes de sociabilidade (principalmente baseadas na etnia) e assentaram-se em áreas estratégicas da cidade, improvisando modos de vida. Além disso, a cidade secular, seguindo modelos ocidentais, não deixou espaço para as crenças e a fé das pessoas. A religiosidade popular brasileira, enquanto isso, estava presente como uma camada invisível, viva e dinâmica. A religião, ainda sob as vestes do catolicismo, era uma fonte de sobrevivência e ajuda mútua de comunidades, além de suporte espiritual em uma conjuntura que se alterava incrivelmente rápido.

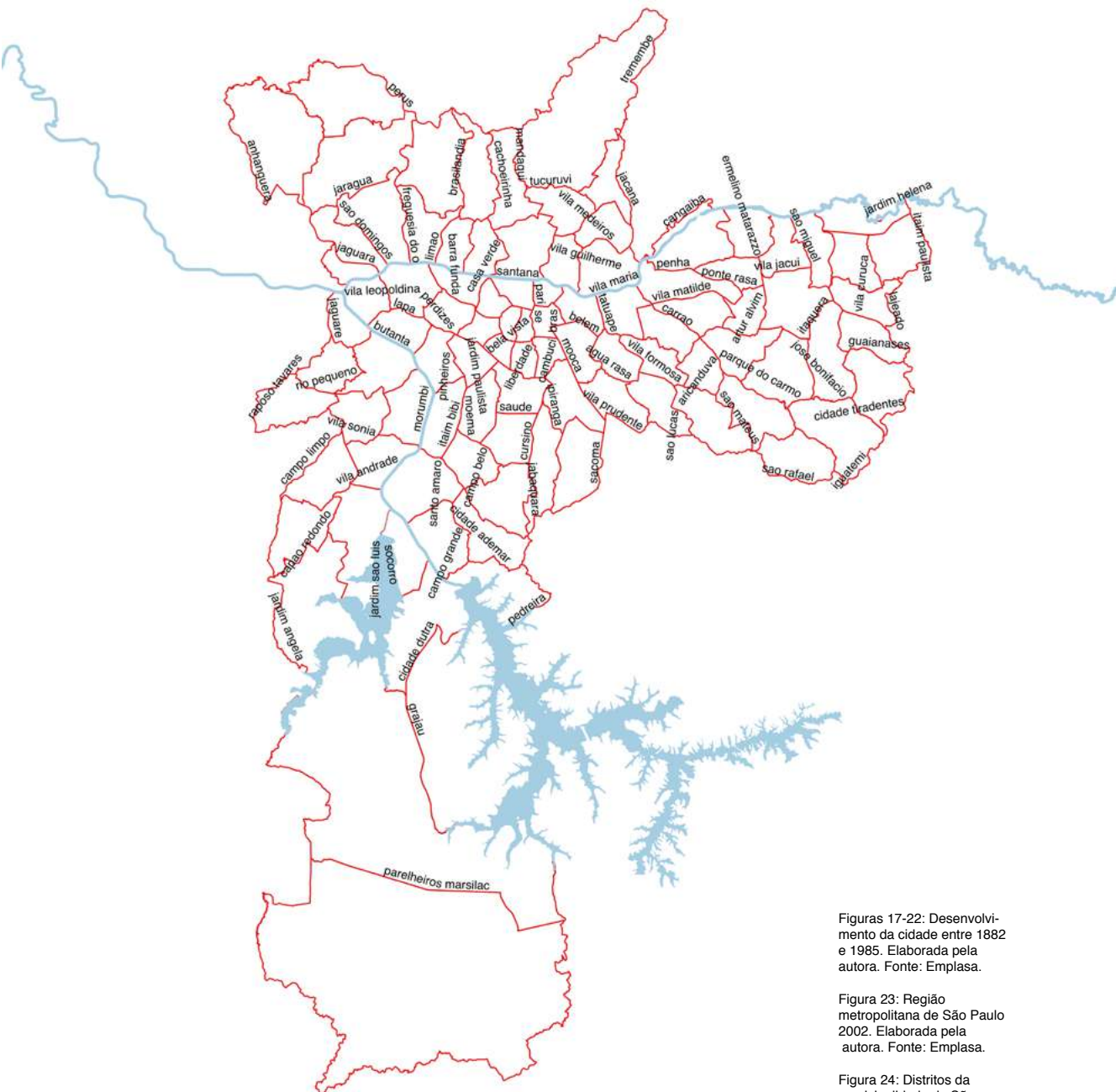
No início do século XX, o cenário religioso brasileiro era formado por um mosaico de crenças, supostamente sob hegemonia católica.

Sérgio Buarque de Holanda examinou a relação entre a Igreja Católica e as crenças populares brasileiras. Ele relata que, como apontado por vários viajantes e escritores, a religiosidade brasileira seguia as práticas e rituais católicos apenas até certo ponto.

A rigidez religiosa não existia nas cerimônias religiosas. Durante sua visita a São Paulo, em 1822, Auguste de Saint-Hilaire se impressionou com a falta de atenção dos habitantes locais durante os serviços religiosos: *“Ninguém se compenetra do espírito das solenidades”,* observava, *“[o]s homens mais distintos delas participam apenas por hábito e o povo comparece como se fosse a um folguedo”.*<sup>64</sup>

Nesse sentido, as entrevistas de Gilberto Freyre servem de exemplo: *“Minha atitude frente à Igreja Católica é da maioria dos brasileiros: por tradição de família sou católico, pouco praticante [...] Sou, porém, por convicção, por sentimento, cristão.”*<sup>65</sup>

A prática religiosa “não rígida” brasileira facilitou a coexistência recíproca e trocas culturais entre crenças, bem como práticas “profanas”, como veremos no próximo capítulo. Bernardo Sorj, elencando padrões culturais rastreáveis a partir



Figuras 17-22: Desenvolvimento da cidade entre 1882 e 1985. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa.

Figura 23: Região metropolitana de São Paulo 2002. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa.

Figura 24: Distritos da municipalidade de São Paulo. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa.

64 Holanda, Sérgio Buarque, *Raízes do Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1994, p.111.

65 Freyre, Gilberto, *Ordem e progresso*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1959, p.533.

das transformações urbanas e políticas da década de 1950 em diante, definiu a religiosidade popular brasileira como flexível. Uma religiosidade “pragmática”, que permitiu “a diversidade [...] que se estabelece[u] devido à fragilidade da Igreja Católica, e sua capacidade adaptativa, a vitalidade de cultos africanos e o surgimento de uma cultura urbana pragmática e multifacetada”.<sup>66</sup>

Na cultura afro-brasileira, se a etnia se misturava e se dissolvia, a coletividade secretamente se mantia por meio de tradições culturais na forma de religião.<sup>67</sup>

É fundamental entender que, enquanto o colonialismo geralmente tolerava a diversidade religiosa, a partir do fim do século XX, práticas afro-religiosas e também outras expressões culturais sofreram perseguição da Igreja, da imprensa e da polícia.

Os quilombos urbanos sempre se desenvolveram em torno de um pátio central, onde surgiram os terreiros.<sup>68</sup>

Etimologicamente ligada ao solo onde o ritual acontece, a palavra se refere a todos os lugares onde serviços cerimoniais eram exercidos e oferendas eram realizadas aos Orixás.<sup>69</sup>

O terreiro, como sugerido por Rolnik, é simultaneamente um espaço sagrado e profano, funcionando como residência permanente ou temporária de vários membros da comunidade.<sup>70</sup>

Na Umbanda e no Candomblé, os dois maiores cultos afro-brasileiros que são produtos de contatos culturais entre várias crenças, elementos naturais são elementos centrais dos rituais. Oferendas de alimentos com várias ervas diversas e banhos com folhas sagradas costumavam ocorrer na rotina de um Babalorixá, guia espiritual de um terreiro.

A água também está estritamente conectada às crenças afro-brasileiras e, geralmente, à população negra da cidade. Além de fazer parte de muitos rituais religiosos, o elemento fazia parte da rotina diária de muitas mulheres que prestavam serviços de limpeza e manutenção nas casas de senhores brancos localizadas no bairro mais abastado entre os séculos XIX e XX.

Fontes de água, como chafarizes, poços e rios, para as necessidades tanto religiosas quanto econômicas, eram os entrelaçamentos de um território composto por múltiplos pontos de conexão que traçavam um fio invisível em torno do espaço das casas dos senhores.<sup>71</sup>

66 Sorj, Bernardo, A nova sociedade brasileira, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000, pp.31-32.

67 Bastide Roger, Brasil: terra de contrastes, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1959, p.14.

68 Local onde são realizadas as celebrações do fetichismo afro-brasileiro: macumba, quimbanda e umbanda. Farias, Yaracylda Coimet, Dicionário das manifestações folclóricas de Pernambuco, Editora Universitária UFPE, Recife, 2006, p.166.

69 Entidades divinas nas religiões afro-brasileiras.

70 Rolnik, Raquel, The City and the Law: Legislation, Urban Policy and Territories in the City of São Paulo (1886-1936), PhD, New York University, New York, 1995, p.110.

71 Ibid. p.104.

Com a proclamação da Liberdade de Culto em 1890, o diversificado cenário religioso ampliou-se livremente, embora a religiosidade de matriz católica brasileira já tivesse se difundido pela vida das pessoas. Ao longo do século XIX e até a metade do século XX, a chegada de imigrantes europeus e asiáticos trouxe novas crenças e práticas religiosas, levantando outras contradições na conjuntura existente. Uma certa difração na configuração religiosa foi trazida, mais tarde, por imigrantes europeus não-ibéricos e americanos.<sup>72</sup>

O advento do protestantismo, de fato, apresentou novidades a serem confrontadas permanentemente com a religiosidade brasileira e com novas doutrinas econômicas. O protestantismo, de qualquer forma, coincidiu com a nova reformulação religiosa que o Brasil testemunhou a partir da segunda metade de 1950, como veremos mais adiante.

O sincretismo, de qualquer forma, afetou vários aspectos da sociedade brasileira e de sua vida cotidiana. Talvez devido ao caráter de flexibilidade da prática religiosa, hoje objetos e símbolos religiosos são facilmente visíveis na esfera pública: de espaços públicos até anúncios na televisão. Imagens de santos, por exemplo, podem ser usadas como atrator em carrinhos de comida de rua com grande facilidade, como mostra figura 25.



72 Macedo, Emiliano Unzer, Pentecostalismo e religiosidade brasileira, FFLCH USP, São Paulo, 2007.

Figura 25: Carrinho de comida de rua no Rio de Janeiro. Foto pela autora.



SINCRETISMOS URBANOS



NOSSA

SENHORA

ACHIROPTA

RUBAN

PDR NOS













Ed. 500 012  
5949-0156

*Sabrina*  
CALLEBRERA JORDA - EDUCACIÓN DE INFANTES AL SERVICIO DE ALUMNADO  
tel 99875-3290 fax 3106-2514

0FD-9191





WAI IVA

MEU POVO, MINHA GENTE,  
MINHA RAÇA, MINHA ESCOLA.

30

ARV SE

Algumas das imagens da série ‘Sincretismos urbanos’ confirma o que Pereira notou ao estudar as religiões afro-brasileiras em “Os tambores estão frios”:

“A linguagem religiosa foi um dos elementos que as populações negras empregaram para mapear as representações de si mesmas e da sociedade brasileira”.<sup>73</sup>

De fato, os membros da civilização Nagô, o último grupo de escravos trazidos para o país no início do século XIX, privados de território físico, encontraram a possibilidade de se territorializar no patrimônio simbólico fundamentado no conhecimento ligado ao culto da muitos deuses, na institucionalização dos festivais, nas dramatizações através de danças e nas formas musicais.

Em uma cultura urbana cada vez mais secular, embora a expressão oficial do catolicismo estivesse perdendo seu poder, o catolicismo popular estava se desenvolvendo e se convertendo em múltiplas manifestações culturais.

Como argumentado por Roberto DaMatta, a sociedade brasileira tem uma intrínseca facilidade em relacionar e combinar opostos, sintetizá-los e combiná-los, produzindo algo diferente; considerado pelo autor, arte barroca brasileira.<sup>74</sup>

Fotos da série  
“Sincretismos urbanos”  
26-41:  
26-27: interior e exterior  
da Paróquia Bom Jesus  
no Brás.  
28: Churrasco na frente da  
Paróquia Nossa Senhora  
Achiropita  
29-30: Objetos sagrados  
em lugares profanos e  
objetos profanos em  
lugares sagrados.  
31-32: Detalhes no Bixiga  
33: Hibridismo cultural no  
Bixiga  
34-35: Detalhes na  
Liberdade.  
36-37: Escola de Samba  
Vai-Vai  
38: Casas no Bixiga  
39-40: Cenas de vida no  
Bixiga  
41: Mercado na Frente da  
escola de samba Vai-Vai.

73 Pereira, Edmilson de  
Almeida, Os tambores  
estão frios: Herança cultural  
e sincretismo religioso no  
ritual de Candombe, Mazza  
Edições, Belo Horizonte,  
2005, p. 21.

74 Da Matta, Roberto, A  
casa & a rua: espaço,  
cidadania, mulher e morte  
no Brasil, Editora  
Guanabara, Rio de Janeiro,  
1997.

### 1.3.3 A ORIGEM DO CARNAVAL DAS ESCOLAS DE SAMBA

“As festas religiosas constituem componente importante das religiões populares, em que o sincretismo se encontra intimamente relacionado. O sincretismo nas festas dos terreiros pode ser visto como paralelismo entre rituais de origem africana e do catolicismo popular, paralelismo de ideias e valores que estão próximos, mas não se misturam nem se confundem. [...] o sincretismo encontra-se presente na religião e na cultura popular, embora tenha sido mais observado e estudado nas religiões populares”.<sup>75</sup>

Em seu estudo sobre práticas peculiares de cultos africanos em um terreiro na região Nordeste do país, Sérgio Ferretti apontou que muitas festas estão intimamente ligadas à religião, especificamente à tradição do universo simbólico africano.<sup>76</sup>

Neste capítulo, o complexo cenário do sagrado e profano será enriquecido pela distinta trajetória das origens do Carnaval de escolas de samba.

No contexto urbano cosmopolita de São Paulo, festas, diretamente relacionados a festividades religiosas, eram as ocasiões para pessoas de diferentes origens para se reunirem permitindo a integração de diferentes manifestações culturais.

Descendentes de africanos apresentavam sua arte, cantos, danças, considerados profanos por muitos, ao público dos eventos religiosos. Sendo fortemente reprimidos, eles foram autorizados a apresentar-se apenas nos quintais das irmandades católicas. Nesse sentido, as irmandades religiosas desempenharam um papel crucial na reelaboração de crenças, danças e cantos religiosos originários da África, como confirma Valente:

“(…) As irmandades de negros eram os únicos canais possíveis de organização dos escravos dentro do sistema colonial. Em certo sentido e curiosamente foi através da religião católica que o escravo encontrava algum lenitivo para a situação (...) Paradoxalmente, os negros utilizaram as irmandades para resguardar valores culturais, em especial sua crença religiosa (...)”<sup>77</sup>

75 Ferretti, Sergio,  
Sincretismo e Religião na  
Festa do Divino, Revista  
Antropológicas, Recife,  
2007, p.3.

76 Ibid. p.6

77 Valente, Ana Lúcia, O  
Negro e a Igreja Católica,  
CECITEC/U.F.M.S., Mato  
Grosso do Sul, 1994, p. 46.

Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a mais importante irmandade de São Paulo, representou um ponto de encontro para a comunidade negra: tanto porque puderam encontrar ajuda e assistência como porque puderam expressar o que mais tarde se chamaria samba.

Esta palavra, cuja origem é discutida<sup>78</sup>, se refere a um tipo de música brasileira específico originado no ritmo lundu, de acordo com Ulhôa, que foi trazido para o Brasil por escravos angolanos e misturada às tradições europeia e indígena.<sup>79</sup>

Festas religiosas como a que ocorre no dia 3 de maio são fundamentais para o surgimento de associações negras que se desenvolveriam nos anos seguintes:

*“(...) Dentre as comemorações do calendário religioso católico em São Paulo, mais precisamente na Capital, havia algumas que exerceram uma função aglutinadora destes grupos. Das festas que celebravam o dia de Santa Cruz, realizadas no dia 3 de maio, duas adquiriram feição especial: a da Liberdade, realizada nas imediações da Igreja dos enforcados e a do Glicério, em um terreno baldio na antiga baixada. Ambas contavam com a participação de negros, tanto da capital quanto do interior que, revezando-se nos instrumentos, principalmente os de percussão como o bumbo e a zabumba, apresentavam o samba entre eles denominado samba de Pirapora ou samba campineiro (...)”<sup>80</sup>*

Após a procissão e a missa, o quintal ou a frente das igrejas era ocupado por afrodescendentes de diferentes partes da cidade, onde eles podiam orar, seguindo a tradição católica e depois reverenciar suas próprias divindades com rituais de dança e canto, de acordo com sua própria tradição.

Algo parecido acontecia fora da capital, em Bom Jesus da Pirapora, onde o assim chamado Samba rural<sup>81</sup> ou Samba da Pirapora foi criado. Lá, escravos afro-brasileiros libertos estavam executando batuques<sup>82</sup> durante a famosa festa relacionada ao aparecimento de um santo.

Com a proibição de apresentações de negros, a Igreja Católica percebeu que muitas manifestações religiosas fugiram de seus propósitos e logo começaram a reprimir completamente algumas delas. Como resultado, a solução encontrada pela comunidade negra foi utilizar os dias dedicados ao Carnaval.

O Carnaval chegou às terras brasileiras com todos os paganismos já presentes na sua terra natal.<sup>83</sup> De acordo com

78 A palavra 'samba', no dialeto dos Quiocos de Angola (um dos grupos que compõem a população da etnia Bantu), era um verbo que expressava uma forma de dança, na qual os participantes se batiam com o peito; de Lopes, Nei, Samba: o samba que não se aprende na escola, Casa da Palavra/Folha Seca, Rio de Janeiro, 2003.

79 Ulhôa, Martha Tupinambá, Inventando moda: a construção da música brasileira. Available in: <[www.ictus.ufba.br/index.php/ictus/article/view/118](http://www.ictus.ufba.br/index.php/ictus/article/view/118)>. Acesso em: 2 nov. 2013.

80 Britto, Iêda Marques, Samba na Cidade de São Paulo (1900/1930): um exercício de resistência cultural, Coleção Antropologia, n. 14, FFLCH/USP, São Paulo, 1986, p.58.

81 Andrade, Mario de, O Samba Rural Paulista, Revista do Arquivo Municipal. Ano IV, Volume XI, São Paulo, 1937.

82 Batuque é um nome genérico para algumas danças afro-brasileiras acompanhadas de percussão e às vezes canto.

83 O Carnaval chegou ao Brasil trazido pelos colonizadores portugueses, na forma como eles festejavam durante as celebrações para receber a chegada da primavera. Com o advento do cristianismo, esse evento acontecia de sábado à quarta-feira de cinzas.

Queiroz, durante o início do século XIX, consistia em “batalhas de água” feitas pelas famílias mais ricas, entre pessoas de gêneros diferentes, incluindo limões e laranjas de cera cheias de água perfumada.<sup>84</sup> Sem a substituição das tradições carnavalescas portuguesas, o Carnaval Veneziano, implementado em 1840, também era privilégio das classes altas.<sup>85</sup> A prática referia-se a um desfile com máscaras e logo recebeu o nome de “Grande Carnaval”, em oposição às festividades dos mais pobres. Durante estes dias a população mais abastada desfilava e os menos privilegiados apenas assistiam pelas calçadas. Conseqüentemente, no início do século XX, o assim chamado “Pequeno Carnaval” surgiu com a participação massiva de classes mais baixas, compostas por imigrantes espanhóis e italianos, que desfilavam na região industrial do bairro do Brás. A presença de negros, ainda que marginalmente, caracterizava essa manifestação, conforme relatado por Simson:

*“(...) Para os poucos negros que se aventuravam a vir tocar e dançar no bairro imigrante, restavam as ruas secundárias próximas a estação de estrada de ferro, onde realizavam suas danças, assistidas, num misto de atração e curiosidade, pelos europeus que delas nada conheciam (...)”<sup>86</sup>*

Parece que o Samba, após se consolidar como um ritmo durante as manifestações religiosas, teve o ambiente urbano como pano de fundo nas manifestações carnavalescas. Dentro em breve, as festividades organizadas pelos trabalhadores brancos foram desmanteladas e, paralelamente, emergiram os blocos de Carnaval dos negros, com a criação de associações apropriadas, os chamados cordões carnavalescos, precursores das escolas de samba.

Em 1914, o primeiro desfile do Cordão Camisa Verde, em breve tornando-se o Grupo Carnavalesco da Barra Funda, formado



84 Queiroz, Maria Isaura Pereira de, Carnaval Brasileiro, Brasiliense, São Paulo, 1992.

85 Ibid. p.50

86 Simson, Olga Rodrigues de Moraes von, Brancos e negros no carnaval popular paulistano, 1914-1988, 1989, PhD – FFLCH-USP, São Paulo, 1990, p. 35.

Figura 42: Bloco Carnavalesco of Barra Funda. Foto: Claude Lévi-Strauss, 1937.



Figura 43: Desfile de um Bloco Carnavalesco. Foto: Claude Lévi-Strauss, 1937

43

por amigos e familiares de Dionísio Barbosa<sup>87</sup>, fez-se visível nas ruas do bairro da Barra Funda. A área era habitada por muitas famílias originárias da África que tocavam batuques no Largo da Banana, onde hoje o Memorial da América Latina de Oscar Niemeyer não deixa vestígios da praça antiga.

Logo, muitos outros grupos negros se organizariam da mesma maneira: é o caso do Campos Elíseos e do Geraldino, também na Barra Funda, e Vai-Vai, no Bixiga. A partir de 1950, tornou-se o modo de celebrar o Carnaval, em oposição às festas privadas organizadas pelas elites.

Compartilhando poucos elementos do ponto de vista sonoro, a trajetória do samba do Rio de Janeiro e de São Paulo aproximou-se no momento em que ambos representavam o núcleo populacional negro de ‘resistência inteligente’.<sup>88</sup> Em ambas as cidades, os afrodescendentes reuniam-se em torno das casas de velhas mulheres africanas. No Rio de Janeiro, um ponto central formou-se em torno da casa de Hilária Batista de Almeida, conhecida como Tia Ciata, iniciada no Candomblé em Salvador da Bahia. Um grupo de cantores e dançarinos negros apresentava o Samba de Roda junto de rituais religiosos em sua casa, na famosa Praça Onze durante a reforma urbana da cidade. Esta foi *“promovida com o intuito confesso de ‘limpar’ a cidade de tudo que significasse pobreza, doença e atraso, dando feição que se pretendia moderna a uma metrópole que se queria europeia”*.<sup>89</sup>

87 Dionísio Barbosa, entusiasta dos músicos de samba do Rio de Janeiro, decidiu formar sua própria associação, tocando o ritmo que circulava no estado.

88 Ibid.p. 43.

89 do “Dossiê das Matrizes do Samba no Rio de Janeiro”, 2005, p.21.

## 1.4 BRASIL, TERRA DE CONTRASTES: CONCLUSÕES

*“O Brasil é um país de contrastes, produto de um agitado período de especulação. Cabanas primitivas estão se espalhando como cogumelos na terra de ninguém das grandes cidades ou são construídas nos arredores de terrenos com preços ridiculamente altos. Nenhum equilíbrio na estrutura social e no planejamento urbano, no sentido mais amplo, pode ser alcançado antes que o caos financeiro seja superado. Em meio a isso, a maravilha da arquitetura brasileira está se espalhando como uma planta tropical. O Brasil possui relativamente pouca indústria de ferro e cimento. No entanto, por toda parte os arranha-céus estão crescendo vertiginosamente. Há algo irracional na ascensão da arquitetura brasileira.”*<sup>90</sup>

Acrescentando outra peça ao nosso retrato socioespacial, Sigfried Giedion introduziu com estas palavras o livro *Arquitetura Moderna no Brasil* em 1956, enfatizando a irracionalidade entre as características desta paisagem.

Ao longo deste capítulo, o contraste entre uma população altamente religiosa e um ambiente urbano secular claramente se fez evidente.

São Paulo, uma cidade que abriga uma série de camadas invisíveis sob os notáveis arranha-céus, testemunhou esta tendência, permitindo-nos especular sobre o limite entre um estado secular e um não secular.

A religiosidade em seu sincretismo se evidencia através dos detalhes urbanos que tentei registrar com fotografias. Nesse sentido, a cidade pós-secular parece ter estado sempre presente. Por fim, a cultura latino-americana emergiu como uma articulação complexa entre modernidade e tradição que coexiste com diferentes formas.<sup>91</sup>

Os conceitos de hibridismo cultural e sincretismo, explicados no primeiro capítulo, levaram a uma multiplicidade e maleabilidade específicas na religiosidade e que podem se estender à maioria dos aspectos do cenário social brasileiro. Esta é a tese na qual esta dissertação se baseia e se aventura. Além disso, a linha

90 Giedion, Sigfried, *Brazil and contemporary architecture* preface in Mindlin, Henrique, *Modern Architecture in Brazil*, Colibrís Editora, Rio de Janeiro, 1956.

91 Canciani, Nestor, *Culturas híbridas*, Edusp, São Paulo, 2006.

tênue entre sagrado e profano inerente a qualquer religião é muito acentuada no Brasil, graças às características do catolicismo, apresentadas no segundo capítulo. Seguindo a 'regra antropofágica', uma religiosidade completamente nova e moderna emergiu dos processos históricos. O último capítulo, referente à cidade secular, atentou-se à suposta supressão de tal religiosidade durante o século XX. De fato, é possível afirmar que, se a não-rigidez que caracterizava a religiosidade explicava certo tipo de flexibilidade cultural, as repressões históricas permitiram a criação de manifestações culturais libertadoras, que incluíam uma série de elementos sincréticos e práticas religiosas originais.

A cidade cosmopolita de São Paulo do início do século XX estava cheia de contradições e diversas experiências culturais. Sua população pobre, em sua maioria negra e de origem imigrante, buscou meios de sobrevivência na cidade em desenvolvimento e, com pouco ou nenhum acesso a bens sociais e culturais, criou e recriou suas manifestações culturais nas ruas, quintais e festas: o Carnaval de escolas de samba é um produto desse processo.

Além disso, parece que através do samba, as pessoas poderiam finalmente expressar sua cultura espiritualizada..

ESCOLAS DE SAMBA: MITOS,  
RITOS E AMEAÇAS



*“O samba não levanta mais poeira; Asfalto hoje cobriu o nosso chão; Lembrança eu tenho da Saracura; Saudade tenho do nosso cordão; Bexiga hoje é só arranha-céu; E não se vê mais a luz da Lua; Mas o Vai-Vai está firme no pedaço É tradição e o samba continua”.*

Geraldo Filme, Tradição

Existem várias maneiras de celebrar o Carnaval no Brasil e no mundo. Em cada país, as celebrações apresentam especificidades compatíveis com as características, costumes e lendas locais. Trazido à colônia pelos portugueses no século XVII, o Carnaval brasileiro adquiriu características específicas devido à influência de elementos de diferentes culturas das quais o país era composto.

O Carnaval das escolas de samba é o modelo escolhido nesta tese por causa de sua popularidade e sua trajetória particular entre religião e festividade, delineada no capítulo anterior. Espalhou-se principalmente no Rio de Janeiro, onde o desfile mundialmente conhecido acontece, e São Paulo, ainda que com uma visibilidade global menor.

Durante o século XX, o modelo carioca de celebrar o Carnaval se difundiu pelo território devido às elaboradas organização e infraestrutura que a cidade desenvolveu, e graças à transmissão de rádio a partir de 1930 por todo o Brasil. A propagação do modelo de Carnaval do Rio fez parte de um programa mais amplo de criação de identidade nacional. Além disso, o samba como ritmo se espalhou e se aprimorou por todo o Brasil em diversas variantes, tornando-se o protagonista da tradição brasileira.

O Carnaval das escolas de samba é atualmente um símbolo da cultura brasileira. Tornou-se um espetáculo que, em sua produção, move milhões de reais por ano e cria um número significativo de empregos diretos e indiretos, além de fomentar uma série de atividades relacionadas. Contudo, o Carnaval está longe de ser apenas um evento turístico: é a construção de uma identidade que vai além de rimas e coreografias.

Especialmente em São Paulo, a manifestação cultural ainda mantém um caráter genuíno ligado à festa - característica de sua concepção - e as associações de Carnaval promovem diversas ações sociais nos bairros da cidade. Nossa intenção

Figura 44: Sambistas no desfile em 1992. Foto: Antonio Scorza.

neste capítulo é delinear a consolidação das escolas de samba, e sua ritualidade dentro da comunidade. Isto é feito para que, posteriormente, comparemos as associações de escolas de samba às instituições religiosas e seus quadras de ensaio com espaços litúrgicos. Após um entendimento através das entrevistas de uma certa decadência do ritual, a questão levantada é sobre qual poderia ser o destino dessas associações no século XXI. Algumas evidências empíricas nos ajudariam a responder à pergunta.

O capítulo é dividido em três seções principais. A primeira utiliza a categorização histórica feita por Belo para delinear a consolidação das escolas de samba, destacando a separação das duas dimensões de sua rotina, isto é, o evento anual e as práticas cotidianas da comunidade.<sup>92</sup> Além disso, algumas fontes diretas e material fotográfico nos ajudarão a demarcar um certo nível de sacralidade dentro das associações das escolas de samba.

A segunda parte imerge na nossa pesquisa de campo, aprimorando nossa jornada pela religiosidade brasileira. Uma comparação entre os espaços de três diferentes instituições religiosas do Bixiga, bairro de São Paulo, evidencia similaridades e diferenças entre uma escola de samba, uma casa de Candomblé e um centro evangélico. A principal semelhança, aliás, nos permite destacar uma tendência contemporânea: o ressurgimento da religião na América Latina através da ideia de organizações religiosas comunitárias (do inglês *faith-based organizations*)<sup>93</sup>. O foco passa de Bixiga para os assentamentos informais por ser o solo mais fértil para a disseminação de organizações com base nas práticas de caridade na era neoliberal.

A terceira parte foca na questão do futuro das escolas de samba e levanta uma hipótese embasada em evidências de campo.

Trabalho de campo através de entrevistas e suportes fotográficos constituiu a parte fundamental da metodologia da minha pesquisa.

Comecei entrevistando Carlos José Lisboa, chefe do departamento cultural da LIGA SP, a organização responsável pelos desfiles de escolas de samba na cidade de São Paulo criada em 1986. Sua contribuição foi fundamental para entender a dinâmica das escolas no território e ter uma visão geral do fenômeno. Depois participei de muitos ensaios nas

quadras das escolas de samba. Lá, conheci figuras importantes de algumas escolas. Particularmente, pude entrevistar Fabio Parra, diretor cultural da Grêmio Recreativo Escola de Samba Mocidade Alegre e Niltes Lopes, chefe do departamento de responsabilidades sociais do Grêmio Recreativo, Escola Cultural e Social de Samba Vai-Vai, acompanhada por Caio Toledo, parte da comissão de carnaval da mesma escola. Com essas contribuições, entendi a relação entre escola de samba e religião, indagada posteriormente no bairro de Bixiga. A declaração de Pai Francisco de Oxum, babalorixá do Instituto Religioso Ilê Asé Iyá Osun e do pastor Daniel Cecchi foi fundamental para compor o retrato sagrado-profano da área.

As contribuições dos atores mencionados, juntamente com a intuição por meio de comparações de fotos, me ajudaram a reconectar todas as peças e a chegar a algumas conclusões.



Figura 45: Cerveja samba  
Foto pela autora.

92 Belo, Vanir de Lima, O enredo do carnaval nos enredos da cidade. Dinâmica territorial das escolas de samba, Masters dissertation FFLCH USP, São Paulo, 2008.

93 Faith-based organizations (FBOs): o termo se refere a teorização de alguns autores e programas específicos na Europa, como vamos destacar mais na frente.



## 2.1 ESCOLAS DE SAMBA COMO ESPAÇOS SAGRADOS

### 2.1.1 TRAJETÓRIA DAS ESCOLAS DE SAMBA DURANTE A EXPANSÃO DA CIDADE

Resumindo o panorama histórico traçado no capítulo anterior, os cordões carnavalescos foram ressignificações de uma miscelânea de manifestações culturais distintas. Dentre elas: práticas religiosas de afrodescendentes, festas com caráter religioso-profano, como Caiapós e Pirapora de Bom Jesus, paganismos da Europa, juntamente com marchas militares e máscaras luxuosas de desfiles da elite.<sup>94</sup>

O Grupo Carnavalesco Barra Funda parou de desfilar em 1936, mas reaparece dezessete anos depois com a oficialização das escolas de samba. Enquanto isso, no bairro da Pompéia, em 1935, Elpídio de Faria fundou a primeira associação a ser chamada de escola de samba, a Escola de Samba Primeira de São Paulo.<sup>95</sup>

Entre 1930 e 1960, cordões e escolas de samba coexistiram na cidade, apesar de não terem um espaço apropriado para se apresentar e o reconhecimento do poder público. Ambos tinham fortes laços familiares e com a vizinhança.

Enquanto isso, a cidade iniciou uma grande expansão, que é um acontecimento fundamental para os propósitos desta dissertação. Na prática, com o crescente processo de industrialização e o conseqüente aumento do preço da terra nas áreas centrais, a cidade vivenciou a expulsão da parcela pobre da população para a periferia. Como consequência, assentamentos informais foram erguidos (que posteriormente se tornariam favelas) devido à impossibilidade de migrantes, tanto de áreas rurais como os de áreas centrais urbanizadas, se assentarem na cidade secular e dotada de infraestrutura que estava sendo criada naquele momento. Apesar de serem as principais atividades de lazer dentre os menos privilegiados, vários grupos carnavalescos não sobreviveram ao afastamento. Apenas alguns grupos mais velhos e consolidados sobreviveram ao processo. No caso do Cordão Carnavalesco Vai-Vai, composto de vários habitantes do bairro central do Bixiga, ele manteve a relação com outros

Figura 46: Desfile em 1990.  
Foto: autor desconhecido

94 Soares, Reinaldo da Silva, O cotidiano de uma escola de samba paulistana, o caso da Vai-Vai, Master FFLCH-USP, São Paulo, 1999, p.46

95 Existem várias explicações para o termo "escola": algumas afirmam que é porque a primeira escola de samba foi fundada ao lado de uma escola primária tradicional; outros afirmam que está relacionado ao fato de que havia rumores na época sobre uma reforma nacional da educação; e outros afirmam que é porque os fundadores da primeira escola de samba eram considerados "professores de samba".

integrantes, mesmo à distância.

Por outro lado, a expansão demográfica nas periferias contribuiu para o aumento de participantes em grupos existentes e para a criação de novos.<sup>96</sup>

As escolas de samba, nascidas como vozes marginais, supriam, em meados do século XX, as necessidades de entretenimento da população expulsa.

Segundo Magnani, os deslocamentos da população “*não envolvem apenas questões de ordem econômica, demográfica ou urbanística; para o próprio migrante, a mudança não se esgota na (...) capacidade de adaptação às exigências do trabalho urbano, mas significa alterações profundas em seu modo de vida, na forma de satisfação de suas necessidades (...). Implica, em suma, um reordenamento de todo o seu estoque simbólico. Urge, na grande cidade, reconstruir uma nova identidade, reconstruir laços de parentesco e vizinhança, acostumar-se aos equipamentos urbanos. Neste processo, junta-se o velho ao novo, tradições rurais com valores próprios da sociedade industrial; algumas coisas permanecem, muitas se transformam, outras ainda desaparecem.*”<sup>97</sup>

Como mostrado nos mapas nas figuras 17-22, a urbanização ocorreu em grande velocidade a partir de 1882. As escolas de samba, acompanhando este crescimento, se expandiram nas margens do território, como mostrado pelos mapas na figura 48-53.

No entanto, as escolas de samba estavam buscando pelo reconhecimento do governo local. Até a oficialização do Carnaval, a cadeia produtiva era caracterizada pela produção manual de fantasias e alegorias. Além disso, o trabalho dos membros do grupo era voluntário, já que as escolas não possuíam recursos ou incentivos significativos. O desfile era simples e espontâneo e focado no ritmo e em caracterizações carnavalescas.

Foi apenas em 1967, após diversas reivindicações pelas associações organizadas, que o Carnaval das escolas de samba teve seu reconhecimento oficial.

A escassez de métodos quanto à oficialização do desfile de carnaval permitiu a aplicação das regras do Rio de Janeiro ao carnaval da capital paulista, levando a uma certa reorganização da estrutura dos grupos carnavalescos de São Paulo. Tal reorganização coincidiu com o desaparecimento da

96 Simson, Olga Rodrigues de Moraes von, Brancos e negros no carnaval popular paulistano, 1914-1988, PhD FFLCH-USP, São Paulo, 1989, p. 166

97 Magnani, José Guilherme Cantor, Festa no pedaço: o circo-teatro e outras formas de lazer e cultura popular, PhD FFLCH-USP, São Paulo, 1982, p. 14.

denominação de cordão em prol de escola de samba. As escolas de samba Vai-Vai e Camisa Verde Branco passaram por esta transição.

Como descrito por Moraes, criou-se uma certa uniformidade: “*a partir do Carnaval de 1968, as Escolas de Samba paulistanas passaram a ser estruturadas de acordo com o modelo carioca. Os balizas foram relegados em favor da Comissão de Frente; o estandarte, definitivamente substituído pela bandeira acompanhada por Mestre-sala, e tornou-se obrigatória a presença das “bailianas”. O enredo assumiu importância capital, passando a definir toda montagem do desfile. A expressão “ala” torna-se corrente para designar grupo de componentes representando parte do enredo ou não e a denominação de “bateria” passa a substituir a de “batuque” para o conjunto instrumental. Ficou definitivamente abolida a participação de qualquer instrumento de sopro na parte musical.*”<sup>98</sup>

A partir dos primeiros anos após a oficialização, as associações de samba contavam com um montante anual de dinheiro e o governo municipal lhes concedia alguns incentivos em infraestrutura.

Além disso, em 1973, as escolas conquistaram acordos significativos com o governo, incluindo a concessão de terras para a construção de suas sedes, as chamadas quadras. Em troca, elas começaram a realizar atividades para a comunidade, começando pela própria ação cultural do Carnaval.

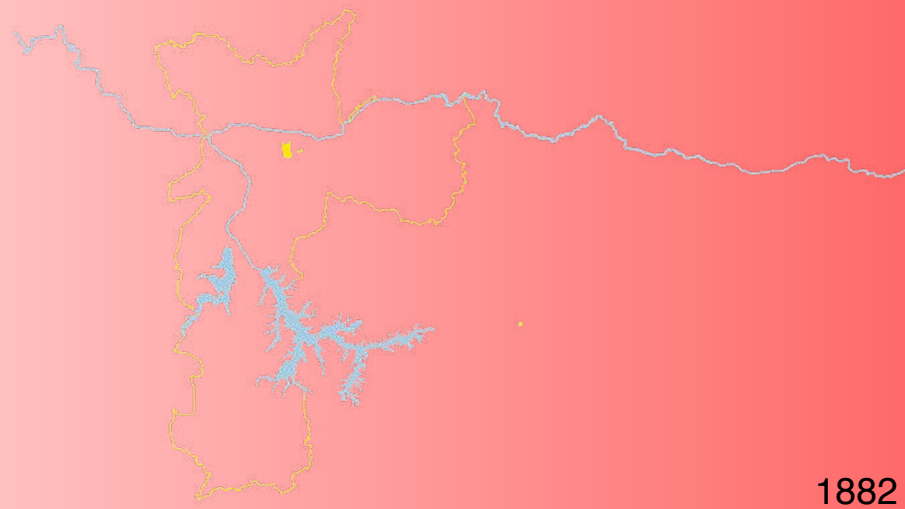
A partir daquele momento, o trabalho se tornou profissionalizado, a fim de suprir as necessidades da televisão e da mídia, e os eventos tornaram-se um recurso econômico



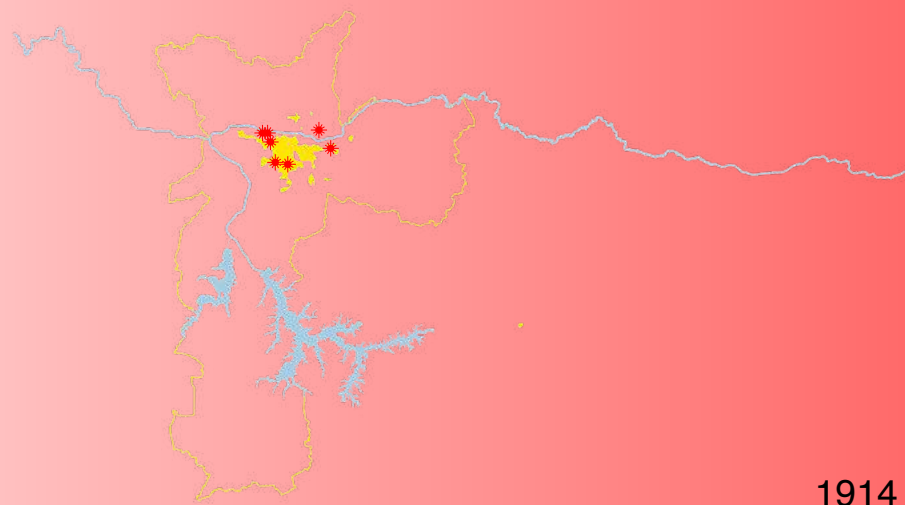
98 Moraes, Wilson Rodrigues de, Escolas de Samba de São Paulo (Capital), IMESP, São Paulo, 1978, p.70.

Figura 47: escola de samba São Clementino Rio De Janeiro em 1990. Foto: Jorge William.

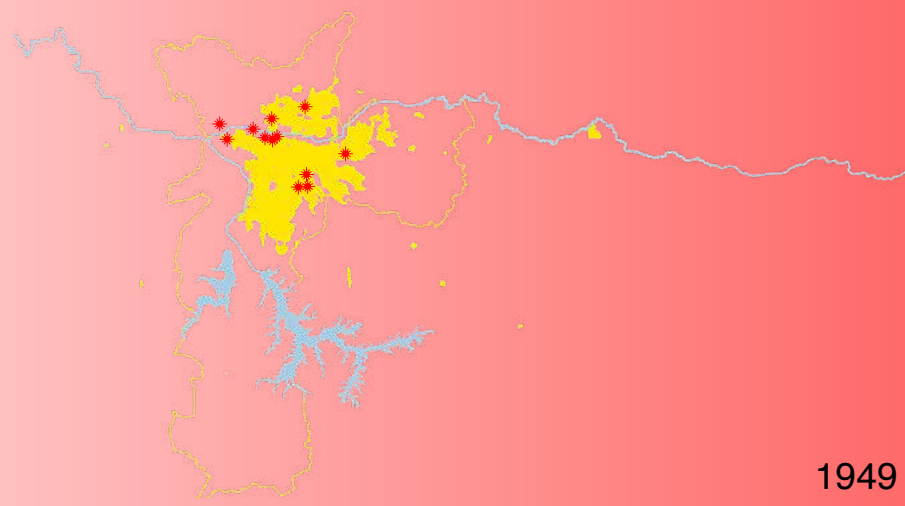
# ESCOLAS DE SAMBA DE SÃO PAULO X FUNDAÇÃO



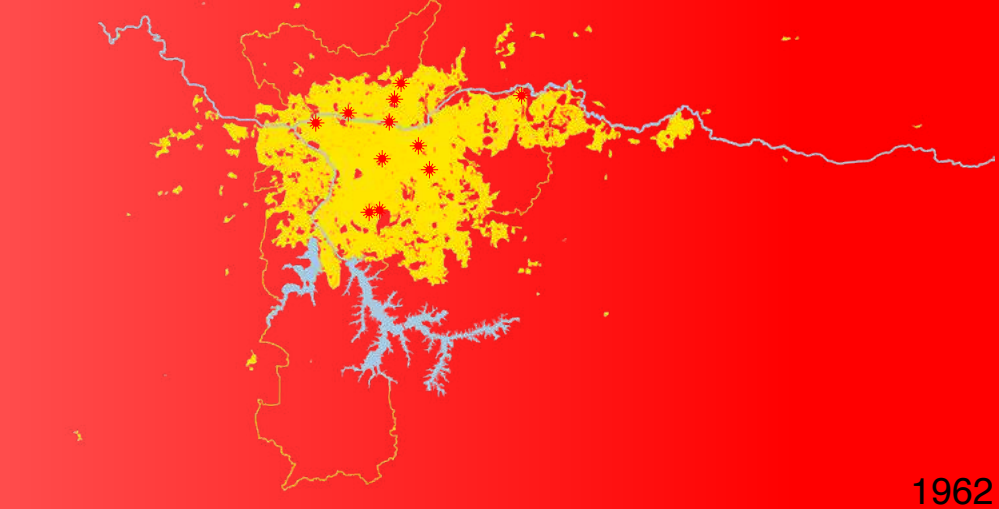
1882



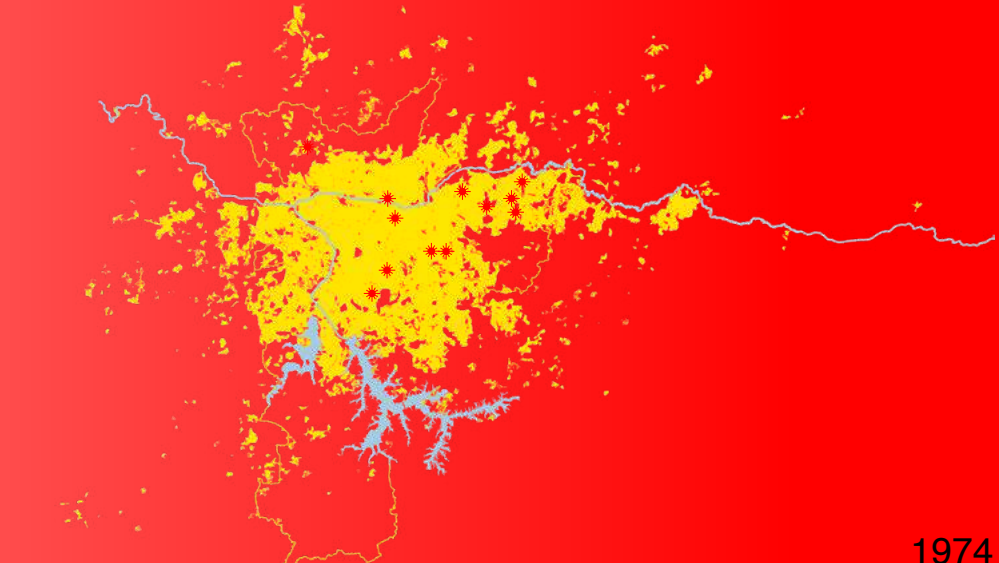
1914



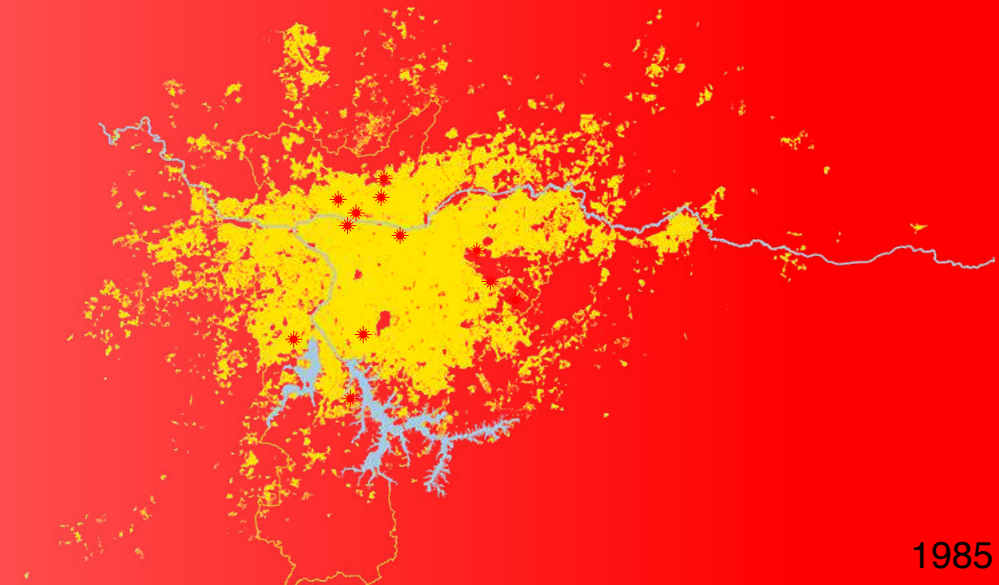
1949



1962

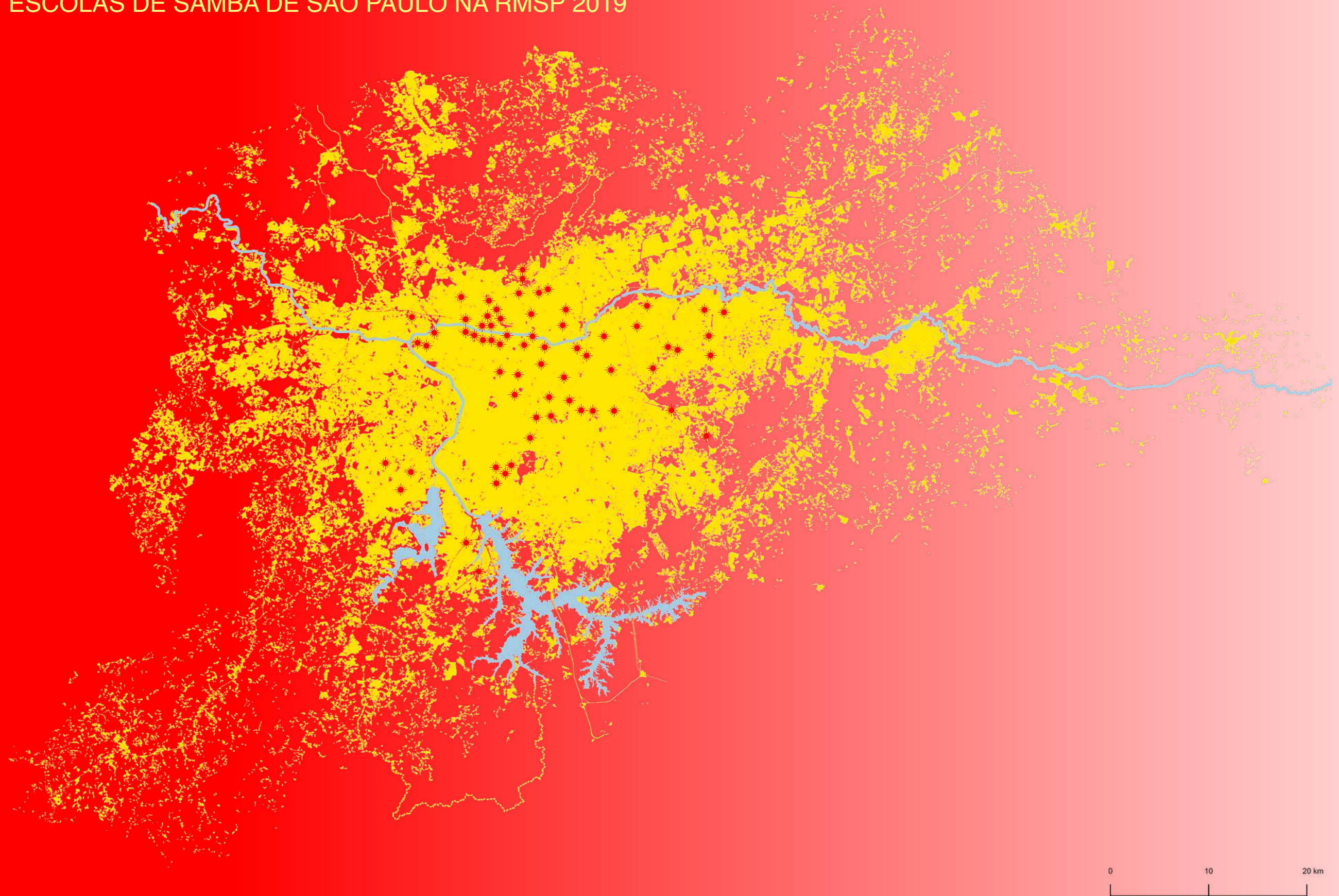


1974

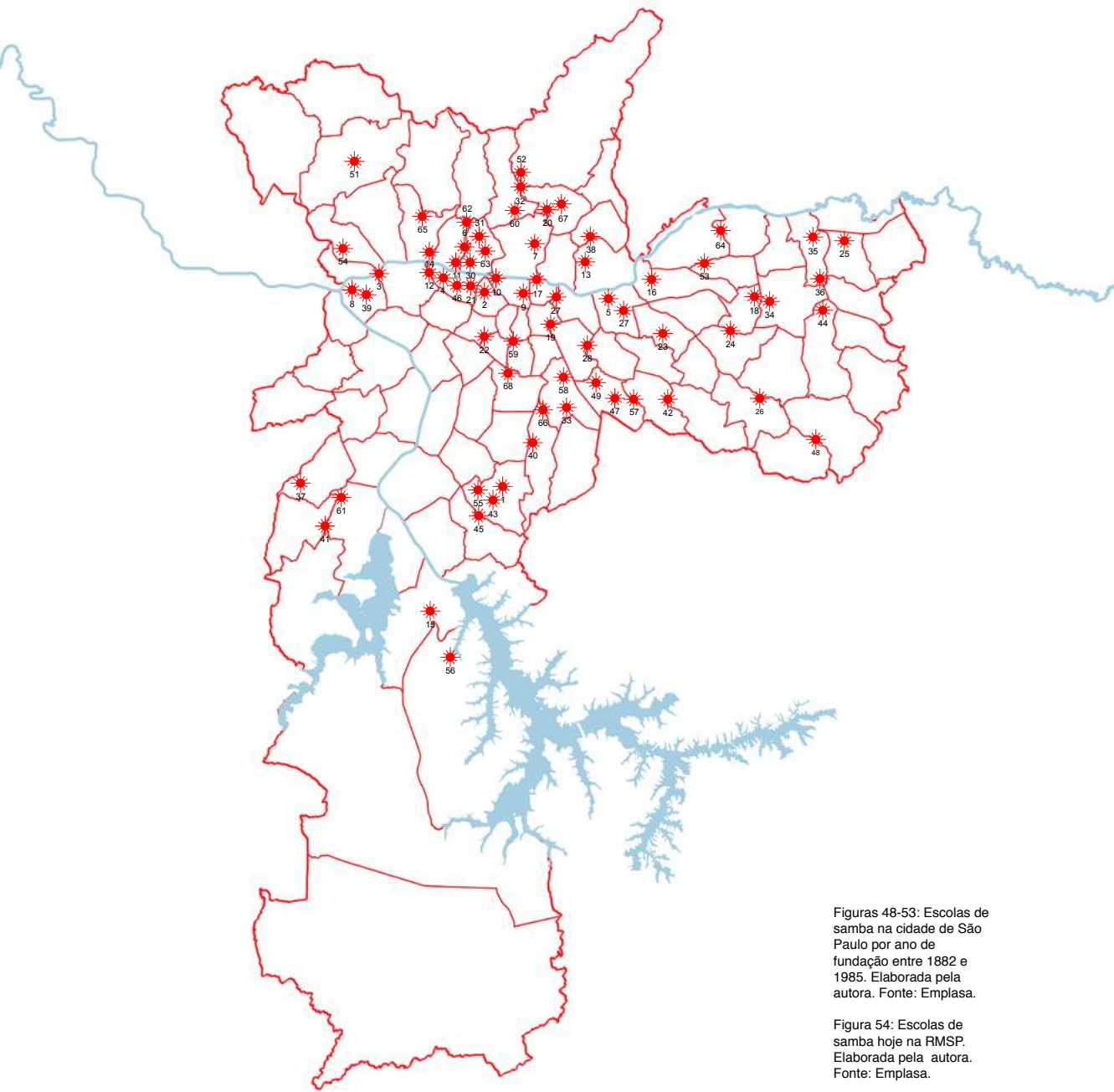


1985

# ESCOLAS DE SAMBA DE SÃO PAULO NA RMSP 2019



# ESCOLAS DE SAMBA DE SÃO PAULO



Figuras 48-53: Escolas de samba na cidade de São Paulo por ano de fundação entre 1882 e 1985. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa.

Figura 54: Escolas de samba hoje na RMSP. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa.

Figura 55: Escolas de samba nos distritos. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa.

## Grupo Especial - LigaSP

1	Barroca Zona Sul	1974
2	Tom Maior	1973
3	Dragões da Real	2000
4	Mancha Verde	1995
5	Acadêmicos do Tatuapé	1952
6	Império de Casa Verde	1994
7	X-9 Paulistana	1975
8	Pérola Negra	1973
9	Colorado do Brás	1975
10	Gaviões da Fiel	1969
11	Mocidade Alegre	1967
12	Águia de Ouro	1976
13	Unidos de Vila Maria	1954
14	Rosas de Ouro	1971

## Grupo de Acesso 1 - LigaSP

15	Estrela do Terceiro Milênio	1998
16	Nenê de Vila Matilde	1949
17	Independente Tricolor	1987
18	Leandro de Itaquera	1982
19	Mocidade Unida da Mooca	1987
20	Acadêmicos do Tucuruvi	1976
21	Camisa Verde e Branco	1953
22	Vai-Vai	1930

## Grupo de Acesso 2 - LigaSP

23	Flor da Vila Dalila	1973
24	Primeira da Cidade Líder	1993
25	Unidos de Santa Bárbara	1988
26	Amizade da Zona Leste	1995
27	Camisa 12	1996
28	Uirapuru da Mooca	1976
29	Torcida Jovem do Santos	1969
30	Unidos Do Peruche	1956
31	Morro da Casa Verde	1962
32	Tradição Albertinense	2002
33	Imperador do Ipiranga	1968
34	Dom Bosco	2000

## Grupo Especial de Bairros - UESP

35	Unidos de São Miguel	1977
36	Mocidade Robruense	2001
37	Imperatriz da Sul	2011
38	Filhos do Zaire	2012
39	Império Lapeano	1974
40	Brinco da Marquesa	1988
41	Boêmios da Vila	1989
42	Combinados de Sapopemba	1984
43	União Independente da Zona Sul	1984
44	Unidos de Guaianases	1980
45	Unidos do Vale Encantado	1993

## Grupo de acesso de Bairros 1 - UESP

46	TUP	1970
47	Dragões de Vila Alpina	1977
48	Príncipe Negro	1964
49	Raízes	2005
50	Os Bambas	1979
51	Só Vou Se Você For	1984
52	União de Vila Albertina	1998
53	Imperatriz da Paulicéia	1980
54	Prova de Fogo	1974
55	Flor de Lis da Zona Sul	1976
56	Em Cima da Hora Paulistana	1998
57	Unidos de São Lucas	1980

## Grupo de acesso de Bairros 2 - UESP

58	Cabeções de Vila Prudente	1968
59	Lavapés	1937
60	Estação Invernada	1995
61	Cacique do Parque	2011
62	Explosão da Zona Norte	2001
63	Isso Memo	2007
64	Filhos do Zaire	2012
65	Iracema Meu Grande Amor	1989
66	Acadêmicos do Ipiranga	1967
67	Passo de Ouro	1974
68	Primeira da Aclimação	1980

ligado ao turismo, embora continuando a representar uma manifestação cultural tradicional.

Como apontado por Belo, o Carnaval das escolas de samba passou por uma grande cisão entre o evento anual, representado pelo espetáculo, e a dimensão da comunidade.<sup>99</sup>

A divisão foi definitivamente ratificada pela construção, em 1991, de uma estrutura permanente para o desfile: o Sambódromo de Oscar Niemeyer.

O projeto foi bastante criticado por representar um lugar de confinamento do samba na cidade construído pelo propósito de satisfazer às demandas das elites. Ele fez parte de um projeto maior na cidade, o Centro de Convenções do Anhembi, resgatando os rendimentos do turismo através de eventos.<sup>100</sup>

Em 1980, o governo municipal já incentivava as escolas de samba a ocuparem terras públicas ao longo da Marginal Tietê, onde o Centro do Anhembi surgiria uma década depois, a fim de criar um polo para samba e eventos.



55



56

Figuras 55, 56: Sambódromo em construção. Fonte: Acervo Estadão.

99 Belo, Vanir de Lima, O enredo do carnaval nos enredos da cidade. Dinâmica territorial das escolas de samba, Masters dissertation FFLCH USP, São Paulo, 2008, p.67.

100 Com 400.000 metros quadrados de espaço interno e 93.000 metros de espaço ao ar livre, é um dos maiores eventos da América Latina.

Enquanto falava sobre a trajetória das escolas de samba, José Carlos Lisboa, chefe do departamento cultural da LIGA SP, a entidade responsável pelos desfiles na cidade de São Paulo, criada em 1986, declarou:

*“É o que a gente chama de ‘evolução’. Então por exemplo, se você for comparando aos anos setenta com hoje, as escolas cresceram muito a nível de componentes, as alas e os cantores cresceram verticalmente. Houve muitas mudanças: por exemplo, as escolas antes eram um pouco mais humildes,*

*não tinha muita opção de material e as músicas, os ‘sambas’ eram feitos por compositores que não tinham nada de estudo, diferente de agora que é quase um estudo científico dos samba enredo. Existe uma linha de gente que não gosta, eu sou um pouco dela, porque muita coisa não ficou legal. As escolas de samba elas perderam um pouco da característica tradicional.”<sup>101</sup>*

De fato, uma certa perda de autenticidade foi apontada por muitos autores. Sobre a questão, Ciro Nascimento, vice-presidente da União das Escolas de Samba de São Paulo UESP, relatou em uma entrevista em 1985:

*“Do ritual hoje restam o palco, o microfone e o partido alto, que não tem nada de improvisação. A roda de samba transformou-se num misto de baile, programa de auditório e muito pouco do ritual africano, embora as escolas tenham surgido dela”.<sup>102</sup>*

Resumindo, a partir da oficialização, é possível distinguir claramente dois tipos de dimensão nas escolas de samba: a primeira relacionada ao ritual anual no Sambódromo e a segunda, a ritualidade cotidiana e os trabalhos na comunidade. Esta divisão coincidiu com uma certa perda de autenticidade que contribuiu para uma certa impopularidade do evento hoje em dia. Neste capítulo, primeiramente descreveremos a estrutura geral do Carnaval para que, posteriormente, foquemos na dimensão da comunidade.

## 2.1.2 O CARNAVAL DE ESCOLA DE SAMBA HOJE

Esta pesquisa foca no Carnaval sob a perspectiva comunitária das associações carnavalescas. De todo modo, mostra-se importante discutir a complexa estrutura do Carnaval das escolas de samba usando como referência São Paulo, para melhor entender algumas dinâmicas.

A cidade de São Paulo atualmente conta com doze milhões de habitantes abrangendo desde as classes altas que vivem em elevadas torres de apartamentos às comunidades pobres nas favelas. Uma vez ao ano, durante a semana de Carnaval, todos se unem para celebrar, partilhando de uma longa tradição histórica e cultural ao mesmo tempo em que novas tradições e técnicas são experimentadas.

Existem duas principais Ligas de escolas de samba em São Paulo, divididas em vários subgrupos. A primeira Liga é composta pelo Grupo Especial, Grupo de Acesso 1 e Grupo de Acesso 2.<sup>103</sup> A segunda Liga se divide em Grupo Especial

101 José Carlos Lisboa, Liga Independente das Escolas de Samba de São Paulo's cultural department chief interviewed in 14-11-19.

102 Ciro Nascimento, Folha da Tarde, 28/09/1985.

de Bairro, Grupo de Acesso de Bairro 1 e Grupo de Acesso de Bairro 2.<sup>104</sup> A primeira é mais rica, competitiva, conta com carros alegóricos e escolas maiores. Anualmente, a escola na última classificação desce de categoria, enquanto a melhor classificada da categoria abaixo sobe. A competição é bastante acirrada tanto para permanecer na primeira Liga quanto para alcançá-la. E ser a vencedora de uma das Ligas é motivo de grande orgulho para as comunidades. Em um dos dias da semana de Carnaval, as escolas de samba se apresentam por uma noite no Sambódromo com carros alegóricos fascinantes e incríveis fantasias. Estas são produzidas na “Fábrica dos Sonhos”, um espaço próprio para o processo de manufatura do Carnaval. Seguindo o modelo da Cidade do Samba no Rio de Janeiro, a Fábrica dos Sonhos em São Paulo ainda está em processo de construção, próxima ao Centro do Anhembi. Estes espaços permitiram um trabalho mais profissionalizado e melhores resultados nas apresentações no local do evento.

A comunidade é muito grande: abrange desde a classe política até os pobres das favelas nos arredores da cidade. Culturalmente, o Carnaval no Brasil une todos com o mesmo senso de identidade e lugar. Os participantes das comunidades variam em idade, etnia e situação socioeconômica, mas durante o Carnaval eles são uma família. Isto inclui quem quer que esteja envolvido com a escola de samba, desde quem participa apenas durante uma noite até o personagem mais velho dentro da escola.

O número de profissionais envolvidos nas preparações do Carnaval é surpreendente. Cerca de 5000-6000 pessoas desfilam todos os anos, muitas outras estão envolvidas durante o resto do ano. Eles se dividem em várias categorias, já que todos contribuem na realização do desfile de várias maneiras. Os Carnavalescos, por exemplo, são as pessoas envolvidas com as tomadas de decisão em relação às alegorias e fantasias. A chamada Comissão de Frente é um grupo de entre dez e quinze pessoas que se apresentam no desfile cumprimentando o público e os jurados.

Os Passistas são jovens que dançam o samba com alegria e descontração pelo desfile enquanto o casal Mestre de Sala e Porta Bandeira são os dançarinos responsáveis por guiar e apresentar a bandeira da escola pelo desfile.

Os membros da Bateria são responsáveis pelo ritmo do desfile,

103 Liga SP - Liga independente das Escolas de Samba de São Paulo.

104 UESP - União das Escolas de Samba Paulistanas.

que geralmente é ordenado por percussão. A Rainha da Bateria é a dançarina que desfila em frente à percussão para trazer mais energia aos instrumentistas, puxar o samba e não deixar o ritmo cair. As Baianas e a Velha Guarda abrangem os participantes mais velhos que desfilam no Sambódromo recordando as tradições da escola.

Como discutido no capítulo 2.1.1, todos estes profissionais conseguem se apresentar em espaços próprios, onde danças, ensaios e festas da comunidade acontecem. Estas instalações são localizadas geograficamente em bairros específicos, o que frequentemente ocorre dentro de ou próximo a uma favela. Elas são decoradas com as cores da escola, desenhos e são abertas a qualquer um que queira visitar, participar ou apenas aproveitar uma noite fora. O tema do Carnaval, chamado de “enredo”, estabelece muitos grafismos ou estampas em camisetas, chapéus e vários outros acessórios que as escolas de samba vendem para arrecadar dinheiro. Estes são os espaços onde prepara-se o evento anual: escolhem-se os dançarinos, o tema do Carnaval, ensaiam coreografias e ritmos com uma rotina programada ao longo do ano. Às vezes, escolas convidam outras escolas em suas sedes para festejarem juntas, ensaiar ou estabelecer parcerias. Várias pessoas da comunidade encontraram nestes espaços, os chamados GRES<sup>105</sup>, uma segunda casa.

Este é o aspecto que fisgou minha curiosidade e me levou a explorar os laços entre a comunidade e a complexa estrutura do Carnaval constituída de tradição, caracterização e ancestralidades. Eu não sabia que meramente a apresentação de um ensaio na GRES me impressionaria como fez: ao entrar



105 Grêmio Recreativo Escola de Samba é a definição mais comum. Mas existem muitas denominações como GRCS (Grêmio Recreativo, Cultural e Social) ou GRCES (Grêmio Recreativo Cultural Escola de Samba).

Figura 57: Fachada da escola de samba Vai-Vai em 2019. Foto da autora.

57

nestes espaços, um momento de “efervescência coletiva” pareceu começar. Tirei algumas fotos, surpresa, para registrar o que palavras teriam dificuldade para descrever.

### 2.1.3 RITUAIS PROFANOS

Como discutido na seção 1.3.3, o samba deriva de diversos rituais sagrados e profanos, em sua maioria conectados com práticas religiosas afro-brasileiras. No início do século XX, próximo às casas das “Tias Africanas”, *“O samba, de forma geral, era dançado em roda com as pessoas olhando para o centro, onde um dos dançarinos demonstrava suas habilidades. Quando cansado ou disposto a dividir a apresentação com alguém, o dançarino aproximava-se de outra pessoa da roda e chamava-a para o centro da roda. A dança na roda se assemelhava à dança do candomblé - uma roda, que gira no sentido anti-horário, serve de espaço para que os orixás, divindades de várias origens étnicas africanas, se manifestassem nos iniciados. A roda demonstrava a unidade da comunidade: não possuía começo nem fim e todos podiam se observar, fossem anciãos ou novatos.”*<sup>106</sup>

Hoje, ao assistir a um ensaio de escola de samba, ainda é possível perceber alguns destes elementos vindos de um processo de adaptação entre o sagrado e o profano.

A Figura 58 mostra as tradicionais saias longas das baianas, representando aquelas “Tias Africanas”. Estas integrantes são altamente respeitadas não só por seu simbolismo espiritual e religioso, mas também por sua sabedoria e experiência. São consideradas atemporais, como Deuses, de certo modo.

Considerando a inegável “efervescência coletiva” durante o encontro semanal, parece ser de grande importância a centralidade do ritual.

Como afirmado por José Carlos Lisboa: *“a parte ritualística é muito interessante, o pavilhão é o objeto mais importante das escolas de samba. Se o pavilhão é o mais importante a porta bandeira que carrega o pavilhão, é a pessoa mais importante na quadra da escola de samba; seria o presidente mas isso só para administrativa. Então a escola de samba não começa se não tiver uma porta bandeira ou se não tivesse o pavilhão ou nenhum dos dois, então não começa ensaio. Então assim existe esse ritual, quando começa canta o hino da escola, o pavilhão é apresentado, quando você vai lá, não sei se você já cumprimentou o pavilhão não sei se você já cumprimentou o*

106 Silva, Wagner Gonçalves da, Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira, 1994 first edition, Selo Negro, São Paulo, 2005.



Figura 58: Saias das Baianas no ensaio da escola de samba Vai-Vai. Foto pela autora.

58

*pavilhão, vai lá e beija, você cumprimenta a escola toda. Quando a bandeira passa no ensaio na frente de todo você já está cumprimentando de uma forma espiritual, o sambista, eles são levados, e complementam a bandeira, é a mesma coisa que cumprimentar o dono da casa por exemplo, ‘oi boa noite, estamos aqui’ essa forma então existe um ritual, da dança o canto da apresentação e isso são décadas que tem. A própria porta bandeira ela no ensaio nunca pode rodar com a calça comprida: ela tem que utilizar uma saia, questão de respeito. Isso vem da ancestralidade também. Daí o ritual segue..”*

Outros rituais profanos constituíam um conjunto mais amplo de “gestos sagrados” nas escolas de samba: o ritual de iniciação dos grupos de percussão ou composição, bem como a escolha do tema do samba-enredo, estão entre eles. Para Alexandre, neste sentido, estes *“rituais profanos não seguem padrões doutrinários de nenhuma religião, mas são portadores, em sua profundidade desfragmentada, de uma conotação religiosa.”*<sup>107</sup>

Após a apresentação da bandeira dentro da quadra, a bateria normalmente começa a dar ritmo e as pessoas a dançar dentro da quadra. A liturgia, durante o ensaio, varia de uma hora a uma hora e meia de repetição do ritmo e das danças. Após a apresentação da bandeira dentro da quadra, a bateria normalmente começa a dar o ritmo e as pessoas desfilam dentro da quadra. O movimento, dependendo da

107 Alexandre, Claudia Regina, Práticas religiosas e festas nas escolas de samba de São Paulo: um estudo sobre o candomblé na Vai-Vai, revista Último Andar, São Paulo, 2018.

dimensão da quadra, é circular, a fim de misturar as pessoas para o desfile no Sambódromo.

As pessoas estão focadas e particularmente sérias, de alguma forma tomadas por um inconsciente coletivo que brota da força dos gestos. Este sentimento complexo é testemunhado por Fabio Parra ao comparar a escola de samba às igrejas e fã clubes:<sup>108</sup>

*“Eu comparo a estrutura da escola de samba com dois tipo de associações: o fan clube, ou uma torcida, e a uma igreja. Com funclube quero dizer em um sentido mais aberto de cantores, atores, artistas porque, ela é movida por um fanatismo. Só o processo visual ele não ia a dar essa mobilização. A gente trabalha de forma apaixonada a agremiação ela tem bandeira como uma ordem religiosa tem costumes, têm posturas que caracterizam ela, tem um jargão até. (...) Também a escola funciona como entretenimento, tem pessoas que vão no ensaio como fosse ir numa balada: para dançar, beber, beijar na boca. tem várias formas de entendê-la.”*

#### 2.1.4 RITUAIS RELIGIOSOS

*“A quadra em si ela não é um local de culto. Mas toda escola cuida do espiritual, toda escola tem que cuidar do espiritual, porque é muita energia de muitas pessoas!”* Caio Toledo respondeu, quando lhe perguntei sobre rituais religiosos dentro da quadra da escola de samba Vai-Vai.<sup>109</sup>

A escola, uma das mais tradicionais da cidade de São Paulo, localiza-se no Bixiga, um bairro que deve sua popularidade à Igreja de Nossa Senhora Achiropita, e às festas ligadas à imigração italiana. Foi fundada em um antigo quilombo, originalmente localizado nas margens do rio Saracura, na parte mais baixa do distrito. Atualmente, é principalmente composta por negros, que passaram os conhecimentos tradicionais através das gerações. Ao entrar em sua sede é difícil não encontrar imagens de santos católicos ou elementos relacionados ao Candomblé ou Umbanda. Cultos são de extrema importância para a maioria das escolas. Nas palavras de Fabio Parra “precisa dos assentamentos dos Orixás e da missa católica para proteger a quadra”.

Na Vai-Vai, de fato, durante o último ensaio da escola antes do desfile, um acontecimento incrível ocorre: o padre da Nossa Senhora Achiropita e o pai-de-santo da casa de

Candomblé Ilê Asé Iyá Osun vão juntos ao palanque para rezarem uma sincrética missa para abençoar o Carnaval.

Além disso, o calendário da escola de samba Vai-Vai é repleto de eventos ligados a festas religiosas e respeita as tradições vindas de seu passado sincrético. Niltes Lopes, que cuida das responsabilidades sociais da escola, nos contou sobre o calendário e as festas.<sup>110</sup> A Igreja Católica convidou a Vai-Vai anualmente para participar da festa de São Benedito. A celebração consiste em uma procissão de dois dias na qual a estátua do santo é carregada pelas ruas. Nas palavras de Niltes:

*“Tem a festa de São Benedito que é uma festa da igreja católica que a Achiropita convidou a Vai-Vai a participar juntamente com ela então como ela acontece?*

*São seis ou oito domingo depois de carnaval tem uma data certa, e aí é feito. E’ convidada escolas de samba e congadas<sup>111</sup> de San Jesus da Pirapora, congadas de São Benedito e aí a gente pega o São Benedito um sábado a tarde e o santo já desse pela quadra, no domingo de manhã se reúnem as escolas de samba aqui tomam café de amanhã e agente segue com uma grande procissão pelo bairro e quando chega na escadaria da praça Dom Orione lá em cima na Treze de Maio, ali encontram-se as congadas com pessoal da igreja ai é realizada a missa de São Benedito dentro da igreja, é uma festa linda.”*

Por outro lado, em junho, a chamada “Feijoada de São Jorge” atrai não apenas os seguidores do Candomblé, mas várias pessoas da região. É um dos eventos mais aguardados no Bixiga pois é uma das únicas vezes em que o Pai Francisco D’Oxum aparece em público. Ele é o babalorixá do instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun, uma figura bastante conhecida pela vizinhança e a pessoa que legitima a devoção da comunidade. Ele cuidou da espiritualidade da Vai-Vai por mais de treze anos. Durante o evento, uma procissão inicia-se e termina na escola de samba Vai-Vai, onde comida típica brasileira é oferecida ao público e aos Orixás.

Várias outras celebrações sincréticas relacionadas a santos incluindo procissões e oferendas de comidas são realizadas na Vai-Vai. Na festa de São Cosme, por exemplo, quiabo, acarajé, caruru, arroz e galinha são cuidadosamente preparados e oferecidos. Conforme sugerido por Francisco, a

<sup>108</sup> Fabio Parra é o diretor cultural do Grêmio Recreativo Cultural Escola de Samba Mocidade Alegre e foi entrevistado em 22-11-19.

<sup>109</sup> Caio Roger Toledo, Comissão de Carnaval no Grêmio Recreativo, Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai, entrevistado em 12-11-19.

<sup>110</sup> Niltes Lopes, chefe do departamento de responsabilidade social no Grêmio Recreativo, Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai, entrevistada em 12-11-19. iewed in 12-11-19.

<sup>111</sup> É uma expressão cultural e religiosa que envolve canto, dança, teatro e espiritualidades cristã e africana.

galinha, o prato mais simples, era oferecida aos Orixás, colocando-se a panela no chamado “quarto de santo”, um espaço apropriado para a adoração das entidades presentes na quadra das escolas de samba.

Como lembrado por Caio, apesar de serem um local “profano”, as quadras das escolas de samba às vezes tornam-se verdadeiros templos de Candomblé.

Francisco, por outro lado, explicando as palavras de Caio, introduziu o conceito de “terreiro de samba”, um espaço onde tanto se adoram os Orixás quanto são celebradas festas comuns. “Terreiro de samba’ é um espaço que é usado para cultivar os Orixás, fecundar os Orixás, e fazer as festas do povo normal. Por exemplo, não posso fazer lá as festas que eu faço aqui, com pandeiro e atabaque. Não posso, mas lá eu podia fazer outras práticas porque é o Vai-Vai e foi preparado para isso”.

A rotina de Francisco nas escolas de samba era bastante intensa: ele oferecia comida a Ogum, Xangô, Oxóssi e Exu. Também ele defumava os espaços, soprava o pó sagrado, lavava e limpava com ervas, além da celebração pública já mencionada.<sup>112</sup> Conforme apontado por Maria Angela Vilhena, nenhuma outra escola em São Paulo tem um sistema religioso tão rico dentro de suas quadras: “o local, em ocasiões específicas, é sacralizado e transformado em espaço metafísico”.<sup>113</sup>

A Mocidade Alegre, fundada em 1967 e localizada perto do Sambódromo, também tem ambos os cultos em sua tradição. O aniversário da escola, até hoje, é celebrado com uma missa dentro da quadra, em parceria com a Irmandade do Espírito Santo, localizada num bairro próximo. A missa inclui ritmos africanos e o pai-de-santo é convidado como co-celebrante.<sup>114</sup> Fabio Parra, tendo pertencido ao Candomblé por vinte e cinco anos e retornado ao catolicismo há três anos, ainda ajuda o Pai Tinho enquanto cuida do assentamento dos Orixás na quadra. Ele prepara as oferendas de comidas, já que “Xangô e Exu sempre precisam comer”, como ele afirma.

Todas as pessoas entrevistadas enfatizaram a total ausência de preconceitos nas escolas de samba. José Carlos Lisboa confirmou este caráter ao comentar sobre, incluindo o culto evangélico, cujos valores morais normalmente vão contra o carnaval.

“A escola de samba eu acredito que seja o único equipamento

*social que se aceita tudo. Então se você é da cor branca, se você é amarelo se você é negro, a questão de preconceitos não existe. Então gay participa, homem, mulher, mas também a pessoa com poucos recursos ali trabalhador, mais pobre, rico milionário estão todos aí, juntos, a questão política também você agrupa todo mundo. Não tem nenhum tipo de preconceito e com religião mesma coisa: o que não tem muito evangélicos, eles são bem vindos, como ninguém é barrado. (...)*

*Mas assim, a escola não tem cabimento por rituais evangélicos. A escola sempre teve esse lado espiritual. Historicamente ou é católica ou é ligada a espiritismo-candomblé, não foge. Precisa de proteção dum Santo ou dum Orixás. Então é bastante preso a isso, mas aí não é necessariamente ninguém que é obrigado a participar.”*

No caso da Vai-Vai, por exemplo, os dois entrevistados são respectivamente das crenças do Evangelismo e do Candomblé, mas admitem sua total indiferença quanto à crença do outro. Caio Toledo conclui: “Dentro da escola de samba não tem esquerda, não tem direita não tem umbandista não tem candomblé não tem católicas: nós somos o pavilhão o que a gente preza aqui é o pavilhão e a escola. A gente tem algumas coisas devida com a origem. Por exemplo, no último ensaio, geralmente, vem o padre da Nossa Senhora Achiropita, geralmente o padre Bogaz que é um padre antigo aqui do bairro, vem o pai-de-santo e já chegou a vir até pastor evangélico! E os três juntos para benzer a escola, para abençoar a gente passar na Avenida.”

Essas experiências religiosas certamente expandem a relação entre as religiões e as escolas de samba em São Paulo. Para Pereira, o diálogo entre samba e religião prova como sagrado e profano coexistem no território das escolas de samba.<sup>115</sup> Tendo reconhecido a flexibilidade entre os termos no Brasil, nós mostramos aqui as semelhanças entre escolas de samba e espaços sagrados.

Concluindo, parece que as quadras das escolas de samba, o espaço onde diferentes identidades com várias intenções se manifestam, são basicamente caixas para se apresentar qualquer ritual. Elas são preparadas para tal e comportam todos os tipos de sincretismo. “É um espaço para a liberdade”. A seguinte série de fotos feita pelo autor intitulada “SAMBA ESCOLAS COMO ESPAÇOS SAGRADOS” visa dar uma impressão visual do que foi indicado neste capítulo.

112 Alexandre, Claudia Regina, Práticas religiosas e festivas nas escolas de samba de São Paulo: um estudo sobre o candomblé na Vai-Vai, revista Último Andar, São Paulo, 2018, p.18

113 Vilhena, Maria Angela, Ritos: Expressões e Propriedades, Paulinas, São Paulo, 2005.

114 No Brasil são comuns missas de liturgia romana com elementos da cultura negra.

115 Pereira, Edmilson de Almeida, Elos do Carnaval Celebração, Diálogo – Revista de Ensino Religioso, Paulinas, São Paulo, 2004, p.44.

ESCOLAS DE SAMBA COMO  
ESPAÇOS SAGRADOS









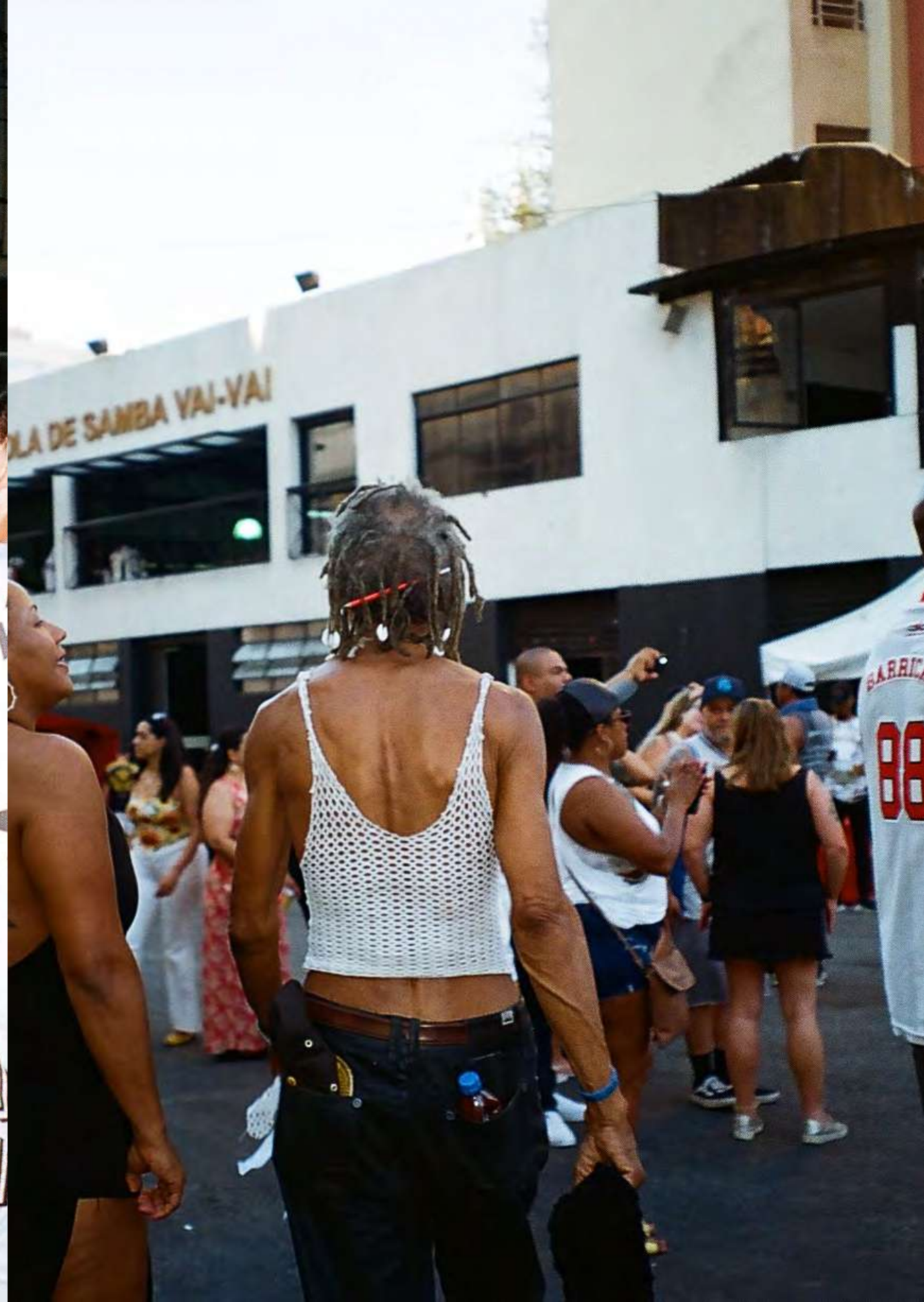






















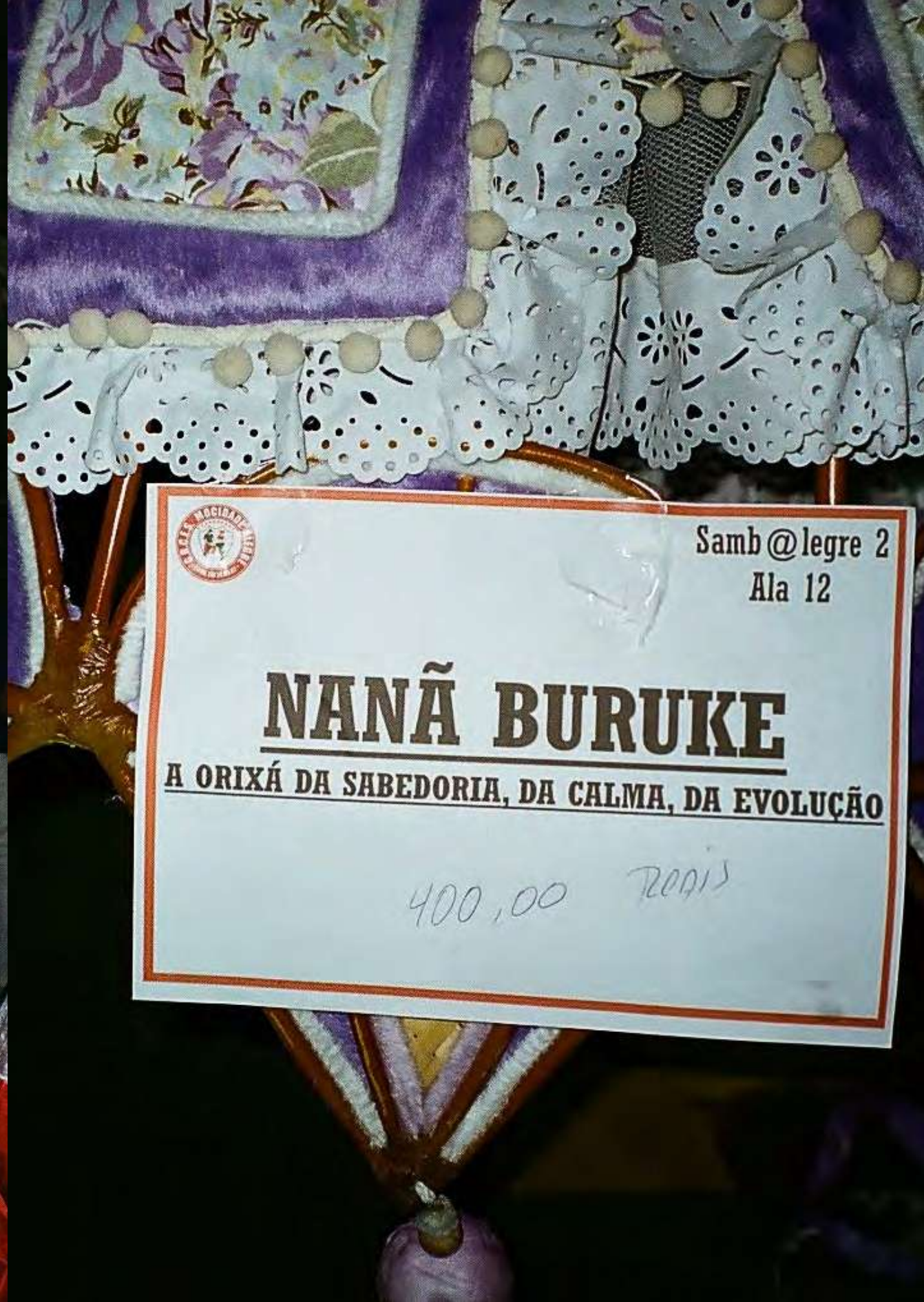
Sam @ alegre 3  
Ala 22

**O PERDÃO DE**  
**OLORUM**









Samb @ legre 2  
Ala 12

# NANÃ BURUKE

A ORIXÁ DA SABEDORIA, DA CALMA, DA EVOLUÇÃO

400,00 20913



## 2.2 ESPAÇOS SAGRADOS COMO ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS COMUNITÁRIAS

### 2.2.1 “INSTITUIÇÕES” DA BIXIGA.

Esta seção irá focar no bairro do Bixiga, considerando que este abriga uma das mais tradicionais escolas de samba em São Paulo, o “Grêmio Recreativo, Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai” e apresenta uma trajetória peculiar entre sincretismo e hibridismo cultural.

O Bixiga consistia de uma região não oficial do bairro da Bela Vista, região central de São Paulo. Muitos reconhecem seus limites entre a Avenida Nove de Julho, a rua que canalizou o rio Saracura e a Avenida Brigadeiro. Todavia, é a percepção de uma cidade na cidade que permite o entendimento dos limites das sub-regiões.

Em relação à origem de seu nome, existem duas hipóteses: a primeira é associada com nome “Bexiga”, antiga denominação da região, ao surto de varíola alastrado durante o século XIX; a segunda e mais confiável diz respeito a Antônio Bexiga, grande proprietário de terras na região.<sup>116</sup> O bairro era em seus primórdios um território de negros em contiguidade com casas de brancos localizadas perto da Avenida Paulista, para depois abrigar muitos imigrantes italianos, conforme apresentado no capítulo 1.3. A tipologia de habitações de baixa densidade, construídas por mão-de-obra italiana no início do século XX, junto de grandes torres residenciais erguidas a partir de 1960, caracterizam a região.

O distrito boêmio, localizado ao redor da famosa Rua 13 de Maio, caracteriza-se por uma intensa programação cultural sagrada e profana devido à força de muitos agentes religiosos junto de ONGs e associações culturais.

Nossa pesquisa se concentrou em três instituições religiosas principais, considerando escolas de samba entre elas, compreendendo o papel crucial que essas figuras tiveram para a sua existência recíproca e para o espírito da própria região. Além da escola, perguntamos sobre o instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun de Francisco de Ogun mencionado no capítulo 2.1.4 e a igreja evangélica localizada nas proximidades, a Comunidade Evangélica do Bixiga, mantida pelo pastor Daniel Cecchi.

Figuras da série “Escolas de samba como espaços sagrados.” 59-91.

Figura 92: Interior de um templo pentecostal. Foto: Autor desconhecido.

116 Castro, Marcio Sampaio de, Bexiga: um bairro afro-italiano, Annablume, São Paulo, 2008, p.62.





Francisco de Oxum atestou, em nossa pesquisa, uma camada invisível da cidade secular: os cultos afro-brasileiros. Ainda uma minoria dentro da cidade, eles são muito presentes como parte do repertório da religiosidade brasileira.

Ao chegar pela primeira vez no Bixiga, ele teve que lutar para se impor, como declarou. *“Eu sou João Francisco Lima filho, isso é meu nome civil, sou babalorixá, nasci em Salvador, Bahia, no dia 16 de Janeiro de 1954 e estou em São Paulo desde 1978, 1979 perdão. Jogo búzios, dou banho nas pessoas, enfrentei alguns pequenos preconceitos quando cheguei de Salvador, para São Paulo porque eles diziam ‘É macumbeiro, é macumbeiro..’ Macumberia é pejorativo”*

Quando ele chegou, a Igreja Católica dominava o bairro, e a segregação na região era intensa: o Candomblé foi quase expulso. *“Não era coisa pegajosa, não era coisa criminosa porque eu chegava [cara de pessoa forte e poderosa] e me imponho. Quando eu estava lá sentado no púlpito, no lado de fora e veia uma cadeira vazia a cadeira com sacerdotes, eu entro e comprimento eles e me sento lá, se me dão um pedacinho na hora do culto, porque às vezes eles me dão, que é todo dia e toda hora, eu canto uma reza para Oxum. Eu canto alguma coisa e rezo com amor e com respeito. Eles tinham descido antes de eu chegar na escola eles: já desciam para fazer a bença do dia do samba sair. Por isso eu achei inteligente deixar eles aí. Isso chama sincretismo: duas religiões atuando cada uma com seu culto, o meu é o meu, o deles é o deles.”*



Figura 93: Bixiga e Bela Vista. Elaborada pela autora.

Figura 94: Pai Francisco de Oxum em 2019. Foto pela autora.

94

Hoje, ele é muito influente na região, responde quando perguntado sobre casos de intolerância religiosa no Bixiga. Ele mencionou a igreja evangélica de Daniel Cecchi, alertando que se eles ousassem usar da violência dentro de seu templo, ele “soltaria os cachorros”. E acrescentou: *“Entrar nesse terreno é maluquice, e eles entram para derrubar. E o Estado é [sinalização de absentia e esquecimento] laico, não é religioso: e não faz nada. A minoria que se aguante.”*



Figure 95: Pastor Daniel Cecchi em 2019. Foto Pela autora.

95

A comunidade evangélica do Bixiga foi fundada recentemente. Daniel Cecchi e alguns amigos a iniciaram em 1991. Ele nasceu em outra região de São Paulo mas, como declarou: *“faz vinte e oito anos que todo dia estou aqui né, então para mim aqui assim é interessante isso, essa pergunta é interessante, porque às vezes, Giulia, não é só questão de antiguidade, mas é questão da efetividade. As vezes tem uma pessoa que muda de bairro a pouco tempo, mas tem uma ideia brilhante e põe em prática essa ideia. Ela está influenciando, ela está sendo um agente importante do bairro, entendeu?”* Ele realmente gosta do Bixiga, principalmente do caldeirão de culturas. *“Eu digo que não tem nenhum bairro como esse aqui. Porque aqui, as pessoas se misturam e isso influenciou a igreja evangélica, porque eu percebi que aqui fica todo mundo na rua, junto: o descendente italiano, o negro, o nordestino. Então, acabam se misturando, seja no carnaval, seja na festa da Achirópita, seja nas mobilizações do bairro”*

Falando sobre ações dentro do bairro, Daniel declarou: *“Assim: o religioso que mais se envolve com o bairro, acredito que sou eu. Entendeu? Porque eu estou com o pessoal do meio ambiente, por exemplo domingo, deixa-te mostrar aqui, [mostrando na página web] vai ter o domingo sustentável: uma ação na rua. Então, tem todas pessoas da minha igreja, e o que vai acontecer? O coral da igreja vai cantar lá. Está vendo? A bateria da escola de samba e o coral da igreja! E’ muita interação. E é legal, eu vejo que as pessoas gostam disso.”*

Daniel Cecchi e sua comunidade evangélica representam um elemento importante de investigação nesta tese. Integrantes de igrejas pentecostais são definitivamente protagonistas, considerando que a intolerância religiosa no Brasil foi o ponto de partida deste trabalho.

O termo pentecostal, comumente confundido com vários segmentos evangélicos no cenário brasileiro, diz respeito a uma fração específica de igrejas protestantes.

Dentre as três subdivisões mais difundidas do protestantismo,<sup>117</sup> o pentecostalismo manifestou-se como a religião mais transnacional durante o século XX, contabilizando mais de 300 milhões de seguidores em todos os continentes.<sup>118</sup>

As igrejas pentecostais tornaram-se uma parcela significativa do cenário religioso e político da América Latina nos últimos anos. No Brasil, elas se disseminaram desde as primeiras décadas do século XX, mas começaram a chegar ao seu apogeu a partir dos anos 70, com a chamada terceira onda.<sup>119</sup> O termo derivou da categorização feita por Paul Freston, em 1993. Ele definiu três “ondas” consequentes de implementação de igrejas pentecostais no país, afirmando que cada onda atualiza a anterior em termos de relação com a cultura específica do lugar. A primeira onda teve início por volta de 1910 e viu o estabelecimento da Igreja Assembleia de Deus; a segunda, por volta dos anos 50 e 60, testemunhou a consolidação de igrejas como Deus é Amor, entre outras; a terceira, iniciando-se por volta dos anos 70, é representada pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada por Edir Macedo.

No Brasil, a disseminação do protestantismo entre as várias crenças do cenário brasileiro coincide com o surgimento das doutrinas econômicas liberais no país.

Este fato propiciou um crescente individualismo conectado, por

117 'Metodista, Batista e Pentecostal' em Martin, David, *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 1990.

118 Oro, Ari Pedro; Steil, Alberto, *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis, 1997.

119 Freston, Paul, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, PhD, IFCH, Campinas, 1993, p.66.

um lado, com a política focada no consumismo que o Brasil adotou durante o século XX e, por outro lado, com a independência de muitos dogmas protestantes proposta em comparação com o catolicismo. Segundo Emiliano Macedo, a própria interpretação da Bíblia pelo fiel e a independência de uma instituição central que o protestantismo admite, não apenas se enquadram nas políticas globais de mercado, cultivando ética de trabalho e empreendedorismo, mas também as necessidades da religiosidade brasileira em termos de flexibilidade e liberdade.<sup>120</sup>

A terceira onda, à qual vamos nos referir como neopentecostalismo, proposta por Mariano como fenômeno geral, apresenta peculiaridades próprias e evoluiu a partir das primeiras ideias protestantes, adaptando-se à cultura brasileira, como veremos mais adiante.<sup>121</sup>

## 2.2.2 OS TEMPLOS DO BIXIGA

Consideremos agora a sede de cada instituição. Por falar em sacralidade, a casa de Candomblé como na escola de samba Vai-Vai tinha um espaço apropriado no qual o “*mistério do terreiro é mantido*”.<sup>122</sup> O quarto-de-santo e uma sala específica na casa de Francisco não nos foram permitidos explorar. Não foi possível entrar e tirar fotos. Eu poderia visitar todos os outros espaços dos três ‘templos’.

Em todos os casos, a arquitetura é bem simples. Em relação à escola de samba, o espaço foi conquistado originalmente com lutas com o poder público. Eles foram sendo construídos por partes, com paredes e cobertura simples. Ainda hoje, eles correm o risco de remoção, pois é difícil juntar dinheiro para a manutenção. Como Francisco nos contou, financeiramente falando, “*não é fácil construir uma escola de samba no Brasil, é necessário muito dinheiro. O governo municipal fornece apenas uma pequena quantia, a escola de samba tem que conduzir por si só como obter o resto*”. É relevante ressaltar que, até hoje, algumas sedes das escolas de samba se localizam sob um viaduto e não possuem uma concessão legal.

O instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun é uma casa. Seguindo o padrão urbano tradicional do Bixiga, possui dois andares. Francisco ocupa o superior, enquanto o térreo é alugado por outra família. A entrada compartilhada está sempre aberta e pela porta é possível ver algumas folhas secas e várias outras

120 Referência à não rigidez da religiosidade brasileira. Macedo, Emiliano Unzer, Pentecostalismo e religiosidade brasileira, FFLCH USP, São Paulo, 2007.

121 Mariano, Ricardo, Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando, Phd - FFLCH USP, São Paulo, 1995.

122 Entrevista com Francisco de Oxum, instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun. 21-11-19.



96



97



98

Figura 96: Fachada da Comunidade Evangélica do Bixiga. Foto da autora.

Figuras 97, 98: Fachada do instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun. Foto da autora.

plantas pela casa. Francisco, uma tartaruga e vários cachorros habitam a casa, e um ajudante vem à casa todos os dias para ajudar o homem idoso.

A comunidade evangélica, por sua vez, se localiza no térreo de uma torre, demonstrando a outra face da recente urbanização do Bixiga. Próxima de uma grande rua, é possível ver, pelo lado de fora através das portas de vidro transparentes, as salas principais com as cadeiras posicionadas solenemente.

Em relação aos interiores, o que parece verdade, baseado em sua estrita conexão histórica e com auxílio fotográfico na série que segue, é que a estética da escola de samba e do Candomblé acabam por ser muito semelhantes. A opulência, os elementos barrocos e ornamentos realmente prendem a atenção do espectador. Um sentimento oposto é transmitido pelas imagens da comunidade evangélica. O culto exalta a extinção total dos ornamentos, uma vez que os únicos elementos necessários aos fiéis são a Bíblia e a alma.

Por outro lado, a configuração do espaço é muito similar em cada instituição. Todos os templos tem um espaço principal onde os rituais são realizados. Ainda que o ritual principal ocorra nas ruas, a escola de samba Vai-Vai também tem uma grande quadra interior. Na Vai-Vai e na casa do Pai Francisco o espaço consistia de um grande vazio devido aos



Figura 99: salão principal do instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun. Foto pela autora

movimentos circulares durante os rituais. No caso da quadra da Vai-Vai, distribuiu-se em dois andares. No segundo andar, uma espécie de matroneum permitia a visão tanto do espaço interno da quadra e, através de grandes janelas, da rua onde o ensaio acontecia.

Por sua vez, muitas cadeiras são regularmente posicionadas em direção a um palco na comunidade evangélica. No palco, os únicos elementos expostos são um leitoril com um microfone e um tambor. A presença de um palco ou de um espaço circular principal para a performance é um elemento fundamental em nossa pesquisa, pois é um dos principais elementos que unificaram os cultos.

Outras salas abrigam diferentes atividades. No templo de Candomblé e da escola de samba as salas são destinadas ao armazenamento de símbolos e outros objetos para atividades ritualísticas ou ao armazenamento de alimentos. Também na comunidade evangélica várias salas são específicas para o armazenamento. Além disso, uma sala de oração e a sala de jogos para crianças estão justamente relacionadas à ajuda à comunidade oferecida pela igreja.

Por fim, a cozinha é um elemento de máxima importância. Estritamente conectada com as oferendas de comidas do Candomblé (foi sugestivo eu ter conduzido minha entrevista sentada na cozinha), ela é peça fundamental para as

celebrações na vizinhança como vimos nos capítulos anteriores. Eventos abrangendo comida são muito importantes no Bixiga e na maioria das vezes reúnem diferentes “instituições” e associações para criar um certo sentimento de pertencimento, se não para com a associação, pelo menos com o bairro.<sup>123</sup>

Ao promover diversas atividades, os templos estão sempre muito cheios, seguindo os carregados calendários de cada associação. No Bixiga, além disso, o espaço público, já vibrante e ativo, é frequentemente tomado pelo “social” como Daniel Cecchi declara.

A comparação entre os espaços foi útil para entender como as atividades “profanas” nos templos são para as quais o espaço é principalmente utilizado, especialmente em escolas de samba e igrejas evangélicas, como estudaremos em profundidade nos próximos dois capítulos.



Figura 100: salão principal da escola de samba Vai-Vai. Foto pela autora.

100

Figuras 101-105: Plantas dos templos realizadas pela autora.

No entanto, seguem as plantas dos templos realizada pela autora e uma comparação fotográfica dos mesmos, coletada na série “ESPAÇOS SAGRADOS COMO ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS COMUNITÁRIAS”. É composta por três linhas que tentam mostrar a dinâmica dos diferentes espaços junto com a estética deles. Não faltam interseções entre as diferentes linhas para sublinhar a intercambiabilidade dos espaços.

123 Todo ano, em agosto, a festa de Nossa Senhora Achirópita acontece, principalmente na rua Treze de Maio. Muitas mulheres idosas costumavam cozinhar especialidades italo-brasileiras, oferecidas às pessoas após procissões e missas religiosas, ocessions and masses.

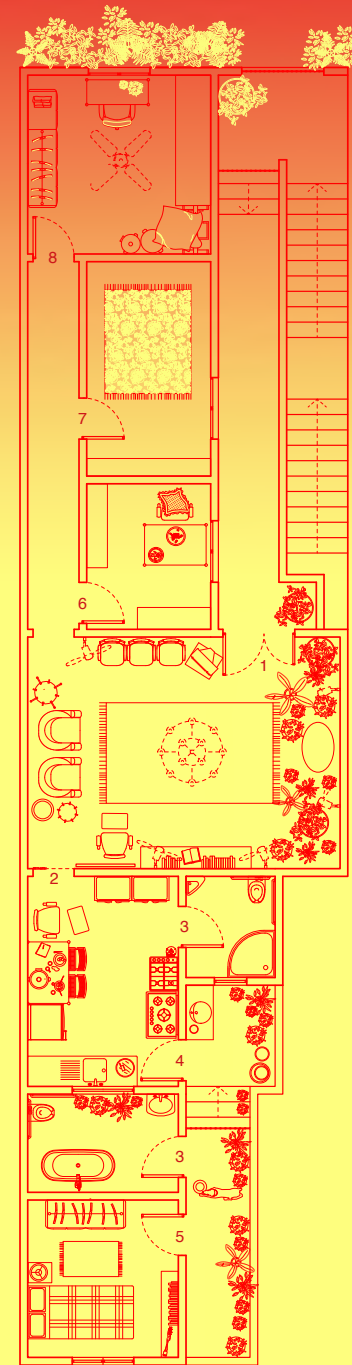
# OS TEMPLOS DO BIXIGA

1. Ilê Asé Iyá Osun
2. Vai-Vai escola de samba
3. Comunidade do Bixiga
4. Igreja da Nossa Senhora Achiropita



# ILÊ ASÉ IYÁ OSUN

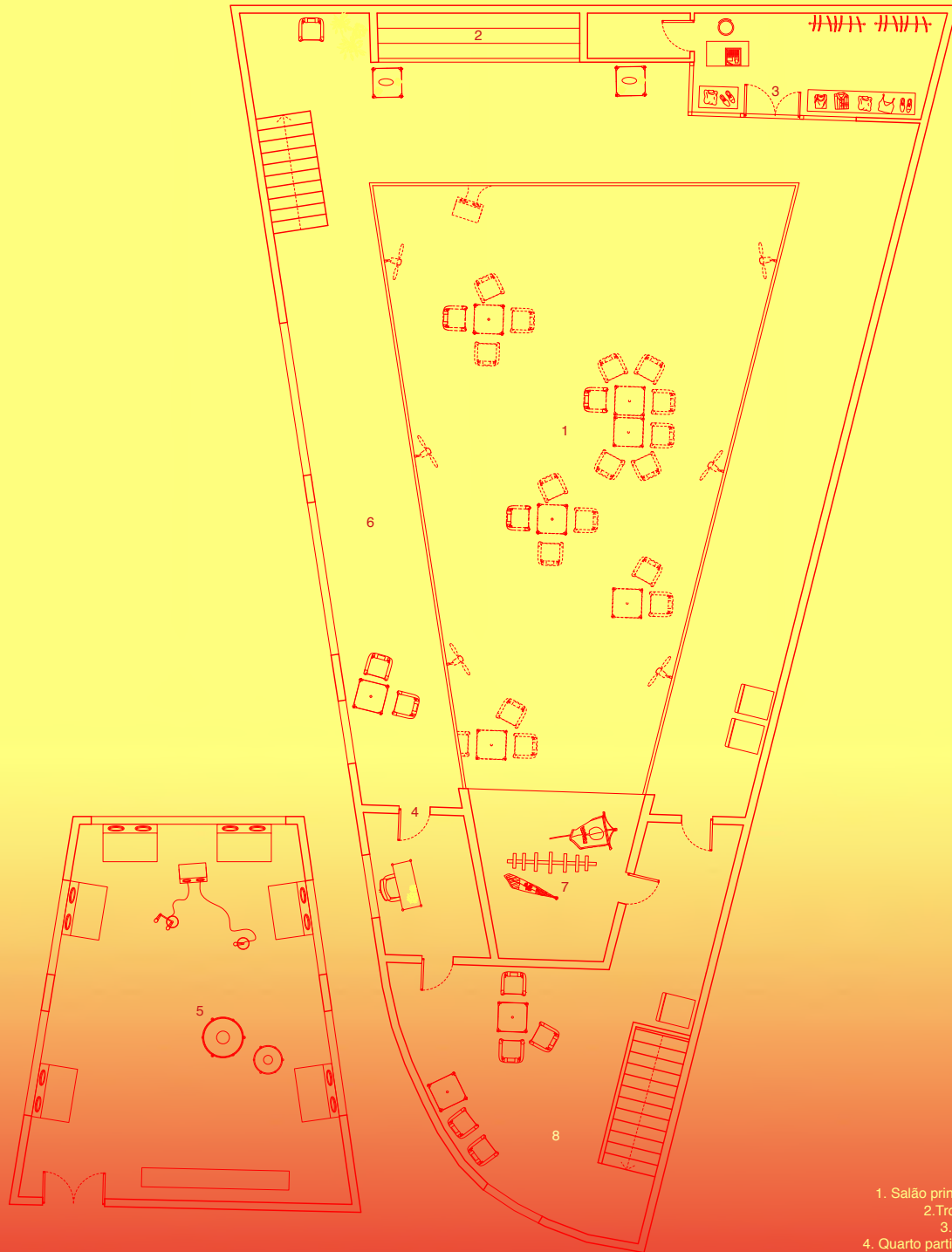
Rua Marques de Leão 284



1. Salão principal
2. Cozinha
3. Banheiro
4. Lavanderia
5. Quarto particular
6. Quarto de jogo de buzios
7. Quarto sagrado
8. Quarto de armazenamento

# ESCOLA DE SAMBA VAI-VAI +1

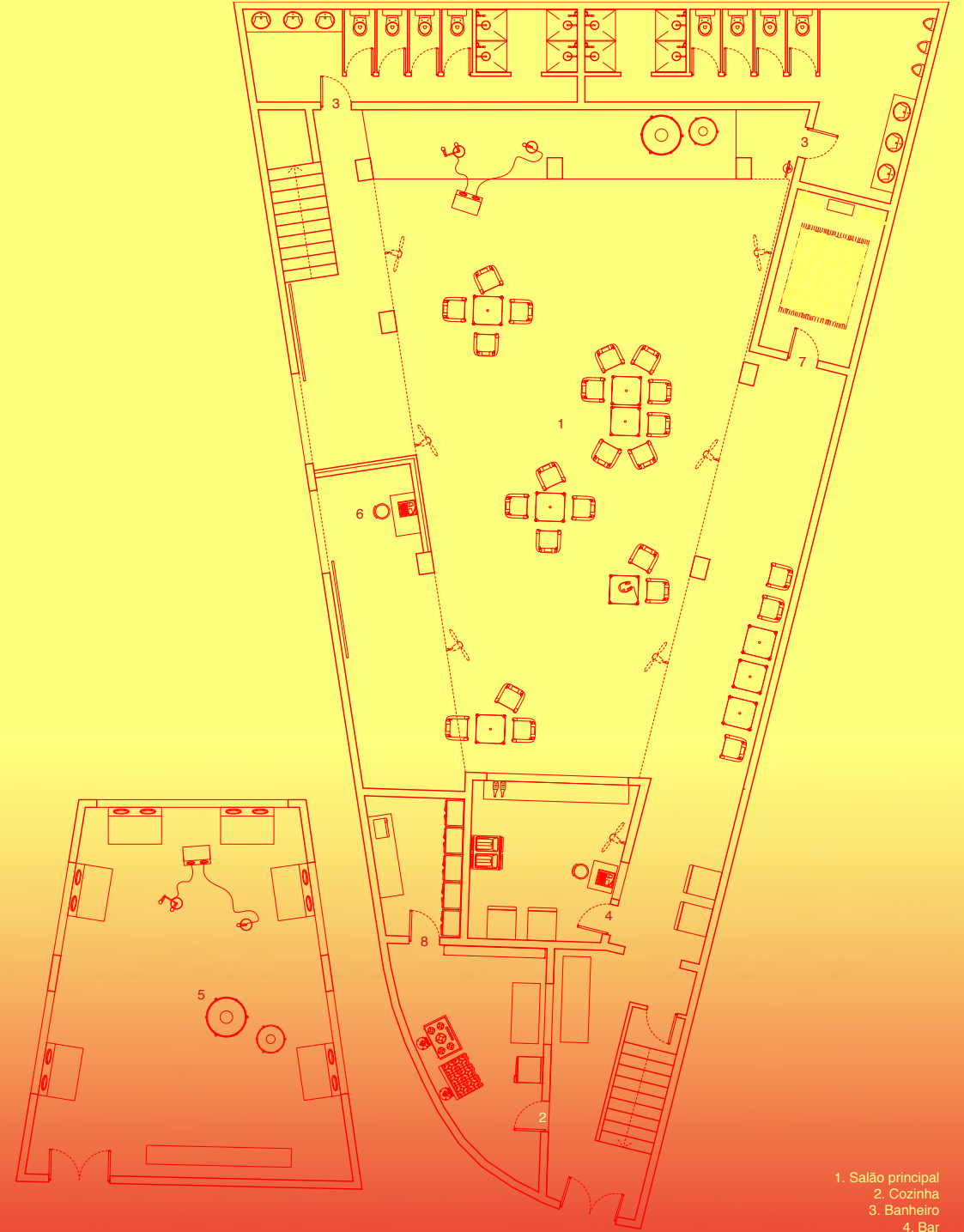
Rua São Vicente 20



1. Salão principal
2. Troféus
3. Loja
4. Quarto particular
5. Palco esterno
6. Matroneo
7. Amostra pavilhões
8. Quarto de armazenamento

# ESCOLA DE SAMBA VAI-VAI

Rua São Vicente 20



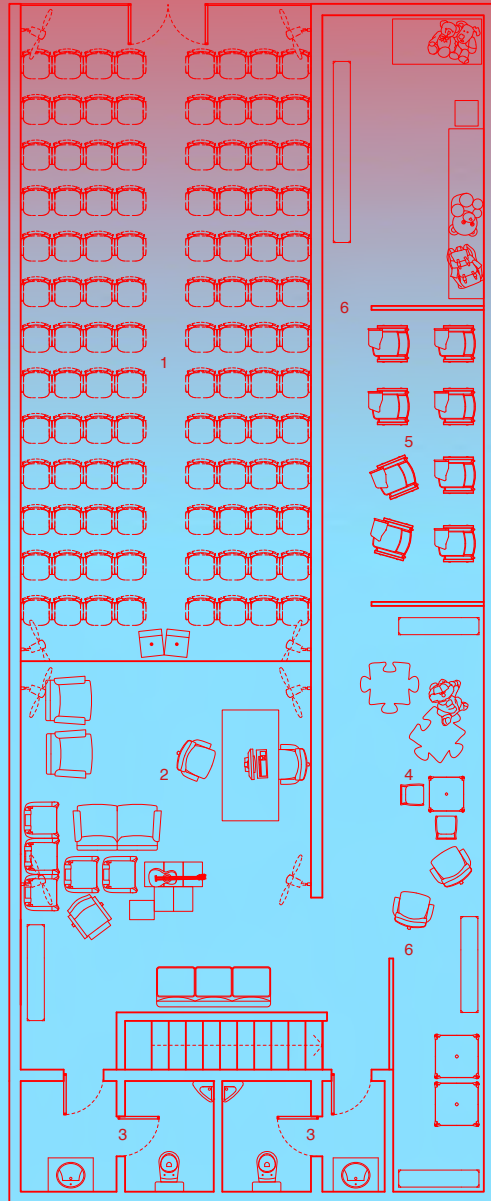
1. Salão principal
2. Cozinha
3. Banheiro
4. Bar
5. Palco esterno
6. Bilheteria
7. Quarto-de-santo
8. Quarto de armazenamento

# COMUNIDADE EVANGELICA DO BIXIGA + 1

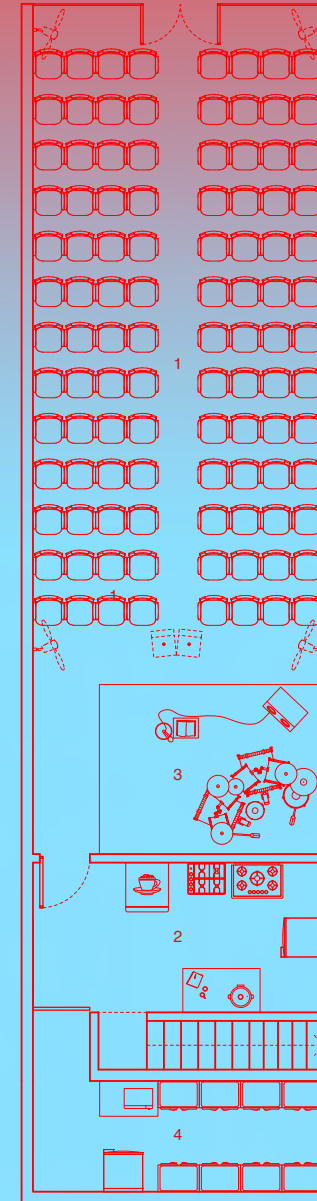
Rua Rocha 70

# COMUNIDADE EVANGELICA DO BIXIGA

Rua Rocha 70



- 1. Salão principal
- 2. Sala reuniões
- 3. Banheiro
- 4. Area jogos crianças
- 5. Quarto leituras
- 6. Quarto de armazenamento



- 1. Salão principal
- 2. Cozinha
- 3. Palco
- 4. Quarto de armazenamento



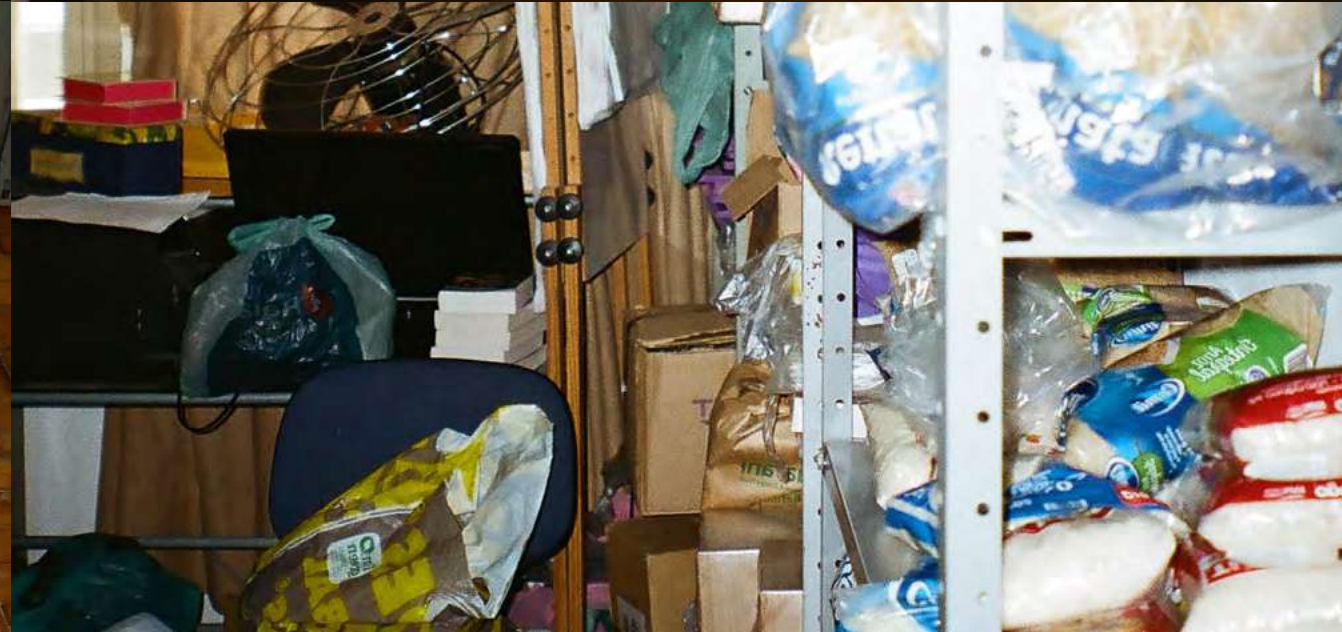
ESPAÇOS SAGRADOS COMO ORGANIZAÇÕES  
RELIGIOSAS COMUNITÁRIAS

















### 1. “Sagrado”

*“Ali, na rua de trás, na rua Rocha, tem uma igreja evangélica que tem ações sociais no bairro, então dentro dessas ações sociais. Eles se envolvem bastante, a igreja católica também tem bastante ações sociais: então nesse ponto liga todo mundo, esse ponto social liga todo mundo, então tem lá alguém que dá aula de espanhol, tem aqui aula para crianças, tem projetos juntos com o sírio-libanês, o hospital, então vai ligando uno a outro.” Caio Toledo, Escola de samba Vai-Vai*

Objetos sagrados; pp. 154-155

Nas paredes e no chão; pp.156-157

### 2. Oferendas

*“Tinha sempre muita preparação. Olha se fosse Ogum, era ‘feijoada’ comida afro muito respeitada no Brasil, se fosse São Benedito era feijoada de novo, mas não na quantidade que era feita para Ogum, aí vinha mais gente. São Cosme e quiabo, acarajé, caruru, arroz, galinha era o plato mais simple que a gente montava, mas não oferecia pelas pessoas, só botava o pé de santo. Depois pegava o caldeirão de cima e botava nos pés do Orixá no ‘quarto de santo’.” Pai Francisco de Oxum*

Na cozinha; pp. 158-159

### 3. Atmosferas

*“A quadra em si ela não é um local de culto. Mas toda escola cuida do espiritual, toda escola tem que cuidar do espiritual, porque é muita energia de muitas pessoas.”*

*Caio Toledo, Escola de samba Vai-Vai*

Decorações; pp.160-161

Detalhes; pp. 162-163

### 4. Rituais

*“ Eu oferecia comida para Ogum, oferecia comida para Xango, oferecia comida para Oxossi, para Exu, o ritual era dar comida a eles, depois, defumar, soprar o pó sagrado, fazia tudo isso de sete em sete dias e cada vez que tivesse festas grandes, eles me davam um dinheiro: não era um grande dinheiro mal dá para fazer as coisas, eu fazia bem feitinho bem direitinho.” Pai Francisco de Oxum*

Preparação; pp. 164-165

Ato ritual; pp. 166-167

### 5. Espaços

*“E a religião tem muito a ver com natureza. A religião é totalmente natureza. Por isso eu digo que aqui só para ,quem tem que parar: aqui em baixo tem Rio, leva embora o que é ruim. Aqui só para quem tem que parar são poucos que ficam cinquenta, sessenta, setenta, oitenta anos aqui: poucos.” Caio Toledo, Escola de samba Vai-Vai*

Onde sentar; pp.168-169

Saida; pp.170-171

### 2.2.3 SPAÇOS SAGRADOS COMO ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS COMUNITÁRIAS

Se Francisco promoveu atividades tradicionais no bairro, Daniel está olhando para as próximas gerações. Todas as instituições executaram um grande trabalho para a comunidade que representam e para o bairro em que estão localizadas. Agora vamos nos concentrar na escola de samba e na igreja evangélica.

A Comunidade Evangélica do Bixiga promove muitas atividades relacionadas à saúde. Além disso, estão tentando expandir a rede para o centro da cidade.

*“Então durante o dia a igreja não é mais vazia. Durante o dia a igreja ela é ocupada pelo social, pela saúde, recuperação de pessoas em uso de drogas, com fisioterapias, e terapias, com monte de coisa que a gente começa fazer em parceria com outras entidades do bairro. Basicamente começou uma outra prática da história da igreja”, disse o Pastor Daniel Cecchi no início da entrevista.*

As escolas de samba também ofereciam outras atividades além do samba. Sempre o fizeram, para apoiar a comunidade que representam e para serem consistentes na rede de sociabilidade que criaram. Algumas delas, como a Mocidade Alegre, tem a obrigação de promover atividades em troca de permissão de propriedade. Fabio Parra nos contou: *“As escolas elas são incentivadas a ter atividades. A Mocidade Alegre tradicionalmente tem escola de bateria, ritmo, ações sociais de cursos profissionalizantes de eletricitas, atendente telemarketing, parceria com ONG. (...) Tem sempre ações desse tipo, eu me ofereço gratuitamente representando escolas para traduzir as letras do samba enredo em linguagem para surdos, que eles tem um espaço para a secretaria especial das pessoas com deficiência. Então para esse tipo de ações nós não podemos virar as costas. E se a prefeitura precisa a quadra por um evento nós precisamos ceder”.*

No caso da Vai-Vai, atualmente eles oferecem aulas de bateria para crianças, capoeira, jiu-jitsu e aulas de espanhol, junto de entregas de leite toda terça-feira e quinta-feira, como constatado por Niltes Lopes.

José Carlos Lisboa resumiu algumas das atividades de várias das escolas: *“Vila Maria fazem cursos de teatro, a Rosa de Ouro, até que um tempo tinha de maquiagem também, a Vai-Vai tem capoeira, as vezes eles tem algum trabalho com terceira idade, com crianças carentes, isso varia muito e é muito sazonal também. Cursos de dressagem e costura isso costuma ter bastante porque as pessoas vão aproveitar da estrutura das escolas de samba para isso, onde eles fazem as alegorias.”*

E acrescentou: *“Tem muitos trabalhos sociais, nesse caso ela trabalha quase como uma ONG. Agora a própria prefeitura, que dá o subsídio, que da verba, ele pede esse retorno, que não seja só um trabalho do carnaval, mas que seja um trabalho social voltado à cidadania. A maioria das escolas tem uma quadra, um espaço grande a disposição, e às vezes se organizam algumas palestras, sobre todo na area da saude. A secretaria da saúde organiza muito disso: tudo sobre amamentação, sobre saúde da mulher. Se elas não fizerem esse trabalho elas podem ser removidas”.*

A comparação entre escolas de samba e ONGs, proposta por José Carlos Lisboa, é o passo final da comparação entre estas instituições.

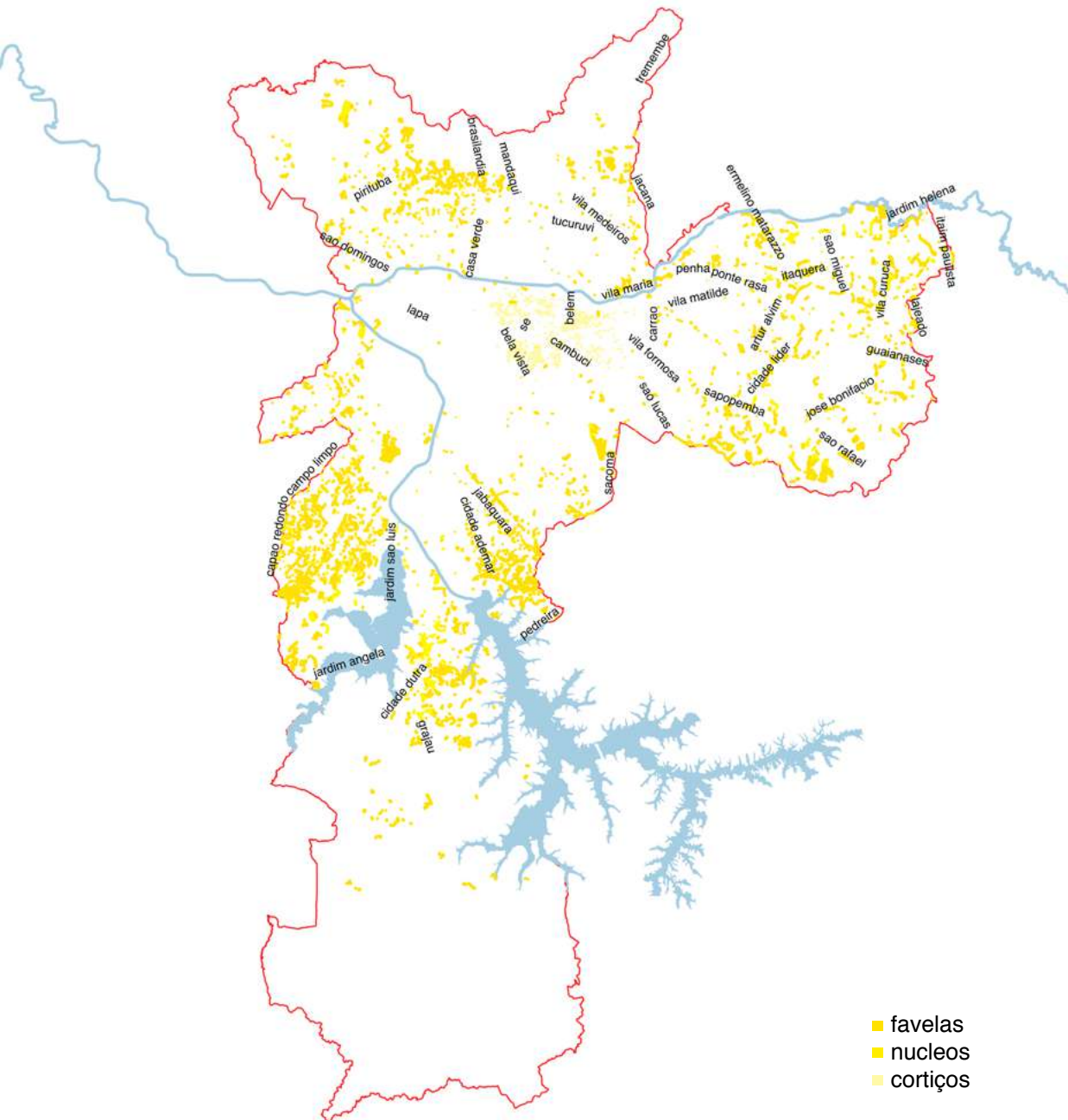
Enfatizando a importância das atividades sociais realizadas pelas escolas de samba e pelas igrejas evangélicas, bem como a rede de sociabilidade que ambas sustentam, essas instituições são grandes agentes, especialmente em áreas vulneráveis da cidade.

Especulando sobre o fato de que elas estão envolvidas com a fé, e tendo reconhecido o paralelo entre escolas de samba e espaço sagrado, ambas poderiam na verdade ser enumeradas dentre as chamadas organizações religiosas comunitárias (FBOs). Segundo o programa FACIT, a sigla define qualquer organização que refira-se *“direta ou indiretamente a religião ou a valores religiosos, e que atua como provedora de bem-estar social ou agente política.”*<sup>124</sup>

A propagação destas é fundamental em nossa pesquisa pois parte do ressurgimento progressivo da religião que o mundo está vivenciando se relaciona estritamente com o fim do Estado de bem-estar social.

124. O programa é um projeto de três anos financiado pelo 7º Framework Programme liderado pelo professor Jan Vranken na Universidade de Antuérpia. A pesquisa diz respeito ao papel atual das FBOs (organizações religiosas comunitárias - Faith-based organizations) em questões de pobreza e outras formas de exclusão social (como pessoas sem-teto ou sem documentos) nas cidades.

# VULNERABILIDADE SOCIO-URBANA EM SÃO PAULO



## 2.2.4 O FIM DO ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL E AS NOVAS VOZES PERIFERICAS.

Com uma guinada neoliberal, o mundo contemporâneo presenciou, junto do fortalecimento de dinâmicas individualistas, o fim do Estado de bem-estar social. Este acontecimento teve consequências dramáticas na América Latina, onde o Estado já era inconsistente em medidas públicas. O Brasil, seguindo a tendência neoliberal, passou, após o fim da ditadura em 1989, pela entrada de capital privado nos sistemas de regulação de políticas públicas. As chamadas Parcerias Público-Privadas (PPP), garantindo que empresas privadas se envolvessem em reformas públicas da cidade, representam uma ferramenta urbanística que caracterizou o período. Com a implementação das PPP e a decorrente perda do interesse em projetos com foco em problemas sociais, a cidade realça as desigualdades econômicas e socioespaciais, notando que as favelas tornam-se o resultado mais visível de tal acontecimento e tais políticas. *“Quando o Estado se afasta, terceiriza ou abandona a infraestrutura, as vítimas são sempre os economicamente mais vulneráveis, ampliando a marginalização e a exclusão. No modelo neoliberal, a segregação prevalece sobre a integração.”*<sup>125</sup>

Os assentamentos informais indiscutivelmente caracterizaram a paisagem das cidades brasileiras. Em São Paulo, é possível distinguir diferentes tipologias com o mais dramático grau de informalidade: núcleos, favelas e cortiços.<sup>126</sup> Os últimos já foram analisados no primeiro capítulo e ainda são visíveis nos dias atuais, em vários prédios verticais ocupados no centro da cidade, bem como no Bixiga. As favelas são a mais clássica forma de informalidade que combina autoconstrução, ocupação da propriedade de terceiros e fortes circunstâncias de vulnerabilidade social. Núcleos, por outro lado, não podem ser atrelados à definição de favela mas apresentam outras contradições com o plano regulatório urbanístico.

Fluxos contínuos de migrantes convergindo para metrópoles em busca de melhores condições de vida acabaram se concentrando em uma dessas áreas ou áreas com alto grau de vulnerabilidade, ainda que não categorizadas pela delimitação formal. Ainda mais do que no século XX, essas comunidades

125 Bercovici, Gilberto, Constituição econômica e desenvolvimento: uma leitura a partir da Constituição de 1988, Malheirosp, São Paulo, 2005, p.25.

126 Definição da Secretaria da Habitação de São Paulo (SEHAB)

Figura 106: Mapa de favelas, núcleos e cortiços. Elaborada pela autora.

precisam se apoiar numa rede de sociabilidade para sobreviver, devido à ausência do Estado. Se no passado a rede tinha bases principalmente étnicas, hoje ela tem múltiplas formas.

Fora o crime organizado, a rede de sociabilidade surge principalmente em torno de organizações religiosas comunitárias. Dentre elas, as igrejas pentecostais apresentam-se como as mais populares.

No Brasil, é difícil não notar a quantidade de igrejas pentecostais. De aldeias remotas na Amazônia às grandes cidades, a expansão de seitas pentecostais começou por volta de 1960 e continuou exponencialmente, principalmente adentrando na dinâmica dos assentamentos informais.

Muitos autores destacaram o processo em andamento não apenas no Brasil, mas na América Latina de forma geral.

*“Nas favelas em expansão de muitas cidades latino-americanas, as igrejas cristãs pentecostais surgiram como principais agentes do poder na política local, em parte devido à sua*



Figura 107: justaposição de tipologias arquitetônicas no Bixiga. Foto pela autora.

107



Figura 108: justaposição de tipologias arquitetônicas no Bixiga. Foto pela autora.

108

*capacidade de sustentar o tão necessário serviço social que as autoridades municipais falharam em fornecer e oferecer uma rede de segurança modesta para os mais pobres dos pobres”.*<sup>127</sup>

Neste sentido, Daniel Cecchi continuou sua fala mostrando imagens e comentando sobre a popularidade da igreja: *“Aqui tem muita atividades, e agente saiu em vários telejornais, televisão, esse aqui foi aqui no Bixiga olha, no dia das crianças, [mostrando outros vídeos e artigos de eventos], olha aí, olha as imagens, oh, esta vez, foi na praça 14 Bis, o que a gente estimula Giulia? A ocupação da rua, dos espaços públicos, entendeu?”*

Além de constituírem uma forte rede de sociabilidade, elas representam ferramentas de empoderamento para os marginalizados. A série de televisão Sintonia ilustra melhor esta dinâmica.<sup>128</sup> Ela foca em três personagens: Nando, Doni e Rita. Nando trabalha para o narcotráfico, Doni quer se tornar um funkeiro famoso e Rita encontra seu caminho na igreja evangélica de Paraisópolis, a favela que serve de cenário para

<sup>127</sup> AlSayyad Nezar; Roy Ananya, Medieval modernity: On citizenship and urbanism in a global era, Space and Polity, 2006, 10:1, 1-20.

<sup>128</sup> Sintonia é uma série de televisão na web de drama policial brasileira criada e dirigida por Kondzilla que estreou no Netflix em 9 de agosto de 2019.



109



110

Figuras 109, 110: Templo de Salomão, no bairro de Brás. Vista interior e vista exterior. Fonte: Universal.org

a série. A série mostra três dimensões e suas respectivas interseções que realmente caracterizam a favela. Particularmente, o funk e as igrejas pentecostais são ferramentas de sobrevivência e empoderamento em tal ambiente, já que o funk pode representar o caminho do sucesso e a igreja um caminho de redenção e alívio dos problemas cotidianos, permitindo ocasionalmente uma superação das hierarquias. Concluindo, fazer parte de uma organização ou movimento que empodera vozes periféricas nutre esperanças de superar as condições de precariedade sociourbanas. Ser periférico e marginal, hoje, tornou-se não apenas um modo de expressar uma condição social mas também um jeito de se reconhecer uma identidade. O mesmo ocorre com ser evangélico. Eis o motivo pelo qual o crescimento do pentecostalismo constitui a mais significativa mudança na estrutura religiosa global na última metade de século e representa a maior expressão do chamado ressurgimento da religião na América Latina.<sup>129</sup>

O projeto FACIT mencionado anteriormente, relaciona-se ao papel atual das organizações religiosas comunitárias no que diz respeito à pobreza e outras formas de exclusão social em cidades europeias. De todo modo, a definição coincide perfeitamente com o pentecostalismo na América Latina. Isso porque, segundo o FACIT, de fato, estas organizações promovem programas e atividades combatendo as forças que produzem desigualdade social, tentando solucionar as condições presentes da sociedade que criaram tais problemas sociais urbanos. Ao fazer isso, elas crescem em visibilidade e importância como demonstrado pela construção de solenes edifícios representativos. É o caso da criação do Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus, no bairro do Brás em São Paulo, que busca reproduzir a magnificência do templo homônimo, uma lendária construção em Jerusalém no século X a.C. Inaugurado em 2014, abriga 10.000 fiéis e transborda confiança, subindo 50 metros acima de casas baixas e hotéis baratos.<sup>130</sup> Pondo em questão a eficácia e a relevância das agências governamentais, nos dias de hoje, as organizações religiosas comunitárias e a IURD em particular, estão criando fortes parcerias com o estado ‘secular’ e se tornando verdadeiros atores políticos na esfera pública. No entanto, elas estão começando pelas “*camadas mais pobres e menos instruídas da população*”.<sup>131</sup>

129 Martin, Bernice, *Contrasting Modernities: 'Postsecular' Europe and Enspirited Latin America*, in Molendijk, Arie, Beaumont Justin, and Jedan, Christoph, *Exploring the Postsecular International Studies in Religion and Society*, Leiden editor, Boston, 2010, p. 83.

130 Do artigo *Modesty to ostentation*, *The Economist international*, 23/01/2016. The Economist Group Limited, London 2016.

131 Mariano, Ricardo, *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, in IEA-USP, São Paulo, 2004.



## 2.2 QUAL É O DESTINO DAS ESCOLAS DE SAMBA?

### 2.3.1 "COMO IGREJAS PERDENDO FIÉIS".

No decorrer dos capítulos, exploramos a trajetória das escolas de samba durante o século XX junto da expansão da cidade, bem como as necessidades de lazer e reconhecimento das minorias. Além disso, uma certa perda de autenticidade foi demarcada ao longo dos tempos. O paralelo entre escola de samba e espaços sagrados apresentado no primeiro capítulo é aqui reforçado pela comparação com as igrejas declarada por Fabio Parra: *"eu comparo muito com igreja, escola de samba tem que sair em procissão, dar uma visibilidade pelo bairro, pelo bairro se orgulhar. Escola de samba são símbolos, até elas têm o nome do bairro. (...) Elas são orgulho do bairro onde elas estão sediada. Infelizmente, as igrejas estão perdendo fiéis..."*

Tais declarações confirmam o que já estava se manifestando durante os ensaios: as escolas de samba sofreram uma certa diminuição na participação.

A escola de samba Vai-Vai, que ficou para trás na Liga, está passando por esse declínio este ano, apesar de Niltes Lopes estar esperançosa com o retorno das pessoas durante o ensaio e com o resultado do próximo campeonato:

*"Esse ano teve um pouco menos participação. Nós temos noventa anos e nunca fomos rebaixados, mas esse ano nós caímos e isso complica um pouco. A nossa comunidade mesmo que é o chão, que é aquele pano preto e branco ai, é a coisa mais importante, como se fosse a bandeira do brasil, não é importante? E ali é a nossa importância mas você resumindo ele, ele é o chão, ele é o povo, que se não tiver o povo, a comunidade ele, vai por dentro de uma gaveta, nè? E esse povo ta vindo, ta voltando para escola né já caiu a ficha que agente foi rebaixado e agente tem que ir para avenida, tem que sair o carnaval o carnaval tem que ser colocado na avenida. O pessoal já está tendo consciência. Já estamos conseguindo que a nossa comunidade esteja praticamente 90% de volta. Agora, as outras os simpatizantes, os convidados eles costumam aparecer mais desde Janeiro..."*

Figura 111: Tambores parados na Vai-Vai. Foto pela autora.

As transformações do mundo contemporâneo levaram a uma mudança geral de interesse que pode ter sua raiz na perda de autenticidade mencionada ao mesmo tempo em que cruza outras dinâmicas. José Carlo Lisboa declarou que o principal propósito na LIGA SP é “resgatar o carnaval de escolas de samba”. Além disso, o discurso em geral dos membros das escolas de samba entrevistados apontou uma certa crise que as escolas de samba parecem estar passando.

Resumindo o desfecho da quarta entrevista sobre o ritual em si, este parece “precisar de uma transformação urgente”.<sup>132</sup> O que as escolas de samba estão vivenciando no século XXI é uma mudança de interesse: as pessoas estão buscando por rituais mais espontâneos, alega Fabio Parra. *“As escolas tem que diminuir o tamanho das roupas, elas tem que ficar mais baratas e menos chatas. Os desfiles estão muito técnicos. Antigamente você se divertia dentro do desfile, hoje em dia, você fica com medo do jurado. O carnaval ele nunca morre, mas por exemplo São Paulo era uma cidade que não tinha essas coisas de bloquinhos como tinha no Rio, por exemplo, amigas que se colocam a fantasia combinada saem brincando bebendo dançam. São Paulo agora está com mais de 600 blocos. As escolas de samba tem que ficar atentas a esse novo movimento do carnaval de São Paulo.”*

Por outro lado, o funk contemporâneo tornou-se um gênero oficial. Sua popularidade se expandiu para além da favela, atingindo todas as camadas da população. Caio está esperançoso em relação à competição com esse novo ritmo das periferias:

*“Outras manifestações são modismos. Mas isso aqui não tem como ser moda, isso aqui resiste. Teve a época da lambada anos atrás aqui no Brasil a lambada sumiu, o axé ele foi e voltou, agora está começando a voltar, o funk já foi e já voltou também, o funky raiz mesmo acabou, a gente não vê mais funk raiz, hoje é funk ostentação, funk de bebida de bunda e não sei que e tudo mais”.*

Ambos Fabio Parra e Caio Toledo parecem bastante esperançosos com a reação das escolas de samba às ameaças “seculares”, bem como outras formas de carnaval e ritmos. Por outro lado, as escolas de samba parecem ter uma ameaça religiosa.

Sobre isso, ao perguntar a Lisboa sobre o futuro da escola de samba, ele respondeu:

*“Isso não sei, a gente prevê um futuro lendo as coisas que estão acontecendo agora no presente, né? Em tempos de crise muitas pessoas começam a criticar o carnaval das escolas de samba: a mesma verba que vai no carnaval, em tempo de crise deveria ser distribuída para saúde, para transporte, para segurança eles acham, com razão.*

*Essa época é de crise: e a gente tem um prefeito no Rio de Janeiro que é evangélico né? Ele queria acabar com carnaval, por questões econômicas ou ideológicas sei lá, talvez as duas.”*

Fabio Parra compartilha da opinião de Lisboa, acrescentando que o Brasil teve diferentes migrações sociais: *“os jovens que estavam vindo para escolas de samba às vezes estão indo para outras manifestações, a voz da periferia que no passado foi samba depois virou rap, funk. Agora esse jovens começam ir para igreja...”*

### 2.3.2 EVIDÊNCIAS URBANAS E OUTRAS SUGESTÕES

Estas últimas sugestões, prenunciando o que será enunciado neste capítulo, foram apenas duas das várias alusões a elementos evangélicos durante as minhas entrevistas. De fato, todos os quatro entrevistados nas escolas de samba mencionaram espontaneamente esta instituição religiosa durante as conversas. Como no caso de Fabio Parra, enquanto narrava um incidente engraçado entre a Mocidade Alegre e uma igreja evangélica que se instalou em frente à sede da escola:

*“Em julho, como de costume, nós começamos a eliminatória de samba enredo e o som da nossa bateria atrapalhou toda a celebração e o culto. Foi terrível para eles, eles foram pedir se a gente poderia mudar de dia de horário. A gente falou que não, que fazemos isso todos os anos, nós não temos como parar. Não teve briga mas por exemplo não era uma situação fácil. Tanto eles afrontaram os nossos princípios: nos somos um espaço de cultura negra com respeito a diversidade que nem é tolerância é convívio, não nos toleramos, nos amamos. Na frente nós tínhamos um culto que é mais contido, ele tem um certo moralismo. A gente tem que respeitar porque é uma posição dele, mas a gente estava a mais tempo no território. Nós temos uma missa, que comemora o aniversário da escola*

132 Fabio Parra, Mocidade Alegre.

e a missa é com base ao conselho vaticano segundo ela é rezada segundo as tradições do nosso povo, e a comunidade negra, algumas igrejas elas fazem as missas com ritual afro-brasileiro: tambores e músicas africanas. Então quando vai exaltar Jesus que é um rei fala Oba Oba Oba, e eles ficavam assim ofendidos como se estivéssemos falando de Orixás mas era Oba o rei Jesus, e foi engraçado porque a gente cantava Oba Oba Oba e eles Jesus Jesus Jesus, “mas é ele mesmo!” falamos para eles e eles pediram explicações. Quando a gente deu, falando que é a entrada triunfante de Jesus e eles: “ah Oba é o rei?” Risos. E a gente elogiando eles que ainda cantam juntos e acabamos com aplausos gerais.”

Ainda, ao perguntá-lo sobre o modo como as escolas de samba estão tentando se renovar, Parra me contou sobre a disposição do novo diretor da Mocidade Alegre de trabalhar no “material humano”, trabalhando com jovens na tentativa de mudar o perfil da escola. “Assim como uma igreja mas se a igreja não renovar o material humano ela vira só uma caixa vazia, para escolas de samba é a mesma coisa. Eu sou dominicano né, mas a gente percebe que outras igrejas elas trabalham temas em que as pessoas se sentem mais à vontade, então, existe, por exemplo, um crescimento muito grande de igrejas pentecostais.”

Além disso, Caio Toledo comentou que um membro da Vai-Vai formou sua própria escola de samba em sua própria igreja evangélica, dando uma demonstração dos fenômenos contemporâneos da escola de samba evangélica em São Paulo.

Por fim, José Carlos Lisboa, mencionando os motivos das remoções das escolas de samba, declarou:

“Às vezes são os vizinhos que se queixam mas agora existe um outro problema com os evangélicos. Eles querem se equiparar, né? Eles querem ter as manifestações então eles querem receber verba, querem até fazer apresentações no sambódromo também agora, fora de carnaval. Até que agora estão surgindo muitas escolas de samba evangélicas. Então eles querem ser equiparados digamos em termos de direitos.”

A partir destas citações das minhas fontes, a maior ameaça para a escola de samba é definitivamente a seita pentecostal. Ao tentar “obter os mesmos direitos”, eles estão invadindo plataformas sociais, como o espaço público. Para tentar tornar-se ainda mais popular, as ações capilares do pentecostalismo abrangem todos os tipos de atividades,



Figura 112: Mocidade Robruense na visualização em satélite aparece como fechada. Fonte: Google Maps.

112



Figura 113: a Mocidade Robruense na visualização do Google streetmap resulta um templo pentecostal. Fonte: Google Maps.

113

incluindo apresentações de música e dança, inerentes à escola de samba, mas fazendo parte da religiosidade brasileira, conforme explicado na seção 1.3.2. Estão até participando de rituais que deveriam ser considerados proibidos sob o ponto de vista moral, paradoxalmente incorporando alguns deles ao mesmo tempo em que os criticam, como discutiremos adiante. Mas poderiam os templos pentecostais fisicamente substituir a escola de samba em termos de espaço?

A comparação do espaço, sustentada pelo paralelismo com as organizações religiosas comunitárias, já nos permitiu prever uma certa facilidade que os templos evangélicos poderiam ter para substituir as escolas de samba, ocupando seus espaços, absolutamente prontos para cumprir sua função.

Neste sentido, a estratégia de “ocupação” parece estar em andamento como evidenciado pelas imagens a seguir.

Mocidade Robruense, localizada na zona leste da cidade, parece vivenciar tal processo. A escola de samba do Grupo de Bairro 1 aparentava estar fechada pela vista aérea do Google Maps, mas as imagens do Street View revelaram que ela foi substituída pelo “Templo Evangélico Pentecostal Santíssima Trindade”, como mostrado nas figuras 112 e 113.

### 2.3.3 IDENTIDADE CULTURAL VERSUS CONDIÇÃO SOCIAL

Este trabalho não tem o objetivo de desvendar profeticamente o que acontecerá, mas sim descrever dinâmicas e forças que são visíveis na paisagem urbana.

O mundo contemporâneo, influenciado pela expansão e consolidação do capitalismo global, pela exacerbação e disseminação das relações de mercado, e pela mobilidade global, desconstruiu e redefiniu identidades.

O Carnaval sempre foi capaz de visualizar o presente no passado, de construir uma memória carnavalizando o passado e trazendo críticas sociais. A força do Carnaval brasileiro é o samba, ritmo que conseguiu conectar um território incrivelmente extenso.

E o samba vai desaparecer? Provavelmente não, porque se constituiu como parte do conjunto brasileiro de tradições culturais. O samba conseguiu alcançar todas as camadas da população, dos mais humildes aos mais abastados e construiu uma identidade nacional. As escolas de samba Portela e Mangueira no Rio de Janeiro são reais instituições da cidade e lançaram mitos da música brasileira, como Cartola. Ao comparar escolas de samba a espaços sagrados,

compreendendo que fizeram parte na religiosidade brasileira, sua importância definitivamente se sobressai.

Ainda, o agravamento contemporâneo de processos sociourbanos fez com que pessoas mais jovens não se identificassem com o samba. Ele não se comunica com uma juventude que vivencia diariamente a realidade do narcotráfico, que foge da polícia ao participar de um baile funk e que vive em condições urbanas extremamente desiguais.

Neste sentido, o que realmente os identifica é estar na mesma condição social: excluídos da sociedade, não convidados para a festa.

Jovens das favelas se identificam mais com o povo negro norte-americano marginalizado, de onde o funk derivou como ritmo. A ‘poesia’ cantada contida no funk, como no rap americano, parece muito mais próxima para eles do que as raízes brasileiras, que parecem distantes, mesmo que comparativamente próximas temporalmente. No samba, além disso, a forma já é consolidada e absorvida, em vez de revolucionária e brutalmente agressiva como o funk pode ser. Para que os jovens vão se voltar? O que vai acontecer no futuro? Uma jovem ainda quer ser uma porta bandeira?



Figura 114: Rita no baile funk na favela de Paraisópolis. Fonte: Netflix.

114



115

Figura 115: Rita falando com a pastora da igreja pentecostal. Fonte: Netflix.

A questão identitária está continuamente se transformando e, principalmente no Brasil, a identidade sobre a questão social parece prevalecer em relação à identidade cultural. O rito da escola de samba, tradicional por definição, permanecerá, enquanto um ritmo, como o funk, poderia desaparecer. Neste sentido, as escolas de samba provavelmente continuarão desaparecendo e ressurgindo como sempre fizeram. No entanto, a tradição das escolas de samba, estando distante da realidade social contemporânea, tornou-se menos urgente considerando que o lazer não é uma prioridade em muitas condições urbanas.

Principalmente em sociedades voltadas para a família, como a brasileira, a rápida urbanização privou as pessoas dos estimados laços afetivos, rompidos com os deslocamentos constantes. Organizações como as escolas de samba confortaram, durante o século XX, a perda do sentimento de pertencimento em condições urbanas. Elas eram a solução libertadora para uma condição específica de marginalidade como uma forma de manifestação secular, contaminada por elementos religiosos como identificamos no início deste capítulo.

Hoje, organizações religiosas comunitárias e principalmente igreja pentecostais, capazes de lidar com as condições contemporâneas, fornecem uma resposta não-secular, conta-

minada com rituais profanos, à mesma perda do sentimento de pertencimento.

Não apenas isso: elas verdadeiramente representam ferramentas de empoderamento com o fim de superar condições sociourbanas. Neste sentido, são uma ótima alternativa para pessoas que buscam por uma identidade baseada na mesma condição social. Rita, de Sintonia, incorpora perfeitamente esta imagem ao se converter após uma série de acontecimentos dramáticos em sua vida na favela.

Focando em necessidades imprescindíveis, como saúde, recuperação e a salvação da alma, e interpretando o lazer como um aspecto secundário, os templos pentecostais substituíram as escolas de samba em termos de eficácia e popularidade. Em particular, além de oferecer uma alternativa aos vícios e atividades criminosas, eles não se esquecem de incluir a “performatividade” como parte de seu repertório.

É neste ponto de virada que os pentecostais representam o novo agente mais relevante em um ambiente vulnerável e a ameaça mais provável para as escolas de samba.



116

Figura 116: Rita pensando na conversão. Fonte: Netflix.



## ALEGORIA NO TRIPTICO

O tríptico é uma representação gráfica que se propõe resumir o que foi dito até agora.

Ela se coloca na linha do painel da “cidade análoga” realizada por Aldo Rossi. Se, no caso do arquiteto italiano a representação inclui conceitos sobre cidade e tipologia arquitetônica e urbana, na minha reinterpretação a cidade se liga com os processos do mundo contemporâneo delineados ao longo da narração, sob a forma da alegoria.

Pensada inicialmente para ser costurada sobre bandeira, elemento típico das escolas de samba como visto, ela lembra uma tapeçaria não só na materialidade, mas também na composição do desenho.

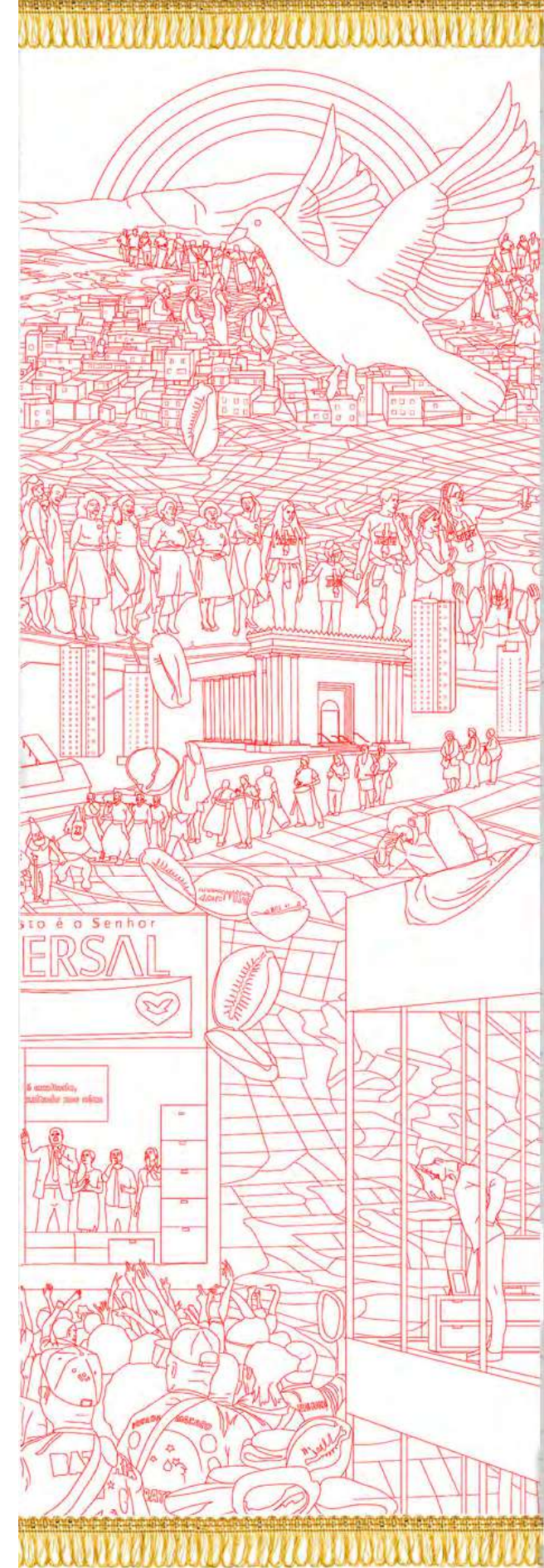
Essa é, de fato, uma vista desde uma altura, da cidade de São Paulo, tendo a Serra da Cantareira na frente e o Rio Tietê cortando horizontalmente a cena. Seguindo a direção Oeste-Leste do Rio, uma série de personagens passa no meio do Sambódromo do Anhembi, visualizado em planta, compondo uma segunda linha compositiva, replicada a sua vez em cima. Alguns personagens do desfile rompem a linha se direcionando até o centro da cidade. Aqui é evidente uma alternância de edifícios icônicos da cidade e elementos do folclore brasileiro, simbolizando o contraste entre a cidade secular e a cultura espiritualizada.

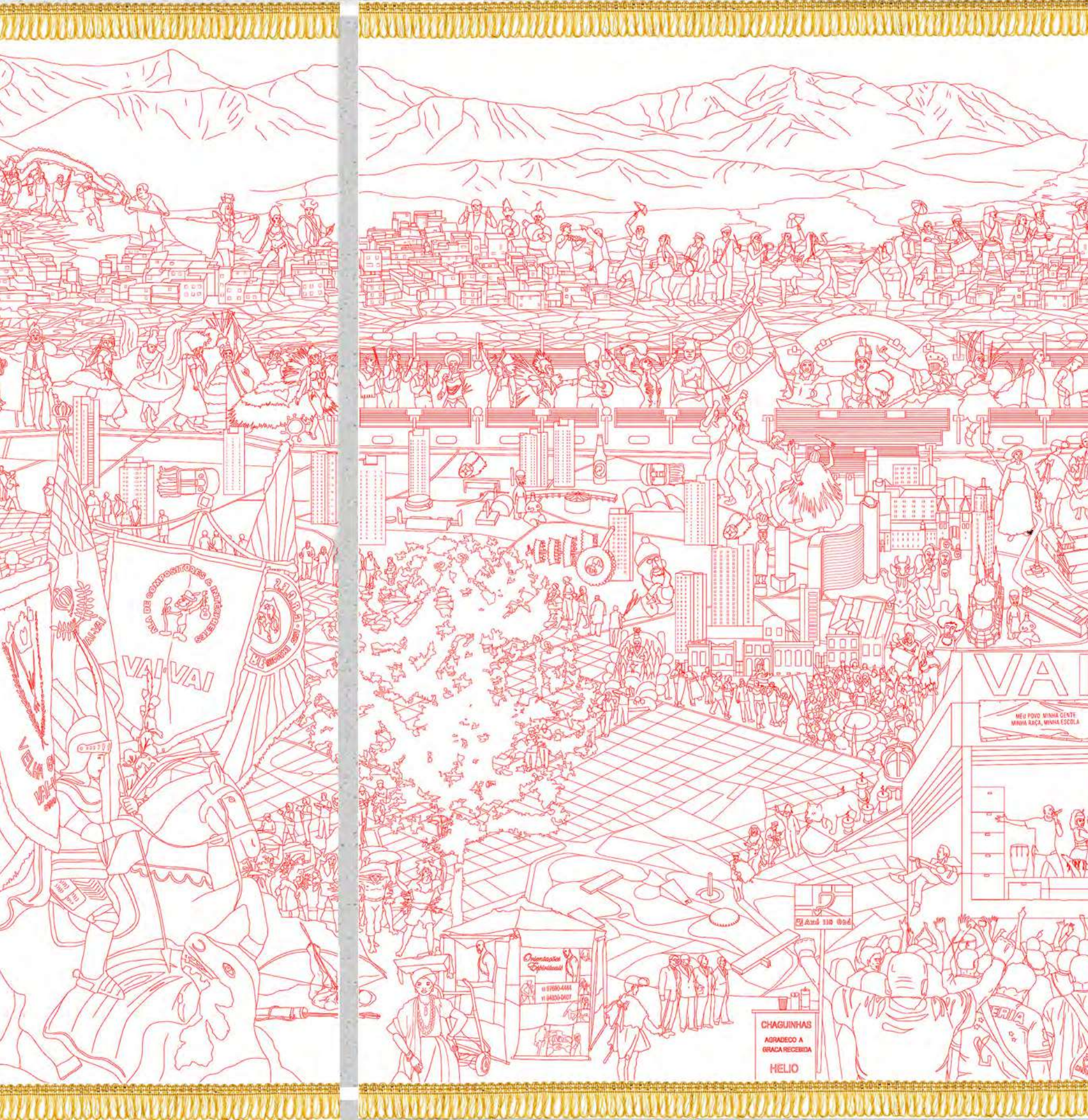
Destacam o triângulo histórico formado pelo convento do Carmo, convento de São Bento e São Francisco, juntamente com o Pátio do Colégio, identificativo da fundação da cidade. Ao mesmo tempo o Copan e outros arranha-céus icônicos sobressaem.

Em baixo, o Bairro do Bixiga caracteriza-se pela tipologia de casas alternadas a prédios altos típicos da cidade genérica. Procissões e desfiles na cidade inteira convergem para roda de samba que está acontecendo nas ruas do bairro. Só uma procissão está se direcionando até o Parque Ibirapuera, afastado com respeito ao centro da cidade, mas que dialoga com a Catedral da Sé, conforme ao narrado ao longo do texto.

Paralelamente a partição visível na horizontal, o tríptico deve seu nome a partição na linha vertical. Cada painel, de fato, simboliza um dos três cultos analisados neste trabalho. De esquerda para direita: os cultos afro-brasileiros, estritamente ligados a escolas de samba, o painel central e maior e, finalmente, o culto pentecostal. Nesse sentido vão se entendendo dois particulares fundamentais da representação. O primeiro vê os personagens carnavalescos do desfile de escola de samba central mudar de aspecto, ao entrar no último. Ali estão representando alguns personagens do filme Divino Amor assim como fiéis que costumam desfilarem na Marcha Para Jesus, evento que reúne milhares de pessoas um dia por ano na cidade de São Paulo. O segundo e talvez mais evidente detalhe considera o palco da escola de samba Vai-Vai, representado dividido no seu meio e transformado em propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus. Em cima, a personagem mais chamativa é o pastor, vestido com terno e gravata, aclamado pela multidão em êxtase abaixo do palco. Esta última, desperta curiosidade dos moradores de um prédio alto, que tal vez escolherão a conversão atraídos pelos cultos performáticos.

No mesmo painel destacam também: o Templo de Salomão, localizado no bairro





do Brás e a paloma, típica das representações do culto, simbolizando o Espírito Santo.

Ela, rodeada de um arco-íris, parece deixar cair do seu bico os búzios, típicos da religiosidade afro-brasileira, vislumbrando o hibridismo entre os dois cultos.

Diametralmente oposto a essa paloma, no primeiro painel, São Jorge resume o sincretismo brasileiro. Ele é fortemente presente no imaginário da cultura brasileira no geral e é venerado tanto nas Casas de Candomblé como nas escolas de samba. Por isso, ele carrega os “pavilhões”, as bandeiras das escolas.

Finalmente, no fundo, as caracterizações dos assentamentos informais da zona Norte de São Paulo, simboliza a rápida urbanização como causa do desenvolvimento das escolas de samba e do pentecostalismo. Uma muralha humana como única possível saída para o infinito processo de urbanização conclui a alegoria.

PENTECOSTALISMO E A CIDADE:  
MAPAS, NÚMEROS  
E CONCLUSÕES



*“Quanto mais o Brasil torna-se pentecostal, mas o pentecostalismo se torna brasileiro”*

Rolando Almeida, *As guerra das possessões*.

Este capítulo analisará o movimento pentecostal em relação às investigações urbanas, tentando evitar a abordagem reducionista comumente encontrada na literatura. A comparação entre escolas de samba e templos pentecostais enfatizou a flexibilidade da religiosidade já apontada no primeiro capítulo. A identificação de ambas instituições como organizações religiosas comunitárias na seção 2.2.3 destacou a ausência do Estado como motivo principal da propagação destes movimentos. Além disso, ao identificar as igrejas pentecostais como a principal ameaça às escolas de samba, a tese pretendia enfatizar as semelhanças destas entidades que fazem parte da religiosidade brasileira, como veremos neste capítulo. Este contemplará as consequências ideológicas do reaparecimento da religião no contexto latino-americano, completando nossa jornada socioespacial pela religiosidade brasileira. O trabalho, efetivamente, se conclui tratando o processo em andamento da entrada progressiva das igrejas pentecostais na esfera pública, consagrando a chamada virada “pós-secular”.

O termo intensamente debatido refere-se, como iremos investigar mais adiante, às muitas contradições da tese da secularização. O pentecostalismo e outras evidências empíricas por todo o mundo estão entre elas, uma vez que questionam a pressuposição de que o padrão europeu deveria ser replicado em todas as sociedades modernas. A propagação do pentecostalismo é certamente uma consequência visível da imposição de modelos ocidentais a países sul-americanos, como Sérgio Buarque de Holanda vislumbrava em 1936.<sup>133</sup> No entanto, como exploraremos neste capítulo, alguns aspectos desta forma de religiosidade podem nos ajudar a delinear algumas características de uma possível “nova modernidade”.

O capítulo está dividido em quatro seções. A primeira investiga o processo de ressurgimento da religião no Brasil, questionando a modernização como pretendida pelas “elites seculares”. Os atributos principais do pentecostalismo serão explicados aqui. A segunda seção se aprofunda no campo da pesquisa, tendo São Paulo como referência, analisando as características de sua população espiritualizada atualmente. A contribuição de Ronaldo de Almeida nos ajuda a traçar um paralelo geral entre as ferramentas urbanas, religiosas e políticas. Levando em consideração as características do pentecostalismo brasileiro, a terceira seção explora, através dos conceitos de “modernidades múltiplas” e pluralismo, novas visões sobre o planejamento urbano. A última seção conclui, sugerindo uma possível tipologia arquitetônica, uma vez que a religião não apenas representa um grande novo ator na investigação urbana, mas também um elemento importante no cenário social brasileiro.

Figura 117: Silas Malafaia, pastor pentecostal e figura política arrecadando dinheiro na TV.  
Foto: Sergio Dutti.

133 A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico de consequências.  
De Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, Editora José Olympio, São Paulo, 1936, Edição crítica, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p.43.



## 3.1 PENTECOSTALISMO BRASILEIRO NO CONTEXTO DO RESSURGIMENTO DA RELIGIÃO

### 3.1.1 REAPARENCIMENTO DAS CAMADAS INVISÍVEIS.

Como mencionado na introdução, o conceito de cidades pós-seculares se refere à imprescindível entrada da religião na esfera pública - e depois nas cidades - após décadas de silêncio. Tem suas raízes na mobilidade global e desilusão na cidade secular e decorre do reconhecimento de certas contradições nas profecias da modernidade.

Bernice Martin, em seu artigo “Contrasting modernities: ‘Post-secular’ Europe and enspirited Latin America”, afirmou que “a ascensão do movimento pentecostal transnacional em todo o mundo, juntamente com o renascimento islâmico e o ressurgimento politicamente potente da etno-religiosidade em alguns dos novos Estados independentes do antigo Império soviético, constituem a mais óbvia contra-evidência da tese da secularização como intrínseca ao processo de modernização”.<sup>134</sup>

Além disso, ao destacar que o termo “pós-secular” só surgiu quando minorias étnicas entraram em territórios europeus, portando características culturais e crenças religiosas, Martin lança luz sobre o fato de que esse é um conceito totalmente ocidental. Focando na falta de atenção dada ao fenômeno, ele afirma que duas décadas se passaram entre a ascensão do pentecostalismo e a disseminação da literatura sobre o assunto.<sup>135</sup>

A possibilidade de falar sobre pós-secularismo dentro do contexto latino-americano permaneceu incerta, uma vez que é questionável o fato de que esses territórios tenham sido secularizados.

De qualquer forma, é impossível negar que a propagação da fé pentecostal representa a expressão mais significativa do reaparecimento da religião na esfera pública dentro desses territórios. “A revolução pentecostal-evangélica agora abrange cerca de um quarto de bilhão de pessoas. Ao lado do renascimento islâmico (o Islã é a doutrina de cerca de 1,25 bilhão de pessoas em todo o mundo), o crescimento dos pentecostais constitui a mudança mais significativa na

Figuras 118-125: Fachadas das igrejas pentecostais. Fotos: Autores desconhecidos.

134 Martin, Bernice, *Contrasting Modernities: ‘Postsecular’ Europe and Enspirited Latin America* in Molendijk, Arie, Beaumont Justin, and Jedan, Christoph, *Exploring the Postsecular International Studies in Religion and Society*, Leiden editor, Boston, 2010, p. 69.

135 Ibid. p. 68.

*estrutura religiosa global na última metade de século*”.<sup>136</sup>

Por este motivo, deve merecer consideração não apenas nas ciências sociais e nos estudos culturais, mas também nas investigações urbanas.

A rápida urbanização latino-americana, explorada no primeiro capítulo com o estudo de caso das cidades brasileiras, resultou na justaposição de empreendimentos imobiliários verticais e assentamentos informais, e está entre as causas da propagação do pentecostalismo.<sup>137</sup> Conforme discutido no capítulo anterior, na virada do século XXI, a ausência do Estado de bem-estar social levou à inserção de muitas organizações religiosas comunitárias, capazes de fornecer serviços e ajuda, principalmente nas áreas mais vulneráveis da cidade. Dentre elas, as igrejas pentecostais tiveram grande facilidade em fazê-lo, devido à independência de uma instituição central, o que permite que qualquer um facilmente funde sua organização. Como já foi apontado, o mesmo processo de urbanização, no início do século XX, contribuiu para a criação de escolas de samba, proporcionando aos mais pobres uma forma de lazer dentro de uma rede específica de sociabilidade étnica.

Sendo a rápida urbanização uma característica comum no cenário latino-americano, o fenômeno realmente abrangeu quase todos os países. Como Martin sugere, *“de 1960 em diante, a América Latina viu um enorme crescimento do protestantismo popular, principalmente pentecostalismo, especialmente entre os pobres em movimento que estavam migrando para as crescentes megacidades”*.<sup>138</sup> Na Guatemala e no Haiti, cerca de um terço da população se declara evangélica e, em partes do Chile urbano, o número de protestantes praticantes regulares é aproximadamente igual aos católicos praticantes regulares.

De todo modo, poucas nações latino-americanas viram o pentecostalismo se espalhar tão rapidamente como no Brasil. Segundo vários autores, a razão reside na condição específica de espiritualizada apontada no primeiro capítulo, como examinaremos na seção 3.1.2.<sup>139</sup>

O que se poderia dizer é que o contraste entre uma cultura espiritualizada e a cidade secular onde essa cultura se desenvolveu levou, primeiro, à criação de escolas de samba como um meio através do qual as minorias poderiam expressar práticas religiosas proibidas e, posteriormente, com

exacerbação dos contrastes, ao crescimento do pentecostalismo como libertação da condição secular “imposta”, reforçando o paralelismo entre essas instituições.

Recentemente, as cidades brasileiras *“rapidamente se tornaram alveoladas com igrejas com fachadas de lojas com uma variedade desconcertante de nomes e, mais tarde, pontilhadas com cinemas e armazéns convertidos, e mega-igrejas propositalmente construídas, em alguns lugares até mesmo subsetores pentecostais inteiros, todos reivindicando e proclamando uma presença na cidade cada vez mais visível para a nova fé”*.<sup>140</sup>

Ao mesmo tempo, várias outras “camadas invisíveis” das cidades seculares voltaram-se para a rua, buscando por empoderamento. Do ativismo negro à reivindicação indígena, São Paulo acomoda muitas greves e manifestações em suas ruas, todos os dias.

Voltando à camada religiosa, muitos aspectos da religiosidade sincrética brasileira apresentada no primeiro capítulo, reapareceram gradualmente nas práticas pentecostais, contribuindo para a popularidade do movimento.

### 3.1.2 PENTECOSTALISMO BRASILEIRO ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Em seu famoso livro *“Born Again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty”* Andrew Chesnut relacionou a popularidade pentecostal no mecanismo urbano a processos sincréticos. Combinando pesquisa histórica, política e etnográfica, ele mostrou que a relação entre a cura pela fé e a doença no processo de conversão é parte integrante da popularidade do pentecostalismo entre os brasileiros mais pobres. Para tal, ele traçou a trajetória do pentecostalismo entre a condição urbana e a religiosidade brasileira.<sup>141</sup>

Em particular, ele revela como, desde as primeiras décadas do século XX, a profusão de crenças protestantes foi parcialmente explicada como uma busca popular por uma gnose, repleta de magia e astrologia. Nesse sentido, com a conversão, a pessoa seria provida de curas milagrosas, baseadas em uma identificação simples e de baixo custo, entre doença e vício, saúde e virtude.

Além disso, o contato direto com o mundo sobrenatural e o acesso pessoal a “mistérios” dão aos crentes uma dignidade e status que eles não encontram em suas vidas cotidianas. Deste modo, eles recriam uma nova comunidade natural e sobrenatural, isenta das opressões e espoliações nos quais se

<sup>136</sup> Ibid. p. 69.

<sup>137</sup> Willems, Emilio, Latin american culture: an anthropological synthesis, Harper & Row, New York, 1975.

<sup>138</sup> Martin, Bernice, Contrasting Modernities: 'Postsecular' Europe and Enspirited Latin America in Molendijk, Arie, Beaumont Justin, and Jedan, Christoph, Exploring the Postsecular International Studies in Religion and Society, Leiden editor, Boston, 2010, p. 64.

<sup>139</sup> Outros processos podem considerar outros países nos quais o pentecostalismo se espalhou amplamente, como Martin afirma que o termo “enspirited” (espiritualizado) poderia ser aplicado à América Latina em geral. Chesnut, Andrew, Born Again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London, 1997.

<sup>140</sup> Martin, Bernice, Contrasting Modernities: 'Postsecular' Europe and Enspirited Latin America in Molendijk, Arie, Beaumont Justin, and Jedan, Christoph, Exploring the Postsecular International Studies in Religion and Society, Leiden editor, Boston, 2010, p. 64.

<sup>141</sup> Chesnut, Andrew, Born Again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London, 1997.

<sup>142</sup> Exorcisms or deliverance typical of indigenous practices. Lanz, Stephan, City of COOP. Ersatz. konomien und st.dtische Bewegungen in Rio de Janeiro und Buenos Aires, Berlin, metroZones 5, 2004.

vêm no cotidiano das grandes metrópoles. Na verdade, seu maior poder de atração reside na reconstrução de uma forma mística de solidariedade de grupo.

No entanto, conforme o século XX avançou, com o deslocamento de migrantes do campo para a cidade, no cenário brasileiro, novas denominações pentecostais surgiram na mesma proporção das massas esquecidas e excluídas nas aglomerações urbanas. A partir deste momento, os protestantes históricos não admitiram elementos religiosos populares, se mantendo restritos em sua popularidade. Os pentecostais, por outro lado, apresentaram outro caminho: incorporaram os principais elementos da religiosidade brasileira e popularizaram-se.

A chamada terceira onda foi a que mais se adaptou às circunstâncias peculiares das práticas da religiosidade brasileira. Incorporaram e se deixaram influenciar pela crença em entidades sobrenaturais, cura divina e possessões espirituais. As “curas divinas” oferecidas por muitas igrejas reproduziram completamente alguns aspectos da ritualidade afro-brasileira.

“As (...) crenças e práticas do pentecostalismo clássico e moderno [no Brasil] são sincretizadas com elementos da Umbanda (...) a prática da libertação<sup>142</sup> ilustra vividamente o sincretismo pós-moderno em ação na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Ao contrário dos membros das igrejas pentecostais clássicas, a maioria das pessoas que frequenta a IURD teve uma experiência significativa na Umbanda ou em uma das religiões afro-brasileiras.”<sup>143</sup> Nesse sentido, Ari Pedro Oro, professor de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ao analisar a IURD define suas igrejas como “macumbeiras”, que incorporam os termos e rituais das religiões afro-brasileiras, usando a mesma linguagem e com base no ritual de descarrego, bem como “religiosóficas”, por sua capacidade de engolir elementos de outras crenças e vomitá-los atribuídos a novos significados.<sup>144</sup>

A explicação do mal, os problemas enfrentados na vida cotidiana, alcoolismo, desemprego, drogas, violência, prostituição, infidelidade conjugal, brigas familiares, entre outros, são detectados, para os pentecostais, em maus espíritos.

A convicção de que estes problemas são realmente manifestações do diabo leva a um certo moralismo

conservador que é recorrente principalmente nas primeiras igrejas. A dedicação aos cultos e a fé podem revelar soluções. Pastores, como Daniel Cecchi, e outros crentes, estarão presentes para ouvir queixas pessoais, em templos, no rádio ou na televisão. Eles usam os espaços urbanos das periferias negligenciadas, onde esses problemas são dramáticos. Então, o mesmo contexto urbano influencia de volta o pentecostalismo, tornando-o uma parte de um novo estilo de vida.<sup>145</sup>

“Na última ou últimas duas décadas, as igrejas não mudaram radicalmente o espaço material, social e simbólico da favela, mas implantaram-se lá: hoje, são elementos naturais de sua cultura urbana cotidiana - exatamente como os assentamentos irregulares e densos, o confinamento espacial e a diversidade da vida nas ruas, a falta de infraestrutura e a precariedade de ganhar a vida, a autogovernança imposta além dos regulamentos e normas cívicas do Estado, o domínio das quadrilhas de traficantes e brutalidade policial, escolas de samba e bailes funk. No entanto, o desenvolvimento do movimento pentecostal na vida cotidiana da favela não apenas adiciona um novo elemento, mas permeia todos os níveis dela”.<sup>146</sup>



Figura 126: Ritual de batismo no filme Divino Amor.

126

145 Lanz, Stephan, Pentecostal lifestyle and the urban everyday culture, in the Urban Culture of Global Prayers Book10, p. 268.

146 Ibid. 269.

142 Exorcismos ou libertação típicos de práticas indígenas. Lanz, Stephan, City of COOP. Ersatz. konomien und st.dische Bewegungen in Rio de Janeiro und Buenos Aires, Berlin, metroZones 5, 2004.

143 Chesnut, Andrew, Born Again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London, 1997, pp. 45-46.

144 Oro, Ari Pedro, O neopentecostalismo macumbeiro, in Revista USP 68, São Paulo, December-february 2005/2006.

Como afirma Stephen Lantz, não apenas a religião afetou a cidade, mas é a cidade que afeta a religião. *“Ele gerou uma nova constelação na cultura cotidiana, e não só o movimento pentecostal mudou a favela, mas as características específicas da favela também transformaram o programa pentecostal e a prática dos crentes”*.<sup>147</sup>

Nem a Igreja Católica nem o Estado foram capazes de chegar eficientemente nessas áreas vulneráveis, de modo que os pentecostais encontraram terrenos livres e férteis. A Igreja Católica, por outro lado, tentou reagir à “revolução” pentecostal, mas fracassou, permanecendo de certo modo ancorada às doutrinas tradicionais e impostas que não se comunicavam com a cultura brasileira.

Segundo Almeida, na verdade, *“os problemas católicos são, portanto, converter: sua liturgia à emoção, seus ritos ao espetáculo, a instituição fria à comunidade acolhedora, o saber sagrado ao saber mágico pouco regulado institucionalmente”*.<sup>148</sup>

Tudo isso foi realizado pelas escolas de samba no início do século XX, sob o disfarce de ritual profano e pelo neopentecostalismo na virada do século XXI. E é exatamente sobre essa emotividade, feita de teatralidade e performances, que podemos terminar de delinear como os fragmentos pentecostais abrangeram todos os aspectos da religiosidade brasileira.

*“Era 2027, o Brasil tinha mudado, a festa mais importante do país não era mais o Carnaval, era a festa do Amor Supremo. A grande espera pela volta do Messias”*.<sup>149</sup>

Um narrador onisciente abre o longa-metragem *Divino Amor* com essas palavras, enquanto imagens evocativas de uma grande performance com público, música e luzes passa na tela. Em 2027, um momento provocativamente próximo no tempo, uma rave para Deus ocorrerá em vez do Carnaval, confirmando os medos de nossos entrevistados sobre o futuro das escolas de samba e corroborando nossa interpretação sobre uma possível substituição espacial entre escolas de samba e templos pentecostais. Jogando sobre o contraste entre sagrado e profano, Gabriel Mascaro, diretor do filme, centralizou, com tal afirmação, a ambiguidade crucial delineada ao longo desta tese: a relação entre religião e cultura no contexto brasileiro. O filme, apesar de explorar uma ampla gama de temas, certamente enfatizou a relação conflituosa entre o corpo, o Estado e a religião.

147 Ibid. 269.

148 Almeida, Ronaldo, Os Pentecostais serão a maioria no Brasil?, Revista de Estudos da Religião, December 2008, p 54. ISSN 1677-1222.

149 *Divino Amor*, Gabriel Mascaro, 2019.

Lançado em 2019 no Festival Internacional de Cinema de Berlim, o filme é uma alegoria sobre o Brasil dominado por religiões evangélicas, ameaçando ideais seculares.

A personagem principal, Joana, uma funcionária pública, lida principalmente com casos de divórcio. Como membro de um categoria de cristãos evangélicos conhecido como grupo *Divino Amor*, ela usa sua posição para oferecer um tipo de terapia física aos casais que desejam se separar: explorar a sexualidade com o objetivo de reconciliar casais em conflito. Embora Joana e Danilo façam regularmente a consumação de seu casamento, nem as constantes orações de Joana nem outros métodos de assistência parecem serem capazes de atender seu desejo de ter um filho, fato que deprime cada vez mais o casal. Mas então um milagre finalmente acontece.



Figura 127: Indo ritual do batismo. Fonte: *Divino Amor*.

127

O que é crucial para nossas investigações é o espaço. Joana trabalha dentro do sistema burocrático, em edifícios de concreto com tecnologias avançadas, representando a secularidade do Estado, mas sugere resolver problemas através da fé. Em contraste aos prédios de concreto, a paisagem natural também está presente no filme. Em uma área elevada fora da cidade, o ritual de iniciação consiste em um banho de água durante uma apresentação musical. Os espaços do grupo *Divino Amor* quase nunca são mostrados do lado de fora, enquanto o interior é composto por poucos, mas necessários e poderosos elementos sob luzes de neon. O templo abriga várias atividades: desde a



128

Figura 128: Local do trabalho de Joana. Fonte: Divino Amor

leitura da Bíblia em grupo até práticas de ajuda a casais. Por fim, o serviço drive-thru que Joana costumava visitar, procurando ajuda espiritual, poderia parecer uma invenção do diretor, mas na verdade existe em muitas partes do país, como ele declarou em muitas entrevistas. O filme é radical porque mostra que as igrejas pentecostais estão indo para onde as pessoas precisam que elas vão. De modo que os drive-thrus estejam em todos os cantos e o Carnaval seja substituído por outra performance semelhante, mas com conotações religiosas mais explícitas.

Misturando experiências culturais e religiosas, absorvidas por influências mútuas, as características do pentecostalismo são sintetizadas por Macedo.<sup>150</sup> A primeira onda é caracterizada pela rejeição dos vícios mundanos (álcool, drogas, tabaco, prostituição) e a salvação pelo ascetismo. A segunda onda por curas divinas, orações em massa e uso do rádio. A terceira luta contra espíritos malignos, incluindo exorcismos espirituais e cultos performáticos. Sua popularidade está profundamente relacionada à teologia da prosperidade, empreendedorismo, ética no trabalho, flexibilidade nos costumes, praticidade na solução de problemas cotidianos advindos da tradição protestante e na adaptação às dinâmicas do mundo contemporâneo.

150 Macedo, Emiliano Unzer, Pentecostalismo e religiosidade brasileira, FFLCH USP, São Paulo, 2007.



129

Figura 129: Drive thru. Fonte: Divino Amor



130

Figura 129: Drive thru. Fonte: Divino Amor



## 3.2 PENTECOSTALISMO E RELIGIOSIDADE EM SÃO PAULO

### 3.2.1 UMA PRÁTICA DINÂMICA NA CIDADE

Misturando instrumentos seculares com investigação social, este capítulo analisará algumas estratégias socioespaciais implementadas pelos pentecostais e dará ênfase ao pluralismo religioso em São Paulo. Alguns mapas, números e pesquisas nos auxiliarão para tal. O suporte teórico fundamental consiste nas diversas investigações em campo de Ronaldo de Almeida, professor de antropologia e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

No artigo *Religião na Metrópole Paulista*, Almeida afirmou que o pentecostalismo como força religiosa dinâmica se encaixou totalmente nos aspectos metropolitanos de São Paulo.<sup>151</sup>

Definitivamente, a forma híbrida das favelas não está associada a algo permanente e os edifícios altos são demolidos e construídos muito rapidamente. Talvez ainda mais rápido, as igrejas pentecostais normalmente se estabelecem rapidamente onde ocorre uma nova ocupação ilegal ou se aproveitam de terrenos irregulares na cidade. O mapa a seguir, mesmo que surpreendente na quantidade de templos, não reflete toda a realidade dos fatos. Ele foi elaborado usando dados de indivíduos ou instituições que declararam a posse de alguma propriedade da terra e tiveram que pagar impostos (IPTU), e considerando o dinamismo de tais organizações e a condição ilegal de algumas delas, poderíamos imaginar que a quantidade real é muito maior.<sup>152</sup>

De acordo com nossos estudos sobre identidade social, o mapa revela que as áreas de maior concentração coincidem com as mais vulneráveis. O mapa mostra a concentração de templos em relação às favelas.

A maioria dos templos ergueu-se nos arredores da Vila Brasilândia, uma favela famosa na Zona Norte da cidade. Jardim Helena e Vila Curuçá, na Zona Leste da cidade, abrigaram a maior concentração de templos.<sup>153</sup> Vários templos também estão nos arredores da favela de Paraisópolis. Esta, composta principalmente de migrantes da região Norte do país, confirma que a migração definitivamente influi sobre a mudança

151 Almeida, Ronaldo, *Religião na Metrópole Paulista*, in *Revista brasileira Ciências sociais(online)* vol.19, n.56, 2004, pp.15-27. ISSN 0102-6909.

152 IPTU - Imposto Predial e Territorial Urbano - é um imposto sobre propriedades construídas no ambiente urbano, cobrado anualmente por todos os proprietários de casas, prédios ou estabelecimentos comerciais nas cidades. É calculado com base no valor de mercado do imóvel, que é o preço do imóvel estabelecido pelo governo. Nele, são aplicadas taxas, descontos e acréscimos definidos pelos municípios.

153 Esta área da cidade experimentou a urbanização mais recente e é caracterizada por uma forte vulnerabilidade socio-urbana.

Figure 131: Altar de Umbanda Source: oocities.org

# TEMPLOS EVANGELICOS DE SÃO PAULO (IPTU 2020)



## CONCENTRAÇÃO DOS TEMPLOS EVANGÉLICOS DE SÃO PAULO

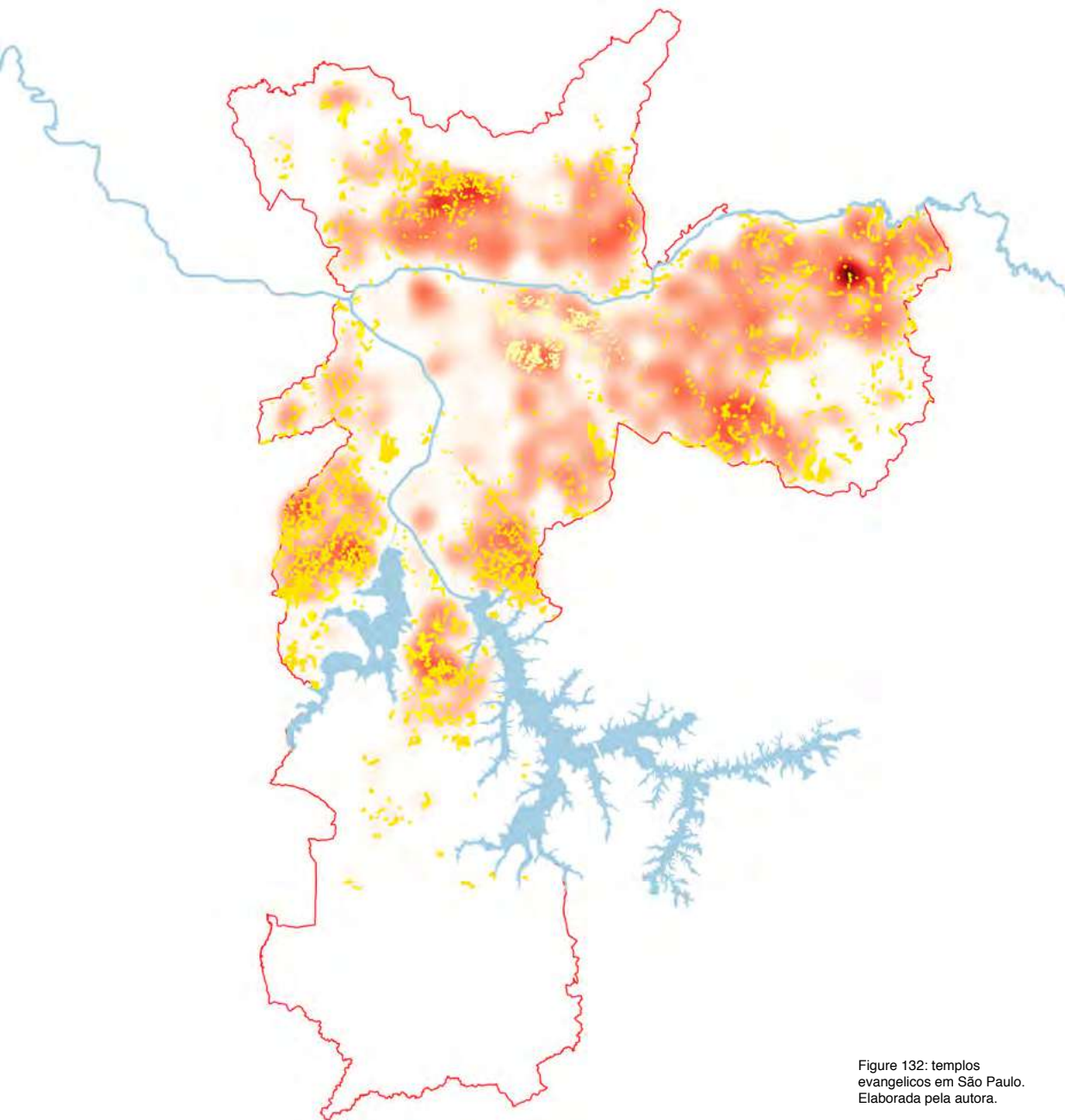


Figure 132: templos evangélicos em São Paulo. Elaborada pela autora.

Figura 133: concentração de templos evangélicos em São Paulo e favelas, cortiços e núcleos. Elaborada pela autora.

de religião considerando que a maioria deles era católica nas áreas ao norte do país e se tornaram pentecostais no sul. Segundo a pesquisa de Lavallo em 2001, na região metropolitana de São Paulo dentre os mais pobres que participavam de alguma associação, cerca de 70% frequentavam uma religiosa. Paraisópolis evidencia esta tendência contando com 2 sindicatos e 9 igrejas pentecostais, oficialmente declaradas.

Em Paraisópolis, a rede de sociabilidade se cruza com outras dinâmicas. Na maioria delas trata-se de uma questão de reciprocidade entre os fiéis moradores da favela, garantindo ajuda mútua no estabelecimento de laços de confiança e fidelidade. Estas redes às vezes operam como circuitos de troca, envolvendo dinheiro, alimentos, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros.<sup>154</sup>

Segundo os princípios da Bíblia, eles têm de ajudar em primeiro lugar seus “irmãos de fé”. Eles são na sua maior parte contra outras camadas associativas dentro da favela, como partidos, sindicatos ou uniões de moradores. Seus cultos, como vimos no caso das escolas de samba, competem em atividades pelo tempo livre. Além disso, eles promovem entretenimento, formando grupos de teatro, música, esportes e samba.

Pentecostais normalmente agem de maneira discreta. Eles silenciosamente invadiram todos os tipos de residências, principalmente na favela, participando de programas de televisão pública. Apenas nas noites ou aos domingos, quando os cultos são realizados, as igrejas se tornam altamente visíveis e, acima de tudo, audíveis.

Martijn Oosterbaan, testemunhando o comportamento das pessoas em uma favela do Rio de Janeiro, afirmou: *“Aos domingos, os fiéis se aglomeram nos cultos, geralmente com uma Bíblia na mão e vestidos de maneira festiva, mas não particularmente conservadora. As portas da igreja estão abertas e uma luz neon brilhante inunda as ruas. Mesmo que apenas um punhado de pessoas participe do culto, o que geralmente acontece durante nos dias de semana, ele é sempre amplificado eletronicamente. Como os pastores costumam colocar um alto-falante na rua, o ‘barulho sagrado’ dos sermões, o canto e as apresentações musicais moldam a paisagem sonora das favelas nas primeiras noites da semana. Nos fins de semana, o som dos cultos não tem chance contra o barulho dos bailes funk celebrados ao ar livre de quinta a*

154 Almeida, Ronaldo, Religião na Metrópole Paulista, in Revista brasileira Ciências sociais(online) vol.19, n.56, 2004, pp.15-27. ISSN 0102-6909.N 0102-6909.

*domingo pela gangue dominante das drogas, transformando a favela em um inferno noturno”.*<sup>155</sup>

Estando principalmente conectados às periferias, os mapas mostraram que eles estão gradualmente adentrando o centro da cidade. Aqui se faz importante destacar a diferença entre as igrejas da Assembleia de Deus, ligadas à primeira onda, que entraram nas favelas primeiro e permaneceram na sua maior parte confinadas a estes territórios, e a IURD, cujos templos, ao contrário, se ergueram ao longo dos principais eixos de infraestrutura.

Ao crescer em importância política e entrar na dinâmica de mercado, os pentecostais estão invadindo ambos espaços virtual e físico. Se nas favelas eles ganham visibilidade através da televisão, no centro da cidade estão substituindo outras instalações. Renato Brandão, em 2018 no filme *Quando as Luzes das Marquises se Apagam: a História da Cinelândia Paulistana*, ao narrar a triste história do abandono da maioria dos cinemas do centro de São Paulo, apontou quantos deles foram transformados em igrejas pentecostais.<sup>156</sup> Tais processos provaram que eles não estão apenas substituindo formas periféricas de lazer como o samba poderia fazer, mas também estruturas culturais seculares ‘sagradas’ entre as elites.

Em São Paulo, bem como em outros lugares, a Igreja Universal do Reino de Deus imediatamente captura o olhar: é o logotipo – uma pomba branca com um coração vermelho – pintado na fachada branqueada que atrai a atenção. Seus espaços dispersos são banais, muito mais próximos da realidade periférica do que uma catedral neogótica no centro da cidade. Às vezes são garagens de uma casa autoconstruída, e mesmo que sejam grandes, mantêm a mesma estética. Essa estética tem uma linguagem totalmente pós-moderna. Todas as imagens de Divino Amor já revelaram isso. Seus programas de TV também fazem o seguinte: envolvem a participação de muitas pessoas se assemelhando a programas de auditório. O modo dos pastores de se comunicar é muito mais próximo dos apresentadores de TV do que de figuras religiosas tradicionais.

155 Oosterbaan, Martijn, *Spiritual Attunement. Pentecostal Radio in the Soundscape of a Favela in Rio de Janeiro*, in *Social Text* 96, Vol. 26, n. 3, 2008.

156 O filme foi um dos longa-metragens brasileiros selecionados para a 23ª edição do festival brasileiro *É Tudo Verdade*, realizado nas cidades de São Paulo e no Rio de Janeiro em 2018.



134

Figura 134: Entrada em Cinema Copan, Cinema no térreo do prédio homônimo. Foto: autor desconhecido



135

Figura 135: Cine Copan convertido em igreja pentecostal. Foto: Autor desconhecido



Figura 136: Cine Copan no interior.

136

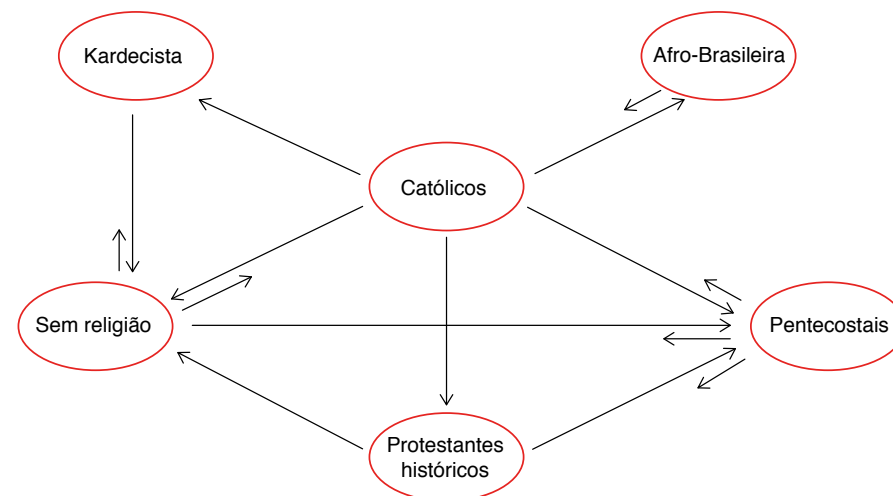
Eles estão gradualmente formando um ritual que envolve uma estética televisiva e o mundo pós-moderno. Capaz de lidar com a mídia e de estar próxima das pessoas de várias maneiras, sua maneira de se comunicar está quase criando um vínculo com os aspectos alegóricos-fictícios das escolas de samba, passando por valores simultaneamente próximos e distantes da realidade.

### 3.2.2 PLURALISMO E TRÂNSITO RELIGIOSO

O que foi dito até agora, no entanto, não significa que a conversão religiosa e a prática pentecostal devam ser entendidas de uma maneira puramente instrumental, isto é, reduzida à intenção utilitária de melhorar a subsistência individual e mundana de alguém. Todas as nossas observações revelam que os efeitos das igrejas pentecostais no cotidiano dos crentes não podem ser dissociados de uma forte experiência religiosa no Brasil. E o que se pode dizer sobre religião hoje na Região Metropolitana de São Paulo? A partir do último Censo brasileiro, o cenário religioso desenvolveu-se como progressivamente plural. Isso é demonstrado pelo número de respostas possíveis à pergunta “Qual é a sua religião?” incluída na pesquisa. Enquanto que em 1980 era possível escolher entre 9 opções, em 1991 entre 47 e em 2000 entre 147, em 2010 as possibilidades eram 168. Entre as tendências em destaque, a população evangélica aumentou de 15,4% dos entrevistados em 2000 para 22,2% em 2010,

enquanto a população católica seguiu a tendência de queda observada nas duas décadas anteriores, embora tenham permanecido como a maioria. Além disso, pareceu ocorrer um aumento na fração da população sem religião declarada. O que Almeida conseguiu mostrar com essas pesquisas é o que está sob esses números. O autor discutiu os resultados sobre religião do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizado em 2000 na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), cujas tendências permaneceram as mesmas com diferentes porcentagens atualmente. Os mapas nas figuras 138-143 atualizam esses dados para os do Censo 2010 na RMSP.

Em particular, o autor usa o conceito de “trânsito religioso” para delinear a peculiaridade da configuração religiosa recente. Na sua opinião, essa definição diz respeito a pelo menos três dimensões que se complementam: a multiplicação de alternativas, a mobilidade das pessoas entre elas (e fora delas) e o trânsito de ideias e práticas religiosas. Segundo as estatísticas, este trânsito nunca foi tão intenso.<sup>157</sup> Depois de identificar as tendências gerais, ele realizou uma pesquisa contendo perguntas específicas sobre a religião original e a nova, para pessoas que realmente declararam tê-la mudado. Os resultados apresentados foram impressionantes: na Região Metropolitana de São Paulo, uma em cada quatro pessoas mudou sua religião. Ele então organiza um gráfico explicando as mudanças mais comuns nessas amostragens.



157 Almeida, Ronaldo, Religião na Metrópole Paulista, Revista brasileira Ciências sociais (online) vol.19, n.56, 2004, pp.15-27. ISSN 0102-6909.

Figura 137: Esquema do trânsito religioso. Elaborado pela autora. Fonte: Almeida.

# REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO: OS DECLARADOS CRISTÃOS CATÓLICOS



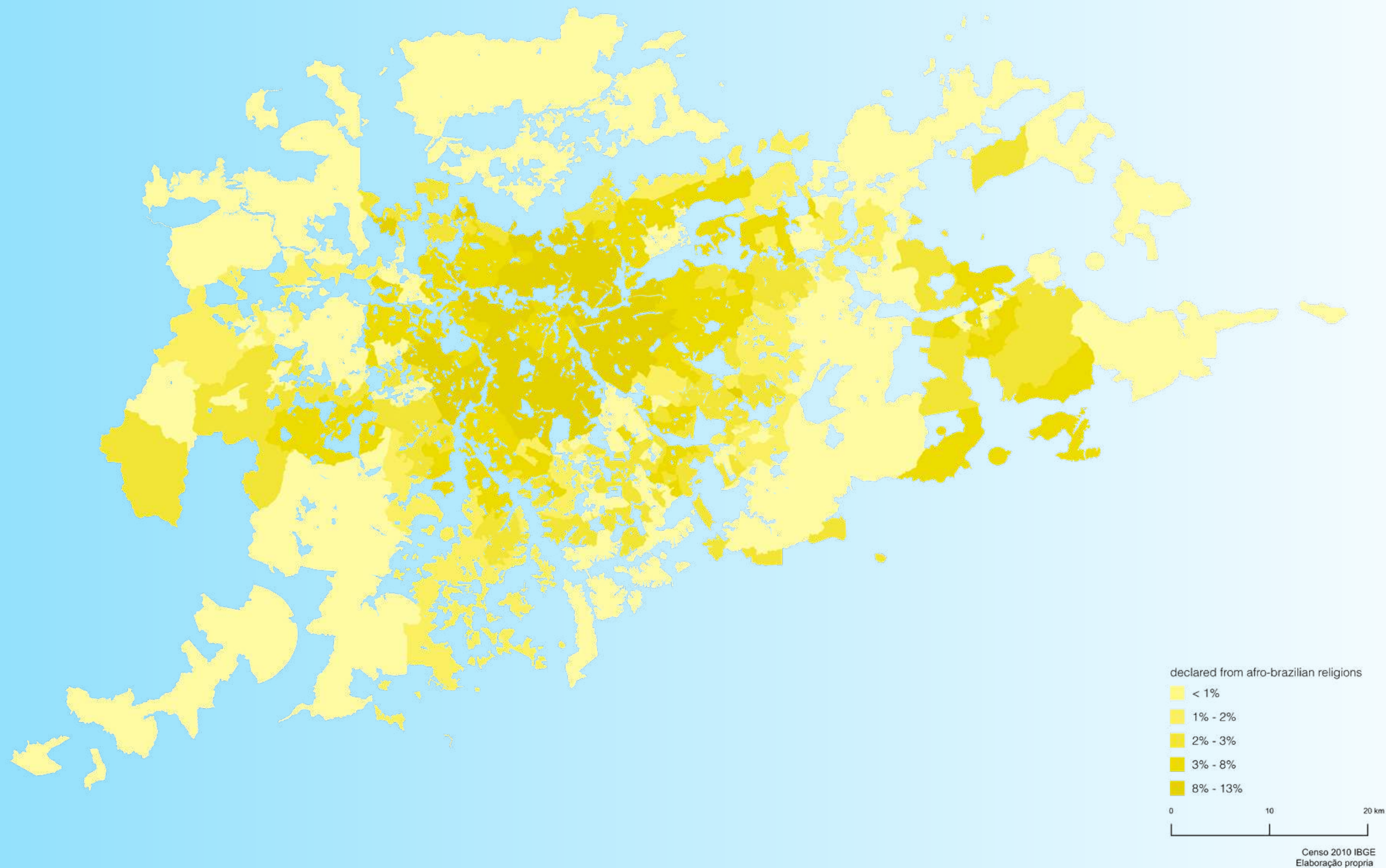
# REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO: OS DECLARADOS EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS



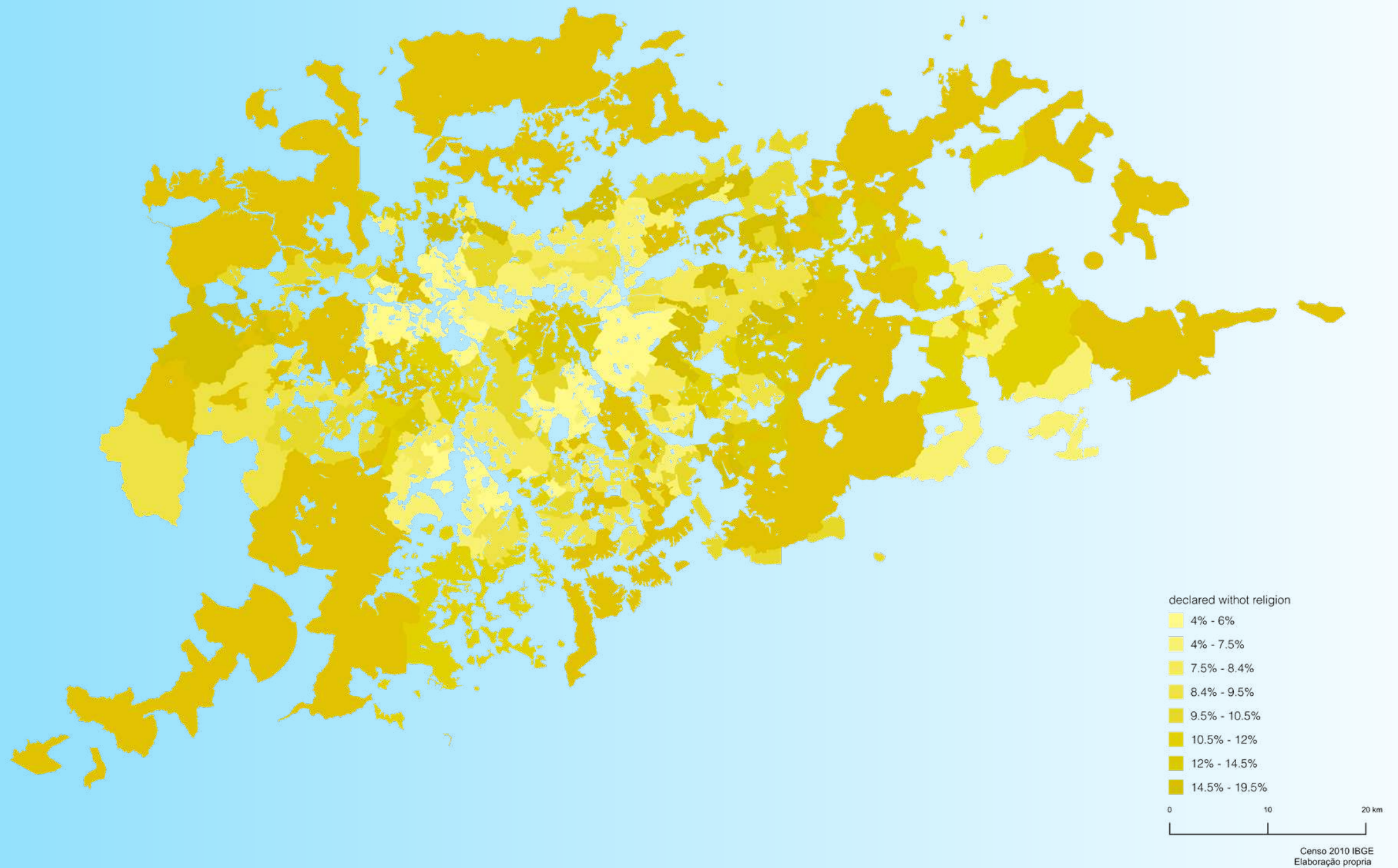
# REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO: OS DECLARADOS EVANGÉLICOS DE MISSÃO



# REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO: OS DECLARADOS DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS



# REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO: OS DECLARADOS SEM RELIGIÃO



# REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO: OS DECLARADOS DE OUTRAS RELIGIÕES



Mesmo sendo a parcela que mais doa, como mostra a tabela, o catolicismo representa a maioria. Isso é bastante compreensível quando se entende que, para a maioria do povo brasileiro, ser católico coincide com ser brasileiro.

“Brasileiros são muito supersticiosos, são ateus graças a Deus” foi uma das citações mais marcantes de Fabio Parra, do departamento cultural da escola de samba da Mocidade Alegre. Almeida mostra, além disso, que vários dos que se declararam como “sem religião” na verdade seguem o catolicismo mas não o praticam regularmente.

Além disso, não ter religião não significa não ter religiosidade: vários que se declararam como “sem religião” na realidade admitiram durante a pesquisa que não é incomum que participem de alguns rituais ocasionais.

Em relação às religiões afro-brasileiras, é difícil obter informações confiáveis, pois os mais pobres, principalmente, se declararam católicos.

Se os católicos são considerados “doadores universais”, os pentecostais são os que recebem mais adeptos de outras parcelas. Como vimos no capítulo anterior, sua popularidade se deu pela absorção de várias características da religiosidade popular. De fato, a IURD incorpora nos exorcismos rituais de entidades afro-brasileiras, utilizando símbolos e lógica de funcionamento da religiosidade que se propõe a combater, mais especificamente a Umbanda.<sup>158</sup> Ao mesmo tempo, como uma reação à revolução pentecostal, a Umbanda mostra interesse na padronização de alguns rituais como batismo, casamento e funeral, incomuns para a crença, pois normalmente estão associados à Igreja Católica. O movimento carismático católico também é uma reação ao pentecostalismo. O termo refere-se, para muitas pessoas, a qualquer prática mais emocional, devocional ou efervescente, criando confusão algumas vezes entre os dois grupos.

A prática religiosa, especialmente em São Paulo, é definida como mais transitiva e menos ancorada a um sistema único, pois era mais ampla do que o conjunto de ideias e rituais admitido por apenas uma instituição religiosa. Embora as fronteiras ainda sejam muito rígidas, sua mutabilidade foi muito ressaltada na última década. O catolicismo popular da época colonial já esboçava as características das flexibilidades que hoje em dia estão muito ampliadas. A criação de novas “zonas

Figuras 138-143: Religião no mapa da RMSP. Elaborado pela autora.

158 Almeida, Ronaldo, A guerra das possessões, in Oro Ari Pedro; Corten André; Dozon Jean-Pierre, Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé, Paulinas, São Paulo, 2003.

híbridas” religiosas como o Neopentecostalismo, Renovação Carismática Católica e movimento Nova Era consagrou o processo. Todos os dados qualitativos de Almeida são muito úteis para entender melhor o híbrido campo religioso. Este mostra ser feito de pertencimentos duplos, com intensa circulação e mutações. Em suma, um cenário em que a religiosidade é vivenciada mais amplamente do que relatada ao entrevistador estatístico.

Os pentecostais serão a maioria no Brasil em um futuro próximo? A pergunta levantada pelo GREPO, Grupo de Pesquisa Gênero, Religião e Política, quase reinterpretando minha pergunta sobre a possibilidade das escolas de samba se tornarem templos pentecostais, permaneceu fundamental. Almeida respondeu à pergunta analisando o contexto recente e as últimas tendências.<sup>159</sup>

Claramente, os dados demográficos das últimas décadas estão indicando um aumento progressivo da proporção de pentecostais. Além disso, a percepção de tal aumento é ainda reforçada pela ocupação do espaço físico e digital como uma presença constante na esfera pública. Ao mesmo tempo, a religião é entendida como uma força híbrida e multinível, cuja trajetória se torna difícil de ler, principalmente no contexto brasileiro. Influências mútuas, que caracterizaram a religiosidade no Brasil desde o colonialismo, ainda ocorrem hoje, uma vez que o pentecostalismo foi influenciado pela cidade e seus habitantes.

“Quanto mais o Brasil torna-se pentecostal, mas o pentecostalismo se torna brasileiro” Almeida confirmou em 2003.<sup>160</sup>

Em sua opinião, a resposta reside no trânsito religioso anteriormente apresentado. Identificando um sistema de religiosidade, ele afirma que existe um perfil evangélico-pentecostal que se refere a uma série de práticas, crenças, ritos e símbolos que vão além de instituições evangélicas-pentecostais específicas.

Refletindo sobre a terceira onda, cujas características se adaptaram mais à cultura brasileira, ele afirmou que mais do que as igrejas pentecostais, é o modo pentecostal de ser religioso que se difundirá.

E do que este modo consiste? Estendendo seu raciocínio, eu

159 Almeida, Ronaldo, Os Pentecostais serão a maioria no Brasil?, Revista de Estudos da Religião, Dezembro 2008, pp. 48-58.

160 Almeida, Ronaldo, A guerra das possessões, in Oro Ari Pedro; Corten André; Dozon Jean-Pierre, Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé, Paulinas, São Paulo, 2003, pp. 321-342.

diria que ele é composto do caráter não-rígido da religiosidade brasileira, mas, ao mesmo tempo, define fronteiras de comportamento com o objetivo de resolver problemas marginais. Ele tem os mesmos aspectos formados por emotividade, devoção, cultos performativos do catolicismo popular, mas é fortalecido por uma visão otimista da possibilidade de superar condições vulneráveis sociourbanas. O modo pentecostal de ser religioso é a opção de identidade do século XXI que parece representar melhor uma grande parte da cultura brasileira espiritualizada.



Figura 144: Igreja Assembleia de Deus em Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. Na cidade de Cuiabá, a cada 15 dias, uma igreja é aberta. Fonte: [noticiacristiana.com](http://noticiacristiana.com)

144



Figura 145: interior da Igreja Assembleia de Deus em Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. Na cidade de Cuiabá, a cada 15 dias, uma igreja é aberta. Fonte: [noticiacristiana.com](http://noticiacristiana.com)

145



### 3.3 MODERNIDADES CONTRASTANTES E AS CONSEQÜÊNCIAS NO PLANEJAMENTO

#### 3.3.1 O PENTECOSTALISMO COMO “MODERNIDADE CONTRASTANTE.”

*“A América Latina não se desencantou. Está cheia de espíritos, demônios, anjos, entidades transcendentais com poderosa atuação e influência, e até mesmo controle de atores humanos. No entanto, uma vez que as pessoas aliciam um agente transcendente extremamente poderoso, o Espírito Santo ou Jesus Cristo, em seu nome, o indivíduo pode se tornar um agente efetivamente autônomo em um sentido totalmente novo e distintamente moderno”.*<sup>161</sup>

As particularidades brasileiras do pentecostalismo, principalmente se comparadas ao catolicismo popular brasileiro, explicam bem a afirmação de Martin sobre o fato de que os latino-americanos nunca foram “desencantados”. Referindo-se à convicção de Weber sobre a reação dos homens à natureza, a afirmação parece muito verdadeira ao entender o samba como uma maneira dos negros poderem expressar sua religiosidade.

Entretanto, é precisamente na afirmação do pentecostalismo como um sentido novo e moderno através do qual o indivíduo pode se tornar autônomo da natureza, que reside a singularidade desse movimento.

Como vimos, trata-se de uma nova religião que absorveu diferentes religiões e fenômenos culturais e urbanos.

Realizando uma “bricolagem seletiva”, as igrejas pentecostais conseguiram misturar a religiosidade tradicional brasileira com a ética do trabalho e a “*can-do attitude*”<sup>162</sup> conseguindo agradar a dinâmica do mercado capitalista. “É claro que o próprio pentecostalismo, como uma fusão de religiões dos pobres, brancos e negros na América, já carregava alguns desses elementos modernos cruciais, mas eles precisavam da afinidade eletiva da cultura religiosa popular indígena da América Latina para garantir o rompimento pentecostal”, o autor declarou.<sup>163</sup>

Além disso, Martin reconhece que o culto realmente se tornou muito forte porque, mesmo mantendo a noção clássica de família extensa, reconstituída após a migração para a

161 Martin, Bernice, *Contrasting Modernities: 'Postsecular' Europe and Enspirited Latin America* in Molendijk, Arie, Beaumont Justin, and Jedan, Christoph, *Exploring the Postsecular International Studies in Religion and Society*, Leiden editor, Boston, 2010, p. 83.

162 Do inglês, como um sentimento misto de iniciativa, coragem, inspiração, autoconfiança.

163 *Ibid.* p.84.

Figura 146: Sede da Assembleia de Deus em São Paulo. Vista aérea. Fonte: decorstyle

cidade, criou uma nova “comunidade imaginária” transnacional potencialmente móvel de iguais.<sup>164</sup>

É importante mencionar aqui que a IURD de Edir Macedo é a segunda grande organização a entrar nos territórios africanos: o neopentecostalismo é proposto como modelo de exportação.<sup>165</sup> Neste sentido, tornou-se ainda mais popular criando um forte sentimento de empoderamento.

Por fim, o pentecostalismo atua com sucesso dentro das estruturas sociais estabelecidas, usando rituais profanos e cruzando-se com muitos outros atores, ao mesmo tempo impulsionando as crenças animistas da América Latina “espiritualizada”. Ao acomodar certas características cruciais da construção da identidade moderna no Ocidente, mas sem exigir uma secularização decisiva, ele criou uma opção de identidade verdadeiramente brasileira.

Por esta razão, o movimento pentecostal, juntamente com o renascimento islâmico e o ressurgimento da etno-religiosidade nos novos estados independentes do antigo Império Soviético, estão hoje associados à modernização, em vez de propor uma retraditionalização, como afirmado nos anos 80. Ao representar uma nova forma de modernidade, Martin a opôs fortemente aos ideais da modernidade, trazidos do Ocidente e interiorizados apenas pelas elites. Se o reaparecimento da religião era antes considerado um problema<sup>166</sup>, ameaçando dogmas europeus e negando uma tese unilinear e universal da modernidade, hoje faz parte do cenário pluralista com o qual os profissionais devem lidar.

Atualmente, o pluralismo foi internalizado nas ciências sociais, mas ainda tem poucas aplicações em outros campos, como o planejamento urbano.

O conceito de “modernidades múltiplas” de Eisenstadt poderia nos ajudar a elaborar uma proposta interessante, que poderia derivar das chamadas periferias globais. A ideia de modernidades múltiplas presume que a melhor maneira de se entender o mundo contemporâneo - de fato, explicar a história da modernidade - é vê-lo como uma história de contínua constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais. Neste sentido, “*não há uma visão única sobre o que torna a sociedade moderna, mas em vez disso diferentes expressões únicas da modernidade feitas pelo engajamento de atores políticos, sociais e intelectuais com setores mais amplos de suas respectivas sociedades*”.<sup>167</sup>

<sup>164</sup> Ibid. p.85.

<sup>165</sup> As igrejas Neo-Pentecostais bem se encaixam em Angola e Moçambique, in Ecstasy and exodus, The Economist, 23/01/2016, The Economist Group Limited, London 2016. Limited, London 2016.

<sup>166</sup> Casanova, José, Religion, European Secular identities, and European Integration, in Byrnes, Timothy; Katzenstein, Peter, Religion in an Expanding Europe, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 65-92.

<sup>167</sup> Eisenstadt, Shmuel Noah, Multiple modernities, Dedalus 129, Winter, 2000, p. 20.

O pentecostalismo é normalmente visto entre acadêmicos e críticos como uma mera ameaça às conquistas seculares. Isso é muito compreensível, já que os novos grupos dos pentecostais estão se tornando maioria, criando alianças com o mercado, em vez de uma minoria oprimida.

O que Martin sugere, em vez disso, é que o avanço do pentecostalismo parece revelar que a América Latina poderia oferecer um conjunto específico de “modernidades múltiplas”; um conjunto de ferramentas, eu acrescentaria, que também poderia ser útil no planejamento urbano. Esse conjunto poderia surgir, segundo essa investigação, da interseção entre secular e religioso, especialmente no caso das sociedades brasileiras, entre as outras dicotomias.

Certamente, a secularização, juntamente com as estruturas sociais estabelecidas, já existem como parte do repertório global de retratos da realidade. Ainda assim, novas interseções poderiam e interagiriam com ela, expondo múltiplas contradições e revelando que outras modernidades poderiam ser possíveis, como o pentecostalismo fez. Diante disso, parece importante levar em consideração a religião no planejamento urbano, sendo um elemento dominante não apenas na América Latina, mas em todo o mundo, em vez de reprimi-la. Como Lanz confirma, “*uma abordagem de pesquisa que procura evitar o reducionismo analítico, no qual o discurso predominante se manifesta ao afirmar que a modernidade é alimentada pela razão e que razão e fé são opostas, deve levar a fé religiosa a sério*”.<sup>168</sup> Consequentemente, parece importante desenraizar o fato de que a religião, como a cultura, é um conceito estático e dado, mas, ao contrário, aceitar que representa forças dinâmicas e híbridas, como mostrou este trabalho.<sup>169</sup>

### 3.3.2 RELIGIÃO NO PLANEJAMENTO URBANO

Mas o que realmente significa levar a religião em consideração?

“*Se a religião se tornou a nova área para a pesquisa geográfica social na primeira década do século XXI, agora se tornou uma variável importante para as investigações urbanas, pois evidência um surgimento da consciência, discursos e práticas da religião nas sociedades urbanas modernas em uma fase inicial de desenvolvimento*” afirma David Ley na introdução do livro Post-Secular cities.<sup>170</sup>

Um dos primeiros teóricos urbanos que tentou fazer isso, prin-

<sup>168</sup> Lanz, Stephan, Pentecostal lifestyle and the urban everyday culture, in Global Prayers Book10, p. 268.

<sup>169</sup> Sandercock, Leonie, Introduction, in Beaumont, Justin, Baker, Christopher, Postsecular Cities: Space, Theory and Practice, Continuum, London, 2011.

<sup>170</sup> Ley, David, Introduction, in Beaumont, Justin, Baker, Christopher, Postsecular Cities: Space, Theory and Practice, Continuum, London, 2011.

principalmente com relação ao pentecostalismo, foi Mike Davis, em seu famoso Planet of Slums.<sup>171</sup>

Davis, defendendo sua posição marxista, reconhece que o retorno desta religião pode ser explicado principalmente como uma “cultura da pobreza” que se espalha hoje em dia. Como analisamos ao longo desta tese, esse certamente não é um argumento completamente compreensivo. Na verdade, este posicionamento ainda considera a religião dentro das estruturas sociais estabelecidas, listando-a entre os muitos atores sociais e políticos da América Latina, e a reduz a uma abordagem analítica superficial. A religião constitui não apenas uma variável nas investigações, mas é um elemento estrutural em muitas sociedades. Esse aspecto foi notado por Leonie Sandercock ao pesquisar sociedades aborígenes.

Leonie Sandercock é pioneira no tema da visão pluralista no planejamento urbano, sobretudo em sua extensa literatura sobre o que ela chama de *Cosmopolis*.<sup>172</sup> Para chegar à construção de uma *Cosmopolis*, a seu ver, é necessário estabelecer dois passos nas operações de planejamento urbano. O primeiro é a “definição do problema”, que deve levar em consideração a multiplicidade das formas existentes de conhecimento. Dentre elas, pelo menos seis formas de conhecimento são: conhecer através do diálogo; por experiência; através da aquisição de conhecimento local do específico e concreto; aprendendo a ler evidências simbólicas e não verbais; através de planos de ação e através da contemplação. Então, a fase de “solução de problemas” poderá operar dentro das estruturas sociais estabelecidas, pois é importante não descartar as formas científicas e técnicas de conhecimento.<sup>173</sup>

Como sugerido por Sandercock, o conhecimento contemplativo é o que lida com a religiosidade: “o tipo de conhecimento contemplativo e apreciativo está muito em desacordo com o conhecimento instrumental da tradição iluminista. Esse conhecimento instrumental contribuiu para o que Max Weber chamou de “desencantamento” do mundo, um sentimento de alienação profunda. Talvez, se estivermos interessados em reencantar o mundo, em reencantar nossos espaços de vida nas cidades e regiões, em vez de ter que fugir deles a fim de “experimentar a natureza” ou a espiritualidade, então o caminho a seguir é revalorizar conhecimento contemplativo e seguir aonde ele nos leva.”<sup>174</sup>

171 Davis, Mike, Planet of Slums, in: New Left Review 26, 2004, pp.5 – 34.

172 Sandercock, Leonie, Cities of (In)Difference and the Challenge for Planning, disP - The Planning Review 36, no. 140, 2000, 7–15.

173 Sandercock, Leonie, Exploring planning's knowledge, in: Towards Cosmopolis, Wiley, New York, 1998, p.76.

174 Ibid. p. 82 .

Concluindo, levar em consideração a religião não consiste em reduzir as ações religiosas à estrutura social estabelecida, perdendo de vista o significado da religiosidade como tal, mas afirmando outras formas de conhecimento, além da razão, como as mencionadas anteriormente.

Arquitetos e planejadores urbanos devem poder se aprofundar para entender verdadeiramente a realidade dos fatos para se relacionar melhor com eles e poder elaborar ferramentas totalmente novas.

O que é necessário, como justamente exigido por Marshall, é a tentativa de “*elucidar um espaço analítico*” no qual alguém possa entender as práticas e modos de vida religiosos que não podem ser compreendidos com os “*vocabulários seculares*” nos quais a produção de conhecimento das ciências sociais se baseia.<sup>175</sup>

A tarefa principal seria “*reconstruir a perspectiva interna dos atores e das experiências nas quais se baseia*”.<sup>176</sup> Mas isso implicaria – em contraste com a abordagem de Mike Davis – obter uma compreensão intrínseca do programa das comunidades religiosas e das práticas dos crentes, antes de poder refletir criticamente sobre eles.

Segundo, é necessário superar a abordagem da pesquisa urbana em relação à religião como algo externo ou mesmo estranho à vida cotidiana urbana. Esta visão, como Roberto Orsi corretamente argumenta, levou não apenas à religião urbana não ser mais estudada, mas também a considerá-la como uma contradição.<sup>177</sup> Ainda, a prática religiosa deve ser investigada como parte integrante da produção material, social e simbólica da urbanidade, como mostra a relação entre o pentecostalismo e a favela, e ser integrada à teoria urbana.<sup>178</sup> Somente isso nos permitirá entender como a cidade e a religião se influenciam mutuamente, e até que ponto a cidade e todas as formas de cultura urbana criam formas específicas de religiosidade e como os programas e práticas religiosas se inserem na vida cotidiana urbana e a transformam.



175 Marshall, Ruth, Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria, Chicago and London: University of Chicago Press, London, 2009, p.3

176 Schiffauer, Werner, Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli G.rüş, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2010, p.27.

177 Orsi, Roberto, Introduction: Crossing the City Line, in Roberto Orsini, Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

178 Kong, Lily, Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity, in Progress in Human Geography 25.2, 2001, pp. 211-233.

Figura 147: missionaria pentecostal na região amazônica. Foto da autora.



*“um conjunto qualitativamente novo de interações e processos que exigem que grupos religiosos de vários tipos e cidadãos seculares considerem um ao outro nos espaços, instituições e culturas das cidades cosmopolitas”*

Bernice Martin, *Contrasting Modernities*.

Este capítulo conclui nosso trabalho refletindo sobre as consequências do retorno das “camadas invisíveis” da cidade secular. O primeiro capítulo apontou os contrastes entre uma população altamente religiosa e um ambiente secular imposto. A modernização do espaço físico, através da aplicação de modelos ocidentais, criou apenas a ilusão de superação da condição marginalizada do Sul global, aqui exemplificada com o exemplo brasileiro. Os capítulos seguintes destacaram os dois principais movimentos, seculares e religiosos, isto é, o carnaval da escola de samba e o pentecostalismo que, do meu ponto de vista, representam uma forma de reação à imposição de um “modelo de modernidade”. Um modelo que não estava levando em consideração as necessidades da população espiritualizada. Contendo um certo grau de sacralidade, as escolas de samba poderiam definitivamente ser listadas dentre os espaços sagrados na cidade, principalmente por sua conexão com as práticas afro-brasileiras. O pentecostalismo, por outro lado, está gradualmente se tornando um “ritual profano”, contradizendo muitos dogmas da religião da qual surgiram e incluindo muitos outros aspectos religiosos. Ao apontar o pentecostalismo como uma grande ameaça para o carnaval das escolas de samba, quis enfatizar o fato de que ambos estão na verdade situados na confluência entre secular e religioso, dentre muitas outras dicotomias.

Esta interseção, como vimos neste capítulo, pode ser um ponto de partida para a criação de um novo e completamente brasileiro conjunto de “modernidades múltiplas”, como sugerido por Bernice Martin, no qual muitos atores e interesses coexistem na cidade e em seus espaços.

Processos globais, mobilidade física e a comunicação eletrônica transplantaram os universos religiosos do Sul global para as cidades europeias.

Conforme Martin sugere, as consequências ideológicas, tanto na América Latina quanto na Europa, *“podem ser um conjunto*

Figura 148: Altar da igreja pentecostal. Foto: Autor desconhecido.

qualitativamente novo de interações e processos que exigem que grupos religiosos de vários tipos e cidadãos seculares considerem um ao outro nos espaços, instituições e culturas das cidades cosmopolitas”.<sup>179</sup> O bairro do Bixiga, cujos atores religiosos foram entrevistados neste trabalho, parece ser um microcosmo onde estas interações já funcionam em harmonia.

À luz disso, a prática de planejamento urbano deve definitivamente abandonar o ponto de vista marxista que só pode entender a religião como ópio do povo e faz com que os fiéis pobres dos espaços urbanos apareçam como vítimas de uma estratégia de manipulação bem-sucedida de novos atores religiosos. É claro que estratégias políticas estão em andamento. O pentecostalismo, substituindo a ausência do estado, é uma forma muito forte de governança. No Brasil, possui uma frente parlamentar composta por duzentos deputados cujo discurso é completamente conservador e antimoderno, mas difundido com ferramentas modernas. Consiste em uma grande organização composta por hierarquias, redes de financiamento, ações de captação de recursos e capaz de proporcionar conforto material ao segmento mais vulnerável da população. Prever o futuro de um fenômeno tão volátil é difícil. Mas alguns estudos sobre o pentecostalismo global estão de fato notando que, onde quer que as pessoas estejam em movimento e sejam culturalmente receptivas ao cristianismo de alguma forma, a religião carismática certamente seguirá.<sup>180</sup>

Por tais razões, novas ferramentas devem ser integradas às agendas do planejamento municipal, considerando principalmente as pluralidades dos atores e as especificidades sociológicas de países, cidades, grupos, pessoas. Este aspecto deve fazer parte de uma visão plural estruturada para a cidade, onde a religião é apenas um ponto-chave entre muitas outras variáveis.

Numa temporalidade em que a questão da religião seria levada em consideração nas agendas programáticas, uma possível tipologia arquitetônica poderia ser proposta em relação às metrópoles brasileiras, tendo reconhecido a peculiaridade dos habitantes de São Paulo. Baseada na ideia do “trânsito religioso”, explorada neste capítulo, ela consiste em um edifício multinível, cada andar contendo um templo. Os cidadãos de São Paulo poderiam ir ao mesmo lugar para participar de tantos rituais quanto quisessem, pelo tanto que a pluralidade do cenário religioso prosperou. Por esse motivo, na representação,

179 Martin, Bernice, *Contrasting Modernities: 'Postsecular' Europe and Enspirited Latin America*, in Molendijk, Arie, Beaumont Justin, and Jedan, Christoph, *Exploring the Postsecular International Studies in Religion and Society*, Leiden editor, Boston, 2010, p. 83.

180 Ecstasy and exodus, *The Economist*, 23/01/2016, *The Economist Group Limited*, London 2016.

o elevador constitui o centro do corte: a distribuição vertical é central, metafórica e fisicamente falando. Ao redor, uma plataforma circular poderia subir e descer os andares. A plataforma é proposta como o palco principal, onde o samba pode ser praticado e orações religiosas podem ser realizadas, tendo reconhecido, através da análise espacial dos templos existentes, a performance como a característica principal da religiosidade brasileira.

As características estéticas deste espaço permanecem ambíguas. Falando sobre o ressurgimento geral da religião, Qadeer diz: “existe uma aura de pós-modernismo sobre ele, tanto arquitetural quanto funcionalmente”.<sup>181</sup> Isso se confirma por nossas investigações sobre a linguagem neopentecostal. Ainda assim, mantendo uma certa austeridade, os templos pentecostais estão evoluindo para algo diferente, como enfatizado pelas sugestivas luzes do filme *Divino Amor*. Eles vão parecer muito mais barrocos, como escolas de samba ou terreiros de Candomblé? Os pentecostais serão a maioria? As escolas de samba vão se tornar templos pentecostais? Não conseguimos responder a essas perguntas, mas pudemos descrever a evolução de um cenário muito mais vibrante no qual o sincretismo e o hibridismo cultural configuram elementos cruciais não apenas no contexto latino-americano, mas em todo o mundo. O contexto plural atual permite-nos criticar a uniformidade da prática modernista. Ao contrário, como a cidade contemporânea nos mostrou, uma nova estética deve ser capaz de harmonizar diversas estéticas, estruturas e práticas.



181 Qadeer, Mohammad, *Pluralistic Planning for Multicultural Cities*, 1997 *The Canadian Practice*, *Journal of the American Planning Association*, 63:4, 481-494.

Figure 149: Deputado Magno Malta (PR-ES). Foto: Waldemir Barreto / Agência Senado



O corte, reelaborando a disposição dos interiores dos templos existentes, mostra as características de cada andar. O andar térreo é um grande espaço aberto cercado por um deambulatório demarcado por uma ordenação de colunas. Estas são uma clara referência à reelaboração popular das obras de Niemeyer, o “Palácio da Alvorada” e o “Palácio do Planalto”, em Brasília, pesquisadas por Dinah Guimaraens e Lauro Cavalcanti no final dos anos 70, nos subúrbios do Rio de Janeiro.<sup>182</sup> Autores do livro *Arquitetura Kitsch*, estão propondo essa reação antropofágica das massas ao funcionalismo como uma modernidade revolucionária e contrastante. As paredes são decoradas com murais: o primeiro representando a cidade de São Paulo dos anos 50 e a fé em andamento, e o segundo do artista peruano Christian Bendayán, *Fila india* (Recuerdo de Iquitos), uma fileira de mulheres em roupas modernas com tatuagens tribais sobre azulejos tipicamente europeus, questionando o eurocentrismo.

182 É o uso sistemático de colunas “alvorada”, cuja forma é utilizada sem obedecer, no entanto, às proporções originais, entre outros exemplos de apropriação da linguagem do modernismo na auto-construção. Guimaraens, Dinah; Cavalcanti, Lauro, *Arquitetura Kitsch subúrbica e rural*, FUNARTE, Rio de Janeiro, 1979.



O primeiro andar é dedicado às escolas de samba. As paredes quadriculadas representando cores sagradas de uma escola são decoradas com bandeiras e alguns elementos do sincretismo religioso: São Jorge e a Virgem. As portas decoradas se conectam com outras salas do edifício. Poucos móveis aparecem na sala, pois o espaço é sempre ocupado dançando e tocando pessoas. Simbólica é a cadeira amarela, típica do boteco, um bar informal localizado em muitos cantos da cidade de São Paulo. Ela enfatiza a vocação do espaço e da instituição pelo lazer. No entanto, as cadeiras podem ser posicionadas de várias formas no momento de alguma atividade. Por último, aparecem as pernas do cavalo de São Jorge, reminiscências de um carro alegórico a enriquecer a cena. Jorge está localizado simbolicamente no cruzamento do andar da escola de samba e do superior, dedicado aos cultos afro-brasileiros.



O segundo andar representa os cultos afro-brasileiros. As bandeiras coloridas indicam que uma festa aconteceu anteriormente. A abundância de imagens e flores confirma a importância desses elementos. Entre eles destacam: Iemanjá, normalmente identificada com a Nossa Senhora da Conceição e Iansã com Santa Bárbara. Também presenciam: São Jerônimo, São João, Santo Antônio e São Jorge. E' presente um quadro para Caboclo Pena Branca, entidade presente na casa de candomblé do Pai Francisco no dia da minha entrevista. Outros quadros representam personagens importantes para a existência mesma do templo. As cortinas são brancas, uma cor importante na maioria dos cultos afro-brasileiros. Velas e plantas sagradas completam a cena.



O terceiro e último andar se refere à prática pentecostal. A luz metafísica e fria domina no templo. Novamente, o uso das colunas da “alvorada” no guardacorpo recorda a apropriação de símbolos políticos de uma maneira pós-moderna. Poucas cadeiras pegadas também da tradição modernista são colocada no espaço. Diametralmente oposto, o pulpito no qual o pastor está rezando alguma oração.

As cortinas solenes são típicas desses espaços. Como retiradas dos altares de pequenas igrejas, assemelham-se ao cenário de festas de aniversário típicas do Brasil. As cores pós-modernas e kitsch sugerem uma tendência de adaptação aos outros cultos.



Ao terminar, com esse trabalho, um ciclo importante e, esperançosamente, abrir outros caminhos, queria agradecer: a Luís Antônio Jorge, orientador deste trabalho, pelas proveitosas conversas e pela paciência, a Matilde Cassani, co-orientadora na Politécnica de Milão, por seu olhar crítico, sempre atento e proativo; aos professores Raquel Rolnik e Renato Cymbalista para se disponibilizar a fazer parte da banca e enriquecer o debate, aos entrevistados e todas pessoas com quem teve a oportunidade de conversar sobre a minha pesquisa fora e dentro da FAU. a São Paulo, cena desse trabalho e casa para pouco menos de dois anos. A minha casinha azul e todos seus componentes mas em particular a Karol, Tomaz, Ana e Nani, por ter virado uma família; aos meus amigos espalhados pelo mundo, que contribuíram a minha aprendizagem mais do que eles podem imaginar e aos mais queridos, para trazer felicidade, sempre. A minha família. A Guglielmo.

# ENTREVISTAS COMPLETAS

**Conversa com José Carlos Lisboa, Chefe do Departamento Cultural da Liga Independente das Escolas de Samba de São Paulo, compositor, historiador.**

**Qual é o seu trabalho aqui na liga Sp?**

Eu sou diretor cultural. Então, eu trabalho com pesquisa, atendo estudantes como você, criei alguns projetos, a Liga das escolas de samba ela trabalha com trinta e quatro escolas, catorze do Grupo Especial, oito do Grupo de Acesso e doze do Grupo de Acesso 2. Então na sexta feira do carnaval são sete do Grupo Especial, no sábado mais sete do Grupo Especial, domingo as oito escolas do Grupo de Acesso e segunda feira doze do Grupo de Acesso 2.

Eu já estou a trinta e cinco anos no carnaval, comecei como jurado numa época que era bem difícil porque as escolas eram grupos, ghettos de famílias, quase como fosse uma maçonaria, você para entrar quase tinha que mostrar alguma coisa. Então tinha muita dificuldade para minha família, minha mãe gostava de carnaval, sempre gostou dos desfiles, mas agente não era dentro dessas tribos e tivemos dificuldades. Houve um curso de jurados, eu tive essa opção para chegar mais perto, depois eu recebi alguns convites para participar de algumas escolas de samba. Eu fui participando inclusive de várias áreas, que era esse o meu objetivo, conhecer tudo.

**O você acha da participação geral hoje no canaval das escolas de samba?**

E’ o que a gente chama de ‘evolução’. Então, por exemplo, se você for comparado com a década de setenta, as escolas cresceram muito a nível de componentes, as alas e os cantores cresceram verticalmente. Houve muitas mudanças: por exemplo, as escolas antes eram um pouco mais humildes, não tinha muita opção de material e de músicas, os ‘sambas’ eram feitos por compositores que não tinham nada de estudo, diferente de agora que é quase um estudo científico dos samba enredo. As pautas dos enredos os temas eram muito simples, você só tinha praticamente só livros de história só, então você tirava de ahí. Hoje não, hoje os carnavalescos eles viajam mais, tudo tem um estudo mais científico quase de tesis. Existe uma linha de gente que não gosta, eu sou um pouco dela, porque muita coisa não ficou legal. As escolas de samba elas perderam um pouco da característica: por exemplo, uma ala de baianas pode colocar, como já aconteceu, um grande mosquito na cabeça, o que não

configura uma ala de baianas, às vezes fazem coisas mais modernas, saias transparentes, então foge do que a gente chama de tradicional.A própria comissão de frente é diferente também, o sambista ele praticamente não existe: ele perdeu o espaço para grande concentrações de pessoas que pagam a fantasia e desfilam.

**Como que é a relação entre escolas e territorio?**

Então, essa aqui [indicando mapa pendurado na parede] é um mapa que eu fiz. A gente entende essa parte também de território, ela envolve também um pouco o passado e, o Bixiga por exemplo é um centro, é um grande foco de carnaval que nasceu nos anos trinta, como explodiu também na Barra Funda especialmente essa região da Zona Norte. Então foram descendentes de escravos já libertos que vieram para São Paulo, que tinham emprego eles eram empregados domésticos, diaristas, ambulantes. E eram negros, descendentes de escravos, batuqueiros, então eles faziam esses batuques, lá na região da Sé, na Barra Funda, aqui no centro da cidade. A partir desses redutos foram criadas as escolas de samba. A gente tem o cinturão que começa da quadra da escola Rosas de Ouro, que é a maior e depois vem, Unidos do Peruche, Mocidade Alegre, um pouco mais para cima Vila Maria, X-9, todas estão no Grupo Especial. O cinturão é essa parte aqui perto do rio e da Marginal, essa parte da zona norte poderíamos dizer que é um pouco mais desenvolvida em termo de escolas de samba. Na zona sul tem por exemplo a Barroca zona Sul, tem poucas escolas. A zona leste tem muitas: agora a maioria das escolas que estão surgindo agora são da zona leste, a mais famosas são os Acadêmicos da Tatuapè, Leandro de Itaquera. Existe também a UESP que são 30 escolas amais, que contém escolas menores, mas elas não aparecem no mapa.

**Todas as escolas fazem atividade pelo bairro onde são localizadas?**

Não todas, as que podem, fazem. Existem algumas que estão por exemplo com o projeto Verão Verde, que tem incentivo fiscal, que você manda o projeto e esse projeto é aprovado ou não, caso seja aprovado, vai ser um privado ou uma empresa que paga imposto de renda. E isso são projetos das escolas de samba. Então Vila Maria fazem cursos de teatro, a Rosa de Ouro, até que um tempo tinha de maquiagem também, a Vai-Vai tem capoeira,

as vezes eles tem algum trabalho com terceira idade, com crianças carentes, isso varia muito e é muito sazonal também. Cursos de dressagem e costura isso costuma ter bastante porque as pessoas vão aproveitar da estrutura das escolas de samba para isso, onde eles fazem as alegorias.

Tem muitos trabalhos sociais, nesse caso ela trabalha quase como uma ONG. Agora a própria Prefeitura, que dá o subsídio, que da verba, ele pede esse retorno, que não seja só um trabalho do carnaval, mas que seja um trabalho social voltado à cidadania. A maioria das escolas tem uma quadra, um espaço grande a disposição, e às vezes se organizam algumas palestras, sobre todo na area da saude. A secretaria da saúde organiza muito disso: tudo sobre amamentação, sobre saúde da mulher. Se elas não fizerem esse trabalho elas podem ser removidas.

**Como que as escolas entram em posse da quadra?**

São espaços servidos pela Prefeitura, maioria são áreas públicas, poucas áreas são particulares, e ao longo do tempo as escolas foram construindo, aos poucos. Para muitos isso foi uma conquista: começaram erguendo os muros, cobrindo algumas reformas, mas recentemente relativa a área, tem algumas são mais modernas. Por outro lado, algumas escolas ainda ficam embaixo de viadutos como é o caso da Tatuapé. Algumas são muito grande como os Unidos da Vila Maria, que é quase um complexo, a Rosas de Ouro que tem o seu barracão e a quadra do lado, no mesmo espaço, mas são conquistas são documentadas, são espaços documentados a maioria são de áreas públicas concedidas. Essa apropriação no tempo é refletido na arquitetura digamos assim. Um local de ensaios então, digamos assim, sambista pelo menos precisa de um teto para quando chover e dum espaço reservado né como qualquer manifestação cultural. Algumas escolas nem tem teto no lugar onde ensaiam: como a Vai-Vai, que sempre ensaia na rua.

**Tem outras escolas ensaiando assim, na rua?**

Não, a Vai-Vai é a única que utiliza esse sistema. A cobrança da entrada nos ensaios de rua e a colocação dos tapumes para fechá las è uma forma de sobrevivência. Você precisa ter porque quando você recebe uma subvenção, ela é pro carnaval. A escola de samba precisa de outros recursos, para poder pagar luz, pagar água, alguns técnicos tem que ser remunerados, algumas pessoas também. Por isso que essas escolas também de quadras promovem shows, até de artistas porque seja cobrado ingresso, para que esses valores sejam repartidos pela escola mesmo. Tem manutenção do

próprio prédio, de limpeza, toda uma questão hidráulica e elétricas. Eles tem vários problemas e tem que ter cuidado com ameaça de remoção.

Existe um outro problema agora com evangélicos, eles querem se equiparar, né? Eles querem ter as manifestações então eles querem receber verba, querem até fazer apresentações no Sambódromo também agora, fora de carnaval. Seria um show deles, uma apresentação com shows mas eles querem utilizar o sambódromo também. Então eles querem ser equiparados digamos em termos de direitos.

**Qual é a interação entre religião e escolas de samba?**

A escola de samba eu acredito que seja o único equipamento social que se aceita tudo. Então se você é da cor branca, se você é amarelo se você é negro, a questão de preconceitos não existe. Então gay participa, homem, mulher, mas também a pessoa com poucos recursos alli trabalhador, mais pobre, rico milionário estão todos aí, juntos, a questão política também você agrupa todo mundo. Não tem nenhum tipo de preconceito e com religião mesma coisa: o que não tem muito evangélicos, eles são bem vindos, como ninguém é barrado. Tem muito católico tem muito espíritas religiões, então, tem que dizer que o no carnaval essa questão de ritual de ritmo e de negro então essas religiões afro-brasileiras também elas são fortes. Até porque as próprias escolas, diretoria ou até o presidente elas têm essa tendência: de ter lá pai-de-santo ou mãe de santo protegendo a escola. Tem sempre o santo geralmente ou na entrada dentro da escola ou escondido ou Católico, ou ligado ao Candomblé ou aos dois né: tem muito isso. Proteção. No desfile existe também muita influência da religião, sobretudo católica. E’ muito interessante porque tem influência indígena, então a gente pode dizer que tem apporto do negro, do português e do indígena. O que agente chama de ritualístico. Tem que ser preservado isso não foi inventado isso chegou de raiz histórica que vem de lutas De uma escravidão que não foi resolvida então, tem um valor histórico muito grande, muito grande mesmo.

**E tem tudo um ritual, verdade?**

Sim a parte ritualística é muito interessante, o pavilhão é o objeto mais importante das escolas de samba. Se o pavilhão é o mais importante a porta bandeira que carrega o pavilhão, é a pessoa mais importante na quadra da escola de samba; seria o presidente mas isso só para administrativa. Então o ensaio não começa se não tiver uma porta bandeira ou se não tivesse o pavilhão ou nenhum dos dois. Então assim existe esse ritual, quando começa canta o hino da escola, o pavilhão é apresentado, quando você vai lá, vai la e beija, voce comprimenta a escola toda. Quando a bandeira passa no

ensaio na frente de todo voce ja está comprimentando de uma forma espiritual, o sambista, eles são levados, e complementam a bandeira, é a mesma coisa que comprimentar o dono da casa por exemplo, ‘oi boa noite, estamos aqui’ essa forma então existe um ritual, da dança o canto da apresentação e isso são décadas que tem. A própria porta bandeira ela no ensaio nunca pode rodar com a calça comprida: ela tem que utilizar uma saia, questão de respeito. Isso vem da ancestralidade também. De ahí o ritual segue..

#### **A escola de samba está ligada a quais religiões?**

Historicamente ou é católica ou é ligada a espiritismo-candomblé, não foge. Mas é assim catolico geralmente é bem ligado a candomblé. Então por isso São Jorge é muito importante em todas escolas: ele é cultuado como fosse uma entidade do candomblé. A escola sempre tive esse lado espiritual. Precisa de proteção dum Santo ou dum Orixás. Então è bastante preso a isso, mas aí não é necessariamente ninguém que é obrigado a participar.

#### **Se pode prever um pouco o destino des-sas agremiações?**

Então você está me perguntando se as escolas de samba vão acabar? Isso não sei, a gente prevê um futuro lendo as coisas que estão acontecendo agora no presente, nè? Em tempos de crise muitas pessoas começam a criticar o carnaval das escolas de samba: a mesma verba que vai no carnaval, em tempo de crisis deveria ser distribuída para saúde, para transporte, para segurança eles acham, com razão. Também, o que a gente vê é que as pessoas começam a dar preferências para outras manifestações carnavalescas. De outro lado, por exemplo, a gente tem um prefeito no Rio de Janeiro que é Evangélico né? Ele queria acabar com carnaval, por questões econômicas ou ideológicas sei lá, talvez as duas.

#### **Conversa com Niltes Lopes é chefe do departamento de responsabilidades sociais do Grêmio Recreativo, Escola Cultural e Social de Samba Vai-Vai.**

#### **Qual é seu papel na escola?**

Então, eu sou na parte das responsabilidades sociais e cuido de venda de shows. Sim, porque a escola ela vende, tem um pocket show, a bateria tem duzentos e cinquenta ritmistas, mas a gente tem um pocket show que é com doze ritmistas, algumas passistas, baianas, cantor.. É um show: ah vou fazer uma festa de aniversário queria contratar o show da Vai-Vai. Então a gente manda doze ritmista, passistas, cantor, cavaco então eu cuido dessa parte. Muitas pessoas pedem para a gente. A gente fez um agora, neste sábado, uma festa privada, aniversário de 50 anos de uma pessoa, e as amigas deram um show, porque ela tinha o sonho de ser rainha de bateria. Eu cuido dessa parte. E nesse evento tinha o Tiago Abravanel,è um famoso, e aí a moça mandou para mim uma mensagem que dizia: ‘vocês arrasaram, mais que o Tiago Abravanel’. Gratificante não é? Então você quer fazer um evento aqui dentro da quadra? Pode fazer e a gente dá toda a direção: o que precisa o que não precisa.

#### **Imagino que isso seja uma das maneiras para arrecadar dinheiro, não é?**

Sim. Vai tudo em pró do carnaval: da madeira do ferro, do isopor, duma placa, duma desista, da mão de obra, do carnavalesco, todo dinheiro que entra é voltado para o carnaval. Carnaval é muito caro sabe? Muito caro, não é uma coisa barata: é um prazer. Quando você ganha um carnaval acho que você hoje ganha em torno de um 400.000 reais, você gasta 3 milhões e ganha 400.000.

#### **E quais são as atividades extra que vocês fazem pelo bairro pela comunidades?**

Hoje a gente tem aula de bateria mirim, tem aula de capoeira, jujuzto, espanhol, tem entrega de leite toda terça e quinta, essas são as atividades sociais que tem. Tem professores e profissionais para isso!

#### **Como obtiveram esse espaço?**

A gente aqui tem uma autorização da prefeitura da CT, onde a gente consegue fazer o fechamento das vias públicas no horário das 15:00 às 20:00. Não podemos passar das 20:00 horas, se não a gente incorre em multas e talvez a gente perca até essa concessão. E’ come fosse um TAC: um termo de ajustamentos e então a gente ensaia na rua, o que você já viu. A gente coloca barracas de alimentação a do palco, e acontece o ensaio, aqui dentro só ficam somente as pessoas por venda de fantasias você pode entrar aqui e você vai ver tem

doze mesas, logo você vai a ver as fantasias, o piloto, que é um manequim vestido com a roupa que vai a desfilar colocada ali [indicando uma esquina] e aqui fica mais para o pessoal para conversar as vezes umo encontra com outro, pessoas da escola, às vezes as pessoas querem saber mais das fantasias ou só da escola, eu fico mais aqui dentro, porque acontece a venda das fantasias mais o ensaio acontece na rua durante os domingos. Porque as outras gestões era amiga nossa, então a gente conseguia. Hoje a gente tem que pagar, antes a gente não pagava porque o próprio subprefeito ensaiava com agente, pessoal da Prefeitura e aí a gente conseguia liberar a rua e tal, hoje não, hoje mudou o partido, e aí a gente tem que pagar 400 reais toda semana para poder ensaiar no domingo. Se a gente tivesse espaço grande o ensaio seria aqui dentro, porque por exemplo Rosas de Ouro tem a quadra enorme, Vila Maria também, eles não precisa usar a rua. A nossa quadra è a menor que tem e onde vem mais gente. As outras escolas convidam a gente para fazer ensaio turbinado. É a gente ir numa escola de samba, vamos com dois três ônibus lota, e as escolas adoram convidar a gente para fazer ensaio turbinado. A gente vai, lota, e quando a gente sai o povo vá embora. É uma escola de 5000, 6000 pessoas aqui dentro não comporta.

#### **Em relação a participação, teve mudanças com respeito aos anos passados?**

Esse ano teve um pouco menos participação. Nós temos noventa anos e nunca fomos rebaixados, mas esse ano nós caímos e isso complica um pouco. A nossa comunidade, que é o chão, aquele pano preto e branco ai, é a coisa mais importante, como se fosse a bandeira do Brasil, não é importante? E ali é a nossa importância: mas você resumindo ele, ele é o chão, ele é o povo, que se não tiver o povo, a comunidade ele, vai por dentro de uma gaveta, nè? E esse povo ta vindo, ta voltando para escola. Já caiu a ficha que agente foi rebaixado e agente tem que ir para Avenida, o carnaval tem que ser colocado na Avenida, e a gente subir para onde para o nosso posto que era o Grupo Especial e não ficar no rebaixamento. O pessoal já está tendo consciência, já estamos conseguindo que a nossa comunidade esteja praticamente 90% de volta. E’ que vamos de época: Maio é mês das mães, Junho é festa junina, Agosto é Dia dos pais, Setembro primavera, Dezembro e Novembro é Natal e o pessoal está mais preocupado com Natal do que com carnaval. Agora, as outras os simpatizantes, os convidados eles costumam aparecer mais desde Janeiro. 4500 pessoas até 6000 a gente já colocamos aqui. Janeiro vai que vai ser nosso termômetro, porque nessa época, mesmo tendo normal, é baixa temporada, primeiro ensaio de Janeiro vai ser nosso termômetro.

#### **Isso porque o calendario de voces é estritamente ligado com festividades, sobretudo religiosas. Pode falar sobre isso?**

Tem uma festa que é de São Benedito que é uma festa da igreja Católica que a Achropita convidou a Vai-Vai a participar juntamente com ela. Então como ela acontece? São seis ou oito domingo depois de carnaval tem uma data certa, e aí é feito. São convidadas escolas de samba, congadas de San Jesus da Pirapora, congadas de São Benedito. A gente pega o São Benedito um sábado a tarde e o santo já desse pela quadra. No domingo de manhã se reúnem as escolas de samba aqui tomam cafe de amanhã e a gente segue com uma grande procissão pelo bairro. Quando chega na escadaria da praça Dom Orione, lá em cima na Treze de Maio, alli encontram-se as congadas com pessoal da igreja ai é realizada a missa de São Benedito dentro da igreja, é uma festa linda. Aí por outro lado quando è Maio, Junho se faz a feijoada de São Jorge e ai sai o Jorge, seu cavalo branco e sua armadura, sendo carregado, uma outra procissão, e a igreja no último ensaio o padre e o pai-de-santo vem dar a benção.

#### **E tiveram alguns casos de intolerancia religiosa?**

Não, não com a população de aqui. Tem o pai-de-santo o Pai Francisco: ele cuidou da parte espiritual da escola por uns 13 anos, agora ele está muito adoentado então não está mais cuidando. Ele está afastado, è outra pessoa está cuidando agora mas ele pode te falar bastantes coisas sobre a religiosidade no bairro, é muito interessante pra você.

Aqui tem muito sincretismo, sempre teve: a igreja Achropita é a igreja que se diz a “igreja dos italianos”, mas dentro da igreja da Achropita tem a Pastoral-Afro, que foi fundada pelo padre Toninho, que era um padre negro. Foi muito difícil para ele se manter na igreja, conseguiu ficar muito tempo ele conseguiu fazer muitos coisas uma vez ele rezou uma missa afro aqui em baixo e hoje a igreja faz casamento afro dentro da igreja da Achropita.

#### **Existem rituais mais “privados” relacionados à religião dentro da escola?**

Sim tudo o que acontece quando o pai-de-santo vem a cuidar da parte espiritual da escola e aí é outra história...

#### **Em que consistem?**

Então eu já não sei porque eu não participo.

**Conversa com Caio Roger Toledo, Comissão de Carnaval do Grêmio Recreativo, Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai.**

**Qual é seu papel na escola?**

Eu faço parte da Comissão de Carnaval: ala que fiscaliza toda a situação de carnaval. Então confecção de fantasias, alegorias, carros alegóricos, como é feita a dressagem. Basicamente, toda a situação dos trabalhos, durante todo ano. No dia do desfile, eu fiscalizo ala por ala para ver se está tudo conforme dos carros se tem detalhes que pode tirar pontos, ou não. Somos eu e mais seis pessoas que somos responsáveis por isso. A gente está em cima do carnaval 24 horas, de aqui a pouco recebo uma ligação por isso estou com fone no ouvido: daqui a pouco toca o telefone eu tenho que subir para ver alguma coisa do barracão. Então material a gente que vê se precisa comprar, se não precisa, toda a situação de carnaval é responsabilidade nossa da Comissão de Carnaval. Não é tão difícil não, sabia? Como agente ja tem uma forma de trabalho antiga. A gente pega isso dos antepassados das ‘tias’, dos ‘tios’, que aqui todo mundo se chama de tio e tias. O mais velhos! Então a gente pega isso dos mais velhos então a gente tem que aprender cada coisa e eles ensinaram.

**Todas escolas estão utilizando a ‘Fábrica dos Sonhos’?**

Não. Está sendo feita agora a construção da Fábrica do Samba 2 que é ao lado do Fábrica do Samba 1, lá na barra funda. O espaço é bem profissional: onde nós estamos hoje que chama de FUP é um pouco mais limitado o espaço mais é um espaço que ainda dá para fazer um carnaval legal. Então lá na FUP estamos fazendo os carros alegóricos e algumas alas das comunidades outras alas estão sendo feitas em ateliers. As que estão sendo feita lá na FUP, já está bem avançado então temos a maiorias das fantasias da comunidade e já estão sendo feitos adereços que vão compor as fantasias que vão pro desfile. Então já saímos um pouco da parte dos pilotos que é a parte da apresentação.

**Quería saber, quais são os rituais religiosos no cotidiano da escola?**

A quadra em si ela não é um local de culto. Mas toda escola cuida do espiritual, toda escola tem que cuidar do espiritual, porque é muita energia de muitas pessoas! Então eu sou do Candomblé, a Niltes é evangélica e a gente se dá bem, a gente conversa. Não tem preconceito com outros: dentro da escola de samba não tem esquerda, não tem direita, não tem umbandista não tem candomblecista, não tem católicos: nós somos o pavilhão o que a gente preza aqui é o pavilhão

e a escola. A gente tem algumas coisas devida com a origem. Por exemplo, no último ensaio, geralmente, vem o padre da Nossa Senhora Achirópita, geralmente o padre Bogaz que é um padre antigo aqui do bairro, vem o pai-de-santo e já chegou a vir até pastor evangélico! E os três juntos para benzer a escola, para abençoar a gente passar na Avenida.

**Até o pastor evangélico?**

Até! Eles sobem lá no palco, o padre pede para nossa senhora achirópita, o pai de santo pede para os orixás, e o evangélico pede para o pai todo poderoso, aí tem todo o ritual , nós temos aqui na Achirópita, a pastoral afro. Se você olhar a Pastoral-Afro você acha que está num centro de Umbanda porque eles se vestem mesmo caracterizados e tem música.

**E o evangélico não tem essa mistura, né?**

Não tem, mas aqui no bairro da certo, sempre deu certo o bairro por isso: aqui em baixo é uma área de negros, aqui em baixo morava a parte negra do bairro e lá em cima moravam os italianos, aqui è uma mistura de negro e italianos, e aqui o negrão subia para lá e conversava com os italianos tranquilo, o negrão falava italiano, o italiano falava português então sempre teve essa mistura no bairro então acho que por conta dessa história que vem lá de trás, da certo tudo que acontece aqui. Isso não acontece em outros lugares: escutamos todo os dias pessoas que destroem centros de religião, alguém discriminando outras pessoas, aqui nao tem isso porque vem lá de trás né? É uma coisa que começou de antes, então o negro vai lá na nossa senhora achirópita e rezá la, as mães que fazem as festas lá da nossa senhora Achirópita: então temos mamás brancas e mamás negras, faz um molho, faz um macarrão faz a fogazza faz tudo aqui dá muito certo. É muito legal essa vivência aqui dentro do bairro.

Tem episódios de intolerância em São Paulo, mas aqui dá muito certo tanto que, aqui na frente, olha: temos a loja de objetos de candomblè e umbanda ne? Se você for lá dentro você acha imagens católicas. Lógico, algumas imagens tem alguma coisa a ver com a época dos escravos ne onde não se podia utilizar imagens né, mas, aqui é melhor lugar do mundo eu nasci, moro, quero morrer aqui quero ser enterrado na consolação que é bem pertinho.

Ali, na rua de trás, na rua Rocha, e o pastor aqui tem ações sociais no bairro, então dentro dessas ações sociais, a Niltes está mais por dentro disso, eles se envolvem bastante, a Nossa Senhora Achirópita tem bastante ações sociais então nesse ponto liga todo mundo, esse ponto social liga todo mundo, então tem lá o alguém que dá aula para crianças tem aqui aula de espanhol, tem projetos juntos com o sírio-libanês, o hospital, então vai ligando uno a outro então ao final o que você vê é um pai

de santo, um padre e um pastor sentado no mesmo lugar conversando a mesma coisa, com mesmo intuito, eu acho que é isso que tem que ser feito né? Não só aqui mas no Brasil todo, se cada um pensasse no bem na sociedade não teria necessidade de arrumar briga. Porque o pessoal briga por ego proprio nao briga por as pessoas. É´ um problema nè.

**O que você acha do funk e dos novos ritmos da periferia?**

Tem muita coisa que é moda né? Modismo. Mas isso aqui nao tem como ser moda, isso aqui resiste, bom: a idade do Vai Vai é 90 anos pela bandeira é 1930, mas na verdade foi fundado em 1928 e tem história, tem relato disso, e passa de geração em geração é uma coisa que, eu digo para todo mundo, pessoa que vem no ensaio da vai vai pela primeira vez pega doença porque vem na próxima e cem na outra: ele fica doente. Eu sou doente para o vai vai, foi picado pequenino e 8 então até hoje e pretendo até lá na frente.Agente tende a trazer a família, minha mãe me trouxe ela ficou grávida de mim em 1987, já nasci dentro, e quando eu comecei a desfilar que eu vi o tudo que é isso aqui eu me apaixonei como minha mãe é apaixonada eu tenho noção de que quando eu tiver filhos eles vão ser apaixonados: lógico cada um faz o que quiser e, gostar de rock, pode tudo, mas isso aqui é minha vida isso aqui e meus filhos, imagino possa ser a vida dele também, porque é vivência né. Aqui a gente aprende a respeitar o mais velho, a gente cria amigo pela vida toda,eu tenho amigos que eram de aqui e já estão fora, eu tenho um amigo que foi morar la no japao ele me liga no ensaio, aqui nos domingos às 8 horas da noite lá 8 horas da manhã para ver o ensaio, eles estão lá e eu estou aqui, agente faz um facetime eu mostro ensaio para eles eles choram ainda se eles hoje moram no Japão, è uma doença e tem muita coisa de modismo que vai sumir mesmo, são épocas, teve a época da lambada anos atrás aqui no brasil a lambada sumiu, o axé ele foi e voltou, agora está começando a voltar, o funk já foi e já voltou também, o funky raiz mesmo acabou, a gente não vê mais funk raiz, hoje é funk ostentação, funk de bebida de bunda e nao sei que e tudo mais, eu acredito que tem muita gente séria trabalhando: então todo local que tem gente séria trabalhando tem condição de eternizar uma história tem condição de eternizar mesmo, porque se aconteceu isso com uma escola de samba que comeceu com menos de uma dúzia de pessoas que se reuniu, pode acontecer com uma nação que escuta funk. É muito grande a dimensão disso.

**Conversa com Fábio Parra, diretor cultural do Grêmio Recreativo Cultural Escola de Samba Mocidade Alegre.**

**Qual é seu papel na escola?**

Eu sou diretor cultural da escola, responsável pela manutenção da história dela da questão ideológica e artística com a tradição do carnaval. Também, sou responsável pela pesquisa e desenvolvimento dos enredos: como que um tema vai virar um enredo e esse enredo vai se materializar no espetáculo. Quem cria realmente a parte artística é o Carnavalesco, um artista específico mas ele é assistido pela Comissão de Carnaval, pela Comissão Artística e o diretor cultural como um observador para que as coisas tenham coesão e coerência. Me formei no mestrado artes visuais pela UNESP e o tema foi o carnaval: o visual das escolas de samba de São Paulo na década de oitenta. Eu fiz esse mestrado porque foi um periodo de transformações profundas entre o carnaval de antes e aquilo de hoje.

**Como foi a concessão dos espaços?**

Por muitos anos nos ocupamos uma quadra que era alugada, um terreno bem pequeno. Era localizado em Avenida Casa Verde, um terreno pequenos de uns 1200 metros quadrados, de ahí aproximadamente. O nosso barracão era baixo do viaduto Pompeia, era uma ocupação. Em Janeiro 2012 pegou fogo no barracão embaixo do viaduto e a subprefeitura cedeu um espaço para agente terminar a construção do carnaval, que o espaço da quadra atual. Tivemos a cessão da subprefeitura de um espaço, que é o espaço que a Mocidade ocupa atualmente, que é um terreno de 12.000 metros quadrados onde atualmente é o barracão e o alojamento dos artistas. As pessoas que trabalham na confecção de fantasias e alegorias, boa parte vem de Amazonas, da festa de boi bumbá do parintins, ficam sei a setes meses aqui trabalhando e seis meses trabalhando na Amazonas, o carnaval absorveu muitos elementos do boi bumbá, na década de 90. Antes disso ele tinha um outro formato, ele era mais, tinha uma forma de fantasias e alegorias mais parecida com tal vez com teatro de revista, mais brilho, mais plumas, no final da década de noventa começou a ter uma busca por fantasias com mais cor, com movimento, com efeitos especiais e o festival de parintins, o boi bumbá tem isso então existe um diálogo muito grande em todas as escolas, até hoje que são mais de 20 anos dessa presença.

Logo depois, nós adquirimos esse terreno que é o nosso mesmo, esse terreno é próprio, não é cessão nós pagamos IPTU é uma sede própria. Teve cessão da Prefeitura com incentivo a difusão cultural, entretenimento, e escola ela ganhou a cessão definitiva, paga o IPTU e nós temos que ter nossa atividade artística mas também comunitária oferecer cursos, intratte-

nimento.

**Voces utilizam a rua para ensaiar?**

Nós sempre utilizamos a rua, uma vez por semana tem ensaio de rua para escola tomar o corpo de um desfile, simular espaço é muito importante. A quadra social é como se fosse a sede, é o lugar onde se escolhe o samba enredo, a escola se encontrar socialmente, mas ela precisa ter essa saída, como se fosse.. eu comparo muito com igreja, escola de samba tem que sair em procissão, dar uma visibilidade pelo bairro, pelo bairro se orgulhar. Escola de samba são símbolos, atè elas têm o nome do bairro. A nossa não, tem mas elas são orgulho do bairro onde elas estão sediada.

Isso acontece mesmo quando a escola de samba não leva o nome do bairro. Por exemplo, a gente fala ‘Olha o povo da Barra Funda como samba bonito’ estamos falando da Camisa Verde e Branco. Ou ‘Nossa, olha gente o Bixiga foi campeão’ todo mundo sabe que estamos falando da Vai-Vai. E ainda, ‘olha esse povo da Brasilândia que luxuoso’ estamos falando da Rosas de Ouro. As escolas tem essa questão da territorialidade dela, mesmo que mude às vezes a sede. Por exemplo, a nossa futura sede é no bairro da Freguesia do ó, o atual barracão vai ser a nossa quadra de ensaio, mas a gente não vai acabar de falar que somos do bairro do Limão. A Tom Maior ensaia atualmente no Piqueri, mas o bairro de origem é a Sumaré. A Pérola negra sempre foi da Vila Madalena, tem uma história ligada a resistência culturais em um momento de repressão política na década de setenta e ela tem uma presença muito grande, tinha, não sei se ainda tem, mas eram estudante da USP. Eles agora estão ensaiando mais longe porque, a vila madalena, ela mudou de configuração, deixou de ser um lugar de so república de estudantes e é um bairro muito caro, conforme as regiões da cidade, é muito caro, deve ter mudado.

**é interessante a comparação com as igrejas para mim...**

Eu comparo a estrutura da escola de samba com dois tipo de associações: o fan clube, ou uma torcida, e a uma igreja. Com funclube quero dizer em um sentido mais aberto de cantores, atores, artistas porque, ela é movida por um fanatismo. Só o processo visual ele não ia a dar essa mobilização. A gente trabalha de forma apaixonada a agremiação ela tem bandeira como uma ordem religiosa tem costumes, têm posturas que caracterizam ela, tem um jargão até. Então, a grande força dela é voluntária, é militante. O fun club às vezes paga para viajar para ver o show do artista ou para receber uma celebridade, e a gente faz isso com a escola sempre, esse trabalho que eu estou fazendo hoje, é com a intenção de que a escola seja estudado de forma acadêmica e que a escola seja útil para pesquisa acadêmica como difusão

cultural e tem assim como a cultural tem a artística, intrattenimento, tem pessoas que vão como numa balada para dançar beber, beijar na boca. tem várias formas.

**Quais são as atividades que vcs fazem junto com a verba da prefeitura?**

Não é sempre assim. A Prefeitura é patrocinadora do carnaval. A Prefeitura junto com a emissora da tv devem dar um 2 milhões e 800 e esse dinheiro a escola investe no mão de obra e os materiais do carnaval. Mas a Prefeitura e a TV faturam muito mais que isso, em algumas cidade o carnaval foi cancelado, não rendia. O carnaval de São Paulo é o sexto maior evento em captação turística da cidade. primeiro é a parada LGBT, segundo é a fórmula 1, alguma feira de computação, salão de automóvel, campeonato de futebol, que poderia ser mais mas os clubes pagam pouco impostos. carnaval é o sexto: faz parte da receita,a prefeitura precisa do espetáculo para poder captar dinheiro com venda de ingressos. As escolas elas são incentivadas a ter atividades. A Mocidade Alegre tradicionalmente tem escola de bateria, ritmo, ações sociais de cursos profissionalizantes de eletricistas, atendente telemarketing, parceria com ONG, esse processo ele foi um pouco interrompido em 2013 depois do incêndio, nós não tivemos mais estrutura para lidar, agora está mais focados no carnaval ultimamente, mas queremos voltar quanto antes, mas tem sempre acções desse tipo, eu me ofereço gratuitamente representando escolas para traduzir as letras do samba enredo em linguagem para surdos, que eles tem um espaço para a secretaria especial das pessoas com deficiência. Então para esse tipo de acções nós não podemos virar as costas. E se a prefeitura precisa a quadra por um evento nós precisamos ceder.

**Tem muita queixa pelos ensaios?**

Já aconteceu que a polícia querer interromper e se queixar. Houve vários vizinhos que detestam carnaval, religiosos que se mobilizaram contra mas no final, a escola - não estou sendo educado - mas a escola está no bairro a mais tempo. É’ culpa deles se eles escolheram comprar o imóvel a sombra de um vulcão. Ele vai estourar em alguma hora. Teve um episódio engraçado e difícil também. Em 2010 aproximadamente, o imóvel na frente a quadra antiga foi alugado para uma igreja pentecostal. Mas em julho, como de costume, nós começamos a eliminatória de samba enredo e o som da nossa bateria atrapalhou toda a celebração e o culto deles. Foi terrível para eles, eles foram pedir se a gente poderia mudar de dia de horário. A gente falou que não, que fazemos isso todos os anos, nós não temos como parar. Não teve briga mas por exemplo não era uma situação fácil. Ao mesmo tempo, eles afrontaram os nossos princípios: nos somos um espaço de cultura negra com respeito a

diversidade que nem é tolerância é convívio, não nos toleramos, nos amamos. As pessoas vão lá na quadra, se divertem, compram bebidas e na frente nós tínhamos um culto que é mais contido, ele tem um certo moralismo. A gente tem que respeitar, mas a gente estava a mais tempo no território. Hoje ninguém dos dois está lá. Nós temos uma missa, que comemora o aniversário da escola e a missa é com base ao Conselho Vaticano segundo ela é rezada segundo as tradições do nosso povo, e a comunidade negra, algumas igrejas elas fazem as missas com ritual afro-brasileiro: tambores e músicas africanas. Então quando vai exaltar Jesus que é um rei fala Oba Oba Oba, e eles ficavam assim ofendidos como se estivéssemos falando de Orixás. Mas era Oba o rei Jesus, e foi engraçado porque a gente cantava Oba Oba Oba e eles Jesus Jesus Jesus, “mas é ele mesmo!” e eles pediram explicações e quando a gente deu, falando que é a entrada triunfante de Jesus e eles: ah Oba é o rei? E a gente elogiando eles que ainda cantam juntos, em fim, aplausos gerais.

**Sobre participação, voce percebeu mudanças?**

Tivemos muita mudança na segunda metade dos anos 90. A Mocidade era uma escola que estava velha, embora se chama Mocidade, ela era uma escola de pessoas com mais idade, estava um pouco obsoleta, não disputava era uma coisa assim , estava fora do mainstream da disputa. Em 1996 começou a participação muito grande dos jovens e a escola começou a ganhar um novo aspecto.

**Eram jovens do bairro?**

Sim, filhos de familiares, integrantes novos e isso começou uma bola de neve que ela culminou em 2003 mais o menos, quando a Solange, atual presidente se tornou a presidente da escola de forma muito idealista ela soube trabalhar o material humano, esse novo perfil de componentes de escola e ela compôs a direção, diretoria com torcedores fanáticos, e encheu os departamentos com jovens da escola então virou uma escola.. que ate entao nao era tao integrada na internet, e virou a ser muito, apareceu gente com empreendimento de divulgar, de crescer, e isso culminou com a escola campeã em 2004 depois de 24 anos sem. então de 2004 para aqui a escola teve esse boom de muitos campeonatos e muitos acertos e de ahi os campeonato passaram a ser mais espaçados de 2014, desde então nós não ganhamos mais, mas talvez porque tenhamos crescido demais, são ciclos.

Assim como uma igreja mas se a igreja não renovar o material humano ela vira só uma caixa vazia, para escolas de samba é a mesma coisa. Eu sou dominicano né, mas a gente percebe que outras igrejas elas trabalham temas em que as pessoas se sentem mais à vontade,

então existe por exemplo um crescimento muito grande de igrejas Pentecostais. Brasil teve várias migrações sociais: os jovens que estavam vindo para escolas de samba às vezes estão indo para outras manifestações, a voz da periferia que no passado foi samba depois virou rap, funk. Agora esse jovens começam ir para igreja. A população negra teve uma mobilidade muito grande, teve um crescimento social visível. A gente, às vezes, é muito criticado: ‘escola de samba está com menos negros’. Mas eu não posso, não vou dar desconto só porque é negro, e ninguém fala que as universidades tem muito negros: isso da uma da uma sensação que a sociedade está mais bem representada. Brasil tem uma maioria de negros, talvez em São Paulo não se vê tanto, por essa imigração italiana. então os negros estão muito presentes, mas se escola de samba está com menos negros mas a universidade está com mais isso é um bom sinal.

**Se pode prever um pouco o destino dessas agremiações?**

Escolas de samba estão sempre se transformando: elas precisam se transformar urgentemente, ela tem que diminuir o tamanho das roupas, elas tem que ficar mais baratas e menos chatas. Os desfiles estão muito técnicos. Antigamente você se divertia dentro do desfile, hoje em dia, você fica com medo do jurado. O carnaval ele nunca morre, mas por exemplo São Paulo era uma cidade que não tinha essa coisas de bloquinhos (2) como tinha no Rio, por exemplo, amigas que se colocam a fantasia combinada saem brincando bebendo dançam. São Paulo agora está com mais de 600 blocos. As escolas de samba tem que ficar atentas a esse novo movimento do carnaval de São Paulo. Nao sei se você viu mas nesse ano eu vi as pessoas fantasiadas no metrô pelas ruas, pelos bairro, até um mês depois de carnaval. Eu achei muito bonito até idosos com os netos era uma coisa comum no rio e chegou em são paulo. então o carnaval está muito grande, quanto maior a crise o carnaval fica mais inesquecível. Rio é a capital do carnaval mas está num momento em que o prefeito está sabotando a festa por questões religiosas: ele está desprezando até a parte comercial do carnaval que é gigantesca. Ele não quer dizer que a cidade depende dessa indústria para para instalar salas de aula, hospitais, e cidade está muito mal, o estado está muito mal. até uns 8 anos atrás todo o petróleo de brasil era do rio. A petrobras era sediada lá e sustentava o estado agora é distribuído por todo os estados e eles quebraram. O pouco que eles tem o prefeito não está deixando. a política está... meu deus..

**Para concluir, quais são os cultos mais presentes na Mocidade Alegre?**

A Mocidade Alegre é marcada para uma diversidade religiosa muito grande, a escola ela foi

fundada por um devoto do Candomblé, senhor Joarez da Cruz, ele fez da escola uma estrutura parecida com um terreiro de Candomblé: nós temos os Oráculos, os assentamentos dos Orixás que protegem a quadra. A atual presidente ela é Católica atuante. Mas ela exige que toda a tradição da escola seja mantida. Então ela nomeou, um guia espiritual do Candomblé que cuida, de todas as partes, a comunidade da escola exige sempre que o enredo fala de lendas africanas, Orixás. Esse ano está acontecendo isso: ela exige e eu também como diretor cultural tenho essa exigência que o que vai ser ensinado não ofenda e religião, que as pessoas que são da religião não se sintam ofendidas: que tudo seja da cor certa, porque todas religiões tens uns tabus, tem a simbologia, então, tem coisas certas e coisas não. Católico também tem não é? Tem a cor certa para as coisas, no Candomblé também os Orixás tem cores certas tem dias certos para serem mencionados tem a ordem, tem uma liturgia muito fechada e muito fatalista. O você faz isso o você vai romper a energia, vai fazer mal, então você tem que obedecer.

A pessoa que congrega no Candomblé tem que se sentir homenageada com o que está sendo cantado. A escola tem essa herança do Candomblé, tem muitos membros do Candomblé, muitos membros católicos. A ala das baianas, elas são sessenta e quatro baianas, pelo menos vinte e seis são budistas e vão fantasiadas de Imaneja e trabalham isso com muito cuidados. Temos ateus também, ainda se eu nunca acredito em brasileiro que fala isso, brasileiro ele é muito supersticiosos, eles são ateus graças a deus [risos]. Tem alguns evangélicos, existem muitas correntes evangélicas e alguns eles são tolerantes com carnaval, outros mais radicais, então tem a questão da diversidades. Não somos santos, modelos, mas essa questão da diversidade ela é muito antiga na Mocidade Alegre.

#### Quais são os rituais na quadra?

O que eu posso te garantir é que a casinha de Exu ela é sempre tratada pelo pai Tinho é como se fosse uma roça de Candomblé. Geralmente participam o Pai Tinho e as pessoas mais próxima do culto. Eu já colaborei algumas vezes, para ver se tudo dá certo. Eu já pertenci ao Candomblé por vinte e cinco anos eu voltei ao Catolicismo faz 3 anos. A gente não é ex de nada, aprendizado é a aprendiza-do então eu colaboro sempre que eu posso, sei que Xangô tem que comer sempre que é um Orixá presente na quadra, Exu precisa comer sempre. Então recebem as oferendas na véspera do carnaval. Tem uma oferenda muito grande para os carros atravessam a cidade do barracão até o Sambódromo nós pagamos o caminho segundo o preceito do Candomblé e para desfilarem também para escola desfilarem nos pagamos. ‘Pagar’ são pequenas oferendas que pedem abertura dos caminhos, a escola faz

e essa tradição vai ser mantida e eu pretendo quando eu morrer ter alguém que saiba disso. Não é pelo que você acredita e pelos que estão lá e acreditam mas nao estao podendo fazer na hora.

#### Tem missa católica também?

O aniversário da escola é comemorado com uma missa a cinquenta e dois anos. A missa atualmente acontece na quadra, conta com a colaboração da irmandade negra do Espírito Santo, numa igreja do Bom Retiro que faz a missa com ritmo africanos. O padre ele convida o pai Tinho como concelebrante, ele convida para dar a benção de várias formas, é um momento bonito de religiosidade. Para mim, de Catolicismo não existe só um: são muitos, e eu prego a esse diálogo inter-religioso.

#### Conversa com Pai Francisco de Oxum, Babalorixá no Instituto Afro-religioso Ilê Asé Iyá Osun.

#### Para começar, eu queria saber qual é a relação do Senhor com o bairro e com a escola de samba Vai-Vai em particular.

Eu sou João Francisco Lima filho, isso é meu nome civil, sou babalorixá, nasci em Salvador, Bahia, no dia 16 de Janeiro de 1954 e estou em São Paulo desde 1978, 1979 perdão. Jogo búzios, dou banho nas pessoas, enfrentei alguns pequenos preconceitos quando cheguei de Salvador, para São Paulo porque eles diziam ‘É macumbeiro, é macumbeiro..’ Macumberia é pejorativo. E graça aos Orixás e a eles reservarem essa missão para mim em São Paulo que eu venci. Já estou aqui nessa casa a trinta e nove anos, desde que cheguei em São Paulo. Morando no bairro, eu via os ensaios quando passava na Vai-Vai mas não tinha participação niuma, era só vizinho que passava às vezes até fui, aí me convidaram para eu ser o pai-de-santo da escola. Aceitei e passei lá uns treze anos como pai-de-santo. Agora que eu estou doentinho, estou me sentido muito mal: então, saí um pouco para poder baixar meu diabetes porque no Vai-Vai você tem que falar com muita gente e às vezes tem gente que aceita, tem gente que não aceita você, e você fica na ansiedade. Não fica na ansiedade, você fica doente mesmo. Então, eu não tenho ido mais. Mas para a Vai-Vai, se eu puder ajudar que me chamar eu faço. Por exemplo: eles me indicaram você, eu estou aqui com você conversando, e está tudo maravilhoso.

E é assim: então o que faz um pai-de-santo na escola de samba? De sete em sete dias, ele defuma; de mes em mes, ele trata dos Orixás alimenta os Orixás e quando vai ter uma festa muito grande muito grande, como carnaval, desfiles, essas coisas, aí tem que fazer alguma coisa para tudo correr em paz. O Vai-Vai está em paz, eu estou em paz, o povo está em paz. Mas não é fácil fazer uma escola de samba no Brasil porque precisa muito disso [sinal de dinheiro] a Prefeitura dá um pedacinho, a escola de samba tem que correr atrás para conseguir o resto. Mas isso não é da minha ossada eu que vejo então as pessoas assim. ‘A gente tem um pai-de-santo e as coisas não fluem’. Mas tem coisas que só flui com dinheiro. Eu sou pai-de-santo mas se eu não pago a cota de água de aqui me cortam, se não pagar a cota de gás eles me cortam, se eu não pagar a conta de luz eles me cortam, se não pagar o aluguel eles me cortam, se eu não pagar o imposto de aluguel eles me cortam. Mas enfim, é a vida que segue, a vida normal então peguei muita pressão. Pessoal me cobrando ‘as coisas não funcionam’. Mas os deuses sabem que eu faço as coisas. E aí fui ouvindo fui ouvindo e aí deixei quieto, não teve briga, não teve bate

boca nem nada, simplesmente me afastei.

[suspiro]

Se eles vier aqui eu faço algum axé, algum banho, alguma coisa aqui. Mas descer lá para passar a noite toda como eu passava não quer mais não.

#### Pode me explicar um pouco mais sobre os rituais? Tanto aqueles privados como aqueles públicos?

O público eu posso te contar, privado eu posso dar um meio termo. Isso porque no privado ocorriam oferendas das quais não se pode ser contadas assim para todo mundo. Essa coisa assim é segredo do terreiro, mistério do terreiro. Eu oferecia comida para Ogum, oferecia comida para Xangô, oferecia comida para Oxóssi, para Exu, o ritual era dar comida a eles, depois defumar, soprar o pó sagrado, fazia tudo isso de sete em sete dias, e cada vez que tivesse festas grandes, ele me dava um dinheiro: não era um grande dinheiro, mas dava para fazer as coisas e eu fazia bem feitinho bem direitinho.

#### Você comprava tudo o que precisava? De quais eventos públicos você cuidava?

Eles me davam dinheiro e eu levava, eu comprava tudo o material, tudo o que eu fazia nos rituais ele me davam dinheiro e eu cultuava: fazia tudo direitinho, comando ao figurino. Quando tinha festa de São Cosme, a feijoada de Ogum, era procissão do Ogum, a festa do Ogum, a festa das crianças e a festa de São Benedito eu assessorava tudo, disse cuidava de isso, tudo com muita destreza, com muito cuidado, com muito amor. Tinha sempre muita preparação. Olha: se fosse Ogum, era ‘feijoada’, uma comida afro muito respeitada no Brasil, se fosse São Benedito era feijoada de novo, mas não na quantidade que era feita para Ogum, aí vinha mais gente. São Cosme era quiabo, acarajé, caruru, arroz, galinha, que era o plato mais simple que a gente montava, mas não oferecia pelas pessoas, só botava ao pé do santo. Depois pegava o caldeirão de cima e botava nos pés do Orixá no quarto de santo. Era dentro do terreiro, dentro da quadra e era aberta a tudo mundo da escola.

#### Eu li recentemente uma entrevista sua, onde o Senhor se refere a Vai-Vai como ‘terreiro de samba’, o que significa isso?

‘Terreiro de samba’ é um espaço que é usado para cultuar os Orixás, fecundar os Orixás, e fazer as festas do povo normal. Por exemplo, não posso fazer lá as festas que eu faço aqui, com pandeiro e atabaque. Não posso, mas lá eu podia fazer outras práticas porque é o Vai-Vai e foi preparado para isso.

**Como é a relação do Senhor com a igreja Católica da Nossa Senhora Achiropita e os outros cultos no Bexiga?**

O bairro foi dominado por muito tempo por franceses, italianos, suíços, vários europeus. Eles dominavam a religião do bairro, a Achiropita pelo menos, que é uma santa italiana então todo mundo amava ela, ama, faz festa tudo. Houve uma feiura política de segregação de afastamento do Candomblé do bairro, não era coisa pegajosa, não era coisa criminosa porque eu chegava [cara de pessoa forte e poderosa] e me imponho. Quando eu estava lá sentado no púlpito, no lado de fora e veia uma cadeira vazia a cadeira com sacerdotes, eu entro e cumprimento eles e me sento lá, se me dão um pedacinho na hora do culto, porque às vezes eles me dão, que é todo dia e toda hora, eu canto uma reza para Oxum. Eu canto alguma coisa e rezo com amor e com respeito. Eles tinham descido antes de eu chegar na escola: eles já desciam para fazer a benção do dia do samba sair. Por isso eu achei inteligente deixar eles aí. Isso chama sincretismo: duas religiões atuando cada uma com seu culto, o meu é o meu, o deles é o deles. Agora, eles não podem fazer assim: eles dizem que São Jorge é Ogum: não. São Jorge para não deixar que eu disse alguma coisa, para não ser muito radical São Jorge é Oxóssi, Ogum é Santo Antônio mas só pra puder não ter briga. Ficaria chato.

**O senhor pode me falar como o senhor se envolve na Pastoral-Afro?**

A Pastoral-afro tem mais de vinte e cinco anos. Eu fiquei como pai-de-santo da Vai-Vai uns doze anos então a pastoral já existia, eu já ia para pastoral para participar do sincretismo religioso. Porque eles são religiosos mas eles toca capoeira, toca macombie, os ritmos africanos, cantam em português, essas coisas. Eu era convidado para ir e eu ia. Me convidaram desde que eles fundaram. As vezes eu ia já como se fosse uma obrigação. Eu participei da fundação, orientei, atabaques, capoeira, gravei musicas de capoeira essa coisas. Agora quando eu chegava, que ele me dava uma parte do púlpito no altar, eu cantava as coisas dos Orixás do mesmo jeito.

**O que o Senhor acha das igrejas Pentecostais que estão surgindo em todo Brasil? Se instalaram no Bexiga também?**

Olha: eles chegaram aqui no bairro, mas não vieram na minha casa como eles fazem na maioria das casas em São Paulo, no interior de São Paulo, nas grandes cidades como Rio de Janeiro. Eles quebram tudo, eles invadem quebra, toca fogo, Chocante, eles quebram, eles vem sempre na hora que o pai de santo sai, por exemplo eu saí, não foi? Foi fazer compras e você já estava aí, ele aproveita essa hora que eu sai entra e quebra tudo que é sagrado. Aqui

eles não vieram, não sei se é porque o Orixás não quis o porque eles sabem que se eu estou aqui na minha porta, ele não sai em pé. Eles sabem, eles me conhecem. Eles vem uma pessoa de punho forte para aguentar e eu aguento, só que agora estou doente. Estou com diabete, estou mole, estou sentindo que a minha hora está chegando, tenho que preparar o meu povo, estou muito doentinho. [suspiro] Tem uma igreja evangélica na rua Rocha e às vezes eles vão lá mas não participam não se batizaram mas participam aí: se trata da liberdade individual de cada um. Eu fiquei esses anos todos na Vai Vai certo? Mas nunca catequizar ninguém.

**O Senhor acha que é se pode falar mais de co-presença ou conflito?**

Eles estão mais para o conflito. Eles gostam mais do conflito, eles gostam mais de guerra, bate boca, se você vem aqui esta fazendo um entrevista, você está fazendo nada de santo nada de Orixás. Mas se eles vieram você sair de aqui eles vão te dizer que você está com diabo. O pai-de-santo não tem direito a conversar com ninguém: porque quem conversa com pai-de-santo quem cuida do pai-de-santo, quem cuida da casa do Orixás tem pacto com diabo, você estava aqui quando eu estava na rua, se veio alguma manifestação aqui? Demoníaca? Uma pessoa que chega, aqui com dores nas pernas, não deixa sair ela que está cansada, umas pessoas foram me buscar remédios, depois desce vai buscar a tv no carro, essas coisas. Magina mas é parte humana né? É catequese. Porque se ele chegar aqui e diz, o pai Francisco, falar maldades etc.. vai entrar aqui [indicando o ouvido direito] e vai sair aqui [indicando o ouvido esquerdo]. Porque depois de mais de trinta e nove anos de casa aberta de casa aberta, cinquenta e quatro anos de iniciação, eu não preciso mais de alguém que me diga o que é religião. Cinquenta e quatro anos de religião precisa que alguém diga alguma coisa? Você vê que as gentes de vinte e cinco anos, trinta anos ou menos querendo te enfrentar? Se for, eu solto os cachorros.. E solto mesmo.. Entrar nesse terreno é maluquice, e eles entram para derrubar. E o estado é [sinalização de absentia e esquecimento] laico, não é religioso e não faz nada. A minoria que se aguante.

**O Senhor lembra de algum conflito religioso aqui no Bixiga?**

Não, não tem conflito não, porque as pessoas dizem que eu sou muito metido. Que eu sou imperador, que eu sou rei, mas não, eu me prostrei de gorro na cabeça, de panto, turbante, de bengala, qualquer coisa, de roupa grande conta grande para evitar que as pessoas... você veio né? Você veio essa pessoa que veio aqui? Ela falou que tinha falado comigo ontem? Como poderia ter feito isso se eu não saí de casa

ontem? E ela insistindo, até quando ela pegou aquele pedacinho de papel com o meu telefone velho escrito e eu reconheci o numero do meu primo. Então foi ele que falou com a senhora e sugeriu de chegar aqui aqui. É assim aí começa um bate boca. Eles só chegam e falam: ‘O senhor não é pai-de-santo? Eu sou cliente, eu vou pagar’. Dessas conversas que eu decidir me afastar. Você tem que ser muito paciente para aguentar isso tudo. E depois o que você faz? Cinco décadas cuidando de Orixás, cuidando de casa com Orixás, você não tem mais paciência, você finge que tem paciência porque tem pessoas que são educadas, carinhosas, cuidadosas: então você não pode dar a costas a essas pessoas, mas tem outros que, por favor viu.. Ligue para mim outro dia e eu mostrarei outros quartos em minha casa, hoje não posso porque vim diretamente da rua. Axé!

**Conversa com Pastor Daniel Checchi da Comunidade Evangélica do Bixiga, Rua Rocha 70.**

**Como o Senhor começou aqui?**

Então, aqui é uma igreja Evangélica que nasceu no bairro do Bixiga. Que eu saiba, acho que é a primeira. Começou com moradores do bairro do Bixiga: eram jovens, ha veinte oito anos atrás, mais precisamente em 1991. A gente se juntou, eu e alguns jovens cristão aqui do bairro e comencemos as reuniões. Eu era o líder desses jovens. O que aconteceu? O Bixiga é um bairro muito diferente em São Paulo. Eu digo que não tem nenhum bairro como esse aqui. Porque aqui, as pessoas se misturam e isso influenciou a igreja porque eu percebi que aqui fica todo mundo na rua junto: o descendente italiano, o negro, o nordestino. Então, acabam se misturando, seja no carnaval, seja na festa da Achiropita, seja nas mobilizações do bairro. E eu consegui entender essa mistura também na Bíblia. Porque Jesus falou que nasceu do sal na terra. O sal, quando ele entra na comida, ele permeia toda panela, tomate, a carne, a cenoura, ele impregna tudo. Ele não pode ser o mais proeminente: a comida salgada ninguém come, mais o sal tem que estar em tudo. Então, eu fui entendendo que eu tinha que me relacionar com as outras entidades. E assim a gente foi construindo. Eu tive um problema de saúde, que influenciou muito também a minha maneira de enxergar a vida, e tudo. Porque eu tive um problema de câncer e, a partir desse problema, falei ‘Olha, não tenho mais tempo’, o médico falou que eu não ia durar muito então eu peguei, comecei, sai na rua fui a varrer a rua, foi plantar árvores, foi chamar os vizinhos para fazer o bem, doação de sangue. Começou uma outra prática da história da igreja: está vendo? Está acontecendo aqui uma ação, de saúde, entendeu? Então durante o dia a igreja não é mais vazia. Durante o dia a igreja ela é ocupada pelo social, pela saúde, recuperação de pessoas em uso de drogas, com fisioterapias, e terapias, com monte de coisa que a gente começa fazer em parceria com outras entidades do bairro. Então, a gente fez esses relacionamentos, entendendo que a gente precisa trabalhar em cooperação com essas entidades com essa forma, todos ficam fortes. Então pego o público da igreja e, quando o posto de saúde precisa de atender as pessoas: eu do o público eles dão às pessoas.

O serviço de asistencia as famílias, da secretaria de bem estar social do bairro, eles conhecem as famílias carentes eu tenho comida: cesta básica, então eu dou cesta básica. Então, a gente interage em rede. Muito mais rápido, entendeu? E isso é um diferencial bem grande porque, é difícil você encontrar uma igreja Evangélica com toda essa interação. Por exemplo, às vezes a Vai-Vai já me chamou para fazer um ação social com eles, [risos], enten-

deu? Isso para muita gente é loucura. Mas para mim não, porque eu não olho para você e vejo um rótulo em você, eu vejo uma pessoa. Então, o que aqui nós podemos trocar? O que nós podemos interagir? Então foi assim que a gente começou.

**Então, 1991, bem recente! E’ outra pegada, né?**

O Papa Francisco mudou bastante isso, não é? Ele sente isso, que os padres agora tem que interagir mais, a preocupação a interagir mais. A Achiropita tem muitas atividades lá, a Achiropita é muito forte aqui no bairro. Eles tem muita obras sociais e tudo. Então, eu encontro Padre Bogaz, ocasionalmente em um evento e tudo mas, ele segue no caminho deles, neh.. Assim: o religioso que mais se envolve com o bairro, acredito que sou eu. Porque eu estou com o pessoal do meio ambiente, por exemplo domingo, deixa-te mostrar aqui, [mostrando na página web] vai ter o domingo sustentável: uma ação na rua. Então, tem todas pessoas da minha igreja, e o que vai acontecer? O coral da igreja vai cantar lá. Está vendo? A bateria da escola de samba e o coral da igreja! E’ muita interação. E é legal, eu vejo que as pessoas gostam disto. Eu percebo que estamos vivendo uma época de muita polarização eh, então, eu sou isso, só convivo com isso: eu não enxergo a vida assim. Então, a gente procura, onde tem gente, a gente procura estar juntos. E contribuir com as coisas com que a gente pode contribuir, entendeu? E a gente não força ninguém para vir para igreja, entendeu? Isso aí já é uma outra questão: eu creio mais na espiritualidade, cada um tem seu caminho, entendeu? Então, você é católica, eu sou evangélico, eu acredito nisso, você acredita naquilo, a gente respeita. O que as pessoas tem que fazer mais é usar a espiritualidade para unir as pessoas, para ver o bem que há em um. São mais forças juntas: que isso acaba sendo cidadania.

é que no Bixiga é muita interação, como você mencionou, verdade? Nada de conflitos até religioso, que nem no Rio né? Eu li vários artigos sobre isso..

Você conhece bem a cultura brasileira né? Sim; é espantoso. Mas aqui... Por exemplo agora, o Natal do hospital sírio-libanês, sempre faz um culto ecumenico em Natal. Então eu todo ano estou lá, prego junto com padre, com anglicano e ninguém entra em questões teológicas. A gente fala de Jesus. Só isso. Acho que tem que incorporar mais né. Então a gente está aqui no bairro a venti oito anos, e tem uma história porque, o que aconteceu? O eu me envolver muito na rua e essas coisas, me envolver também na rede social aqui no bairro, tem uma rede social aqui do bairro, acho que você sabe disso, eu levei para o centro da cidade essa tecnologia de rede. E a gente está

construindo, construiu a Rede Social do Centro. Então, por exemplo, eu, Daniel, eu estou mais aqui como pastor da igreja, hoje, eu já construiu vários relacionamentos aqui no bairro mas agora, a gente se empenhou na construção dessa rede, aqui olha: [mostrando o site da rede social do centro] a ‘rede social do centro’.

No especifico de que se trata?

O que é essa ideia minha de rede? E’ o poder público ongs, comerciantes, igrejas e missões cristãs, sindicatos, entendeu? Todo isso faz parte da Rede Social do Centro. Essa ação vai ser sábado ‘Dia do Bem Júlio Prestes’, então, está vendo aqui? [mostrando imagem]. Aqui as tendas, o palco e aqui do outro lado da rua, é o fluxo da Cracolândia: então a gente vai fazer um grande esforço para trazer pessoas para cá, entendeu? Para ser atendida em tudo isso de aqui [mostrando as barracas colocadas na praça segundo o site], advocacia, Instituto Nacional do Seguro Social, programas de saúde, da Prefeitura, do Estado, bem estar social e a gente tem cinquenta e uma vagas em comunidade terapêuticas. Para encaminhar as pessoas.

**Esta todo administrado por voces aqui?**

Olha, assim, a gente por ser rede, não tem uma coordenação central. Por caminhar em rede, você precisa conferir. Então, às vezes tem algumas necessidades, alguém liga para mim, fala ‘estou precisando disso tal, tal e tal’. As vezes eu tenho contato e aí eu passo o contato, então quando eles vão se apresentar eles falam da ‘rede social do centro’, entendeu? A gente se apoia. Aqui tem muita atividades, e agente saiu em vários telejornais, televisão, esse aqui foi aqui no Bixiga olha, no Dia das Crianças, [mostrando outras vídeos e artigos de eventos], olha aí, olha as imagens, oh, esta vez, foi na praça Catorze bis, o que a gente estimula Giulia? A ocupação da rua, dos espaços públicos, entendeu? Tem o Dia do Idoso, que a gente trata coisas relativa a idosos, teve a Caminhada pela vida, no setembro amarelo, na avenida Paulista, fórum sobre suicídios que a gente fez por causa disso, então lá na zona norte, no Jardim Peri Alto, uma favela. Entendeu? E, meu, aqui oh, [mostrando fotos] nessas grandes ruas do centro, por ser um lugar onde anda muita gente a gente transforma em uma rua de acção social. Até a Veinte e Cinco de Março a gente ocupa, a gente fecha um fim de semana, e põe tendas lá na Veinte e Cinco, tudo isso com permissão da Prefeitura, lógico. Esse evento aqui da Cracolândia, agora, isso aqui saiu na SP TV. [mostra vídeo da televisão] Está vendo as tendas? Cidadania. Viu quantas tendas? A gente que coordena tudo, [risos], somos nós que organizamos. Então, que acontece? Eu estou te mostrando isso para você ver a proporção da influência

que o bairro teve sobre mim. Eu entendi o espirito do bairro e achei que isso é muito útil. É uma tecnologia de interação, realmente é por ahi que vai.

**Quais são as atividades que vocês fazem pelo bairro mesmo?**

Então, pelo bairro, por exemplo, fizemos o Dia da Criança que você viu, agora vai ter o Natal. A gente quer dar mil refeições aqui em baixo. Na rua, entendeu? Mesas, cadeiras, para quem quer sentar. Para promover interação entre as pessoas, mas porque? O momento que estamos vivendo agora è um momento de distanciamento entre as pessoas, até dentro das famílias, é muita confusão. ‘Eu sou Lula’ ‘eu sou Bolsonaro’. Então a gente quer promover o espírito cristão, Cristo não era nem de direita nem de esquerda. Embora, se digam que Jesus está com um e Jesus está com outro, Jesus está com todos. Então, nós não temos nenhuma preferência política. A gente quer promover ações de empoderamento, de reconhecimento, das pessoas se conhecerem e conversarem e entenderem que há um grupo. Daqui a pouco, vai ter uma reunião aqui. Há um grupo, que está se reunindo o ano inteiro, pensando em acções; então a gente dua pão, toda semana. Uma base assim mil pães, agente comprar saquinhos, e serve para pessoas em curtizadas. A gente doa cesta básica e faz os serviços aqui dentro da igreja, a igreja como centro comunitário. Então, apesar de aqui ser pequeno, a gente consegue utilizar o máximo.

**Então, como você mencionou a Vai-Vai, quais são as interações com eles?**

Então a gente já fez eventos juntos, eventos de Dia das Crianças, a Vai-Vai participar de alguns eventos junto aqui. Já participou aqui na praça e eu acho isso muito bacana. Porque a gente não está falando de religião, a gente está falando aí de interação com pessoas, de, sociabilidade, né? É isso é cultura do País. Porque apesar da Vai-Vai ter uma clara influência de uma outra religião, que eu acho que é Espírita, nè? Espírita ou Candomblé não sei, a gente não se preocupa com isso, a gente se preocupa de atender as pessoas.

**Você nasceu aqui no bairro?**

Não, eu não nasci no bairro, sou lá de Santana nè mas faz vinte e oito anos que todo dia estou aqui né. Então para mim aqui assim é interessante isso, essa pergunta é interessante, porque às vezes, Giulia, não é só questão de antiguidade, mas é questão da efetividade. As vezes tem uma pessoa que muda de bairro a pouco tempo, mas tem uma ideia brilhante e põe em prática essa ideia. Ela está influenciando, ela está sendo um agente importante do

bairro, entendeu? Tem que ser ouvida, tem que ser reconhecida né?

Então sim, estou há vinte e oito anos aqui, mas já tive várias propostas para sair de aqui e tudo, falei não, não, não, não tem macarrão como aqui, não [risos]. O bairro é central né, e esse caldeirão cultural, que é eu acho muito importante. Eu acredito que o Bixiga deu uma caída de unos anos para trás, mas eu estou vendo uma juventude muito engajada se levantando no bairro e eu apoio eles, tenho sempre reunião com eles porque eles tem que preparar também os que vão vir por ahi, para continuar tocando as acções.

Então, durante as ações aqui, fica aberto. As noites, temos reuniões segunda quarta sexta sábado e domingo. Domingo também de manhã, reunião que comecei agora de domingo de manhã. Aqui nós temos salas pelo lado de aqui, para crianças, aqui é mais um espaço de sentar, bater papo, conversar. A cozinha é pequena mas faz bastante comida, pessoal sempre que tem alguma coisa alguma festa que agente faz aqui dentro. E é isso.

**Posso tirar umas fotos do espaço?**

Claro!

# REFERÊNCIAS

## BIBLIOGRAFIA

Alexandre, Claudia Regina, Práticas religiosas e festivas nas escolas de samba de São Paulo: um estudo sobre o candomblé na Vai-Vai, revista Último Andar, São Paulo, 2018.

Almeida, Ronaldo, A guerra das possessões, in Oro Ari Pedro; Corten André; Dozon Jean-Pierre, Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé, Paulinas, São Paulo, 2003.

Almeida, Ronaldo, Os Pentecostais serão a maioria no Brasil?, Revista de Estudos da Religião, Dezembro 2008.

Almeida, Ronaldo, Religião na Metrópole Paulista, in Revista brasileira Ciências sociais(online) vol.19, n.56, 2004.

AlSayyad Nezar; Roy Ananya, Medieval modernity: On citizenship and urbanism in a global era, Space and Polity, 2006, 10:1, 1-20.

Alves, Isidoro da Silva, O Carnaval devoto. Um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém, Vozes, Petrópolis, 1980.

Andrade, Mario de, O Samba Rural Paulista, Revista do Arquivo Municipal. Ano IV, Volume XLI, São Paulo, 1937.

Aureli, Pier Vittorio, The Politics of sacred space: space, rituals, architecture, excerpt from the summary of the Diploma Unit 14, Architectural Association London, 2012-2013.

Bastide, Roger, Brasil: terra de contrastes, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1959.

Beaumont, Justin, Baker, Christopher, Postsecular Cities: Space, Theory and Practice, Continuum, London, 2011.

Belo, Vanir de Lima, O enredo do carnaval nos enredos da cidade. Dinâmica territorial das escolas de samba, Masters dissertation FFLCH USP, São Paulo, 2008.

Bercovici, Gilberto, Constituição econômica e desenvolvimento: uma leitura a partir da Constituição de 1988, Malheiros, São Paulo, 2005.

Britto, Iêda Marques, Samba na Cidade de São Paulo (1900/1930): um exercício de resistência cultural, Coleção Antropologia, n. 14, FFLCH/USP, São Paulo, 1986.

Canclini, Nestor, Culturas híbridas, Edusp, São Paulo, 2006.

Casanova, José, Religion, European Secular identities, and European Integration, in Byrnes, Timothy; Katzenstein, Peter, Religion in an Expanding Europe, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Castro, Eduardo Viveiros de, A inconstância da alma selvagem, Cosac Naify, São Paulo, 2002.

Castro, Marcio Sampaio de, Bexiga: um bairro afro-italiano, Annablume, São Paulo, 2008.

Chesnut, Andrew, Born Again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London, 1997.

Costa, Sebastião Heber Vieira da, Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã, in Brandão, Sylvana, História das religiões no Brasil, UFPE, Recife, 2001.

Cox, Harvey, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective, The MacMillan Company, New York, 1965, ed. Princeton University Press, New Jersey, 2013.

Da Matta, Roberto, A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil, Editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1997.

Da Matta, Roberto, Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro, Rocco editora, Rio de Janeiro, 1979.

Davis, Mike, Planet of Slums, in: New Left Review 26, 2004.

Eisenstadt, Shmuel Noah, *Multiple modernities*, Dedalus 129, Winter, 2000.

Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Farias, Yaracylda Coimet, *Dicionário das manifestações folclóricas de Pernambuco*, Editora Universitária UFPE, Recife, 2006.

Ferretti, Sérgio, *Repensando o sincretismo*, Edusp, São Paulo, 1997.

Ferretti, Sérgio, *Sincretismo e Religião na Festa do Divino*, Revista *Anthropológicas*, Recife, 2007.

Freyre, Gilberto, *Casa grande & senzala*, Record editora, Rio de Janeiro, 1992.

Freyre, Gilberto, *Ordem e progresso*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1959.

Freston, Paul, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*, PhD thesis in sociology, IFCH, Campinas, 1993.

Giedion, Sigfried, *Brazil and contemporary architecture* preface in Mindlin, Henrique, *Modern Architecture in Brazil*, Colibris Editora, Rio de Janeiro, 1956.

Gruzinski, Serge, *O pensamento mestiço*, Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

Guimaraens, Dinah; Cavalcanti, Lauro, *Arquitetura Kitsch suburbana e rural*, Funarte, Rio de Janeiro, 1979.

Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, Editora José Olympio, São Paulo, 1936, Edição crítica, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

Hoornaert, Eduardo, *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*, Vozes, Petrópolis, 1974.

Kong, Lily, *Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religion*, *Progress in Human Geography* 34, n. 6, January 2010.

Kong, Lily, *Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity*, in *Progress in Human Geography* 25.2, 2001.

Lanz, Stephan, *City of COOP. Ersatz.konomien und st.dtische Bewegungen in Rio de Janeiro und Buenos Aires*, Berlin, *metro-Zones* 5, 2004.

Lanz, Stephan, *Pentecostal lifestyle and the urban everyday culture*, in the *Urban Culture of Global Prayers Book*10, 2017.

Ley, David, Introduction, in Beaumont, Justin, Baker, Christopher, *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, Continuum, London, 2011.

Lima, de Toledo Benedito, *São Paulo: Três Cidades em um Século*, Duas cidades editora, São Paulo, 1983.

Loomba, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge books, London, 1998.

Macedo, Emiliano Unzer, *Pentecostalismo e religiosidade brasileira*, FFLCH USP, São Paulo, 2007.

Magnani, José Guilherme Cantor, *Festa no pedaço: o circo-teatro e outras formas de lazer e cultura popular*, PhD FFLCH-USP, São Paulo, 1982.

Mariano, Ricardo, *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, in IEA-USP, São Paulo, 2004.

Mariano, Ricardo, *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, Phd FFLCH USP, São Paulo, 1995.

Marshall, Ruth, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago and London: University of Chicago Press, London, 2009.

Martin, Bernice, *Contrasting Modernities: 'Postsecular' Europe and Enspirited Latin America*, in Molendijk, Arie, Beaumont Justin, and Jedan, Christoph, *Exploring the Postsecular*, Internatio-

nal Studies in Religion and Society, Leiden editor, Boston, 2010

Martin, David, *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 1990.

Mello e Souza, Laura de, *O diabo na terra de Santa Cruz*, Cia. das Letras, São Paulo, 1986.

Molendijk, Arie; Beaumont, Justin; Jedan, Christoph, *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Brill Academic Pub, 2010.

Moraes, Wilson Rodrigues de, *Escolas de Samba de São Paulo (Capital)*, IMESP, São Paulo, 1978.

Oosterbaan, Martijn, *Spiritual Attunement. Pentecostal Radio in the Soundscape of a Favela in Rio de Janeiro*, in *Social Text* 96, Vol. 26, n. 3, 2008.

Oro, Ari Pedro; Steil, Alberto, *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis, 1997.

Oro, Ari Pedro, *O neopentecostalismo macumbeiro*, in *Revista USP* 68, São Paulo, Dezembro-Fevereiro 2005/2006.

Orsi, Roberto, *Introduction: Crossing the City Line*, in Roberto Orsi, *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

Pereira, Edmilson de Almeida, *Elos do Carnaval Celebração, Diálogo – Revista de Ensino Religioso*, Paulinas, São Paulo, 2004.

Pereira, Edmilson de Almeida, *Os tambores estão frios: Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe*, Mazza Edições, Belo Horizonte, 2005.

Petrone, Pasquale, *São Paulo no século XX*, in: Azevedo, Aroldo de, *A cidade de São Paulo (vol. 2 – A evolução urbana)*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1958.

Qadeer, Mohammad, *Pluralistic Planning for Multicultural Cities*, 1997 *The Canadian Practice*, *Journal of the American Planning Association*, 63:4, 481-494

Queiroz, Maria Isaura Pereira de, *Carnaval Brasileiro*, Brasiliense, São Paulo, 1992.

Quijano, Anibal, *Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America*, *International Sociology*, 15, 2000.

Rolnik, Raquel, *Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro)*, *Revista de Estudos Afro-Asiáticos* 17, CEAA, Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 1989.

Rolnik, Raquel, *The City and the Law: Legislation, Urban Policy and Territories in the City of São Paulo (1886-1936)*, Tese de Doutorado em New York University, New York, 1995.

Said, Edward, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978.

Sanchis, Pierre, *Para não dizer que não falei de sincretismo in: Comunicações do ISER*, n. 45, ISER, Rio de Janeiro, 1994.

Sandercock, Leonie, *Cities of (In)Difference and the Challenge for Planning*, *disP - The Planning Review* 36, no. 140, 2000.

Sandercock, Leonie, *Towards Cosmopolis: Planning for Multicultural Cities*, John Wiley, London, 1998.

Santos, Paulo Ferreira, *Formação de cidades no Brasil Colonial*, UFRJ editora, Rio de Janeiro, 2001.

Schiffauer, Werner, *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli G.rüş*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2010.

Schürmann, Francisca Albertina, *Urbanização colonial na América Latina: cidade planejada versus desleixo e caos*, Brasília: *Textos de História*, Brasília, 1999.

Silva, Vagner Gonçalves da, *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*, 1994 first edition, Selo Negro, São Paulo, 2005.

Simson, Olga Rodrigues de Moraes von, *Branços e negros no carnaval popular paulistano, 1914-1988*, 1989, PhD FFLCH-USP, São Paulo, 1990.

Soares, Reinaldo da Silva, O cotidiano de uma escola de samba paulistana, o caso da Vai-Vai, Master FFLCH-USP, São Paulo, 1999

Sorj, Bernardo, A nova sociedade brasileira, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000

Valente, Ana Lúcia, O Negro e a Igreja Católica, CECI-TEC/U.F.M.S., Mato Grosso do Sul, 1994.

Vilhena, Maria Inês, Ritos: Expressões e Propriedades, Paulinas, São Paulo, 2005.

Viotti, Hélio Abranches, A Fundação de São Paulo Pelos Jesuítas, Fflch - Usp, São Paulo, 1954.

Weber, Max, L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, 1905, Rizzoli, Milano, 1991.

Willems, Emilio, Latin american culture: an anthropological synthesis, Harper & Row, New York, 1975.

## SITOGRAFIA

[brasil.estadao.com.br](http://brasil.estadao.com.br)

[folhapress.folha.com.br](http://folhapress.folha.com.br)

[agazeta.com.br](http://agazeta.com.br)

[bienal.org.br](http://bienal.org.br)

[g1.globo.com](http://g1.globo.com)

[piaui.folha.uol.com.br](http://piaui.folha.uol.com.br)

[noticiacristiana.com](http://noticiacristiana.com)

[prefeitura.sp.gov.br](http://prefeitura.sp.gov.br)

[habitasampa.inf.br](http://habitasampa.inf.br)

[ibge.gov.br](http://ibge.gov.br)

[emplasa.sp.gov.br](http://emplasa.sp.gov.br)

[censo2010.ibge.gov.br](http://censo2010.ibge.gov.br)

[cebrap.org.br/nucleos/cem](http://cebrap.org.br/nucleos/cem)

[geosampa.prefeitura.sp.gov.br](http://geosampa.prefeitura.sp.gov.br)

[jornalcruzeiro.com.br](http://jornalcruzeiro.com.br)

[universal.org](http://universal.org)

[oocities.org](http://oocities.org)

[economist.com](http://economist.com)

[imagens.usp.br](http://imagens.usp.br)

[decorstyle.ig.com.br](http://decorstyle.ig.com.br)

[super.abril.com.br](http://super.abril.com.br)

[masp.org.br](http://masp.org.br)

## FILMOGRAFIA

Divino Amor, Gabriel Mascaro, 101m, Recife, 2019.

Sintonia, KondZilla/Johnny Araujo, Brazil, 2019.

## IMAGENS

Figura 1: Planisfério Cantino, português anônimo (1502) Biblioteca Estense Universitaria, Modena, Itália. pp.2-3

Figura 2: quarto de buzios, Instituto Religioso Ilê Asé Iyá Osun. Foto pela autora. pp.10-11

Figuras 3,4,5: “A mão do povo”, exposição de Lina Bo Bardi sobre artesanato brasileiro no MASP. p.19.

Figura 6: Cirio de Nazaré, 2000. Dom Zico, Arcebispo emérito de Belém, mostra a estátua da Virgem De Nazaré ao público. Foto: Valerio Berdini. p.20.

Figura 7: Manifesto antropofago,1928. p.21

Figura 8: Atlas náutico do mundo, fólio 5 reto, Oceano Atlântico Sudoeste com o Brasil, 1519, Pedro Reinel, Jorge Reinel, Lopo Homem, Antonio de Holanda. Biblyotheque National Franciase, Paris. p.22

Figura 9: vista geral da cidade de São Paulo, Debret, 1827.p.23.

Figura 10: Altar de Umbanda. Fonte: oocities.org. p.25

Figure 11: Festa Junina of Votorantim. Foto: Arquivo JCS p.27

Figura 12: Centenas de barcos acompanham a imagem da Nsa. Sra. De Nazaré na peregrinação fluvial no sábado, em Belém, Brasil. Precede o Círio de Nazaré. Foto: Ricardo Lima (2012). p. 29

Figura 13: Vista aérea de São Paulo com foco no Edifício Copan e no Edifício Itália. Foto: Autor desconhecido. p.31

Figura 14: Visual da cidade desde o Terraço do Edifício Italia. Fonte: terracoitalia.com.br p.32

Figura 15: Construção do Parque Ibirapuera em 1954. Foto: Oswaldo Luiz Palermo . p.33

Figure 16: Dadinhos, embalagem realizada pelo IV centenário de São Paulo. Foto: autor desconhecido. p.34

Figuras 17-22: Desenvolvimento da cidade entre 1882 e 1985. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa. pp. 36-37

Figura 23: Região metropolitana de São Paulo 2002. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa. pp. 38-39

Figura 24: Distritos da municipalidade de São Paulo. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa. p.40

Figura 25: Carrinho de comida de rua no Rio de Janeiro. Foto pela autora. p. 43

Figuras 26-41: Fotos da série “Sincretismos urbanos”. pp. 44-63

Figura 42: Bloco Carnavalesco of Barra Funda. Foto: Claude Lévi-Strauss, 1937. p.67

Figura 43: Desfile de um Bloco Carnavalesco. Foto: Claude Lévi-Strauss, 1937.p.68

Figura 44: Sambistas no desfile. Foto: Antonio Scorza, 1992. pp.72-73

Figura 45: Cerveja samba Foto pela autora. p.77

Figura 46: Desfile em 1990. Foto: autor desconhecido. p. 78

Figura 47: escola de samba São Clemente no Rio De Janeiro em 1990. Foto: Jorge William. p.81

Figuras 48-53: Escolas de samba na cidade de São Paulo por ano de fundação entre 1882 e 1985. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa. pp.82-83

Figura 54: Escolas de samba hoje na RMSP. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa. pp. 84-85

Figura 55: Escolas de samba nos distritos. Elaborada pela autora. Fonte: Emplasa. p. 86

Figuras 55, 56: Sambóromo em construção. Fonte : Acervo Estadão. p.88

Figura 57: Fachada da escola de samba Vai-Vai em 2019. Foto da autora. p.91

Figura 58: Saias das Baianas no ensaio da escola de samba Vai-Vai. Foto pela autora. p.93

Figuras 59-91: série “Escolas de samba como espaços sagrados.” pp. 98-137

Figura 92: Interior de um templo pentecostal. Foto: autor desconhecido. p. 138

Figura 93: Bixiga e Bela Vista. Elaborada pela autora. p.140

Figura 94: Pai Francisco de Oxum em 2019. Foto pela autora. p. 141

Figure 95: Pastor Daniel Cecchi em 2019. Foto Pela autora. p.142

Figura 96: Fachada da Comunidade Evangelica do Bixiga. Foto da autora. p. 145

Figuras 97, 98: Fachada do instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun. Foto da autora. p. 145

Figura 99: salão principal do instituto religioso Ilê Asé Iyá Osun. Foto pela autora. p.146

Figura 100: salão principal da escola de samba Vai-Vai. Foto pela autora. p.147

Figuras 101-105: Plantas dos templos realizadas pela autora. pp- 148-153

Figura 106: Mapa de favelas, nucleos e cortiços. Elaborada pela autora. p. 176

Figura 107: justaposição de tipologias arquitetônicas no Bixiga. Foto pela autora. p.178

Figura 108: justaposição de tipologias arquitetônicas no Bixiga. Foto pela autora. p.179

Figuras 109, 110: Templo de Salomão, no bairro de Bras. Vista interior e vista exterior. Fonte: Universal.org p. 180

Figura 111: Tambores parados na Vai-Vai. Foto pela autora. p. 183

Figura 112: Mocidade Robruense na visualização em satélite aparece como fechada. Fonte: Google Maps. p. 187

Figura 113: a Mocidade Robruense na visualização do Google streetmap resulta um templo pentecostal. Fonte: Google Maps. p. 187

Figura 114: Rita no baile funk na favela de Paraisópolis. Fonte: Netflix. p. 189

Figura 115: Rita falando com a pastora da igreja pentecostal. Fonte: Netflix. p. 190

Figura 116: Rita pensando na conversão. Fonte: Netflix. p.191

Figura 117: Silas Malafaia, pastor pentecostal e figura política arrecadando dinheiro na TV. pp. 198-199

Figuras 118-125: Fachadas das igrejas pentecostais. Fotos: Autores desconhecidos. p. 202.

Figura 126: Ritual de batismo no filme Divino Amor. p.207

Figura 127: Indo ritual do batismo. Fonte: Divino Amor. p.209

Figura 128: Local do trabalho de Joana. Fonte: Divino Amor. p.210

Figuras 129-130: Drive thru. Fonte: Divino Amor. p.211

Figure 131: Altar de Umbanda Source: oocities.org p.212

Figure 132: Templos evangelicos em São Paulo. Elaborada pela autora. pp. 214-215

Figura 133: Concentração de templos evangelicos em São Paulo e favelas, cortiços e nucleos. Elaborada pela autora. p.216

Figura 134: Entrada em Cinema Copan, Cinema no térreo do prédio homônimo. Foto: Autor desconhecido. p.219

Figura 135: Cine Copan convertido em igreja pentecostal. Foto: Autor desconhecido. p.219

Figura 136: Cine Copan no interior. p.220

Figura 137: Esquema do transito religioso. Elaborado pela autora. p.221

Figuras 138-143: Religião no mapa da RMSP. pp. 222-233 Elaborado pela autora.

Figuras 144-145: Igreja Assembleia de Deus em Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. Na cidade de Cuiabá, a cada 15 dias, uma igreja é aberta. Fonte: noticiacristiana.com p.237

Figura 146: Sede da Assembleia de Deus em São Paulo. Vista aérea. Fonte: decorstyle. p.238

Figura 147: missionaria pentecostal na região amazônica. Foto da autora. p.243

Figura 148: Altar da igreja pentecostal. Foto: Autor desconhecido. pp. 244-245

Figure 149: Deputado Magno Malta (PR-ES). Foto: Waldemir Barreto / Agência Senado. p 249



