

## O QUILOMBO E SUAS “TRANSGRESSÕES” ÉTNICO-RELIGIOSAS: UM ESTUDO DE GEOGRAFIA SOCIAL NA PERSPECTIVA GOFFMANIANA

*The quilombo and its ethnic-religious “transgressions”: a socio-geographic case study in a Goffmanian perspective*

Tanize Tomasi Alves<sup>1</sup>

Cicilian Luiza Löwen Sahr<sup>2</sup>

Wolf-Dietrich Sahr<sup>3</sup>

### RESUMO

A concepção científica e a política de Estado para “quilombolas” levantam a problemática da experiência cotidiana desses sujeitos diante das intervenções neles realizadas. Se investigam, assim, expressões religiosas da comunidade quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa, Paraná) para compreender como se constroem as relações sociais num Terreiro de Umbanda periurbano. No evento “Trabalho de Exu”, que reúne indivíduos de dentro e fora da comunidade, se revela a condensação social através de dramatizações integradoras. Este fenômeno é explicado com base nos conceitos Goffmanianos de quadros da experiência social e interações entre indivíduos. Os resultados mostram que a vivência quilombola atual não se identifica com sua “história afrodescendente” ou pela “resistência” ao exterior, elementos fundamentais para seu reconhecimento legal. Assim, muitas de suas interações atuais fogem do enquadramento sociocultural das políticas brasileiras de integração social e racial.

**Palavras-chave:** Quilombolas. Políticas públicas. Religiões afro-brasileiras. Goffman. Ponta Grossa (PR).

1 Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal do Paraná. mauricioetanize@hotmail.com. Rua Águia, 2300, Conjunto Patrimônio Umuarama, Umuarama, PR. 87505-350.

2 Doutora pela Universidade de Tübingen, Alemanha e Professora no Departamento de Geociências da Universidade Estadual de Ponta Grossa, bem como dos Cursos de Pós-Graduação em Geografia da mesma Universidade e da Universidade Federal do Paraná. cicilian@uol.com.  
Rua Saint Hilaire, 79, ap. 33, Oficinas, Ponta Grossa. 84035-350.

3 Doutor pela Universidade de Tübingen, Alemanha e Professor no Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná. wolf.sahr@gmail.com.

✉ Rua Saint Hilaire, 79, ap. 33, Oficinas, Ponta Grossa, PR. 84035-350.

### ABSTRACT

The scientific concept of quilombolas and governmental policies directed towards them raises the question of how these subjects are responding to interventions in their daily experience. In this context, the religious expressions of the quilombola community of Santa Cruz (Ponta Grossa, Paraná) have been researched to understand how social relations are construed in a periurban Terreiro of Umbanda. At the Exu ceremony, which counts with the participation of members inside and outside of the community, social condensation appears through integrative dramatizations. Such a phenomenon is explained by Goffman’s concepts of “frames of social experience” and “interactions among individuals”. The research results reveal that the mode of life of quilombolas is not identified through an “Afro-American past” or resistance against the outside world, as it is implied for legal recognition, but that many quilombola interactions engage beyond the socio-cultural framing of Brazilian public policies for social and racial integration.

**Keywords:** Quilombolas (maroons). Public policy. Afro-Brazilian religions. Goffman. Ponta Grossa (PR).

## INTRODUÇÃO

A partir de 2003, as comunidades quilombolas no Brasil ganham a possibilidade de ter sua autoidentificação e autoexpressão reconhecidas pela Política do Estado. Desta forma, o Decreto Nº. 4.887/2003 define quilombos como grupos “étnico-raciais” com relações “territoriais específicas”, explicitando naquele contexto a “ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). O princípio da autoatribuição, ao qual posteriormente se daria uma base legal através da Fundação Cultural Palmares – FCP, possibilita o governo, segundo a Portaria Nº. 98 de 26/2007, de “reconhecer esta autoatribuição através da inscrição no Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombolas” (FCP, 2007). A partir dessa certificação, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, segundo sua Instrução Normativa Nº 57/2009, passa a se preocupar com “a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a desintrusão, a titulação e o registro imobiliário” das suas terras (INCRA, 2009).

Trata-se, no caso de um “quilombo”, de um enquadramento hermenêutico da vida cotidiana de grupos reais à visão do Estado. Neste contexto, as vivências cotidianas são conectadas a supostas “tradições” e “interpretações”, cujas categorias são muitas vezes fornecidas através de terminologias propostas por cientistas ou membros dos próprios órgãos públicos. Nos últimos anos, desenvolveu-se um grande debate científico sobre como o “quilombo” poderia ser visto como “ressemantização” (ARRUTI, 2006) da experiência histórica. Estabeleceu-se a visão de que esta forma sociogeográfica evoluiu historicamente, aparecendo agora em novos contextos (p. 79) e com territorialização supostamente comunitária (p. 86), em contraste a relação individualista da sociedade em geral (p. 93). Diante desta mobilização hermenêutica nos parece necessário investigar se

tais afirmações conceituais podem, de fato, representar a vivência das pessoas afetadas.

Este artigo investiga uma comunidade específica – a Comunidade de Santa Cruz, localizada na área rural meridional do município de Ponta Grossa (Paraná). A referida comunidade é re(?)conhecida como “Remanescente de Quilombo” pela Fundação Cultural Palmares desde 2005. Ela garante sua sobrevivência entre atividades rurais e urbanas, tendo como base socio-histórica uma mistura de russo-alemães, alemães e afrodescendentes, apresentando ainda uma ampla gama de religiões entre Catolicismo, Luteranismo e religiões afro-brasileiras<sup>4</sup>. Provavelmente, com uma comunidade tão “impura” escapamos dos padrões de uma “etnogênese” clássica no estilo de Frederick Barth (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 185), ou seja, a visibilidade foge às purezas da visão jurídico-científica. Portanto, procuraremos concretizar a vivência da comunidade não com características “étnicas”, mas em suas formas funcionais dentro da sociedade moderna. Destacamos na análise principalmente os eventos sociais e as festas religiosas<sup>5</sup> como elementos dessa vivência condensada (DI MÉO, 2001).

4 O campo das religiões afro-brasileiras é geralmente considerado, entre as diferentes escolas e tradições, como sincrético, fluido e em permanente transformação (MONTES, 1998; CARNEIRO, 2014). Existe um intenso, mas pouco conclusivo debate sobre as diferenças entre Candomblé e Umbanda. A maioria dos autores consagrados concorda que as religiões afro-brasileiras são interligadas entre si através das ideias de entidades espirituais (orixás, inquices, voduns, caboclos, espíritos), a referência a tradições orais, ao uso de um sistema de transe/incorporação no culto e, com certa distância, a um sistema moral (cf. FERRETTI, 1995, PRANDI, 1996b, PRANDI, 2004, RIVAS NETO, 2012, CARNEIRO, 2014).

5 Apesar do estudo se situar no campo da religião, não se trata de uma pesquisa de Geografia da Religião. Essa geografia se divide no Brasil em duas “escolas”: uma centrada no Rio de Janeiro e baseada na investigação de hierofanias espaciais de atividades religiosas (p. ex. ROSENDAHL, 1999; 2012) e outra focada na compreensão fenomenológica do Sagrado (p. ex. GIL FILHO, 2009, cf. também PEREIRA, 2014, p. 56-63). Nossa abordagem se aproxima mais a uma concepção da Sociologia ou Sociogeografia da Religião com base em Joachim Wach (1990), como proposto por Wolf-Dietrich Sahr (2003) e Sahr e Godoy (2009).

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

Para este fim, o artigo segue algumas ideias da teoria do interacionismo simbólico de Erving Goffman. Este sociólogo norte-americano propôs, entre os anos 1950 e 1970, uma teoria social (GOFFMAN, 2009; 2010; 2012), na qual a configuração social e as interações se constroem através de enquadramentos hermenêuticos em determinados micro-espacos. Esta moldura de interpretação permite compreender, por exemplo, um evento religioso como processamento da “identidade” através de um “código sociocultural” (GOFFMAN, 2012, p. 3), em que a unidade do diverso se nutre do imaginário coletivo (DI MÉO, 2001, p. 28-30).

Na comunidade investigada, duas formas de eventos sociais se destacam. No local de moradia, a maioria festeja o seu sincretismo social – centrado numa capela e com práticas católicas – quando reúne afrodescendentes com descendentes de colonos russo-alemães e caboclos. Fora da localidade, a comunidade tem outro ponto de referência, desta vez um terreiro de Candomblé-Umbanda na região periurbana de Ponta Grossa, onde expressa – junto com membros de fora da comunidade – elementos das religiões afro-brasileiras (TOMASI, 2013).

A pesquisa utilizou metodologias qualitativas da observação participante e análise interacional em dois momentos. No primeiro, o pesquisador-observador penetra na vida cotidiana e permanece no seio do grupo que estuda, observando de modo espontâneo o desenrolar das ações, enquanto mobiliza informações sobre o enquadramento das ações na condução do seu olhar (GOFFMAN, 2010). Já no segundo, a análise interacional se presta a estudar a vida social organizada (interação) dentro de limites físicos (estabelecimento social concreto), apreendendo a estrutura do evento observado através de uma terminologia dramática goffmaniana, definindo palcos, atores, papéis, fachadas, bastidores e ambientes nas interações sociais (GOFFMAN, 2009; 2012).

Para compreender os contextos da pesquisa, discute-se primeiramente a aplicação da metodologia no caso das religiões afro-americanas<sup>6</sup>, como Goffman mesmo faz alusões à dramatização de eventos sociais em pesquisas sobre o Vodou haitiano. Depois, expõe-se como as religiões afro-brasileiras dão visibilidade a grupos afrodescendentes no discurso científico. Em seguida, contextualiza-se a região onde se insere a Comunidade de Santa Cruz, um ambiente pluriétnico de comunidades rurais paranaenses. E finalmente, relata-se um evento no terreiro da Sociedade Afro-brasileira Cacique Pena Branca, o “Trabalho de Exu”, que representa – no nosso modo de ver – um ponto de condensação social através de sua dramatização. Avalia-se neste contexto se esta expressão cultural poderia servir para a configuração de um “Quilombo” na perspectiva dos discursos político e científico de identidade. Conclusivamente, procura-se um posicionamento crítico sobre o enquadramento de elementos socioculturais no Brasil, principalmente na política de integração social e racial.

#### **FRAME-ANALYSIS DE ERVING GOFFMAN E SUA RELEVÂNCIA PARA PESQUISAS SOBRE QUILOMBOLAS**

O sociólogo Erving Goffman, como judeu-ucraniano de Alberta (Canadá), também conheceu, desde sua infância, ambientes multiétnicos de imigrantes. Suas experiências universitárias em

<sup>6</sup> O debate das culturas afro-americanas iniciou-se com as ideias de Melville Herskovits, na University of Chicago (Illinois) e mais tarde na Northwestern University (também em Illinois) nos anos 1940. A abordagem cultural uniu pesquisas cubanas (Fernando Ortiz), brasileiras (Nina Rodrigues, Arthur Ramos), haitianas (Jean Price-Mars), norte-americanas (Franklin Frazer, Zora Neale-Hurston), mexicanas (Gonzalo Aguirre Beltrán) e franceses (Roger Bastide, Alfred Metraux), entre outros. Até mesmo o próprio E. Goffman utiliza essas pesquisas, quando se refere ao Vodou haitiano de Alfred Metraux (GOFFMAN, p. ex. 2012, p. 250, 320, 348).

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

Winnipeg (Manitoba, Canadá) e, principalmente, sua estadia em Chicago (Illinois, EUA), integraram-no ao ambiente da Sociologia norte-americana no período pós-guerra. Familiarizou-se, dessa forma, a um ambiente científico conhecido como “Escola de Chicago”, que atuava naquela época nos moldes do interacionismo simbólico de Helmut Blumer (1969).

A corrente interacionista foi uma reação à primeira geração de pesquisadores da Escola de Chicago dos anos 1920, os quais se dedicaram à compreensão de comunidades étnicas e funcionais e sua dispersão no espaço urbano e regional (BURGESS, FRAZIER, WIRTH, ZANIECKI). A sua contraproposta interacionista foi, em vez de desenvolver uma meso-geografia regional como tinha feito a primeira geração, a de criar uma micro-geografia social que preferisse a individualização do sujeito e focasse em processos de **performance** e interações *face-to-face* (JACOBSON; KRISTIANSEN, 2014). Tal mudança de foco abriu para Goffman a possibilidade de propor uma teoria social dramaturgica, na qual o fenômeno social é compreendido como produto de interações entre indivíduos. “Identidades” (coletivas ou individuais) – como a suposta identidade “quilombola” – fazem, neste sentido, parte de um papel social e entram, em função disso, num jogo teatral da “apresentação do *self*” (1951)<sup>7</sup>. Consequentemente, quando buscamos neste artigo compreender a identidade social e política dos quilombolas, focamos principalmente nas funções e nos métodos de produção do “*self* quilombola”, e não numa suposta ontologia ou fenomenologia do “ser quilombola”.

7 O título do livro de Goffman “The presentation of Self” foi erroneamente traduzido no Brasil como “Representação do Eu” (2009, orig. 1959). O original se refere a apresentações no teatro e assume o Eu como uma construção social – um papel, uma personagem – e não como fonte ontológica de um indivíduo.

Para Goffman (2009, p. 12), cada apresentação (“**performance**”)<sup>8</sup> de um papel social acontece através de uma expressão do próprio Eu frente aos outros. Cria-se, assim, uma situação teatral na qual a distância entre a pessoa vivida e o personagem é variável (p. 25). A apresentação acontece num cenário, num palco ou num “*setting*”, quer dizer num local e na copresença de outros atores sociais (GOFFMAN, 2009, p. 29). Esta situação regula e estabiliza a execução do papel e garante a coincidência entre pessoa e personagem para os atores. Todavia, os atores executam a produção da aparência através de maneiras individualizadas e, às vezes, até contraditórias para com eles mesmos (GOFFMAN, 2009, p. 31).

O lugar e a forma da aparência de expressão são denominados por Goffman como “*front*” ou “fachada” (cf. GOFFMAN, 2009; 2010; 2012)<sup>9</sup>. Tal fachada pode ser incongruente com a vivência cotidiana das pessoas, mas não é necessariamente “falsa”. Em qualquer caso, a situação necessita de um arranjo que possibilita a manutenção de uma relação fiel e autêntica entre vivência e papel, o que Goffman chama de “coerência expressiva” (GOFFMAN, 2009, p. 58).

A geografização da relação entre papel e pessoa posiciona-se, desta maneira, ENTRE uma “região de frente” (GOFFMAN, 2009, p. 101) e uma “região de fundo” (GOFFMAN, 2009, p. 106), sendo a última o local do controle (ou de fugir do controle) da relação frente/fundo (GOFFMAN, 2009, p. 108). A análise deste posicionamento do ator-sujeito no limite entre frente e fundo depende de contextualizações

8 Observa-se que o termo “**performance**” para Goffman também não se refere a um indivíduo específico, mas a uma categoria.

9 Os tradutores de Goffman utilizam o termo “fachada” para a palavra inglesa “front” (2009, 2010, 2012), induzindo outra pequena diferença semântica. No entender brasileiro, “fachada” tem a conotação de ofuscar, de certa forma, a realidade vivida. No original, o termo “frente” posiciona o ator apenas em relação com a área de trás, o fundo. A. Giddens, na sua teoria de estruturação (2003, orig. 1984), amplia o conceito *front/back* para uma “regionalização” (p. 144).

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cícilian Luiza Löwen Sahr

em termos de escala (interacional, comunitária, regional, nacional), mas também em termos de dimensões expressivas. Essas são denominadas por Goffman (2012, p. 67) como “keys”, ou na versão brasileira como “tons”, que podem ser modulados entre si<sup>10</sup>. Quando a diferenciação frente/fundo da micro-escala (vivência local) entra no jogo dos conceitos da macro-escala, sejam estes de programas políticos ou das teorizações da ciência, a “realidade” (*performance*) é enquadrada fora do alcance dos atores, em contextos diferentes das suas próprias intenções (GOFFMAN, 2012, p. 165), aparecendo num outro “frame”<sup>11</sup>. Assim, aumenta gradativamente o perigo de uma dissonância expressiva, podendo até mesmo causar uma ruptura com as vivências dos próprios atores.

No nosso caso, contextualizamos os eventos sociais da comunidade quilombola como atividades culturais de expressão sincera de um “Quilombo” que já está reconhecido pela Fundação Cultural Palmares. Portanto, nossa própria pesquisa questiona se as atuais pesquisas científicas e as subseqüentes políticas de inclusão social permitem uma consonância entre aparência e vivência, ou pelo contrário, se essas políticas, eventualmente, induzem a alienação de pessoas do seu mundo vivido através da “fabricação” (GOFFMAN, 2012, p. 118) ou “maquinação” (GOFFMAN, 2012, p. 463) de uma “africanidade histórica”. A “ressemantização” política (ARRUTI, 2006; CARRIL, 2006), neste caso, pode ter eventualmente o indesejável efeito de

<sup>10</sup>Com o termo “key” (= tom), Goffman faz alusão à música, principalmente à diferenciação harmônica entre tonalidades (p. ex.: Dó maior, Ré menor etc.). Entre as tonalidades é possível fazer “modulações” que organizam a mudança de uma tonalidade a outra. No nosso caso, uma tonalidade pode ser a “vida vivida”, que é modulada para outra tonalidade, a “apresentação numa dança”, “peça de teatro”, ou “propaganda política”.

<sup>11</sup>De novo aparece um problema com a tradução: O “frame” é o conceito básico da obra “*Frame analysis*” de Goffmann (2012). Na tradução brasileira, o mesmo termo aparece (desnecessariamente) em três versões diferentes: como “esquema” (cap. 1), “quadro” (cap. 5, cap. 10), ou em alguns casos “enquadramento” (cap. 9). A tradução mais adequada seria, a nosso ver, “moldura”, semelhante ao “enquadramento”.

distanciar o quadro primário da experiência dos “quilombolas” do quadro secundário da intenção política.

Quando se confundem os quadros primários da experiência com os quadros interpretativos de outros discursos, isto pode trazer uma “confusão momentânea à linha de ação na qual os atores estão empenhados” (GOFFMAN, 2009, p. 131). Neste caso, os atores ficam divididos entre duas, ou até mais “realidades”, a realidade vivida e a construção política e/ou científica desta realidade. Conseqüentemente, com a bem-intencionada vontade de garantir um espaço próprio às vivências dos quilombolas, aumentam as chances de que essas sejam des-autenticadas (falsificadas) em discursos heroizantes de resistência.

#### O ENQUADRAMENTO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NOS DISCURSOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS, POLÍTICAS PÚBLICAS E NA VIVÊNCIA DE QUILOMBOLAS

A nossa afirmação de que os eventos sociais são pontos condensados da apresentação cultural de identidades e autenticidades torna-se bastante problemática quando entramos na autocompreensão dos atores e autores sociais de culturas afro-brasileiras, principalmente quando se tratar da compreensão do transe. Esse problema não é novo. Já Erving Goffman o menciona, em várias ocasiões, comentando religiões afro-americanas, principalmente o Vodou haitiano. Esta religião virou o protótipo de religiões afro-americanas na tradição antropológica de Franz Boas. Este Professor da Columbia University em Nova Iorque enviou, em 1934, Melville Herskovits para elaborar um “*community study*” num povoamento haitiano que resultou, em 1937, numa publicação: “*Life in a Haitian Village*” (HERSKOVITS, 1975). Poucos anos depois, Zora Neale Hurston, outra aluna de Boas, fez um estudo de campo (1936) e publicou os resultados de uma das

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

mais curiosas pesquisas participativas: “Tell my horse – Voodoo life in Haiti and Jamaica” (1938), que termina com o transe da própria autora. Ambos os estudos contribuíram profundamente para libertar as culturas afro-americanas, e principalmente suas religiões de “possessão ritual” (METRAUX; LABADIE, 1955), da visão científica de que essas derivariam de comportamentos psicopatológicos dos negros. Dez anos depois, desta vez no ambiente da antropologia francesa, Alfred Metraux amplia os conhecimentos sobre o Vodou haitiano entre 1948-50 (publicado em 1959). Tais pesquisas repercutem também no Brasil<sup>12</sup>.

Erving Goffman conheceu o Vodou através dos trabalhos de Alfred Metraux. Primeiro, em 1956, ele se refere aos aspectos teatrais, quando explica que a apresentação do possuído é a representação fiel do “Deus” incorporado (GOFFMAN, 2009, p. 74, 106, ver METRAUX; LABADIE, 1955). Mais tarde, em 1974, ele discute os aspectos de “sinceridade” e autenticidade durante a “possessão” (GOFFMAN, 2012, p. 250, 319, 320, 348, ver METRAUX, 1959). Neste sentido, a apresentação teatral representa um enquadramento autêntico na interpretação dos fiéis. Todavia, sua expressão “sobrenatural” não coincide com a compreensão racional moderna, assim que tal “imprecisão” “[...] afeta tanto o ator e suas pretensões quanto a testemunha e as suas” (GOFFMAN, 2012, p. 397). As incertezas tangem a relação entre o sistema primário das pessoas de senso comum e as visões dos especialistas, sejam eles lideranças religiosas ou cientistas, juízes e artistas (GOFFMAN, 2012, p. 413) que as “fixam”, ou melhor, as “enquadram”. No caso de divergências entre tais enquadramentos, as lideranças conciliam as incertezas, pelo menos numa sociedade moderna, através de explicações racionais.

<sup>12</sup> Na mesma época surgem os eminentes trabalhos de Pierre Verger (1954) e Roger Bastide (1989, orig. 1960) sobre o Candomblé brasileiro.

Quando nos referimos nesta pesquisa ao evento social de uma religião afro-brasileira com outras antropologias, entramos neste conflito. A concepção moderna do indivíduo de Erving Goffman segue as ideias de G. H. Mead (1965) e entende o “*self*” como produto da interação entre um “*I*” (o Eu-sujeito) e sua noção do “*me*” (um Eu-objeto) em uma relação refletida com uso de espírito intelectual (“*mind*”). Dessa maneira, o ambiente social forma a individualidade com base em uma autorreflexão unitária (ver p. ex. o lema da democracia moderna: “*one man, one vote*”). Contudo, nas religiões afro-brasileiras uma autorreflexão deste sentido não existe. Aqui o espírito paira e se reproduz em diferentes almas: no Vodou haitiano, por exemplo, o *gwo-bonanj* representa a força divina, e o *ti-bonanj* a personalidade, dentro do mesmo corpo; semelhante no Candomblé, o *axé* age como força divina, enquanto o *orixá* é o espírito da personalidade individual (DANIEL, 2005, p. 84-85). Com esta concepção da “pessoa” dispersa entre campos espirituais é difícil estabelecer uma relação entre pessoa e personagem, conforme a abordagem de Goffman. Ainda, nas religiões afro-americanas o corpo e o espírito podem se dissociar e se diferenciar. Desta forma, Voduns e Orixás pairam em espaço e tempo, e assim a “dissonância expressiva” interna faz parte da própria apresentação do Eu nestas religiões. Essa se articula através de processos de possessão e despossessão (BENDICTY-KOKKEN, 2015, cap. 1) com diferentes forças evitando, com isso, a “identidade” reflexiva ocidental e científica.

No Brasil, pesquisas sobre o Candomblé (menos sobre a Umbanda) têm uma longa tradição e tornaram-se abundantes principalmente na fase da redemocratização brasileira, quando ganharam até um *status* acadêmico geral, para além da Antropologia (CARNEIRO, 2014, p. 34). Nesta fase, as pesquisas apontam a enorme variabilidade e flexibilidade dos sistemas sociais e simbólicos das “religiões afro-

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

brasileiras”, como mostram as obras de Renato Ortiz (1991), Reginaldo Prandi (1991; 1996b), Sergio Ferretti (1995), e Fernando Rivas Neto (1999). Foi, sobretudo, Reginaldo Prandi quem observou as diferentes evoluções de transformação no campo das religiões afro-brasileiras, com tendências de modulação do Candomblé à Umbanda em algumas épocas, e em direção oposta em outras (1991). Atualmente, de acordo com Prandi (2004, s/p.), “[...] muita coisa mudou, fazendo dessas religiões [Candomblé e Umbanda] organizações de culto desprendidas das amarras étnicas, raciais, geográficas e de classes sociais”. Assim, os cultos afro-brasileiros ganharam, sim, um status acadêmico, mas perderam gradativamente a sua função étnica (ver também RIVAS NETO, 2012).

Observa-se aqui que o enquadramento político e social da discussão sobre as religiões afro-brasileiras se dissocia do movimento quilombola no Brasil, pelo menos na região Centro-Sul do Brasil. Enquanto a afro-religiosidade fica cada vez mais distante de sua configuração étnica, a atitude política busca a etnicização. Por isso, pesquisamos a seguir essa dissonância expressiva num caso concreto.

#### O QUILOMBO RURAL DE SANTA CRUZ E SUAS REDES DE INTERAÇÕES SOCIAIS

A Comunidade Quilombola de Santa Cruz está localizada numa área rural do município de Ponta Grossa, cidade que faz parte da região dos Campos Gerais do Paraná. Nessa região passou, já desde o início do século XVIII, o “Caminho das Tropas”, uma estrada de longa distância entre os campos de criação no Rio Grande do Sul e a feira pecuária de Sorocaba em São Paulo. Tropeavam-se nele animais bovinos e muares, de modo que ao longo da estrada se estabeleceram fazendas com invernadas. Em muitas delas formaram-se pequenas comunidades

negras de trabalhadores escravos (RODERJAN, 1992; SESMARIAS, s/d). Quando este sistema entrou em decadência, em meados do século XIX, várias comunidades negras foram libertadas e receberam a doação de terras.

Desta maneira formou-se a comunidade de ex-escravos na Fazenda Santa Cruz, cujos descendentes hoje são representados por 12 famílias. Metade das terras da fazenda foi deixada aos escravos como herança no ano de 1854 pela última proprietária (HARTUNG, 2005); a outra parte encontra-se hoje dividida entre seis grandes propriedades e alguns grupos de colonos. Atualmente, os descendentes do grupo quilombola habitam apenas uma pequena parte das terras herdadas, constituindo duas comunidades quilombolas, Santa Cruz e Sutil. A partir de 1875, a ocupação dos Campos Gerais intensificou-se com a chegada de diferentes grupos de imigrantes europeus, os quais se juntaram a população cabocla (luso-brasileira) e negra (afrodescendente), entre eles colonos alemães da região do rio Volga, alemães da Alemanha, bielorrussos da região de mesmo nome, italianos e alguns poloneses.

Os quilombolas de Santa Cruz formam uma comunidade familiar/parental, ligada por laços sanguíneos. Os 45 quilombolas (26 mulheres e 19 homens) estruturam-se em diferentes formas de agrupamentos familiares: casal com filhos (4 famílias), casal sem filhos (2 famílias), casal com filhos e parentes (1 família), mulher com filhos e irmãos (2 famílias), mulher com netos (1 família) e pessoa sozinha (2 famílias). Dentre elas, tem-se também a família do líder quilombola que vive em um bairro vizinho, Colônia Dona Luiza, na zona periurbana do município de Ponta Grossa (TOMASI, 2013, p. 124-125). Agrupamentos familiares como estes já estavam presentes nas relações dos escravos da Fazenda Santa Cruz (HARTUNG, 2005).

O quilombo e suas "transgressões" étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

As relações de parentesco sanguíneo são reforçadas por laços de apadrinhamento e compadrio estabelecidos com outros quilombolas e também com não-quilombolas, com indivíduos das localidades vizinhas, como as comunidades do Tabuleiro, do Lago e de Sutil (Tabela 01). Tais relações, que também são de longa data, já ocorriam no passado quando muitos padrinhos eram não-escravos (HARTUNG, 2005).

Nome	Tipologia	Localização	Famílias	Descendência
Tabuleiro	Comunidade	PR-438/151 – 2 km de Santa Cruz	16	Luso-brasileiros e italianos
"Polacos"	Faxinal	Prox. Vila Rural (PR-151)	50	População cabocla
Guaragi	Vila Rural	A 8 km da sede do distrito de Guaragi, acesso pela PR-438	100	População de antigos faxinais e comunidades rurais
Sutil	Quilombo	PR-151/ 4 km de Santa Cruz	41	Afro-brasileira
Santa Cruz I, II e III	Colônia	PR-151/ 1 a 6 km de Santa Cruz	20	Imigrantes bielo-russos (russo-brancos)
Lago	Colônia	PR-151, 14 km de Santa Cruz	70	Imigrantes russo-alemães
Quero-Quero	Colônia	PR-151/ 6 km de Santa Cruz	25	Imigrantes russo-alemães
Witmarsum	Colônia	Palmeira, km 60 e 50, ligada à BR-277 e à BR-376	500 (300 descendentes russo-alemães)	Imigrantes russo-alemães menonitas

**Tabela 1** – Comunidades com indivíduos que interagem com os quilombolas de Santa Cruz  
Fonte: TOMASI, 2013, p. 148

A extensão dessas redes passou a incluir tanto áreas rurais como urbanas do município de Ponta Grossa, Irati e Palmeira (PR). Deste modo, existem múltiplas interações diretas com um ambiente intercultural (Tabela 01). A convivência mais intensa se dá através de vínculos conjugais dos quilombolas de Santa Cruz com indivíduos da Comunidade Quilombola do Sutil e das Colônias de Russo-Alemães Quero-Quero e do Lago, bem como, indivíduos das cidades de Ponta Grossa e Irati.

Os agrupamentos familiares e relacionais com a vizinhança revelam também pluralidades religiosas. Além das seis famílias católicas, há outras que professam duas religiões simultaneamente, duas luterano-católicas, duas candomblecista/umbandista-católicas, uma católico-evangélica e uma candomblecista/umbandista. Essa pluralidade religiosa possibilita a frequência das famílias em mais de um local religioso, tanto dentro da localidade na capela católica, como fora dela. Assim, os luteranos se deslocam para a Colônia Quero-Quero e os candomblecistas/umbandistas, mais recentes, frequentam o terreiro da Sociedade Afro-Brasileira Cacique Pena Branca.

Apesar da pluralidade religiosa vivenciada pelos quilombolas de Santa Cruz, as interações mais intensas ocorrem por parte de algumas famílias que assumem a administração da capela católica, presente na comunidade há mais de setenta anos, frequentada também por fiéis das adjacências (não-quilombolas). Pode-se afirmar que as famílias quilombolas experenciam nela conjuntamente práticas tradicionais de interação social. Existe em Santa Cruz a circulação cotidiana da Capelinha da Nossa Senhora de Fátima nas casas dos quilombolas, a reza das missas aos domingos de manhã e, também, a festa anual do padroeiro da Capela Senhor Bom Jesus (TOMASI; LÖWEN SAHR, 2012). A capela atrai na vizinhança associados que contribuem com o dízimo, principalmente da Comunidade do Tabuleiro e dos sítios vizinhos. No entanto, nas festas, com destaque a do padroeiro, recriam-se as relações sociais comunitárias numa rede, que unem quilombolas e



O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

vizinhos de uma região relativamente abrangente, contribuindo para a pluriculturalidade.

Nessas interações, o terreiro Cacique Pena Branca se destaca com mais nitidez como elemento “afro-brasileiro”. Apesar de suas interações ficarem em parte fora da comunidade, é significativo o número de quilombolas que participa de situações interacionais nele. Diante disso, aprofunda-se a seguir a observação do terreiro e nele, a de um evento religioso, avaliando suas interações sociais, com contatos face a face, entre quilombolas e outros membros integrantes.

### O CENÁRIO DO TERREIRO CACIQUE PENNA BRANCA COMO PALCO DE IDENTIFICAÇÃO

Muitos eventos religiosos dependem de um espaço fixo e centralizado, com alta significância simbólica, onde a fé pode se exprimir em interações rituais dos atores sociais (GOFFMAN, 2009, p. 30). Nestes lugares, cria-se uma situação normativa através de elementos físicos que formam o “aspecto situado” (expressão de Goffman) de um ajuntamento de pessoas (GOFFMAN, 2010, p. 32). No nosso caso, este espaço é o terreiro de Candomblé e Umbanda da Sociedade Afro-Brasileira Cacique Pena Branca, situada na área periurbana de Ponta Grossa (PR). Nele, os membros do terreiro se encontram e desenvolvem suas atividades face a face. A lalorixá (liderança religiosa) do terreiro, branca, é de Ponta Grossa e se casou com um membro negro do quilombo de Santa Cruz, que agora assume o papel do Ogã (líder do cerimonial).

A composição do ambiente simbólico do terreiro dá-se por diferentes cenários que são constituídos por imagens, pinturas, objetos e símbolos, os quais assinalam o sincretismo entre as religiões afro-brasileiras, principalmente entre Candomblé e Umbanda. Portanto,

os cenários reúnem tanto imagens (pinturas e estátuas) de divindades do Candomblé (“orixás”), como “entidades” da Umbanda. Segundo a lalorixá do terreiro, os orixás são divindades cultuadas por ambas as religiões e foram criados pelo Deus supremo, cuja denominação no Candomblé é “Oxalá”. Essas divindades variam em quantidade conforme o terreiro e, na sua maioria, apresentam-se como guardiões/representantes de elementos da natureza, tendo cada qual um domínio. Embora o terreiro se afilie ao Candomblé da Nação de Angola, cultua igualmente caboclos e espíritos da Umbanda. Este sincretismo Candomblé-Umbanda se justifica, de acordo com a lalorixá, pelo fato de não se ter a possibilidade de atender as demandas do Candomblé na sua totalidade, em virtude de restrições financeiras; por exemplo, há necessidade de muita comida para a manutenção do Candomblé (oferendas e limpezas) (TOMASI, 2013, p. 151).

As “entidades”, em quantidade maior, correspondem à Umbanda que as denomina também de “guias”. Conforme Prandi (1996a, p. 67), elas representam as “forças” que se “manifestam nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e, sobretudo, orientar e curar aqueles que procuram ajuda religiosa para a solução de seus males”. Os “orixás” do Candomblé, todavia, são diretamente interligados a narrativas de origens africanas (lendas). Assim, a formação semiótica no Candomblé encontra na figura do “orixá” uma expressão concreta e personalizada, com vontade própria, enquanto dentro da Umbanda encontram-se agrupamentos ou linhas de divindades cultuadas de forma menos personalizada (= forças), as principais sendo caboclos<sup>13</sup>, pretos-velhos, crianças, baianos e ciganos.

No terreiro em análise, na sua sala principal, há quinze orixás reproduzidos nas suas quatro paredes por meio de pinturas, que são

<sup>13</sup> Os caboclos são os espíritos de índios, considerados verdadeiros ancestrais brasileiros (PRANDI, 1996a).

O quilombo e suas "transgressões" étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

fruto da mediunidade de um dos filhos da lalorixá. No cenário da Parede I estão representados os orixás Ewá, Oxum, Oxalá e Xangô, enquanto que no da Parede II se observam os orixás Nanã, Omulú, Iansã e Obá (Figura 01). O cenário da Parede III abriga os orixás Logun-Edê, Oxóssi e Ogum; e o da Parede IV os orixás Erês, Iemanjá, Janaína (representa Iemanjá) e Exu (Figura 02).

Em geral, as imagens (pinturas) representam um cenário não-localizável. Suas paisagens são genéricas, embora algumas

façam alusões a África, e a figuração dos orixás corresponde a estereotipificações gerais. Desta forma, o panteão tradicional dos orixás é apresentado como um cenário para as ações que acontecem no seu centro.

Seis destas divindades estão também presentes por meio de imagens, representadas por estátuas (Figura 3), das quais duas são da configuração de orixás, Omulú e Iemanjá, enquanto as outras são de santos católicos que equivalem aos orixás, sendo eles, São Sebastião

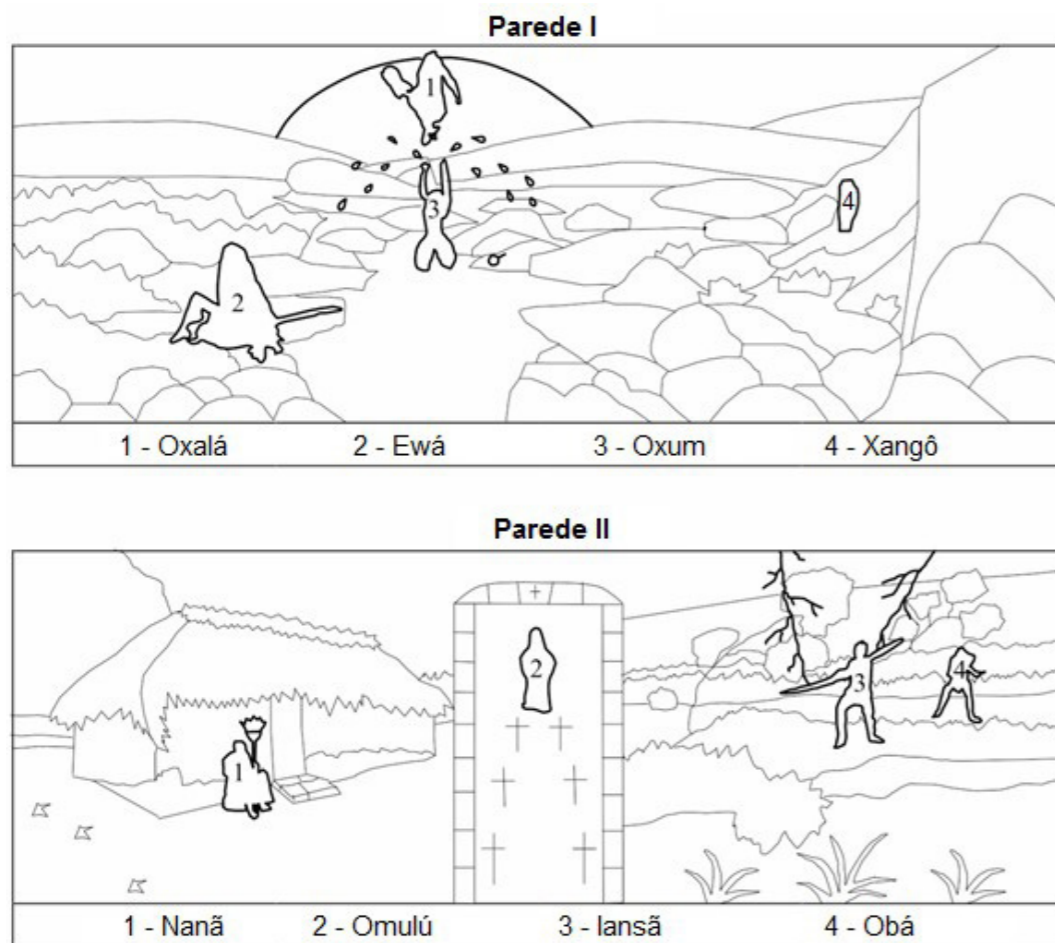


Figura 1 – Cenários das paredes I e II do terreiro Cacique Pena Branca, Ponta Grossa, 2013  
Org.: LÖWEN SAHR, 2013

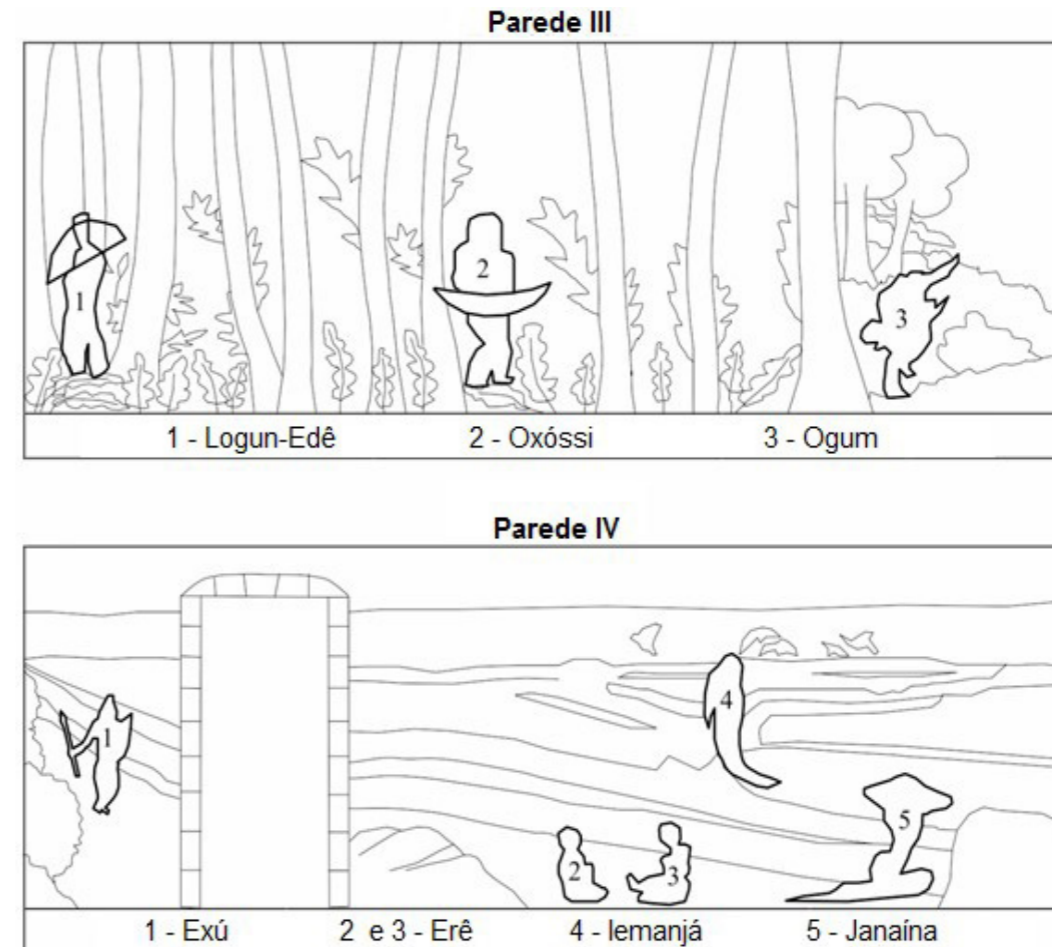


Figura 2 – Cenários das paredes III e IV do terreiro Caique Pena Branca, Ponta Grossa, 2013  
Org.: LÖWEN SAHR, 2013.

O quilombo e suas "transgressões" étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cícilian Luiza Löwen Sahr

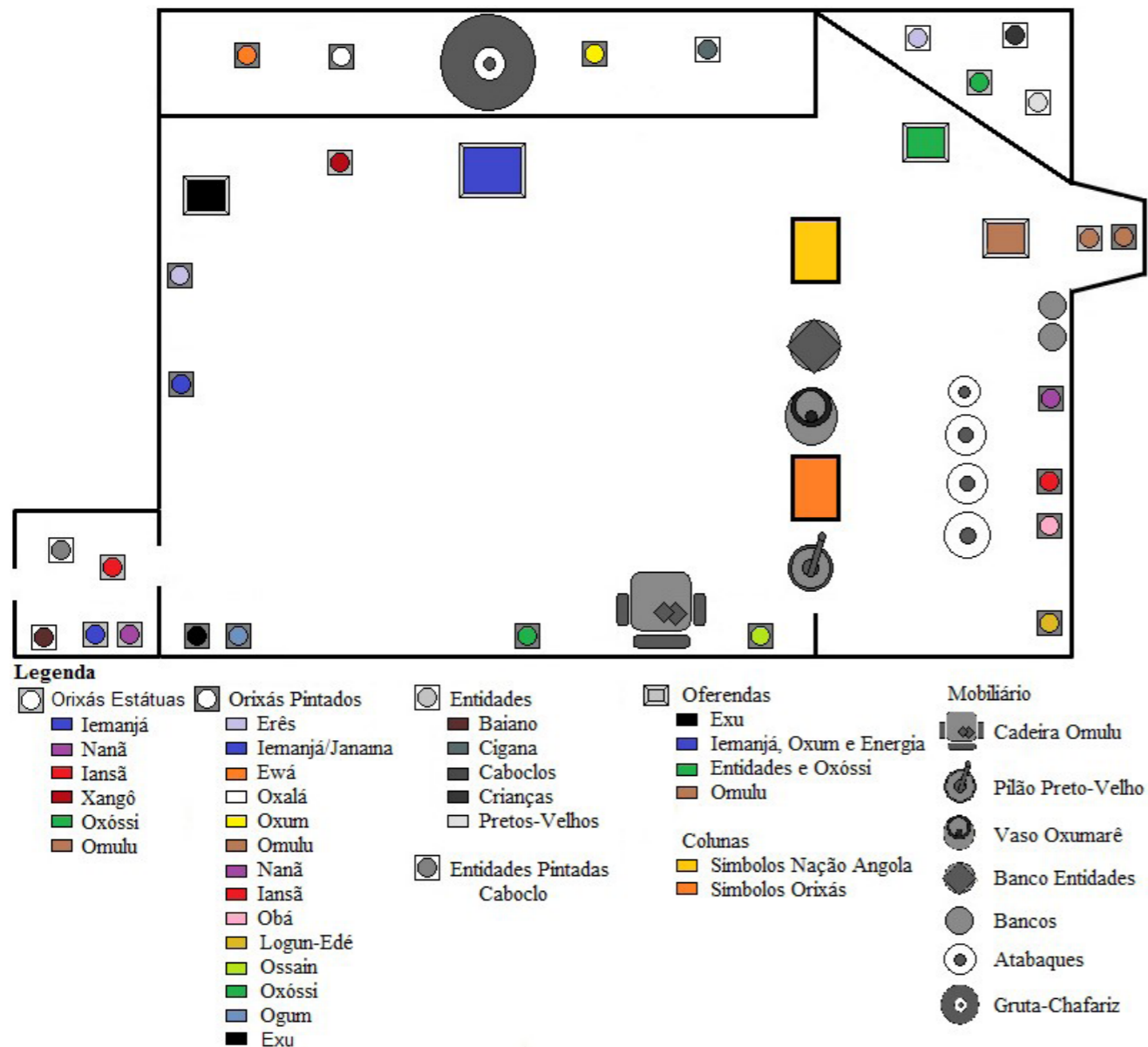


Figura 3 – Espacialidades cotidianas no terreiro Cacique Pena Branca, Ponta Grossa, 2013  
Org.: TOMASI, 2013

(Oxóssi), Santa Barbará (Iansã), Nossa Senhora Sant'Ana (Nanã) e São Jerônimo/São Pedro (Xangô). Na parte externa do terreiro há ainda uma gruta de pedra que abriga a imagem-estátua de São Sebastião (Oxóssi).

O interessante na configuração da ideia de um orixá é que ele reúne diferentes características, com papéis e normas socializadas. Assim, os orixás assumem atribuições

para certas seções da natureza (representam elementos naturais), assumem personalidades em termos de gênero e patronizam certos elementos de convivência e ideias sociais. São atribuídos a eles elementos concretos-simbólicos, como cores, comidas preferidas, animais de sacrifícios, instrumentos de fetiche, canções específicas e passos de dança. Uma interligação existe também com os temperamentos humanos, semelhantes aos horóscopos da astrologia (aqui substituídos pelo jogo de búzios). Formase, assim, na ideia do orixá uma personalidade estereotipada com diferentes aspectos combinados, em que o religioso se associa espontaneamente em eventos rituais, através de raciocínio e/ou empatia. Por exemplo, Exu é um orixá mensageiro, que cuida da comunicação nas encruzilhadas, por isso é de confiança duvidosa na comunicação por ter sempre dois lados. Seus símbolos são as cores preto e vermelho. Em oferendas ele recebe carne de bode e galo com farofa de dendê.

A equivalência dos orixás com os santos católicos é debatida (CAROSO; BACELAR, 1999). Para alguns autores esta situação parece ser fruto de um processo de sincretismo vivenciado de forma iconográfica desde a época escravista, abrindo um caminho que depois resulta no paralelismo sincrético (FERRETTI, 1995). Conforme salienta Prandi (1996a, p. 67), "desde o início as religiões afro-brasileiras se formaram em sincretismo com o catolicismo [...] o culto católico aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

como uma luva ao culto dos panteões africanos”. Os escravos eram proibidos de realizar cultos às suas divindades, e os “orixás”, como consequência, eram tomados pelas imagens dos santos e santas do catolicismo como correspondentes, como acontece ainda hoje nos terreiros. Contudo, na fé católica os santos são historizados e individualizados, e assim parceiros dos fiéis. Observa-se, desta forma, que novamente o cenário semiótico se representa por estereotipizações religiosas, todavia, com configurações diferentes.

As entidades da Umbanda se fazem fisicamente presentes no terreiro apenas na forma de imagens na configuração de estátuas (cf. Figura 3). A única entidade que aparece como imagem-pintura refere-se ao logotipo da Sociedade Afro-brasileira que leva o nome do caboclo Cacique Pena Branca. Assim, têm-se imagens-estátuas de cinco caboclos, três crianças, cinco pretos-velhos, dois baianos e três ciganos. Este fato se deve provavelmente a configuração diferente das entidades. Observa-se, mais uma vez, a diferença entre Candomblé e Umbanda, ambos sendo posicionados com elementos de suas semióticas e hermenêuticas no mesmo campo de ação.

A organização do espaço ritual se dá também por outros fatores, entre eles o espaço construído e arquitetônico que é funcionalizado pelos eventos rituais. Neste sentido, um local de destaque no terreiro é o ponto de oferendas de alimentos, bebidas e velas. As ofertas que ele abriga dependem do trabalho que está sendo realizado. Em um dia convencional de visita encontramos depositadas ofertas de pipoca, laranja, mamão e mel, bem como velas vermelhas, brancas, amarelas e pretas. A função deste ponto no terreiro é cultuar os orixás/entidades, bem como, pedir energia para o local e seus participantes.

Outros objetos são permanentes no terreiro, compondo seu cenário cotidiano. Tem-se a cadeira para Omulú, o vaso com penas de avestruz para Oxumarê, o pilão para o Preto-Velho e bancos de madeira para

as entidades se sentarem quando ocorre o processo da incorporação. Além disso, há duas colunas com pinturas simbólicas que também foram feitas pelo filho da lalorixá. Em uma delas estão os desenhos de três animais representando a força da Nação de Angola, linha do Candomblé adotada pelo terreiro, sendo eles o leão, o elefante e o gorila. A outra coluna contém o desenho de nove objetos, cuja representatividade se remete aos símbolos de nove orixás: Oxalufan (Oxalá velho), Iemanjá, Oxum, Oxóssi, Oxumarê, Logun-Edê, Ogum, Nanã e Ifá. No cenário ainda se encontram quatro atabaques utilizados nos rituais para evocar as divindades.

Todos esses elementos – objetos, pinturas, estátuas e símbolos – servem de suporte à interação social entre os membros do terreiro e os frequentadores. O arranjo deles resulta em diferentes aspectos de interação que apresentam configurações espaço-temporais específicas, uns de caráter cotidiano, outros de caráter eventual. Em ambos, os elementos de identidade se referem em parte à africanidade da religião, mas se aceita sem problemas a fusão com outros ambientes históricos e tradicionais, como tradições indígenas, catolicismo e espiritismo. Destarte estes são de pouco valor para uma etnicização do sistema de interação.

Neste sentido, na organização padrão no local religioso (cf. Figura 03) há uma interação mais comedida, pois interage no terreiro apenas a família de santo: filhos/filhas de santo, a lalorixá e o Ogã. Em situações cotidianas de interação, eles se reúnem para o aprendizado da religião. Já em ocasiões especiais, como num evento religioso de interação de maior proporção, cria-se uma organização diferenciada e mais sofisticada. Nestas ocasiões se tem uma quantidade maior de participantes (incluindo membros, frequentadores e visitantes) e uma reorganização do local religioso direcionada para o mesmo, aumentando a teatralidade das relações interacionistas.

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

Mostra-se que o local, ainda sem atores, já contém concepções de papéis e personalidades nas suas representações. Assim, se fixa em muitos aspectos a “aparência”, deixando pouco espaço para as “maneiras” de comportamentos individuais (GOFFMAN, 2009, p. 31) dos adeptos. Isso é uma característica geral de muitas religiões, já que elas evoluem a longo prazo e aplainam individualidades. Outras religiões apontam, contrariamente, para a cosmologia geral do mundo e não tanto à ação individual, de forma que a relação frente/fundo diminui através da ritualização. Assim, tratamos aqui de um espaço formado mais por aspectos “situados” do que “situacionais”, no sentido de Goffman, todavia, sem nos desprendermos de aceitar que esta relação sempre é negociável (GOFFMAN, 2010, p. 32-33). A seguir observaremos como este cenário permite ou não a apropriação cultural para definir identidades dos membros do quilombo em foco.

#### INTERAÇÕES COMO ELEMENTOS DE MODULAÇÕES IDENTITÁRIAS: O “TRABALHO DE EXU”

O evento aqui analisado é um “Trabalho de Exu” que se realizou no dia 23 de fevereiro de 2012. Ele teve como intuito, como relatou a lalorixá, desmanchar trabalhos negativos, abrir caminhos, proteger e defender o terreiro, os membros da família de santo, os frequentadores da corrente e os visitantes. Esse ritual é contemplado mensalmente, tornando-se semanal no período da quaresma. Os dias propícios são as quintas-feiras ou sextas-feiras correspondentes à divindade.

Reuniram-se naquele dia 26 pessoas no terreiro, dentre elas quilombolas de Santa Cruz e indivíduos da cidade de Ponta Grossa. No total, 13 compuseram a “plateia”: oito eram membros da corrente de frequentadores do terreiro (dentre eles três quilombolas) e cinco visitantes de fora, cuja participação se dava pela primeira vez. Os 13

indivíduos restantes eram membros da família de santo do terreiro, ou seja, os filhos/filhas de santo (dentre eles sete quilombolas). Os quilombolas, advindos de Santa Cruz, estão ligados ao terreiro não apenas por laços religiosos, mas também por apadrinhamento e compadrio, e, em alguns casos, também por laços de parentesco sanguíneo. Os membros da família de santo compuseram a roda para a realização do trabalho. A equipe da observação participativa de nossa pesquisa, originalmente composta por três pessoas, foi dizimada pelo fato de uma pessoa estar menstruada e outra ter incorporado uma entidade durante o evento, de forma que este relato é apenas de um observador.

O ritual centralizou-se na sua líder, a lalorixá, a qual exerce a autoridade máxima sobre os demais membros da família de santo (cf. LIMA, 2003). Ele teve início às 19h30min, quando a lalorixá adentrou o recinto e fechou as portas da sede. Antes do ritual iniciar, três membros da família de santo já estavam no terreiro preparando-o para o trabalho. Na sequência, outros filhos de santo chegaram ao terreiro para vestir-se e purificar-se com banhos de sal grosso e ervas. Na maioria dos rituais se trajam roupas brancas, mas nesse havia aqueles que vestiam roupagens de cores escuras, combinando com o tipo de trabalho a ser realizado. Ao adentrar o terreiro os filhos de santo retiraram os calçados, assim como os demais participantes.

A chegada da lalorixá estruturou o **primeiro momento** do “Trabalho de Exu”, que contou com as seguintes atividades: a) saudação às divindades, à família de santo e a plateia, b) limpeza gestual do corpo por todos os membros da corrente, e c) informativo feito a plateia. A primeira atividade foi realizada por todos os membros da corrente que integram o terreiro, enquanto a segunda deu-se somente pelos membros da família de santo e com o ordenamento da lalorixá. A

O quilombo e suas "transgressões" étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

última teve a atuação de duas filhas de santo iniciantes (uma delas quilombola) com a supervisão da lalorixá.

Para o informativo se destinou cinco minutos de exposição das regras: a) desligar aparelhos eletrônicos; b) não manter conversas paralelas; c) tirar relógios do pulso e chaves para a circulação de energia; d) mulheres menstruadas não podem participar, pois estão com corpo aberto; e) toda a plateia deve manter mãos e braços descruzados para a energia fluir; f) mulheres devem se sentar de um lado e homens de outro; g) os carros dos integrantes da plateia devem ficar estacionados longe do terreiro para não absorverem a energia negativa expulsa para fora durante o trabalho; e f) todos devem manter a concentração.

Com esta introdução mostra-se que a prefiguração do evento é supraindividual, apresentando não apenas um cenário, mas também uma organização estrutural e de normas que difere pessoas de dentro e de fora da atividade, além de garantir a "sinceridade" (GOFFMAN, 2009, p. 71) do evento em si. Quando a apresentação "teatral" se encontra mais próximas às normas, mais ritualizada e verídica é a dramatização do evento, garantindo a socialização intencionada. A lalorixá garante isto por dois aspectos de "parênteses" espaço-temporais (GOFFMAN, 2012, p. 311)<sup>14</sup>, um aspecto religioso com saudações e limpeza, e outro social com os avisos para os não-atores da dramatização (plateia).

Logo após, a lalorixá e os demais membros da família de santo formaram um círculo, dando por aberto os trabalhos para Exu. No centro do palco, em frente a "plateia", a posição principal foi ocupada pela lalorixá. A interação neste momento deu-se de forma muito incipiente entre os membros da família de santo (iniciados) e os integrantes da plateia (não iniciados), que apenas tiveram cinco minutos de influência recíproca uns sobre os outros. Projetou-se aqui não apenas uma

divisão entre o palco e os espectadores, mas também uma separação entre dois conceitos de personalidades, sendo uma do Candomblé/Umbanda e outra da vida secular. Trata-se de conceitos criados por rotinas diferenciadas que os presentes utilizam no seu cotidiano. A família de santo tornou-se atuante no ritual, pois já tem incorporado os comportamentos, enquanto os demais participantes se tornaram observadores, formando-se o ambiente da ação religiosa. Desta maneira, os membros da roda assumiram seus "papéis", enquanto os outros permaneceram "pessoas" (GOFFMAN, 2012, p. 348).

A partir da consolidação do círculo iniciou-se o **segundo momento** (Figura 04) com o toque de música de cultos afro-brasileiros, palmas ritmadas e passos curtos e repetitivos de dança pela roda. Desta maneira ambiental, alguns indivíduos foram direcionados para a atividade do transe místico, isto é, da incorporação de uma divindade pela família de santo (LIMA, 2003).

Para realizar essa parte do ritual, três integrantes foram reposicionados, um de cada vez. Eles deixaram a posição inicial na roda e se transferiram para o centro da mesma, onde permaneceram até que o transe se estabelecesse. Para que a divindade fosse alcançada por eles, os mesmos mantinham os olhos fechados, fazendo pequenos movimentos com o corpo, enquanto os demais integrantes da roda sustentavam a execução rítmica que somente era interrompida com "vivas" a Exu. Isso se manteve até a incorporação de entidades pelos três adeptos.<sup>15</sup>

As filhas de santo iniciantes deslocavam-se para o centro da roda para assistir a divindade na agitação, conduzindo cada uma ao seu respectivo banco e atendendo aos seus pedidos - charutos, bebidas, chapéu, giz para riscar o ponto<sup>16</sup>, além de velas. Os três integrantes

<sup>14</sup> Goffman entende como "parêntese" (= *bracket*) a separação do evento entre realidade dramatizada e conjunto do cotidiano geral e das interações nele.

<sup>15</sup> Neste momento, o ritual apresenta mais características da Umbanda do que do Candomblé. Enquanto a incorporação na Umbanda pode ocorrer por abertura do médium, o orixá (santo) do Candomblé apenas baixa no adepto por vontade própria.

<sup>16</sup> A entidade incorporada se identifica através de símbolo desenhado no chão.

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

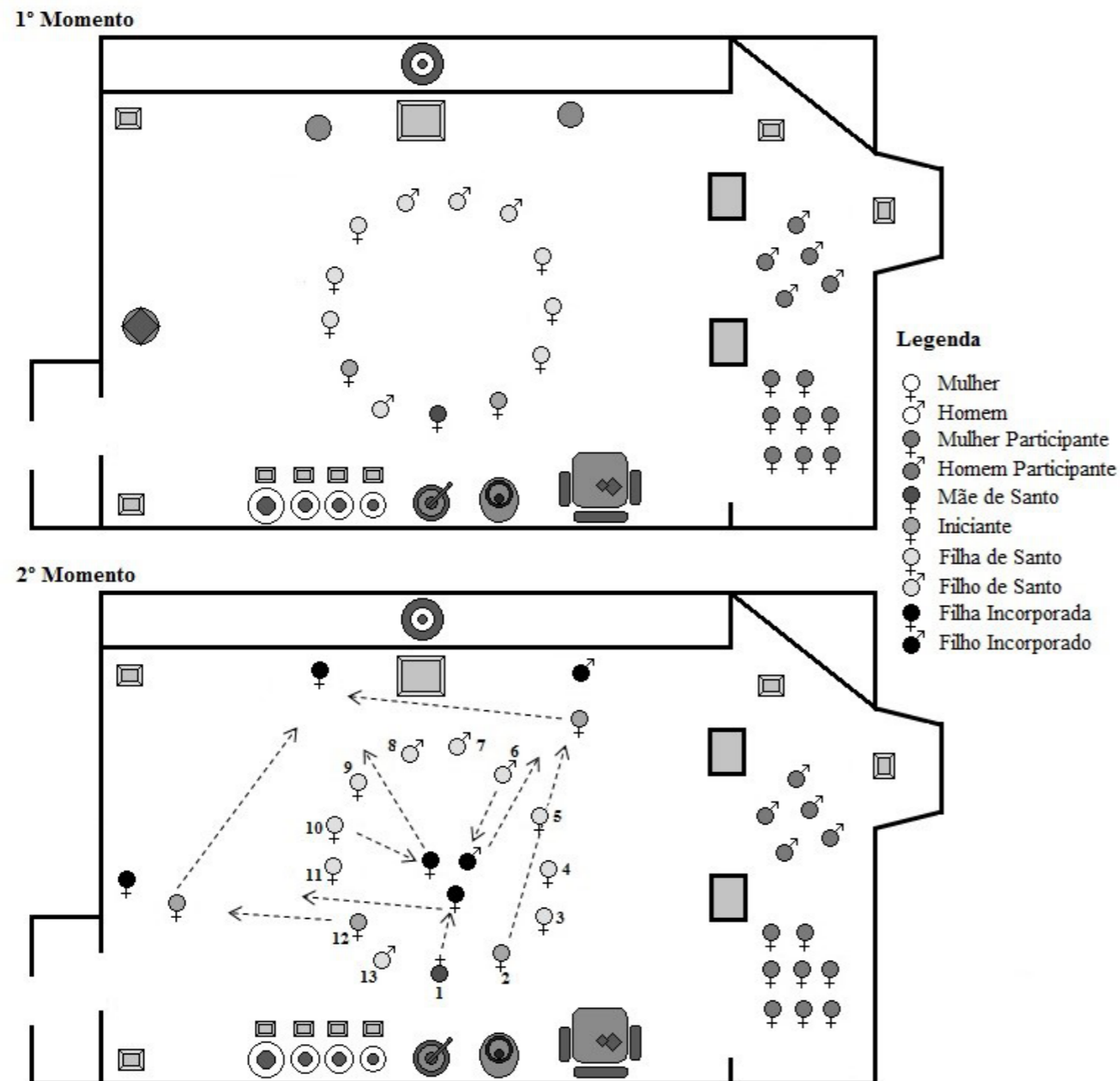


Figura 4 – Espacialidades vivenciadas nos primeiro e segundo momentos no evento “Trabalho de Exu”, terreno Cacique Pena Branca, Ponta Grossa, 2013  
Org.: TOMASI, 2013

da roda que executaram a atividade do transe místico foram um filho de santo (quilombola), uma filha de santo e a lalorixá, cuja divindade comandou os trabalhos.

Esse segundo momento mostrou de que forma o ritual integrou membros do quilombo com membros de “fora”.

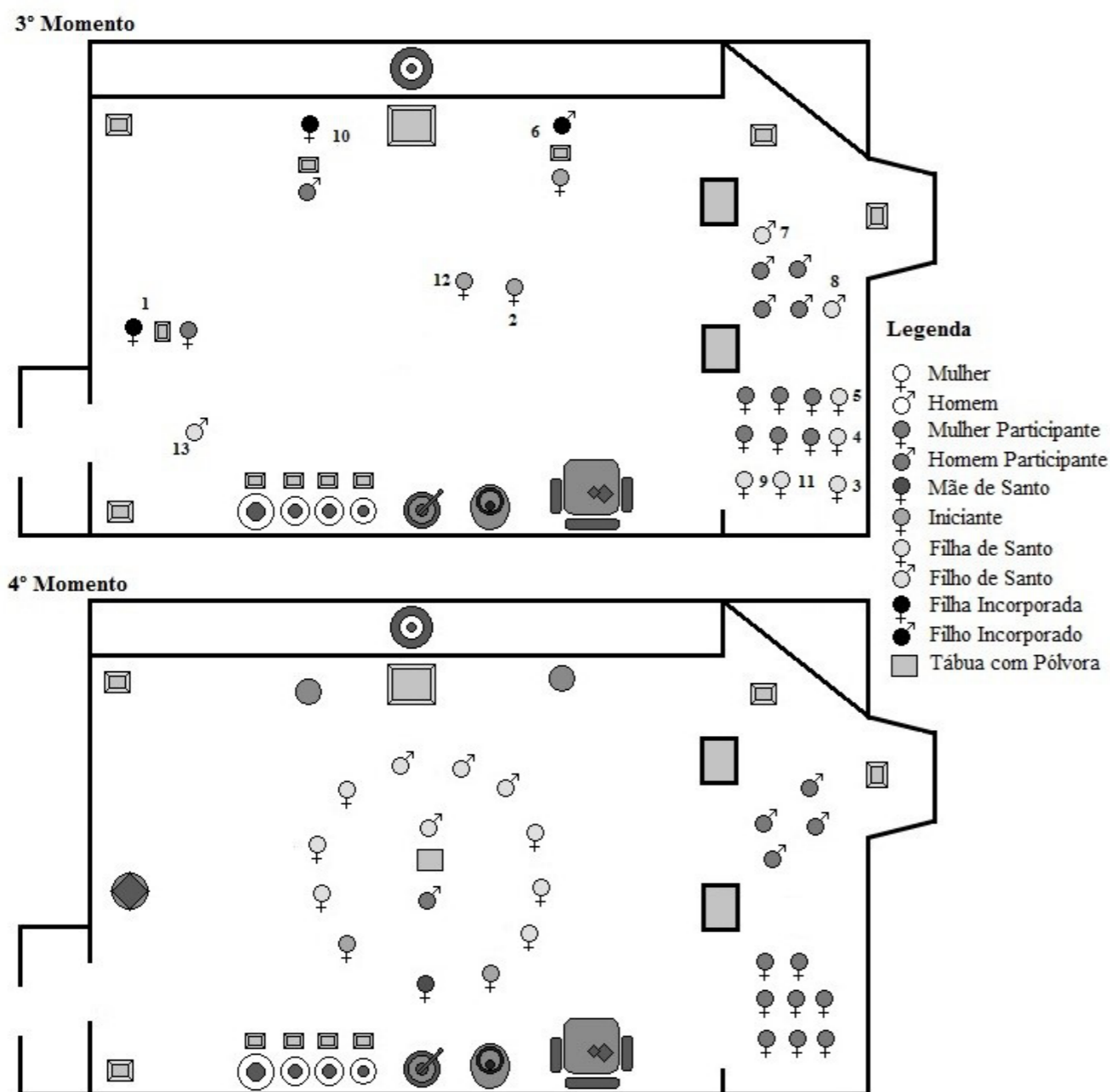
O **terceiro momento** caracterizou-se como o de maior extensão e de maior interação entre todos os indivíduos (Figura 05). Projetou-se o que Goffman denomina de “experiência negativa”<sup>17</sup>, quando os papéis se desfazem ou são interrompidos em favor de uma interação imediata que nega as normas gerais (GOFFMAN, 2012, p. 463). Com a dissolução da roda e a inter-relação de todos os participantes em conversas se abriu a possibilidade comunicativa entre diferentes tipos de personalidades. Assim, os indivíduos em transe realizaram consultas de 05 a 10 minutos para cada um dos participantes (plateia e família de santo). Essa atividade teve atores secundários, as assistentes e o Ogã (líder quilombola), que atuavam no direcionamento e ordenamento das consultas, além da entrega de velas aos consultados, que ao término acendiam-nas junto aos orixás e às entidades. A finalização do transe ocorreu ao passo que as divindades ficavam sem consultas. Esta atividade totalizou 1h30min.

Os filhos de santo no pós-transe reassumiram sua posição junto à roda. Esse reposicionamento inicial evidenciou o **quarto e último momento** do evento (Figura 05), o que resultou no reestabelecimento do

<sup>17</sup> Para evitar incompreensões, destacamos aqui que a palavra negativa não deve ser entendida de forma moral, mas no sentido que ela nega os quadros hermenêuticos da interpretação vigente.

## O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana

Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr



**Figura 5** – Espacialidades vivenciadas nos terceiro e quarto momentos no evento “Trabalho de Exu”, terreiro Cacique Pena Branca, Ponta Grossa, 2013  
Org.: TOMASI, 2013

enquadramento através de um “parêntese” de saída. Neste sentido, houve a separação entre os membros da família de santo e a plateia. O último consultado da plateia

colocou-se no centro da roda, de costas para o altar. Junto aos pés dele, o Ogã posicionou uma tábua e sobre ela desenhou uma cruz com pólvora. Ao mesmo tempo, solicitou aos participantes observadores a manutenção de pés e mãos descruzados para a passagem de energia e a limpeza gestual do corpo ao atear fogo sobre a pólvora. Tal atividade de purificação de energia encerrou o evento “Trabalho para Exu” às 21h30min.

Este ritual completo durou duas horas, criando uma estrutura de microinteração diferenciada entre os membros do ritual (família-de-santo), membros da corrente do terreiro (frequentadores) e pessoas de fora (visitantes). Dentro dessa estrutura espaço-temporal de afeto, interação, sentimento e solidariedade se pode evidenciar a construção de uma sociabilidade pela religiosidade que não segrega, mas que integra.

Curiosamente, esse fragmento de espaço urbano na vida dos quilombolas de Santa Cruz permite-lhes a imersão em práticas e rituais religiosos de raízes afro-brasileiras, o que constitui apenas um elemento de interação, sem nenhuma relação direta com a identidade do quilombo específico. Pelo contrário, a localização fora da comunidade e a incompatibilidade com a festa do padroeiro no local do quilombo (TOMASI; LÖWENSAHR, 2012) mostra que a situação atual de vivência dos quilombolas é muito mais abrangente do que algumas supostas “tradições”. Interessante é saber que a relação da comunidade com as religiões afro-brasileiras se estabeleceu por



O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

um casamento entre um deles e uma pessoa de fora (não-quilombola), o que indica que a fusão e o sincretismo não deixam muito espaço para uma identificação da comunidade com a “história afrodescendente”, a qual poderia servir como fundamento para seu reconhecimento legal como “remanescente de quilombo”.

## CONCLUSÕES

Diante da realidade vivida dos quilombolas de Santa Cruz em Ponta Grossa-PR e tendo em vista a política preferencial para quilombolas promovida pelo governo federal desde 2003, mostra-se a necessidade de uma reflexão mais ampla sobre o enquadramento (GOFFMAN, 2012) do “ser quilombola”. Este é o caso, quando se discute cientificamente as consequências da elaboração de critérios para uma política de diversidade e integração social. Outros autores já apontaram várias contradições que surgem neste momento, p. ex., quando se tenta de integrar o “quilombola” como cidadão “moderno” com base no elogio de suas resistências através de suas “tradições” (SILVA, 2013). Ou quando se demonstra, nas entrevistas com “quilombolas”, que a suposta “volta ao passado” no fundo é, sobretudo, um passo ao futuro em direção a uma sociedade desejada e projetada politicamente (PINHEIRO, 2014). Também os esforços da equipe Löwen Sahr *et al.* (2012) em transpor a geograficidade histórico-existencial de “quilombolas” em territorialidade político-fundiária do Estado, com relevância no cotidiano das pessoas envolvidas, traz a tona estas contradições.

No nosso caso, investigamos se a expressão religiosa afro-brasileira pode adquirir uma função sociológica e identitária no processo de formação de uma suposta consciência quilombola, isso tendo em vista que tanto o “quilombolismo” como as religiões de matriz africana

fazem alusão a um passado africano ou afro-americano. Ambos os casos revelam, todavia, que o enquadramento dos sujeitos neste processo de expressão sociocultural transforma e até dificulta a própria concepção identitária do cidadão e do adepto da religião. O debate sobre as culturas afro-americanas, iniciado por Herskovits e outros nos Estados Unidos em meados do século XX, levou a uma reavaliação funcional das culturas afro-americanas durante os anos 1980. Neste momento, mostrou-se que, mesmo supondo um “dinamismo intrínseco” dos sistemas sociais, precisa-se muita cautela científica na avaliação destes sistemas para não criar (inventar?) ligações históricas e supostas continuidades (MINTZ; PRICE, 2003, p. 77).

Muitas vezes, onde se espera tradição e continuidade, tanto na organização da política dos “quilombolas” como na prática das religiões afro-americanas, existe de fato maleabilidade, transformação e até criação de formas culturais singulares em resposta a situações específicas. Isto contradiz profundamente a tentativa do Estado brasileiro em formar “identidades” pela fixação conceitual ou até legal de “tipos” de cidadãos para fins desenvolvimentistas. Uma observação detalhada do funcionamento das religiões afro-brasileiras mostra aqui que não existe espaço para um cartesianismo racional ou para definições políticas nestes processos. Qualquer purismo - seja ele definido por lideranças religiosas, por autores científicos quando conceituam “Umbanda” e “Candomblé” como religiões afro-brasileiras ou por pesquisadores e políticos quando incentivam processos de “ressemantização” (Arruti) da instituição social do “quilombo” – fracassa diante da enorme fluidez das opções sociais da população “afrodescendente”.

Em todas as situações analisadas nesta pesquisa, mostra-se que a referida população desenvolve uma enorme fantasia social na participação em processos de negociação entre diferentes

O quilombo e suas “transgressões” étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

enquadramentos hermenêuticos e, assim, contribui para a abertura da sociedade brasileira ao magma social da sua existência. Portanto, diante desta situação, evidencia-se até hoje a falta de uma concepção sociológica adequada e um discurso político que compreenda tal maleabilidade.

Curiosamente, como nos mostrou a experiência religiosa “afro-brasileira” no quilombo Santa Cruz, a negociação entre diferentes tipos de concepções sociológicas de individualidade e comunidade, revela que a cultura afro-americana em geral sempre concilia “formas de viver” e não aponta “formas de ser” (MINTZ; PRICE, 2003). Neste quadro, a política de Estado, importante agente de socialização num contexto autoritário, acaba desenvolvendo – eventualmente sem querer – uma política de integração por exclusão, forçando um imaginário de “quilombo” que pouco confere com a realidade vivida dos “quilombolas” no Brasil de hoje. Como em outros casos, aqui a historiografia, sociologia e geografia mais alienam – pela ação científica e política – as pessoas de suas próprias experiências do que confirmam suas vivências. ☉

## REFERÊNCIAS

ARRUTI, J. M. **Mocambo**. Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006. 368 p.

\_\_\_\_\_. M. Quilombos. In: PINHO, O.; SANSONE, L. (Org.) **Raça**: Novas perspectivas antropológicas. 2ª. ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia/EDUFBA, 2008, p. 315-350.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

BENEDICTY-KOKKEN, A. **Spirit Possession in French, Haitian, and Vodou Thought: An Intellectual History**. Lanham: Lexington Books, 2015. 436 p.

BLUMER, H. **Symbolic Interactionism**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969. 208p.

BRASIL. **Decreto Nº. 4.887 de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

CARNEIRO, J. L. **Religiões afro-brasileiras: Uma construção teológica**. Petrópolis: Vozes, 2014. 151p.

CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.) **Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CARRIL, L. **Quilombo, Favela e Periferia: A longa busca da cidadania**. São Paulo: Anna Blume; FAPESP, 2006. 258p.

DANIEL, Y. **Dancing Wisdom: Embodied Knowledge in Haitian Vodou, Cuban Yoruba, and Bahian Candomblé**. Chicago: University of Illinois, 2005. 327p.

DI MEO, G. **La géographie em fêtes**. Paris: Ophrys, 2001. 270p.

FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995. 234p.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Portaria Nº. 98, de 26 de novembro de 2007**.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Fontes, 2003. 458p.

GIL Filho, S. F. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008. 163p.

O quilombo e suas "transgressões" étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana  
Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2009. 232p.

\_\_\_\_\_. **Ritual de interação**. Ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2010. 255p.

\_\_\_\_\_. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise. Petrópolis: Vozes, 2012. 716p.

HARTUNG, M, F. Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX. **Revista TOPOI**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 10, p. 143-191, jan.-jun. 2005.

HERSKOVITS, M. **Life in a Haitian Village**. New York: Octogan Books, 1975. 350p.

HURSTON, Z. N. **Tell my Horse**. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica. New York: Harper, 1990. 288p.

IALORIXÁ. **Entrevista guiada no Terreiro de Candomblé e Umbanda da Associação Afro-Brasileira Cacique Pena Branca**. Ponta Grossa, 2012.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Instrução Normativa Nº 57 de 20 de outubro de 2009**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº. 4.887, de 20.11.2003.

JACOBSON, M. H.; KRISTIANSEN S. **The social thought of Erving Goffman**. Los Angeles: Sage, 2014. 248p.

LIMA, V. da C. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrúpicas. Salvador: Corrupio, 2003. 216p.

LÖWEN SAHR, C. L. *et al.* **Geograficidades quilombolas**: Estudo etnográfico da Comunidade de São João, Adrianópolis – Paraná. Ponta Grossa: UEPG, 2011. 208p.

MEAD, G. H. **Mind, Self and Society from the standpoint of a social behaviorist**. Chicago: Chicago Press, 1965.

METRAUX, A.; LABADIE J. H. Dramatic Elements in Ritual Possession. **Diogenes**, v. 3, n. 11, p. 18-36, 1955.

\_\_\_\_\_. **Voodoo in Haiti**. New York: Oxford University Press, 1959. 400p.

MINTZ, S.; PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana**. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Cândido Mendes, 2003. 127p.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado entre o público e o privado. In: SCHWARZC, L. M. (Org.) **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 63-172.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1991. 205p.

PEREIRA, C. J. **Geografia da Religião e a teoria do espaço Sagrado**. A construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista. Curitiba: Ed. CRV, 2014. 311p.

PINHEIRO, Z. C. da S. **O Imaginário nas espacialidades: quilombolas do Vale do Guaporé/Rondônia**. 2014. 301f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: EDUNESP, 1998. 259p.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC, 1991. 261p.

\_\_\_\_\_. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, p. 64-83, 1996a.

\_\_\_\_\_. **Herdeiras do Axé**: Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996b. 200p.

## O quilombo e suas "transgressões" étnico-religiosas: um estudo de geografia social na perspectiva goffmaniana

Tanize Tomasi Alves, Wolf-Dietrich Sahr, Cicilian Luiza Löwen Sahr

\_\_\_\_\_. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, s/p., set./dez. 2004. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>> Acesso em: 01 dez. 2014.

RIVAS NETO, F. **Umbanda, o elo perdido**. São Paulo: Ícone, 1999. 736p.

\_\_\_\_\_. **Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade**. São Paulo: Arché, 2012. 168p.

RODERJAN, R. V. **Os curitibanos e a formação de comunidades campeiras no Brasil Meridional (séculos XVI-XIX)**. Curitiba: IHGEP, 1992. 326p.

ROSENDAHL, Z. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ. 1999. 110p.

\_\_\_\_\_. **Primeiro a obrigação, depois a devoção**. Estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 194p.

SABCPB. **Site Sociedade Afro-Brasileira Cacique Pena Branca**. Disponível em: <<http://www.sabcpb.org.br/>>. Acesso em: 15 jul. 2012.

SAHR, W.-D. Trois mondes entre l'ici-bas e l'au-delà. Réflexions postmodernes sur la géographie de la religion. **Géographie et cultures**, Paris, n. 47, p. 45-66, 2003.

SAHR, W.-D.; GODOY, M. Contato com o Espaço do Além: Proposta para uma Geografia do Espiritismo. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 9, jun. 2009, p. 1-20. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2009/t\\_sahr.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_sahr.htm)>. Acesso em: 09 jan. 2015.

**SESMARIAS, velhas fazendas e quilombolas**. Campos de Castro. Sem local, sem data.

SILVA, C. de H. **Quilombolas paranaenses contemporâneos: uma identidade territorial agenciada? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale Ribeira paranaense**. 2013. 268f, Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

TOMASI, T.A. **Espacialidades, interações e redes sociais: uma análise a partir da Comunidade Quilombola de Santa Cruz - Ponta Grossa/PR**. 2013. 205f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2013.

TOMASI, T. A.; LÖWEN SAHR, C. L. Espacialidades e interações sociais: a agência de redes na "Festa do Padroeiro Bom Jesus" da comunidade quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa/PR). **GEOgraphia**, Niterói, v. 14, n. 28, 2012, p. 110-137. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/555>. Acesso em: 6 fev. 2015.

VERGER. P. F. **Dieux d'Afrique**. Paris: Paul Hartmann, 1954. 400p.

WACH, J. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 1990. 495p.

Submetido em Maio de 2015.  
Revisado em Setembro de 2015.  
Aceito em Novembro de 2015.