

**O ELEVADO PENTECOSTAL SOBRE A ENCRUZILHADA DE EXÚ:
A PRESENÇA NO ESPAÇO URBANO DE BELÉM¹**

**THE ELEVATED PENTECOSTAL AT THE CROSSROADS OF EXÚ:
THE URBAN SPACE IN DISPUTE**

**EL ALTO PENTECOSTAL SOBRE LA ENCRUCIJADA DE EXÚ:
LA PRESENCIA EN EL ESPACIO URBANO DE BELÉM**

Manoel Vitor Barbosa Neto²

66

Resumo

No ano de 2010, a Igreja Assembléia de Deus comemorou seu centenário. Como parte desse processo, algumas vias urbanas da cidade de Belém, capital do Pará - local de surgimento da mesma - foram (re)nomeadas para fazer alusão a esse marco. Um dos lugares afetados por essa ação foi uma obra viária batizada de Elevado Daniel Berg, porém, o local desta obra era uma grande encruzilhada que por 30 anos fora lócus de realização de um ritual para Exú. Essa nomeação causou insatisfação por parte dos praticantes de religiões afrobrasileiras em Belém e conseqüentemente, reações dos mesmos. Este trabalho, através da pesquisa bibliográfica e da entrevista busca conhecer a história desse ritual para Exú, bem como a história da Igreja Assembléia de Deus, tentando compreender o processo de uso e apropriação do espaço urbano pelas religiões, em especial as religiões afrobrasileiras a partir do Tambor de Mina, religião da idealizadora do ritual para Exú. Ao final do trabalho compreende-se que o elevado se tornou lócus de duas presenças religiosas por caminhos diferentes: uma legitimada pelo Estado (Assembléia de Deus) e a outra, de forma subversiva (as religiões afrobrasileiras) como mecanismo de resistência e defesa de sua memória.

Palavras-chave: Hierofania. Espaço Sagrado. Espaço Profano. Religiões Afrobrasileiras. Elevado Daniel Berg.

Abstract

In 2010, the Assembléia de Deus Church celebrated its centenary. As part of this process, some urban roads in the city of Belém, the capital of Pará - the place where it emerged - were (re) named to refer to this landmark. One of the places affected by this action was a road work called Elevado Daniel Berg, however, the site of this work was a great crossroads that for 30 years had been the site of a ritual for Exú. This appointment caused dissatisfaction on the part of practitioners of Afro-Brazilian religions in Belém and, consequently, their reactions. This work, through bibliographic research and interview, seeks to learn the history of this ritual for Exú, as well as the history of the Assembléia de Deus Church, trying to understand the process of use and appropriation of urban space by religions, especially Afro-Brazilian religions from of Tambor de Mina, religion of the creator of the ritual for Exú. At the end of the work, it is understood that the elevation became the locus of two religious presences in different ways, one legitimized by the State (Assembléia de Deus) and the other, subversively (the Afro-Brazilian religions) as a mechanism of resistance and defense of their memory.

Keywords: Hierophany. Sacred Space. Profane Space. Afro-Brazilian Religions. High Daniel Berg;

¹Este artigo é oriundo da dissertação de mestrado intitulada "O Elevado Pentecostal sob a Encruzilhada de Exú: o Exorcismo Simbólico das Religiões Afrobrasileiras no Espaço Urbano de Belém-PA"

²Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. Professor da Secretária de Estado de Educação e Desporto do Governo do Estado do Amazonas (SEDUC-AM). Email: neto_barbosa28@outlook.com

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

Resumen

En 2010, la Iglesia Assembléa de Deus celebró su centenario. Como parte de este proceso, algunas vías urbanas de la ciudad de Belém, la capital de Pará -el lugar donde surgió- fueron (re) nombradas para referirse a este hito. Uno de los lugares afectados por esta acción fue una obra vial denominada Elevado Daniel Berg, sin embargo, el sitio de esta obra fue un gran cruce de caminos que durante 30 años había sido escenario de un ritual para Exú. Este nombramiento provocó el descontento de los practicantes de las religiones afrobrasileñas en Belém y, en consecuencia, sus reacciones. Este trabajo, a través de la investigación bibliográfica y la entrevista, busca conocer la historia de este ritual para Exú, así como la historia de la Iglesia Assembléa de Deus, tratando de comprender el proceso de uso y apropiación del espacio urbano por las religiones, especialmente las religiones afrobrasileñas de Tambor de Mina, religión del creador del ritual del Exú. Al final del trabajo se entiende que la elevación se convirtió en el locus de dos presencias religiosas de diferentes formas, una legitimada por el Estado (Assembléa de Deus) y la otra, subversivamente (las religiones afrobrasileñas) como mecanismo de resistencia y defensa de sus memoria.

Palabras clave: Hierofanía. Espacio sagrado. Espacio profano. Religiones afrobrasileñas. Elevado Daniel Berg.

INTRODUÇÃO

A forma da cidade e sua dinâmica não é resultado apenas das relações de trabalho, da procura por bens e serviços, das ações do Estado etc., ela também sofre impacto direto do religioso. Desse modo, conhecer o campo religioso cidadão também é uma maneira de compreender a produção da cidade ao se considerar, por exemplo, a afirmativa de Rosendahl (1996, p.45) de que a religião "desempenhou um papel fundamental no aparecimento da cidade".

Belém é a capital mais antiga da região norte com 404 anos e a segunda maior cidade da região em números de habitantes com quase 1,5 milhão de acordo com uma estimativa do IBGE realizada no ano de 2019³, é também possível afirmar que ela é rica em diversidade religiosa, pois esta capital congrega em um mesmo lugar, desde cristão a budistas, passando por hindus e islâmicos⁴. Nessa cidade há inúmeras formas de perceber a presença das religiões, a mais comum é alguém se depara com os espaços de cultos, mas essa presença também é perceptível pela realização de rituais em espaços públicos como: as peregrinações católicas que acontecem praticamente o ano todo por diversos bairros da cidade; os rituais pagãos realizados em espaço arborizados como o Bosque Rodrigues Alves, a Praça da República, Complexo Ver-o-Rio⁵, etc.; as orações ao pé da cruz realizadas pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) diariamente em vários pontos da cidade, transmitido ao vivo pela emissora da IURD a partir das 14h.

³Informação disponível em: < <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25278-ibge-divulga-as-estimativas-da-populacao-dos-municipios-para-2019>>. Acesso em 08/11/20.

⁴De acordo com o último censo do IBGE (2010). Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/belem/pesquisa/23/22107>>. Acesso no dia 08/11/20.

⁵ Cordovil e Castro (2015) realizaram um mapeamento dos locais utilizados por grupos neopagãos para a realização de suas práticas religiosas na cidade de Belém que gerou o artigo intitulado Urbes, tribos e deuses: neopaganismo e espaço público em Belém publicados na revista PLURA, Revista de Estudos de Religião.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

Há também a teatralização da chegada dos suecos responsáveis pela fundação da Assembleia de Deus; o festival de Iemanjá na Praia de Outeiro no dia 8 de dezembro; os rituais em homenagem aos mortos e aos santos de cemitérios que realizam-se nas segundas feiras, no dia de finados; etc. Além desses exemplos é possível se dar conta dessa presença da religião no espaço a partir de elementos que por sua cotidianidade podem acabar passando despercebidos muitas vezes: os monumentos, os nomes de bairros, avenidas, ruas, passagens, vilas, alamedas e praças que homenageiam lideranças religiosas, ou mesmo de seres divinos, que no caso de Belém são os santos católicos. Perceber esses elementos é fundamental para conhecer a dinâmica do campo religioso belenense e acima de tudo, compreender que a vida religiosa na urbe belenense pode se vislumbrada através de diversos elementos, não por acaso Corrêa (2011) aponta que a cultura é um importante fator a ser considerado quando tentarmos entender o funcionamento do espaço urbano, o que segundo o autor, potencializaria o entendimento sobre outros aspectos da sociedade como a economia e a política, por exemplo.

Partindo desses pressupostos, o trabalho está organizado em quatro tópicos, sendo o primeiro construído para abordar a relação entre religiões afrobrasileiras e o espaço, a fim de fazer perceber que nestas religiões a noção de espaço sagrado está para além das delimitações do terreiro e também para conhecer as algumas características dos deuses africanos que serão fundamentais para entendermos essa relação. Para isso, a obra de Eliade (1992) sobre espaço sagrado, espaço profano e hierofania⁶, bem como o trabalho de Pierre Verger (1985) sobre os orixás, são essenciais nessa discussão que também acolhe outras contribuições teóricas de autores como Croatto (2010) sobre o rito e Mauss (2003) sobre a dádiva, entre outros com o intuito de complementar e enriquecer a ideia principal.

O segundo e terceiro tópico respectivamente apresentam: a história do ritual para Exú em espaço público, realizado em uma encruzilhada de Belém e que começou na década de 1970, se estendendo até o ano de 2000 sempre no dia 23 de agosto e a chegada do protestantismo na Amazônia, e principalmente, o surgimento da Assembleia de Deus e seu processo de expansão que priorizou as zonas periféricas da cidade de Belém, espaço que possibilitava sua atuação devido ao pouco controle da Igreja Católica que se desenvolveu sobretudo no centro da cidade.

O quarto e último tópico do artigo apresenta a reação dos povos de terreiros diante da nomeação do elevado que fora construído no local que os rituais para Exú ocorriam, sendo o elevado, por ocasião do centenário da Igreja Assembleia de Deus ter sido batizado com o nome de um de seus fundadores (Daniel Berg), o que gerou uma reação de reconsagração do lugar por um grupo de afroreligiosos de modo demarcar tanto a presença dessas religiões na cidade, e sobretudo, naquele local que por décadas fora utilizado para a realizações de atividades religiosas das religiões de matriz africana..

⁶ Sobre o significado dos conceitos, vide o próximo tópico.

ESPAÇO SAGRADO PARA ALÉM DOS TERREIROS: A RELAÇÃO DAS RELIGIÕES DOS ORIXÁS COM O ESPAÇO

Nas religiões afrobrasileiras, os espaços rituais não se restringem aos locais criados para essa finalidade e que podem ser chamados de terreiros, searas, tendas, roças, enfim, os espaços construídos para a realização destes cultos, pois a compreensão de espaço(s) sagrado(s) nestas tradições transcendem as demarcações desses lugares, mostrando que as categorias sagrado e profano não devem ser pensadas como fronteiras rígidas, mas dinâmicas e distintas. Quando falamos em espaço sagrado e/ou espaço profano, devemos ter em mente que essas categorias são utilizadas para nos referirmos as experiências humanas captadas pelos órgãos dos sentidos, ou seja, quando o ser religioso informa a existência de espaços sagrados ou profanos, ele está apontando algo que pode ser visto, localizado, demarcado, etc.

Eliade (1992, p. 17) infere que "para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferente das outras". Os espaços qualitativamente importantes só o são pela presença do sagrado que se revela à humanidade através de sua materialização, classificada por Eliade (1992, p. 13) de hierofania. A respeito das hierofanias, é importante ressaltar que elas se apresentam de inúmeras formas para o ser religioso, podendo esta ser manifestar a partir de uma flor, ou através de raios, animais, ou mesmo seres humanos. O importante é perceber que independente da forma, ou do meio pelo qual o sagrado se mostra, nos diz Eliade (1992, p.13) que "encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo "de ordem diferente" – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo [...]".

Enquanto o espaço sagrado é lócus de manifestação e presença hierofanica, o espaço profano é a percepção dessa ausência, de um lugar que não possui sacralidade, um lugar ordinário, comum, uma espécie de "oposição complementar", pois só existem espaços profanos pela existência dos espaços sagrados. Ao considerarmos que a noção de espaço sagrado e espaço profano é dinâmica e que vivemos em uma sociedade marcada pela diversidade religiosa, haverá muitos de locais sagrados e muitos locais profanos, haverá também locais que para um determinado grupo de religiosos será considerado sagrado e para outros, profano, haverá ainda há aqueles espaços que através de uma ação ritual se tornarão sagrados, mas findando o ritual, finda-se sua sacralidade.

A fim de fazer perceber essa variedade de espaços sagrados, exemplificarei a partir de três tipos, a saber: os espaços sagrados construídos, os espaços sagrados relativos e os espaços sagrados situacionais. O primeiro tipo pode inicialmente sugerir uma contradição entre a hierofania e a existência de um espaço sagrado construído. No entanto, essa percepção pode ser deixada de lado se compreendemos que a ação humana de construção é decorrente da compreensão do ser religioso de que há manifestações do sagrado sugerindo o interesse pela construção.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

Um exemplo que ilustra essa relação é o mito do achado da imagem de Nossa Senhora de Nazaré que dará origem ao Círio⁷. Quando o caboclo Plácido encontra a imagem na beira de um igarapé e a leva para a sua residência, porém, de forma misteriosa a imagem some e volta a ser encontrada no mesmo local, processo esse que aconteceria mais uma vez, o que levaria Plácido e outros sujeitos que souberam deste acontecimento a interpretar como sendo um desejo da santa permanecer no local do achado em que posteriormente seria construída uma ermida e onde atualmente se encontra a Basílica de Nazaré. De todo modo, a ideia central é perceber que se pode reconhecer mais facilmente um espaço sagrado quando se está diante das igrejas, dos templos, dos terreiros, cemitérios, enfim, de espaços construídos com a finalidade de se realizar em seu interior práticas religiosas, e estes locais podem ser considerados como espaços sagrados construídos.

O segundo tipo de espaços sagrados, são os espaços sagrados relativos. A estes, podem ser exemplificados especialmente o ambiente natural, pois para algumas religiões, as matas, as águas, os mangues, as praias etc., são espaços eminentemente sagrados. Nesse grupo de religiões que podem ser entendidas como aquelas que compreendem a natureza como hierofanias estão as religiões afrobrasileiras, as neopagãs, indígenas, etc.

O terceiro e último se refere aos espaços sagrados situacionais, que, de modo geral, o catolicismo brasileiro é o exemplo-mor através de suas várias de procissões, romarias, caminhadas, etc., que ocorrem anualmente, fazendo de ruas, trajetos, percursos, etc., não apenas um espaço para a realização de uma ação ordinária, pois naquele instante trata-se de um espaço sagrado. Nesse caso, o rito desempenha uma função essencial de transmutação do espaço profano para espaço sagrado. O rito, conforme aponta Croatto (2010, p. 330) é "de alguma forma, uma ação divina, uma imitação do que fizeram os deuses". Ainda Croatto (2010, p. 331) informa:

De muitas formas, todos os ritos buscam o contato com o sagrado. Sendo assim, o rito consegue essa participação com o transcendente *imitando simbolicamente um gesto primordial*. Este último é o elemento específico do rito, o que anuncia consequentemente, a presença de um mito "intencionalmente", que lhe dá sentido (itálico do autor).

A fim de ilustrar essa compreensão é possível utilizar dois eventos que ocorrem anualmente em Belém como exemplo, a saber: o Círio de Nazaré e a procissão do Senhor dos Passos na Sexta-Feira Santa. Enquanto o Círio traz para o espaço contemporâneo o mito do achado da imagem da santa através da ação ritual alude o gesto primordial do deslocamento misterioso da imagem da casa de Plácido até o local onde fora encontrada, dando início a sua devoção - este trajeto é realizado em uma procissão que se inicia na Catedral da Sé e termina na Basílica -. Já no segundo exemplo, é ritualizado o caminho de Jesus Cristo ao calvário (Via Sacra), nesse caso, também, o rito, portanto, transporta metaforicamente o mito para a realidade.

⁷ O Círio atualmente é bem diferente do que foi em sua origem. De modo geral, trata-se de um conjunto de procissões realizadas em Belém que tem como ápice a procissão principal nomeadamente como "Círio" que faz a atualização do deslocamento misterioso da imagem e que é realizada no segundo domingo do mês de outubro em Belém do Pará, reunindo mais de 2 milhões de fiéis. Para mais informações ler o dossiê produzido pelo IPHAN, disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_Cirio_m.pdf>. Acesso em 08/11/20.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

Findando então os ritos o espaço urbano belenense volta a sua categoria anterior, ordinária. As ruas que por algumas horas tornaram-se lócus da presença do sagrado, voltam a ser espaço profano, as mesmas vias que outrora foram palco do mito fundante da devoção mariana e do próprio catolicismo em Belém e que também se tornara o trajeto de Jesus Cristo ao calvário, voltam a ser espaço para trânsito de pessoas, veículos e produtos, bem como para o acesso a bens e serviços.

Antes de se utilizar dessa perspectiva para se pensar o espaço em relação as religiões de matriz afro, devemos primeiramente apontar o fato de que há uma diversidade de religiões sob esse termo, cada uma com seus elementos particulares e com seus elementos em comum. O culto aos orixás no Brasil, desenvolveu-se de uma maneira diferente de como era praticado no continente africano, pois o tráfico de escravizados juntou em um mesmo espaço, desde o navio que transportava essas pessoas compulsoriamente, comunidades distintas que tinham práticas religiosas diferentes, culturas diferentes e que devido a essa violência, foram reelaboradas suas práticas, seus costumes e suas religiões resultando nas religiões que conhecemos atualmente, a esse respeito, Souza (2003, p. 129) disserta que:

Ao serem arrancados de seus lugares de origem e escravizados, ao deixarem de pertencer a um grupo social no qual construíam suas identidades, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico, ao transporem a grande água e terem que se dobrar ao jugo dos senhores americanos, os africanos eram compelidos a se integrarem, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Novas alianças eram feitas, novas identificações eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia. Assim, reagrupamentos étnicos compuseram “nações”, pescadores e carregadores se organizaram em torno das atividades que exerciam, vizinhos consolidaram laços de compadrio e se juntaram cultuadores dos orixás, os que faziam oferendas aos antepassados e recebiam entidades sobrenaturais sob o toque de tambores.

Falar dos orixás africanos é falar de um panteão difuso e que devido a escravidão trouxe para terras brasileiras deuses que em determinada comunidade era cultuado e em outra era sequer conhecido, mas que devido a essa realidade foram feitos rearranjos em que elementos foram esquecidos e outros sobrepostos, reorganizando a cosmovisão africana em solo brasileiro.

De modo geral, os orixás carregam consigo diversas características que perpassam virtudes e defeitos humanos, associação à natureza e fenômenos naturais, além da própria história de determinados locais, visto que também muitos orixás foram reis e rainhas de determinados povos e que através da experiência da finitude, tornaram-se ancestrais divinizados. A esse respeito, Verger (1985, p. 2) infere que:

[...] ainda não há, em todos os pontos do território chamado Iorubá, um panteão dos Orixás bem hierarquizado, único e idêntico. As variações locais demonstram que certos Orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. [...] O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do trovão. Oxum, cujo culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região de Egbá. Yemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida da região de Ijexá. A posição de todos estes Orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores Xangô era, em vida, o terceiro rei de Oyó.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

Xangô, por exemplo, fora rei em vida, a ele é creditado como virtude o senso de justiça, portanto, é orixá da justiça, severo e benevolente (VERGER 1985). No tocante a relação com a natureza, têm nas pedreiras, pedras de raios, além dos próprios raios como hierofanias. Essas características seguem os mais diversos orixás, pois diferentemente dos cristianismos, religiões monoteístas em que tudo é obra da criação de uma única divindade, nas religiões afrobrasileiras, apesar de haver uma divindade criadora (Olorum), a natureza e os fenômenos naturais (raios, ventanias, trovões, etc.) são manifestações de outros seres divinos, de outros deuses como: Iemanjá, orixá das águas salgadas, das águas do mar, ou Oxúm, orixá das águas doces, da cachoeira, ou ainda Oxóssi, orixá das matas, etc.

Nesse sentido, outra diferença que está relacionada ao cristianismo se refere a "distância" da divindade em relação ao fiel. Enquanto nas religiões cristãs, Deus está em outro mundo, é um deus transcendente, que "está para além", nas religiões de matriz africana, os orixás são imanentes e estão integrados completamente no espaço, por isso, quando se está em uma mata, não se está em um espaço de criação do ser divino, mas se está diante da divindade manifesta, na sua morada, em uma perspectiva eliadiana, se está diante de uma hierofania.

No que tange as religiões afrobrasileiras com sua dinâmica própria de relação com o sagrado através do culto a natureza, suas atividades religiosas são desenvolvidas também fora dos muros dos terreiros, das searas, das roças, ou tendas. É importante não esquecermos que as religiões de matriz africana se desenvolveram sobretudo nas cidades e, conseqüentemente, o ambiente urbano também tornou-se lócus da realização de práticas rituais por estas religiões. A relação entre os afroreligiosos e os orixás são expressas no espaço, sobretudo a partir das oferendas, que são alimentos dados a essas divindades, seja para agradecer um pedido realizado, seja para pedir proteção, ou ainda para ter um desejo atendido. A esse respeito Hubert (2011, p. 96-97) informa:

A comida tem um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, estando presente em praticamente todos os momentos. Todos os cultos fazem oferendas de alimentos, propiciatórias de pagamento por favores recebidos, ou como resgate de faltas em relação aos preceitos religiosos. Essas oferendas rituais, também chamadas obrigações, procedimento rotineiro por parte dos envolvidos nas práticas religiosas, são dadas aos deuses, por exigência dos mesmos a fim de propiciar auxílio em questões espirituais e materiais. São a restituição do axé, espécie de força divina, que atua como suporte das experiências humanas: vem dos deuses e deve ser a eles restituída.

A interação com os deuses africanos estabelecida nestas religiões mostra como no interior das mesmas ocorrem a relação de dádiva apresentada por Mauss (2003). Este autor afirma que as sociedades estabeleceram relações de trocas na qual os deuses também fazem parte e essa relação é expressa a partir da dinâmica do "dar, receber e retribuir". Nesse sentido, as oferendas têm um papel fundamental dentro destas religiões, pois a partir delas se fortalecem os laços entre os humanos e os orixás e a interrupção dessa lógica acarretaria sérios problemas para a pessoa. A esse respeito, Mauss (2003) informa:

Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão. A seguir, dá-se porque é forçado a isso, porque é donatário, tem uma espécie de direito de propriedade sobretudo o que pertence ao doador. Essa propriedade se exprime e se concebe como um vínculo espiritual.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

É importante ressaltar que não se oferta "qualquer coisa" para estes deuses e nem em qualquer lugar, pois como foi informado inicialmente, eles possuem além de domínios específicos da natureza, dos fenômenos naturais, de terem personalidades próprias, cada um deles também têm seu próprio "cardápio". Há alimentos que são dados a um, mas que não são dados a outros. As oferendas não são colocadas em "qualquer lugar", pois há também especificidades. Em Belém, além das encruzilhadas, os cemitérios, estradas, orlas e praias são locais comumente utilizados para a colocação dos alimentos dos orixás.

A escolha dos locais está diretamente relacionada a mitologia desses deuses, por exemplo, quando vemos as oferendas próximas aos Cemitérios Santa Izabel localizado no bairro do Guamá, ou no Cemitério São Jorge, no bairro da Marambaia, elas estão destinadas a Obaluaê, orixá associado as doenças e as curas, conforme aponta Guimarães (2017, p. 6-7):

Obaluaê, ou Omolu, é o orixá da cura e da doença. Deus da varíola e das pragas, Obaluaê é relacionado com todo tipo de doença física e com as suas respectivas curas. [...] Obaluaê também é associado à febre e ao suor. Febre como sinal de doença que ele rege, e suor como sinal de cura dessa febre também regida por ele

Além dos cemitérios, as orlas da cidade como no Complexo Ver-o-Rio, a praia do Cruzeiro no Distrito de Icoaraci e a Praia de Outeiro também são pontos utilizados para essa finalidade, no entanto, muda-se o orixá para o qual se direciona a oferenda, nesses casos, elas são destinadas a Iemanjá, pois ela tem como hierofania as águas salgadas, as águas do mar. Belém, por ser rodeada de água doce pode levar a pensar então que houve um processo de resignificação da divindade, no entanto, Verger (1985, p. 67-68) ao apontar o culto a Iemanjá na África, informa:

É o Orixá dos egbá, uma Nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio Yemojá. As guerras entre nações iorubas levaram os egbá a emigrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do àsé da divindade, e o rio Ògùn, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá.

De acordo com Verger, o culto a Iemanjá estava inicialmente ligado aos rios o que gera a seguinte pergunta: "em que momento houve essa transição de domínio da natureza de Iemanjá?" A esse respeito, Damasceno (2015, p. 33) informa:

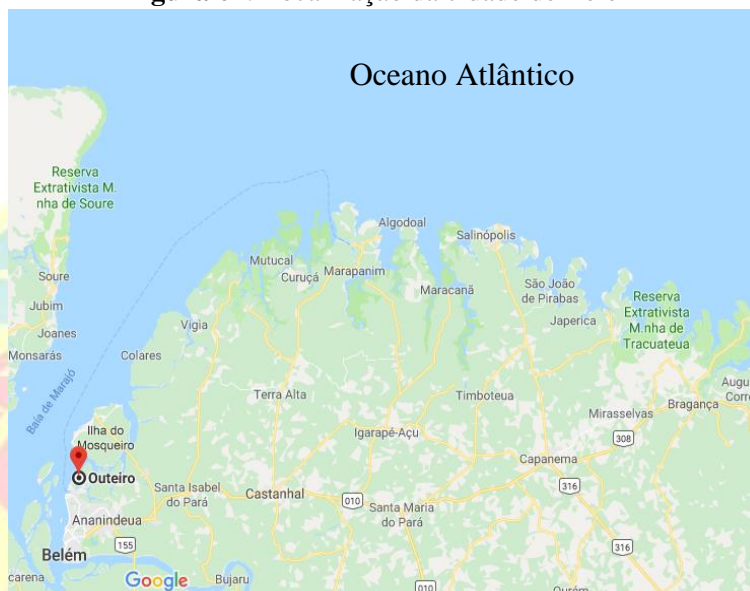
Iemanjá é também a senhora da água doce. Da água doce em geral de todas as fontes. Quando ela transborda para o mar, fato mencionado em alguma das suas lendas, ela amplia o seu significado e sua atuação como ser divinizado. Com o alargamento de seus domínios, os rios e os mares passam a fazer parte da sua herança mitológica. Por força das guerras e do tráfico negreiro, Iemanjá nesse processo, é reverenciada, cada vez mais, como a Grande Mãe que abraça e acolhe, agora, não só os seus filhos, mas a todos.

Ao relacionarmos a colocação de oferendas nos espaços sagrados ligados aos orixás no contexto belenense pode soar estranho ou contraditório, uma vez que a cidade não tem contato com o mar, no entanto a orixá possui relação com as águas paraenses. Não podemos esquecer também que as águas que cercam Belém (Baía do Guajará e a Baía do Marajó) desembocam no oceano, nesse sentido a lógica espacial do sagrado está

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

de acordo com a mitologia da divindade, seja sob a ótica inicial do culto, ou posterior ao deslocamento que gerou a modificação do culto, conforme pode se notar na imagem que segue (Figura 01):

Figura 01: Localização da cidade de Belém



Fonte: Google Maps

A título de informação, há também outros espaços utilizados para a colocação de oferendas para os orixás em Belém como as matas da estrada do Centro de Abastecimento (CEASA), localizado no bairro do Curió-Utinga, além das inúmeras encruzilhadas da cidade. De todo modo, é preciso ressaltar que a lógica espacial religiosa destas religiões imprime na urbe uma outra configuração, norteadas pela relação com o sagrado, sendo este último diretamente relacionado com o tema deste trabalho como veremos a seguir.

A ENCRUZILHADA DE EXÚ TIRIRI DE MÃE CELINA: A HISTÓRIA DO USO RITUAL DA ENCRUZILHADA

Mãe Celina, foi uma sacerdotisa do Tambor de Mina, religião afrobrasileira que chegou em Belém no século XIX oriunda do Maranhão por imigrantes que chegaram na cidade buscando trabalho no período áureo de extração da borracha (LUCA 2010). Esta religião, segundo Luca (2010, p. 45) a partir do trabalho etnográfico empreendido por Seth e Ruth Leacock's, é no Pará caracterizada como uma "religião muito própria, [...] caracterizado pela combinação de crenças *yorubanas*, *daomeanas*, indígenas com o catolicismo popular e o folclore ibérico".

Mãe Celina tinha seu terreiro localizado no bairro da Sacramento, a dois quarteirões da encruzilhada da Avenida Pedro Álvares Cabral com a Avenida Júlio César. Além de sacerdotisa, ela apresentava programas em rádios e posteriormente criou uma escolinha que atendia a comunidade ao redor, especialmente a

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

comunidade afroreligiosa. A respeito de Mãe Celina e o uso das encruzilhadas, entrevistei Mãe Kátia Hadad⁸, sacerdotisa no Candomblé Angola, filha de sangue de Mãe Nazaré Andrade que era uma grande amiga de Mãe Celina. Essa proximidade possibilitou à Mãe Kátia viver de forma muito próxima durante a infância, adolescência e parte da vida adulta os rituais para Exú realizados na encruzilhada da Avenida Pedro Álvares Cabral com Avenida Júlio César.

Mãe Celina, como informado anteriormente, foi uma das fundadoras do Festival de Iemanjá que é anterior ao ritual para Exú na encruzilhada, portanto, está sacerdotisa já tinha uma experiência a respeito da utilização do espaço da cidade para a realização de rituais. Mãe Kátia faz a seguinte descrição da sacerdotisa:

Mãe Celina foi uma liderança feminina, uma matriarca do Tambor de Mina totalmente expressiva. Primeiro porque ela era de Iansã com Ogum [...] santos fortes, guerreiros, aguerridos e ela tinha esse espírito aguerrido, combativo. Acredito que ela era uma liderança a frente do tempo dela, numa época que não se falava de racismo, de intolerância religiosa, de racismo religioso, de injúria racial. [...] Mãe Celina já fazia essa militância inconsciente de combate ao racismo porque ela foi a primeira mãe de santo, a primeira matriarca a botar roupa de santo baiana, anágua, a roupa, fio de conta, lenço na cabeça, turbante na cabeça e ir pra rua assim. Ela ia para o supermercado, ela ia para a feira, ela ia para a rádio, ela ia para a TV. A rádio que ela começou primeiro foi a PRC5 e depois foi a Rádio Marajoara e a TV era a TV Guajará, um programa que tinha e que lá ela dava consulta. Então ela foi uma pessoa na frente do tempo dela. (Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

Mãe Celina, portanto, não deve ser vista como uma liderança que "por acaso" realizou o ritual. Ela foi uma pessoa inserida em um contexto no qual afroreligiosos começaram a se mostrar publicamente, começaram se evidenciar no ambiente citadino, principalmente a partir das práticas religiosas realizadas em espaço público, apesar da realidade local não ser favorável, como demonstrado no trecho "ela foi a primeira a botar roupa de baiana", indicando que o ambiente na época jogava essa parcela da população para a invisibilidade. Mãe Kátia ao fazer essa descrição, infere de forma implícita que Mãe Celina rompia, ainda que de forma inconsciente com essa realidade.

Mãe Kátia também informa que antes (no período das atividades públicas de Mãe Celina) era muito comum usar vários espaços em Belém para colocar oferendas, além das encruzilhadas, como por exemplo, os arredores de cemitérios também eram utilizados:

Na época eu lembro que era muito comum se colocar nos cemitérios, nas encruzilhadas perto dos cemitérios, principalmente do São Jorge, de Santa Izabel tinha bastante, mas do São Jorge... Porque ali tem a Tavares Bastos, aquela esquina que tem a feira, próximo do cemitério de São Jorge, aquilo ali costumava ficar muito cheio de oferenda (Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

Portanto, devemos compreender com a fala de Mãe Kátia que as encruzilhadas eram espaços já utilizados, no entanto, o ritual praticado por Mãe Celina diferenciava porque nos outros casos apenas se colocava oferenda no espaço, enquanto a sacerdotisa em questão realizava um ritual para Exú. Segundo Mãe

⁸ Entrevista realizada no dia 09/05/19

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

Kátia, isso aconteceu porque ele em sonho informou a Mãe Celina o desejo de ser homenageado em espaço público e a partir dessa revelação inicia-se os rituais para Exú na referida encruzilhada. A respeito da realização do ritual, Mãe Kátia informa:

Consistia em trazer um animal, um bode, ofertava aqui na encruzilhada [...] Então, a pessoa ia lá para aquele canto, para aquela esquina e sacrificava aquilo ali e oferecia para o Seu Tiriri, que era o homenageado ali que era o Exú que ela recebia por ser de Ogum e no final as pessoas da casa dela, a finada Eunice, retalhava aqueles pedaços do animal, galinhas e davam para a população que era uma população muito pobre. A sacralização do animal é para alimentar a comunidade dela e a comunidade do entorno. Ela fazia aquilo de benevolente porque ela era uma mulher benevolente. Então tinha essas oferendas que eram depositadas com bebidas e tudo mais aí e um ritual que começava umas 11 horas da noite e terminava meia-noite e dez, meia-noite e quinze [...].(Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

A respeito de Exú, Verger (1985) informa que este é um orixá guardião, seja das casas, dos locais de culto ou das cidades. É também a divindade responsável por realizar o contato entre os humanos e os outros orixás, por isso ele é a divindade associada aos caminhos. Na cosmologia destas religiões ele é o responsável por fazer a ligação do plano terreno com o plano divino. Quando perguntada sobre o significado das encruzilhadas para a religião, Mãe Kátia diz:

Então, a encruzilhada, como diz o nome, é o encontro, é o encontro do bem, do mal, das possibilidades, é o ir e vir das pessoas, mas também das energias. Para nós é mais uma troca de energias, das que se vão, que são ruins, negativas com as energias boas. Então a encruzilhada é importante porque a partir dela que começa o nosso caminhar porque Exú é o Deus africano que primeiro come, em qualquer ritual é ele que a gente saúda primeiro, é ele que a gente oferece primeiro, é ele que nos conduz, ele que pega na nossa mão para a gente andar, caminhar sobre a terra, então, a encruzilhada é um símbolo emblemático de Exú, a própria palavra está dizendo o que é Exú, a circularidade, Exú é isso, esse círculo, é o ir e vir, É um circuito, é o primeiro que fala. A gente fala: "Laroyê Exú" - o primeiro que chegou. Ele é o primeiro que fala, é o senhor da comunicação. É através dele que vemos, ouvimos, comemos, andamos e a encruzilhada é o símbolo emblemático de Exú. É a partir desse cruzamento de caminhos que se encontram, que se cruzam (Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

O ritual para Exú realizado na encruzilhada no dia 23 de agosto não se resumia a participação do terreiro de Mãe Celina e de seus filhos de santo. Mãe Kátia informa que outros terreiros da Sacramenta, além de terreiros localizados nos bairros do Telégrafo, Pedreira, Marambaia, Canudos e Mangueirão (Panorama XXI) também participavam deste ritual. Segundo Mãe Kátia, os participantes vinham andando, ou de ônibus, inclusive, ônibus alugados para essa finalidade, conforme ela relata sobre um dos anos do ritual:

Eu lembro que um ano, acho que no décimo ano, mais ou menos, ela conseguiu com o doutor Mário Martins uns quatro ônibus [...] não lembro de todos, mas lembro que veio o Pai Adinamar, do Jurunas [...]. Saíam pegando, convidando outras pessoas. Eu sei que veio quatro ônibus lotados [...] Veio do Jurunas, do Guamá. Assim, as pessoas achavam interessante: "Olha, vai ter tambor lá na encruzilhada do Seu Tirirí, Mãe Celina vai fazer", então quem dava para vir, vinha [...].(Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

Quando perguntada a respeito da percepção do campo religioso afro-belenense sobre o ritual, Mãe Kátia informa:

Assim, as pessoas achavam interessante: "Olha, vai ter tambor lá na encruzilhada do Seu Tirirí, Mãe Celina vai fazer", então quem dava para vir, vinha, não tinha nenhuma crítica

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

negativa, pelo contrário, primeiro porque ela era uma pessoa que inspirava muito respeito nas pessoas e acredito também que um pouco de inveja porque ela era uma pessoa que fazia as coisas acontecer, mas as pessoas ficavam assim: "Égua, ela tem coragem!". Tinham ela como uma pessoa muito corajosa, e ela era porque nessa época ter coragem de ir para a rua, tocar para Exú, cortar para Exú, fazer as coisas que ela fazia, **de fato, tinha que ter muita coragem e muita bala na agulha também.** (grifo nosso) (Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

Um ponto a ser destacado nessa fala de Mãe Kátia se refere a ideia de "coragem", pois essa compreensão não é aleatória, tendo em vista que uma das características das religiões afrobrasileiras está na relação do guardar o "segredo" sobre conhecimentos e de alguns ritos presentes na religião, nesse sentido, a realização desse ritual rompia com essa característica, o que gerava reação tanto de quem não era da religião quando tomava conhecimento da atividade ritual em plena rua, quanto de outros afroreligiosos por verem que ritos privados estavam sendo realizados de forma pública. A respeito dessa relação entre as religiões afrobrasileiras e o segredo de conhecimentos e rituais, Prandi (2003, p. 22) ao se referir ao Candomblé e Umbanda nos informa que "são religiões mágicas. [...] pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção neste mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático".

É partindo desse pressuposto que se torna possível compreender tanto as reações de surpresa de outros adeptos e simpatizantes dessa religião, como entender que essa situação também impactava negativamente a sociedade em geral por ser realizado de forma pública rituais que eram eminentemente privados, nesse sentido, Prandi (2003) informa que os cultos a Exú foram por muito tempo tratados com discrição e segredo. Essa compreensão é reforçada mais ainda quando Mãe Kátia informa as reações negativas relacionadas a realização do ritual em uma rua da cidade ao ser perguntada sobre a percepção da população a respeito da realização destes rituais que associou aquele lugar alcunhas como "Encruzilhada do Diabo", ou "Encruzilhada do Demônio". Segundo Mãe Kátia:

[...] a "encruzilhada do diabo", "encruzilhada do demônio" foi por conta dos toques que tinham na noite do 23 para 24, e mesmo alguns moradores dos arredores diziam que ficavam ouvindo gargalhadas, uma série de coisas. Naquela época falavam dessa maneira, "é o diabo que está rindo". Encruzilhada da morte por conta dos muitos acidentes, eram muitos acidentes, principalmente nos finais de semana: sexta, sábado e domingo. Coincidência, ou não, era geralmente na encruzilhada que acontecia... batidas de carro, tem histórias diversas desses acidentes, tinha por exemplo, o muro do aeroclube onde acharam mão, acharam cabeça, acharam pé... as vezes no desastre, no choque, sacava da pessoa que era batida. E justamente na encruzilhada que acontecia os acidentes era onde se fazia os rituais, aí era tudo associado. (Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

Nesse ponto, percebemos a presença do imaginário imposto pelo cristianismo católico que associou o Exú ao diabo. A esse respeito, Verger (1985, p. 36) afirma que:

Exú é um Orixá [...] de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compram-no ao diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

A dualidade da cosmologia cristã que pode ser expressa através de opostos como: certo e errado, céu e inferno, pecado e graça não possibilitou uma compreensão coerente acerca dessa divindade, que, como informado por Verger, tem na ambivalência sua principal característica, além disso, o falo, é seu principal símbolo de representação, o que reforçou ainda mais a demonização deste orixá pelo cristianismo. O sincretismo de Exú com o diabo afetou sobremaneira a compreensão acerca do orixá, infere Verger (1985, p. 36) que:

[...] os primeiros missionários, assustados com essas características, compram-no ao diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.

A representação fálica de Exú como aponta Verger (1985, p. 38) é para "a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro". Esse sentido reforça a ambiguidade do orixá de acordo com a cosmovisão dos grupos africanos do qual é oriundo, uma vez que o mesmo é multifacetado, o que para o cristianismo é impensável, pois seu deus está definido de forma muito clara e precisa, não cabendo nele o contraditório, sendo este então, um deus virtuoso, transcendente e o que é considerado como defeito humano não se aplica a ele. Exú, porém, representa as características humanas, principalmente relacionadas a sexualidade, ou a vaidade.

Os rituais para Exú Tiriri de Mãe Celina foram realizados até em 2002. No ano seguinte, a sacerdotisa falece, findando os rituais para Exú Tiriri, mas não o uso desta área para a colocação de oferendas. A própria Mãe Kátia afirma que uma vez ao ano deixa uma oferenda naquele espaço que a partir do ano de 2010 tornou-se conhecido como Elevado Daniel Berg em homenagem ao centenário da Assembleia de Deus.

Mãe Kátia, quando perguntada a respeito do nome do elevado informa que a comunidade no entorno não fora nem sequer consultada a respeito da obra, que segundo ela, causou uma série de problemas relacionados a inundações das casas porque a obra aumentou o nível da rua, deixando embaixo de água os moradores do entorno. Os afrorreligiosos souberam menos ainda acerca da nomeação do espaço que outrora havia sido consagrado a Exú através de Mãe Celina e que a partir de uma lei municipal seria um espaço para fazer memória da presença cristã pentecostal na cidade de Belém.

O CENTENÁRIO DA ASSEMBLEIA DE DEUS E O ELEVADO DANIEL BERG

Antes de adentrar na temática é preciso ressaltar que as primeiras presenças protestantes na região amazônica e no Brasil são datadas do XIX, como aponta Moraes Junior e Rodrigues (2018, p. 908):

[...] o protestantismo foi introduzido nesta região por três protagonistas: o missionário metodista norte-americano Daniel Kidder, em 1839; o capitão norteamericano Robert Nesbit que, entre 1857 e 1858, distribuía bíblias a bordo do seu navio; e, principalmente, o missionário escocês Richard Holden, em 1860, enviado ao Brasil pelo Conselho de Missão da Igreja Episcopal e da Sociedade Bíblica Americana. Holden chegou mesmo a fundar, em Belém, a igreja "Serviço Bethel". Após a saída de Holden do Pará, em 1862, a evangelização de base protestante na região é marcada pelos trabalhos missionários das Igrejas Presbiteriana (1878), Metodista e Batista (1897)

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

A respeito da presença protestante na Amazônia, Pantoja (2012) infere que esta relaciona-se também a interesses econômicos e geopolíticos da Europa e dos Estados Unidos na região, visto que os conflitos políticos no qual passava a Amazônia assim como o restante do país, onde se supunha haver uma possibilidade de separação do país em várias regiões o que gerou o interesse estrangeiro de utilizar essa situação para se apropriar do território amazônico. Nesse processo, alemães, por exemplo, fundam colônias protestantes no sul do Brasil, enquanto missionários norte-americanos e ingleses chegam a região amazônica, como ações iniciais da nova ocupação do território.

No ano de 1910 chegam em Belém dois missionários vindos do Estados Unidos que são os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren que no de 1911 após serem desligados da Igreja Batista que os acolhera, fundam a Missão da Fé Apostólica e que depois passaria a ser denominada de Assembleia de Deus (FAJARDO 2011), erguendo então a primeira igreja pentecostal em solo amazônico. De modo geral o pentecostalismo tem como características o batismo no espírito santo, evidenciado no fenômeno da glossolalia⁹, cura divina, ênfase na ação evangelizadora, etc. (MORAES JUNIOR e RODRIGUES, 2018).

A respeito da difusão da fé pentecostal através da Assembleia de Deus, Paula (2013, p. 32-33) aponta que o quadro socioeconômico belenense contribuiu para a efetivação da religião na cidade e posteriormente para sua expansão no território brasileiro. A respeito de Belém, infere:

[...] uma cidade em crescimento, sem planejamento urbano, sofre com diversos problemas sociais. Dentre eles destacam-se a marginalidade, aglomeração urbana, falta de saneamento básico, miséria e estruturas de governo instáveis. [...]o surto da borracha, que outrora trouxe prosperidade para a região [...]fazendo com que muitos migrantes, principalmente nordestinos, se refugiassem nas cidades, aumentando ainda mais os problemas sociais da sociedade belenense, inclusive com o aumento do índice de mortalidade, alto índice de natalidade, além do aumento de doenças, as quais assolavam a população nortista, devido ao clima tropical, aliada a falta de estruturas na área da saúde, moradias irregulares, esgoto aberto, enfim uma série de fatores que culminam para o caos urbano. Dessa forma, uma mensagem de esperança, transformação, cura, melhoria das situações caóticas em geral, principalmente urbanas, iria de encontro às necessidades da população paraense e de forma geral à população do eixo Norte-Nordeste

A presença pentecostal em Belém se deu em um percurso contrário ao feito pelo catolicismo, que promoveu um intenso diálogo com o Estado levando a religião a ocupar os lugares centrais da cidade, por consequência, tendo maior presença nas camadas médias e altas da sociedade no decorrer do tempo. Já o pentecostalismo assembleiano privilegiou as margens sociais, ou seja, a religião se difunde nos setores mais pobres da cidade, local que tanto o Estado quanto a Igreja Católica eram ausentes, levando então parte desse contingente populacional a aderir a fé pentecostal.

Já a construção do elevado que posteriormente seria nomeado de Daniel Berg faz parte de uma série de intervenções nas vias da cidade de Belém e região metropolitana, além de alterações nas formas de realizar o transporte público. Essas ações foram previstas em um programa chamado Ação Metrôpole, iniciado em

⁹ Elemento característico do pentecostalismo que de forma objetiva, leva as pessoas a falarem "línguas estranhas" que seria a linguagem do Espírito Santo. Quem consegue falar nessa língua é considerado no interior de sua comunidade como um agente religioso de alto grau de espiritualidade.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

2010, no final do mandato da então governadora petista, Ana Júlia Carepa. De acordo com o Núcleo de Gerenciamento de Transporte Metropolitano (NGTM), órgão criado especificamente para acompanhar, organizar e fiscalizar o desenvolvimento desse projeto, o Ação Metrópole foi criado com a finalidade de:

[...] solucionar o grande problema de mobilidade urbana na Região Metropolitana de Belém, através da implantação do Sistema Integrado de Transporte, das vias complementares e demais obras de infraestrutura de tráfego e transporte, bem como planejar e implementar o modelo de gestão para esse sistema. O projeto é desenvolvido em parceria com a Agência Internacional do Japão (JICA), desde 1990¹⁰.

De acordo com o NGTM, esse projeto foi estruturado em três etapas, sendo que as duas primeiras estavam relacionadas a prolongamentos, ampliações e recuperações das vias existentes e a criação de novas vias para fazer a ligação entre elas, enquanto que a última etapa foi a implantação do Sistema BRT que teria como principal finalidade ampliar a cobertura do transporte público e agilizar os deslocamentos na intraurbano. A respeito da construção do elevado Daniel Berg, a NGTM informa que:

A primeira etapa do Ação Metrópole já foi concluída, corresponde a construção do elevado "Gunnar Vingren", nas Avenidas Júlio Cezar e Centenário, e "Daniel Berg", nas Avenidas Júlio Cezar e Pedro Álvares Cabral; o prolongamento da Avenida Independência e a recuperação da Rodovia Arthur Bernardes¹¹.

A nomeação de diversos logradouros, fazia parte da série inserções toponímicas da presença assembleiana em Belém, devido ao ano de comemoração do centenário da Igreja Assembleia de Deus. A nomeação desse elevado foi feita a partir da lei municipal nº 8.736 promulgada em 26 de abril de 2010¹², proposta pelo então vereador Iran Moraes, na época, eleito pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB). Em vídeo disponibilizado no Youtube¹³, o pastor Samuel Câmara justifica a homenagem no dia da inauguração afirmando que se trata de um "pagamento de uma dívida histórica".

O centenário da Assembléia de Deus provocou uma série de mudanças no espaço urbano, seja via monumento, seja via toponímia, perpetuando a memória desta na urbe belenense. Essas alterações precisam também ser consideradas como causa e consequência da expansão pentecostal na cidade, pois o proselitismo é uma das características do pentecostalismo brasileiro e está ressaltada na história desta igreja, como ela mesmo aponta em seu sítio eletrônico:

Estabelecida a Assembléia de Deus, os novos convertidos sentiram de imediato o impulso do Espírito Santo, saindo em busca das almas, seguindo os passos de Gunnar Vingren e Daniel Berg. Os resultados, testemunhados com salvação, batismo com o Espírito Santo e também com curas divinas, deram à igreja pentecostal a dimensão que hoje vemos. O rápido crescimento exigiu a consagração de pastores e norteou a expansão ministerial da nova igreja. Em Belém e aonde iam, aceitando a fé e comprovando a chamada divina, os obreiros separados saíam destemidamente anunciando a Palavra de Deus, sob a unção do Espírito Santo. O grande crescimento da obra levou os pastores consagrados a assumirem trabalhos

¹⁰Informações disponíveis em: <<http://www.ngtm.com.br/site/index.php/institucional/apresentacao>>. Acesso no dia 04/07/19

¹¹ Informações disponíveis em: <<http://www.ngtm.com.br/site/index.php/institucional/apresentacao>>. Acesso no dia 08/07/19

¹²Informações disponíveis em: <<http://www.cinbesa.com.br/diario/arquivos/26042010%20-%2011606.pdf>>. Acesso no dia 08/07/19.

¹³ Ver em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2K1Mg6YmB1U>>. Acessado no dia 16/07/19

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

em outras localidades e estados, ampliando as fronteiras da mensagem pentecostal no Brasil¹⁴.

Portanto, o pentecostalismo assembleiano já nasce com a característica de proselitismo muito latente, onde a conversão é, sem dúvida, um ponto chave e não se pode esquecer que esse ideal de missão está também baseado na ideia da segunda vinda de Cristo para terra e que a não conversão ao cristianismo acarretará na condenação¹⁵ aos que nele não crêem. Nesse sentido, a expansão da igreja deve ser pensada também a partir da teologia que reverbera suas práticas, conforme vemos nos seus ideais de missão que está baseado em "ADORAR a Deus, MANTER COMUNHÃO com os irmãos, EVANGELIZAR e FAZER DISCÍPULOS, VIGIAR e ORAR até Jesus voltar"¹⁶.

81

ELEVADO DANIEL BERG PELA LEI DO HOMEM, ELEVADO DE EXÚ TIRIRI DE MÃE CELINA PELA AÇÃO DOS DEUSES: A REAÇÃO AFRRORRELIGIOSA

A homenagem ao centenário da Assembleia de Deus através da nomeação do elevado para Daniel Berg através de lei municipal não foi aceita pelo campo afrorreligioso (e nem poderia) local. Conforme a própria Mãe Kátia relata, os adeptos das tradições de matriz africana se referem até hoje aquele lugar como Elevado de Exú Tiriri de Mãe Celina, ou Elevado de Exú de Mãe Celina, ou simplesmente, Elevado Mãe Celina.

Quando perguntada a respeito da importância desse local para as religiões afro em Belém, ela esclarece:

[...] marca uma era que é um pontapé inicial para começar a dizer quem a gente é, para afirmar nossa identidade como afrorreligioso que é importantíssimo. Você afirmar sua identidade [...] porque todo mundo sai de algum lugar, todo mundo tem uma história para contar. Então, isso aí, dentre tantas coisas que Mãe Celina fez, ela é aquele "boom", o começo dessa afirmação, não só de território, mas como de identidade, de dar sua cara a tapa [...]. (Mãe Kátia, Entrevista, 2019).

Um grupo de afrorreligiosos realizou um de reconsecração do elevado, voltando a ofertar e afirmar este espaço a Exú no ano de 2013 como uma das atividades artísticas do Nós de Aruanda¹⁷, grupo formado por afrorreligiosos para a elaboração de exposições, performances, teatro, etc. Esses atos, informa a Mãe Nangetu¹⁸, mãe espiritual do idealizador da ação que faleceu ano passado, Tata Kinambogi¹⁹:

¹⁴ Informações disponíveis em: < <http://adbelem.org.br/portal/nossa-historia/>>. Acessado no dia 14/07/19

¹⁵ Informações disponíveis em: < <http://adbelem.org.br/portal/no-que-cremos/>>. Acessado no dia 14/07/19

¹⁶ Informações disponíveis em: < <http://adbelem.org.br/portal/missoes-e-alvos/>>. Acessado no dia 14/07/19

¹⁷ Mais informações em: < https://www.youtube.com/watch?v=_J2HaokkuZA> Acessado no dia 16/07/19

¹⁸ Durante entrevista realizada no dia 11 de maio de 2019

¹⁹ Esta ação está gravada e disponibilizada no Youtube. Link: < https://www.youtube.com/watch?v=WzCbKh8_kzs>. Acessado no dia 16/07/19

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

[...] foi uma das performances do Nós de Aruanda que a gente levava arte no Theodoro Braga, a gente fazia diversos trabalhos lá. Essa manifestação foi lá no elevado, filmado e passado lá, nós fizemos tudo de madrugada, com defumação. (Mãe Nangetu, Entrevista, 2019).

Face ao exposto, o elevado que por lei municipal chama-se Daniel Berg, através da ação ritual desse grupo de afroreligiosos, volta à sua condição anterior, que é a morada de Exú. Nesse sentido, percebemos a ação de ressignificação do espaço através da ação ritual. O espaço do elevado configura-se assim um lugar simbólico vernacular, que de acordo com Corrêa (2012, p. 139-140) "são lugares públicos impregnados por tradições populares locais marcados por uma conexão identitária", tanto para os afroreligiosos, quanto para os pentecostais, especialmente os assembleianos.

Nesse sentido, habitam simbolicamente no mesmo espaço duas histórias, duas religiões: uma oriunda da ação política, via lei municipal que deu ao elevado o nome de um dos fundadores da Assembléia de Deus, demarcando espacialmente na cidade de Belém a história desta religião. A segunda se deu através dos rituais de reconsagração do espaço, realizado por um grupo de afroreligiosos que "devolveu" o lugar a Exú Tiriri.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como apontado no início deste trabalho, a relação do ser religioso com o sagrado manifesto leva a ocorrência dos espaços sagrados, lugares vitais para o ser religioso. Percebemos também que não há uma única forma de se reconhecer esses tipos de espaços, pois eles são múltiplos e não se restringem aos templos, igrejas, ou quaisquer outros espaços sagrados construídos. Ao pensarmos essa realidade a partir dos ambientes urbanos é possível ver a diversidade religiosa que ao redor e conseqüentemente, perceber a influência da religião no cotidiano da vida urbana e a força do religioso na sociedade.

Especificamente sobre o estudo aqui realizado, deve-se nos atentar que de modo geral, as religiões afrobrasileiras possuem uma forma muito particular de se relacionar com o espaço, isso acaba reconfigurando a construção da própria urbe, pois lugares que para outras pessoas podem ser simplesmente praças, ruas, ou avenidas, para estas religiões podem ser manifestações do sagrado. Tal contexto ficou bastante evidente no caso da encruzilhada que era utilizada por Mãe Celina para a realização de rituais públicos para Exú.

No que se refere a Assembléia de Deus, sendo esta uma religião que a partir de sua compreensão teológica relacionada a expansão de sua crença, acaba também ocupando o espaço urbano de modo a demarcar sua história e sua presença espacialmente, por isso a nomeação do elevado para Daniel Berg deve ser tomado como um exemplo dessa autocompreensão que a religião possui. Essas formas de uso do espaço urbano pelas religiões podem em alguns momentos entrar em tensão, como no caso apresentado neste artigo. De um lado a Assembléia de Deus que pela influência política acaba demarcando espaços para si no urbano e de outro, os grupos que se viram prejudicados reagem numa luta simbólica por retomada e reconhecimento de seu território sacro que fora visto como violado ao se associar a ele outra expressão religiosa.

A reconsagração do espaço do elevado por afroreligiosos em Belém pode ser olhado tanto por aspectos do religioso que seria a compreensão aquele local é um espaço sagrado para essas tradições, mas

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

também como uma forma de resistência da religião frente ao que pode também ser classificado como uma tentativa de apagamento da memória. O elevado hoje, muito mais do que uma via que objetivava melhorar o fluxo do trânsito de Belém, é um espaço onde habita, de forma conflitiva, duas realidades sagradas: para uns, os pentecostais, especialmente para os assembleianos, trata-se do Elevado Daniel Berg, mas para os afroreligiosos, é o Elevado de Exú Tiriri de Mãe Celina.

REFERÊNCIAS

CORDOVIL, Daniela; CASTRO, Dannyel Teles de. Urbe, tribos e deuses: neopaganismo e o espaço público em Belém. **Plura, Revista de Estudos de Religiões**, vol. 6, nº 2, 2015, p. 116-139. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1083/pdf_132>. Acesso em: 31/07/20.

CORRÊA, José Lobato. A geografia cultural e o urbano. In: LOBATO, Roberto Corrêa; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Introdução à geografia cultural**. 5ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. p.167-185.

CORRÊA, José Lobato. Espaço e simbolismo. In: CASTRO Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p.133-154.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. 3. ed. - São Paulo: Paulinas, 2010.

DAMASCENO, Tatiana Maria. **Nas águas de Iemanjá: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar**. Tese. 2015, 235f. (Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/11185/TESE%20-%20TATIANA%20DAMASCENO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 31/07/2019.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. O campo religioso de Belém do Pará: reflexões sobre o evento fundador da Igreja Assembléia de Deus no Brasil. **Mneme, Revista de Humanidades**, Caicó, v. 12, pp. 405-420, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1023/974> >. Acesso em: 31/07/2019.

GUIMARÃES, Samuel Novaes. **Obaluaê, o médico entre os orixás**. Trabalho de Conclusão de Curso. 2017, 11f. (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/SAMUEL-NOVAES-GUIMAR%3%83ES.pdf> >. Acesso em: 31/07/2019.

HUBERT, Stefan. Manjar dos Deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras. **Revista Primeiros Estudos**, São Paulo, n.1, pp.81-104, 2011. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/primeirosestudios/article/download/45933/49535/0#:~:text=Fazem%20parte%20dessas%20oferendas%20e,o%20%20E2%80%9Cprato%20%20das%20divindades.>>> Acesso em: 31/07/2019.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Tem Branco na Guma: a Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira** / Taissa Tavernard de Luca. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2010.

O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: A presença no espaço urbano de Belém

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: COSAC NAYF, 2003.

MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de; RODRIGUES, Donizete. A pentecostalização dos povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 16, pp. 900-918, 2018. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n50p900/13569>>. Acesso em: periodicos.pucminas.br, 31/07/2019

PAULA, Wesley Américo Bergamin Granado de. **Assembleia de Deus avante vai!?:** transformações e tensões na construção da identidade da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil (1911- 1980). 2013, 207f. Dissertação (Mestrado em História Social) Londrina, Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2013. Disponível em: <<http://www.uel.br/pos/mesthis/WesleyABGPaula.pdf>>. Acesso em: bibliotecadigital.uel.br, 31/07/2019.

PANTOJA, Vanda. Amazônia: terra de missão: bispos ultramontanos e missionários protestantes na Belém do século XIX. Debates do NER (UFRGS. Impresso), v. 13, p. 95-122, 2012.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Revista Civitas**, Porto Alegre, v.3, nº 1, jun. 2003. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/108/104#:~:text=As%20religi%C3%B5es%20afro%20brasileiras%20mais,b%C3%AAsica%20de%20legiti%20midade%20social.&text=Por%20isso%20os%20negros%20que,e%20se%20comportavam%20como%20tais.>>>. Acesso em: revistaseletronicas.pucrs.br, 31/07/2019.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e religião: uma abordagem geográfica / Zeny Rosendahl. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo negro no Brasil: santo e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia** (impresso), Salvador, UFBA, v. 28, p. 125-146, 2003. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21046/13643>>. Acesso em: portalseer.ufba.br, 31/07/2019.

VERGER, Pierre. **Orixás:** deuses Yorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio e Círculo do Livro, 1985.

Texto recebido em: 08/11/2020
Texto aprovado em: 23/11/2020