UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

ANAIS DO LERR

20, 21 E 22 DE SETEMBRO DE 2016

FABIO LANZA
JOSÉ WILSON ASSIS NEVES JUNIOR
LETÍCIA JOVELINA STORTO
FRANCESCO ROMIZI

(ORGANIZADORES)

ISSN: 2526-5849

Fabio Lanza

José Wilson Assis Neves Junior

Leticia Jovelina Storto

Francesco Romizi

(Organizadores)

ANAIS DO LERR

IV SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LABORATÓRIO DE ESTUDOS SOBRE RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES (LERR-UEL) & IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO (UEL-UBI).

Londrina
Universidade Estadual de Londrina
2016

Apresentação

O Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades (LERR-UEL) iniciou suas atividades no ano de 2009, visando à ampliação do debate acadêmico acerca das múltiplas expressões das religiões, religiosidades e suas atuais dinâmicas a partir das diversas áreas das Ciências Humanas e Sociais. O LERR está aberto à participação institucional de pesquisadores de diferentes áreas e temas de pesquisas que tenham por objeto as religiões as religiosidades, não estando associado a nenhuma denominação religiosa e a qualquer prática de proselitismo. O objetivo fundamental do Laboratório é desenvolver ações e atividades de ensino, pesquisa e extensão, visando à consolidação do estudo das religiões e religiosidades no âmbito da Universidade Estadual de Londrina.

Tendo sua primeira edição em 2013 o Seminário de Pesquisas do LERR faz parte do vínculo interdisciplinar estabelecido entre os Departamentos de História, Ciências Sociais e Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina, tendo por intuito fomentar e favorecer a difusão e o debate de pesquisas em desenvolvimento que abordem as temáticas inerentes às distintas relações decorrentes dos fenômenos religiosos nos âmbitos tanto da Graduação quanto da Pós-Graduação dos diferentes campos do conhecimento das Ciências Humanas e Sociais.

Esta quarta edição do Seminário de Pesquisas do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LEER-UEL) foi realizada em conjunto com a quarta edição o Seminário Internacional de Práticas Religiosas no Mundo Contemporâneo (UEL-UBI), ocorrendo na Universidade Estadual de Londrina entre os dias 20 e 22 de setembro de 2016.

Comitê Organizador

Comissão Organizadora:

- Alfredo dos Santos Oliva
- Celso Vianna Bezerra De Menezes
- Claudia Neves da Silva
- Donizete Aparecido Rodrigues
- Edson Elias de Morais
- Fabio Lanza
- Flávio Braune Wiik
- Francesco Romizi
- Franciele Rodrigues
- Giovanni Cirino
- José Wilson Assis Neves Junior
- Jozimar Paes de Almeida
- Kaique Matheus Cardoso
- Letícia Jovelina Storto
- Marco Antonio Neves Soares
- Monica Selvatici
- Raíssa Regina Brugiato Rodrigues
- Villenon Edlon de Oliveira Almeida
- Vinicius dos Santos Moreno Bustos
- Wander de Lara Proença

Comissão Científica:

- Alfredo dos Santos Oliva
- Celso Vianna Bezerra De Menezes
- Claudia Neves da Silva
- Donizete Aparecido Rodrigues
- Douglas Alexandre Boschini
- Edson Elias de Morais
- Fabio Lanza
- Flávio Braune Wiik
- Francesco Romizi
- Franciele Rodrigues
- Giovanni Cirino
- José Wilson Assis Neves Junior
- Jozimar Paes de Almeida
- Letícia Jovelina Storto
- Marco Antonio Neves Soares
- Monica Selvatici
- Richard Gonçalves André
- Vanda Fortuna Serafim
- Wander de Lara Proença

Equipe Editorial:

- Fabio Lanza
- José Wilson Assis Neves Junior
- Letícia Jovelina Storto
- Francesco Romizi

Programação do Evento

20 de setembro:

Sala 102 do CLCH

14h30min - Minicurso "A influência da religião na saúde: estudos e pesquisas", com Clara Margaça, da Universidade da Beira Interior - Portugal.

18h - Anf. Maior do CLCH - Café cultural e lançamento do livro: "O Evangélico Imigrante: o pentecostalismo brasileiro salvando a América", do Prof. Donizete Rodrigues da Universidade da Beira Interior - Portugal.

19h - Conferência de Abertura: "O pesquisador *insider believer* no campo das dinâmicas religiosas: questões metodológicas", com Prof. Donizete Rodrigues.

21 de setembro:

Sala 102 do CLCH

14h30min – Minicurso "Ideias Religiosas e História das Crenças: abordagens possíveis", com a Equipe do LERR/PPH/UEM, ministrado por: André da Rocha Cordeiro, Ana Paula Assis de Souza, Giovane Marrafon Gonzaga, Maria Helena Azevedo Ferreira e Tonia Kio Fuzihara. (Mestrandos LERR/PPH/UEM).

Sala 103 do CLCH

14h30min - Minicurso "Religiosidades Indígenas", com Francesco Romizi, da Universidade de Barcelona e Pós-Doutorando no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UEL.

Sala 104 do CLCH

14h30min – Minicurso "A constituição do discurso religioso", com Heitor Messias Reimão de Melo e Lucimara Cristina de Castro (PPG Letras/UEM)

18h - Anf. Maior do CLCH - Café cultural

19h - Mesa-redonda temática: "Religião e Política no Brasil 2016", com Profª Magali Cunha - Comunicação da Universidade Metodista de São Paulo e Prof. Marcelo Natividade - Antropologia da USP

22 de setembro:

14h30min – Sessões temáticas com apresentações de trabalhos nas salas do CESA

- *Catolicismos e religiosidades populares*
- *Discurso religioso*
- *Estudos sobre pentecostalismo(s)*
- *História das crenças religiosas: possibilidades teóricas e metodológicas*
- *História do cristianismo primitivo*
- *Identidades e religiosidades*
- *Movimentos religiosos e religiosidades*
- *Mídia, religiões e religiosidades*
- *Política, religiosidades e pensamento social*
- *Religiosidades de matrizes orientais*
- *Religião e(m) imagem*
- *Religiosidades afro-brasileiras*
- *Religiosidades Indígenas*
- *Religiosidades e institucionalidades evangélicas: aspectos sócio-políticos*
- *Teoria dos estudos sobre religiões*

- *Religiões e educação*
- *Religiosidades, políticas públicas e exercício profissional*

18h - Anf. Maior do CLCH - Café cultural

19h - Mesa-redonda de Encerramento: "Religiões e Religiosidades: novos limites, dilemas, conceitos e abordagens na atualidade", com Profª Vanda Sera m – História – UEM – LERR e Prof. Ricardo Mariano – Sociologia – USP

ATIVIDADES CULTURAIS:

- Mostra Fotográfica: "*Membra tua (ad pedes, genua et manus)*: fotocomposições", por Marco Soares História/UEL Local: Capela da UEL

-Programação Musical e Artística: **Bar e Restaurante** Valentino
- **20/09** – "Noite Caipira" com Ricardo Sahão, convidados e violeiros da Orquestra de Violas de Londrina
- **21/09** – "República" – Espetáculo cênico (cômico) da Funcart/Londrina
- **22/09** – Festa de Despedida do LERR/UEL com Dj Ed Groove

Normas para submissão

Para realizar a submissão de trabalhos para o Seminário de Pesquisas do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL) os proponentes devem estar devidamente cadastrados como autores no Portal de Eventos do LERR-UEL (Plataforma SOAC), disponível no endereço eletrônico: http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/anais/index.php/index/index/index

Os artigos podem ser escritos em português. Os trechos citados em língua estrangeira devem ser traduzidos para a língua portuguesa. A extensão do texto deve ficar entre 10 a 15 páginas (incluindo resumo e referências).

Serão aceitos apenas trabalhos completos que sigam as Diretrizes solicitadas pela Equipe Editorial dos Anais (disponibilizadas no modelo de trabalhos completos), os arquivos devem ser enviados no formato Word .*doc* com as seguintes formatações:

- Capa, cabeçalho e numeração de páginas conforme o modelo de trabalhos completos.
- Título em caixa alta, centralizado, com fonte Cambria tamanho 16.
- O nome das autoras e dos autores deve vir completo, sem abreviação, à margem direita, com apenas a primeira letra de cada nome ou sobrenome em maiúscula. Após o nome, entre parênteses, colocar a sigla da instituição a que pertence, seguida da categoria: Professor Pesquisador (PQ), Professor de Ensino Fundamental/Médio (EFM), Pós-Graduando (PG), Graduando (G) etc. Em nota de rodapé, inserir as informações sobre formação acadêmica, vínculo institucional e e-mail de contato.
- Corpo do Texto: papel tamanho do papel A4 (210 x 297 mm), no modo retrato, com fonte Times New Roman tamanho 12 com alinhamento justificado e espaçamento entrelinhas de 1,5, margens de 3,0 cm na borda superior e esquerda, 2,0 cm inferior e direita.
- Citações com até 3 linhas devem ficar no corpo do texto entre aspas. Citações com mais de 3 linhas deve ser retiradas do corpo do texto e formatadas em bloco: espaçamento simples, separada do corpo do texto por dois "enter" (dois antes e dois depois da citação), fonte 11, sem itálico, sem aspas e sem adentramento de parágrafo, com recuo na margem esquerda de 4cm.

- Gráficos, tabelas e quadros, assim como imagens e ilustrações devem aparecer no corpo do texto, com legenda contendo numeração e título; legenda centralizada, fonte Times 10. Colocar a fonte (caso não tenha fonte externa, colocar - Fonte: o próprio autor).
- Palavras Estrangeiras: deverão ser grafadas em *itálico*. Destaques no texto devem ser feitos em *itálico* (não usar negrito ou sublinhado).
- As notas deverão ser inseridas no fim da página em que aparecem no artigo.
- A formatação da lista de Referências Bibliográficas deve seguir as normas da ABNT NBR 6023/2002 e NBR 10520/2002; o destaque dos títulos deve ser em **negrito**; os nomes dos autores citados nas referências devem, preferivelmente, ser escritos por extenso.

Informações para contato:

E-mail: **uel.lerr@gmail.com**

Sumário:

DISPUTAS PELA LIDERANÇA NAS IGREJAS CRISTÃS: A ESTRUTURAÇÃO DA COMUNIDADE CORÍNTIA (SÉC. I D. C.). *Amanda Cristina Martins do Nascimento*	**1**
UMA ANÁLISE SOBRE O EVANGELHO DE MATEUS: A RETÓRICA ANTIJUDAICA NO CRISTIANISMO ANTIGO NO SÉCULO I D.C. *Kettuly Fernanda da Silva Nascimento dos Santos*	**12**
AS PERSEGUIÇÕES AOS CRISTÃOS NO IMPÉRIO ROMANO (I-IV D. C.): BREVE HISTÓRICO E MOTIVAÇÕES *Murilo Pereira Assumpção*	**24**
HISTÓRIA ECLESIÁSTICA E AS AUTO-REPRESENTAÇÕES CRISTÃS DO IMPERADOR CONSTANTINO NA OBRA DE EUSÉBIO DE CESAREIA *Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia*	**34**
CRISTIANISMO PRIMITIVO E AS SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A CIDADANIA *Warley Santos dos Reis*	**48**
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E CRISTIANISMO. *Wellington Casagrande*	**60**
CELEBRAR PARA VENCER: RELIGIOSIDADE NO FUTEBOL *Osvaldo Fiorato Junior*	**70**
TRÂNSITO RELIGIOSO E JUVENTUDE *Kaique Matheus cardoso*	**86**
“TER FÉ É MAIS IMPORTANTE QUE TER CRENÇAS E RELIGIÕES”: COMPREENSÕES DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS SEM RELIGIÃO *Lara Grigoletto Bonini, Frank Mezzomo, Cristina Pátaro*	**96**
REFLEXÕES SOBRE A RELIGIÃO A PARTIR DA COMPREENSÃO DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS *Laiza Suelen Barroso Campos, Ada Otoni Fontanella, Cristina Satiê Pátaro, Frank Antonio Mezzomo*	**110**
RELIGIOSIDADE INDÍGENA NA ALDEIA MISSIONÁRIA DE ITAPECERICA: UM ESTUDO DOS REGISTROS DE CASAMENTO E LISTAS NOMINATIVAS (1732-1830) *Marcio Marchioro*	**124**
A MUDANÇA DO OLHAR SOBRE AS IMAGENS RELIGIOSAS ENTRE OS KADIWÉU	**136**

Maria Raquel da Cruz Duran

A RELIGIOSIDADE ESPÍRITA NA CIDADE DE MARIALVA-PR: A FORMAÇÃO DA CASA ESPÍRITA PAULO DE TARSO (2006-2016) **146**

Carolina Cleopatra da Silva Imediato

SEITAS, ALUCINÓGENOS E POSSESSÕES: CRENÇAS A PARTIR DO FILME O BEBÊ DE ROSEMARY **162**

Rafaela Arienti Barbieri

O ESTADO DA ARTE MAPEAMENTO DAS DISCUSSÕES E PRODUÇÕES ACADÊMICAS ACERCA DO LIVRO DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA (1573), DO FR. NICOLAU DIAS, O.P. **176**

André Rocha Cordeiro

REFLEXÃO ACERCA DAS CARACTERÍSTICAS DO CONCEITO DE MORTE PRESENTE EM EDGAR MORIN EM O HOMEM E A MORTE (1948-1950). **190**

Lucas Marques Passoni

“AS BRUMAS DE AVALON” (1982): PERSPECTIVAS TEÓRICAS A PARTIR DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES **202**

Ana Carolina Paes

REFLEXÕES ACERCA DOS SENTIDOS ATRIBUÍDOS A DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO NA BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR **214**

Franciele Rodrigues, Fabio Lanza, Ileizi Luciana Fiorelli Silva

ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL: UMA ANÁLISE SOBRE AS TRANFORMAÇÕES OU NÃO TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS NO ENSINO RELIGIOSO **230**

Ismar Ruffato Neto

RELIGIÃO E SERVIÇO SOCIAL: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE DOS ESTUDANTES DO CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA **246**

Susana Kobayasi, Claudia Neves da Silva

A IDEIA DE RELIGIÃO E CARIDADE ENTRE OS ESTUDANTES DE SERVIÇO SOCIAL: UM ESTUDO BASEADO EM DEDICATÓRIAS E AGRADECIMENTOS CONTIDOS EM TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO **260**

Claudia Neves da Silva, Julia Mirian Teruel

AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DOS PROFESSORES NAS ESCOLAS DE LONDRINA: UMA ANÁLISE SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA **270**

Vinicius dos Santos Moreno Bustos

CONTRA A "MÁ IMPRENSA" A "BOA IMPRENSA": PERIÓDICOS A SERVIÇO DA IGREJA CATÓLICA **282**

Andressa Paula

DITADURA MILITAR (1964-1985) E O JORNAL CATÓLICO O SÃO PAULO: POSSÍVEIS RELAÇÕES ENTRE O PENSAMENTO DE CARÁTER CONSERVADOR E A FALSIFICAÇÃO DO SEMANÁRIO NO PERÍODO DE ABERTURA POLÍTICA NO BRASIL **294**

Raíssa Brugiato Rodrigues

A RELAÇÃO ENTRE SANTA E DEVOTOS NO CULTO À MARIA BUENO **310**

Tônia Kio Fuzihara Piccoli, Vanda Fortuna Serafim

RELIGIÃO NO TEMPO DA ELEIÇÃO: ANÁLISE DA CANDIDATURA DE EDSON PRACZYK À ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ EM 2014 **320**

Rafael Almeida Callegari, Frank Antonio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro

CATOLICISMO E OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES: O EMBATE ENTRE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A HERMENÊUTICA DA CONTINUIDADE NO CATOLICISMO ROMANO E BRASILEIRO **336**

Alfredo Moreira da Silva Júnior

A(S) MARCHA(S) DA FAMÍLIA, COM DEUS PELA LIBERDADE CONSOLIDANDO O PENSAMENTO CONSERVADOR CRISTÃO NO BRASIL (1964-2016) **352**

Fabio Lanza, José Wilson Assis Neves Junior, Ana Claudia Rodrigues de Oliveira

MODERNIDADE, JUVENTUDE E RELIGIÃO O HALLEL MARINGAENSE COMO INSTRUMENTO EVANGELIZADOR **370**

Mariane Rosa Emerenciano Silva

PENTECOSTALISMO CLÁSSICO: ALGUMAS SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS DE ETHOS E ESTILO DE VIDA DA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL E ASSEMBLÉIA DE DEUS **382**

André Luiz de Castro Mariano

REPRESENTAÇÕES DA MORTE NAS PRÁTICAS IURDIANAS **398**

Wander de Lara de Lara Proença

A PROLIFERAÇÃO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS PENTECOSTAIS NO RESIDENCIAL VISTA BELA, LONDRINA (PR): DETERMINAÇÕES E IMPLICAÇÕES **410**

Victor Hugo Oliveira de Paula

A GARANTIA DE VITÓRIA NO NEOPENTECOSTALISMO: UMA ANÁLISE DO GOSPEL DA IGREJA RENASCER EM CRISTO **426**

Thiago Leme Marconato

NEOPENTECOSTALISMO E EMPREENDEDORISMO: UM ESTUDO SOBRE O DIÁLOGO RELIGIOSO COM AS PRÁTICAS DE MERCADO EM CONTEXTO NEOLIBERAL **442**

Maryana Marcondes

RELIGIÃO E POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO: A ATUAÇÃO DE AGENTES RELIGIOSOS DA IGREJA ASSEMBLÉIA DE DEUS EM CAMPO MOURÃO **456**

Daiana Nunes da Rosa, Frank Mezzomo, Cristina Pátaro

RELIGIÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO – UMA ANÁLISE PARA O BRASIL À LUZ DO CATOLICISMO E PROTESTANTISMO **472**

Luan Vinicius Bernadelli, Carlos Eduardo Gomes, Ednaldo Michellon

IMUNIDADE TRIBUTÁRIA DAS CHAMADAS “COMISSÕES” DESTINADAS A PASTORES E LÍDERES RELIGIOSOS, ILEGALIDADE E INTERESSES POLÍTICOS **486**

Carla Campos Avanzi

A PRODUÇÃO MEMORIALISTA SOBRE A HISTÓRIA DE MARINGÁ-PR: CONTRIBUIÇÕES PARA A LOCALIZAÇÃO DE UM PASSADO DAS CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS NA CIDADE **498**

Giovane Marrafon Gonzaga

ZÉ PILINTRA EM TERREIRO DE UMBANDA DE FOZ DO IGUAÇU/PR: ESTUDO DOS ELEMENTOS DE UMBANDA NO COTIDIANO DA TRÍPLICE FRONTEIRA – 2016 **512**

Vanessa Caroline Mauro

O RITO INICIÁTICO NAS CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS POR MEIO DE SEUS INTELECTUAIS **524**

Ana Paula de Assis Souza

JUVENTUDE E RELIGIÃO MUÇULMANA NO CIBERESPAÇO **536**

Marília Padilha Gomes

IMAGENS NARRATIVAS MEDIEVAIS: QUESTIONAMENTOS EM BUSCA DE UMA ANÁLISE AMPLIADA **552**

André Luiz Marcondes Pelegrinelli

"DONDE HÁ DE JULGAR OS VIVOS E OS MORTOS": A ICONOGRAFIA DO JUÍZO FINAL DE FRA ANGÉLICO (1431) **566**

Crislayne Fátima dos Anjos

O FILME ENQUANTO OBJETO DE PESQUISA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES: A REPRESENTAÇÃO DO ESCRAVO NO FILME “O MILAGRE DAS ÁGUAS” (1987) **578**

Srta Valentini Rodrigues

CONSTRUÇÃO PARAFRÁSTICA EM PREGAÇÕES RELIGIOSAS: ESTUDO DO DISCURSO RELIGIOSO MIDIÁTICO **588**

Giovanna Moraes Ferreira, Letícia Jovelina Storto

A MULHER SEGUNDO O PENSAMENTO ULTRAMONTANO: CONSERVADORISMO OU INOVAÇÃO? **602**

Lucineide Demori Santos

O CASAL ARNOLFINI: ELEMENTOS RELIGIOSOS NO ESPAÇO PRIVADO **612**

Rodrigo Lourenço

LINGUAGEM, ATEÍSMO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DE DEUS, UM DELÍRIO (2007) DE RICHARD DAWKINS **622**

Maria Helena Azevedo Ferreira

CIÊNCIA E RELIGIÃO NO IMPÉRIO PORTUGUÊS: UM ESTUDO SOBRE O COLÉGIO DE SANTO ANTÃO **638**

Daniela Maria Nascimento

UM ATEÍSMO CRISTÃO? UMA ANÁLISE DA ESPIRITUALIDADE ATEÍSTA HUMANISTA **650**

Jonathan Menezes

LERR
Laboratório de estudos sobre as religiões e religiosidades

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

DISPUTAS PELA LIDERANÇA NAS IGREJAS CRISTÃS: A ESTRUTURAÇÃO DA COMUNIDADE CORÍNTIA (SÉC. I D. C.).

Amanda Cristina Martins do Nascimento (EFM) [1]

Resumo
A presente comunicação tem por objetivo apresentar uma futura pesquisa de mestrado, na qual analisaremos o conflito em uma comunidade cristã primitiva especifica: Corinto no século I d. C. Para isso escolhemos como fontes a I e II Carta aos Coríntios e I Carta de Clemente aos Coríntios, concomitante a uma revisão bibliográfica acerca do tema. Também trabalharemos com alguns conceitos do sociólogo Pierre Bourdieu, que se demonstram bastante uteis para compreender as produções simbólicas, a percepção dos indivíduos e a luta pelo controle da comunidade e estruturação da identidade cristã. Considerando o cristianismo como um fenômeno religioso ainda novo recente dentro do Mundo Antigo, ele ofereceu um novo espaço de possibilidades para a constituição de novas identidades sociais, ressignificações de papéis de gênero, embates pela hegemonia dentro das comunidades, enfim, uma nova articulação entre os papéis ocupados pelos agentes no mundo social romano. Assim, o campo cristão acaba entrando em conflito com os outros campos que os agentes participam, que se utilizam de diferentes bens simbólicos, que detém em outros campos, para demarcar sua posição na comunidade cristã.
Palavras-chave: Cristianismo primitivo. Identidades. Religiosidades. Comunidades urbanas cristãs.

INTRODUÇÃO

No início do movimento cristão diferentes ideias surgiram e se confrontaram, um choque ocorreu entre os pensamentos divergentes e, também, uma interação com o meio que o cercava. Sua difusão atingiu rapidamente diversas comunidades urbanas do Mediterrâneo, que viviam num contexto cultural bastante diverso. Portanto, mais que uma questão religiosa, o movimento cristão também viria a ser um novo modo de vida. Considerando o cristianismo como um fenômeno religioso ainda recente dentro do Mundo Antigo, ele ofereceu um espaço de possibilidades para a constituição de novas identidades sociais, ressignificações de papéis de gênero, embates pela hegemonia dentro das comunidades, enfim, uma nova articulação entre os papéis ocupados pelos agentes no mundo social romano.

Destarte, a presente comunicação tem por objetivo apresentar uma futura pesquisa de mestrado, na qual analisaremos o conflito em uma comunidade especifica: Corinto; grupo esse que passa por disputas entre os próprios membros, e não por questões somente de cunho teológico, mas também por um embate pela liderança da *ekklesia*. Percebemos que houve um

[1] Graduada em História pela Universidade Estadual de Londrina e Especialista em Religiões e Religiosidades também pela UEL. Atualmente professora pela Secretaria do Estado de Educação do Paraná (SEED) por meio de vínculo PSS (Processo Seletivo Simplificado). E-mail para contato: amanda.hpuel@gmail.com

constante jogo pela definição da hierarquização, e ainda, que o campo religioso cristão acabou entrando em conflito com os outros campos que os agentes participavam, e estes se utilizavam de diferentes estratégias, que detém em outros campos, para demarcar sua posição na comunidade cristã.

O caso específico de comunidade de Corinto se mostra bastante distinto de outras igrejas cristãs antigas; segundo James Walters em seu texto *Civic Identity in Roman Corinth and Impactson Early Christian*[2]*s* (2005, p. 416) a igreja coríntia é a que mais apresenta problemas internos em relação às outras comunidades pertencentes ao I d.C.. Walter afirma que devido a ausência de conflitos religioso externos (como o caso dos cristãos-judaizantes citados pelo apóstolo Paulo na "I Carta aos Tessalonicenses") houve um conflito entre a identidade cívica e pensamento cristão.

Portanto, compreendemos que no início do movimento cristão encontramos um embate para a definição do capital simbólico dentro do campo religioso. E nesse jogo de interesses há uma série de estratégias e mecanismos legitimadores que se configuram no decorrer da estruturação da comunidade. Essas questões podemos notar desde o início da comunidade coríntia, na I e II Carta aos Coríntios, escritas pelo apóstolo Paulo na década de 50 d.C, e ainda, no desenvolvimento da comunidade, em I Carta de Clemente aos Coríntios escrita já em meados da década de 90 d. C.

Entendemos aqui que nos diversos campos existentes nesse mundo social, onde há uma grande heterogeneidade de povos, culturas e classes sociais os indivíduos lutam pelo controle da produção de bens simbólicos e pela legitimidade desse capital. Através dos embates e divisões descritas nas cartas notamos que o novo campo religioso que surgiu no século I ainda não detinha uma autonomia própria, não há uma lógica imanente que esclareça as relações que eles mantêm com o mundo social, com os agentes, com o espaço das classes sociais (PINTO, 2000, p. 80). Por isso o constante jogo pela definição da hierarquização, e a alteração constante de posições entre dominantes e dominados na comunidade coríntia.

OBJETIVOS

O objetivo geral desta nossa pesquisa é analisar, conflito nas produções das identidades cristãs na comunidade de Corinto do século I d.C. a partir das interações entre diferentes agentes sociais, seus modos de vida e suas relações dentro e fora da comunidade

[2] Identidade Cívica na Corinto Romana e o Impacto no Início do Cristianismo.

religiosa.; as disputas pela liderança dentro da ekklesia. Os objetivos específicos constituem em: 1) Analisar o contexto sociocultural em que estava inserida a comunidade cristã de Corinto no século I d.C e os conflitos relatados na I e II Carta aos Coríntios; 2) Observar como as percepções dos cristãos se manifestaram perante o sistema religioso apresentado; 3) Notar na I Carta de Clemente aos Coríntios quais são as discussões estabelecidas pela comunidade; 4) Demonstrar a mobilização de diferentes grupos dentro da própria comunidades nos embates pela liderança; 5) Realizar uma analise comparativa de I e II Carta aos Coríntios e I Carta de Clemente no intuito de observar a mutabilidade na construção das diferentes identidades com o passar do tempo.

JUSTIFICATIVA

Nosso interesse pela comunidade de Corinto veem desde a graduação em História, na qual iniciei uma pesquisa ao final de 2008 com o título “Identidades Sociais e Religiosas nas Primeiras Comunidade Urbanas Cristãs”, que culminou no trabalho de conclusão de curso de graduação em História “Os Banquetes na I Carta aos Coríntios: as disputas pela construção das identidades cristãs” (defendido ao final de 2011). O T.C.C. resultou no artigo “Os banquetes na I Carta aos Coríntios: o conflito de identidades cristãs no século I d.C” (NASCIMENTO, 2012) publicada na revista eletrônica “Roda da Fortuna” . Também continuamos com a análise da igreja de Corinto durante a Especialização em Religiões e Religiosidades que culminou na monografia “Papéis de gênero na igreja cristã primitiva: as mulheres na comunidade coríntia (séc. I d.C.)”.

Pesquisar o cristianismo, em qualquer período da história, envolve trabalhar com algo que para alguns ainda parece ser um tabu: a religião. Tanto historiadores, como cientistas da religião, antropólogos e sociológicos às vezes são vistos como ateus reducionistas ou como teólogos proselitistas. Ou ainda encontramos pessoas que ao se depararem com esse tipo de pesquisa a classificam como um trabalho teológico. Por outro lado, Wayne A. Meeks (1992, p. 11) ainda afirma que quando algum estudioso fora do campo teológico tenta se aplicar a esse tipo de pesquisa é criticado (principalmente pelos teólogos) por ser uma visão reducionista. Durante os anos de desenvolvimentos de nossas pesquisas já fomos confrontados com esses dois pontos de vistas.

Trabalhar com fenômeno religioso através de uma reflexão científica tem resultado em pesquisas de grande importância para as Ciências Humanas. Por meio de uma análise acadêmica e crítica o campo religioso nos mostra como se estrutura uma determinada

denominação religiosa, como seus fiéis se veem inseridos nessas comunidades e como eles captam e interpretam a mensagem religiosa através de seu discurso e em suas ações.

Desde o século XIX, muitos estudiosos buscaram analisar diferentes aspectos dos textos cristãos primitivos, em especial, do *corpus paulinum*. Entre o século XIX e a primeira metade do século XX, pesquisadores debateram acerca da constituição da comunidade, da caracterização de seus membros e em que camadas sociais ele teria se infiltrado (as classes pobres, ricas, médias ou em todas?); a participação das mulheres, e os embates com outros tipos de crença. A partir da segunda metade do século XX e nesse início do século XXI vários autores continuam a examinar essas preocupações, mas, além disso, buscam também compreender como as diferenças sociais interferiam no relacionamento no interior das comunidades, entre eles E. A. Judge (1960), A. Malherbe (1977), R. M. Grant (1977) e W. A. Meeks (1983) (cf. PROVIN; RIBEIRO; NOGUEIRA; GALLEAZZO, 1997).

No Brasil, os historiadores que estudam a Antiguidade Clássica têm dedicado maior atenção ao cristianismo antigo principalmente por meio dos estudos das interações culturais (SELVATICI, 2006, p. 6). Esses estudos têm sido marcados por problemáticas como a relação entre o judaísmo, helenismo e cristianismo (IZIDORO, 2008; MENDES, 2009), a identidades cristãs e a etnicidade (SELVATICI, 2006), entre outros temas. Como lembra Selvatici (2006, p. 6):

> Observa-se agora,[...] no âmbito da disciplina da História, um sensível crescimento de pesquisas de graduação e pós-graduação que têm por objeto aspectos concernentes ao Judaísmo antigo, à expansão do movimento cristão em seus primeiros séculos de vida ou ainda, e de forma mais ousada, questões relacionadas à própria vida de Jesus de Nazaré.

Observamos que nas comunidades cristãs primitivas um espaço rico para as pesquisas dos movimentos sociais urbanos na Antiguidade. Notamos que no início a estruturação das primeiras igrejas transpassa por uma série de conflitos e tensões que transformaram o modo de vida dos indivíduos e modificou toda uma sociedade no decorrer dos tempos.

METODOLOGIA

Como fontes primárias escolhemos trabalhar com três documentos: I e II Carta aos Coríntios e I Carta de Clemente aos Coríntios. Dessa maneira, observaremos em nossa análise os conflitos que permearam a comunidade de Corinto durante a segunda metade do

século I d.C. Além delas, utilizaremos também o restante do *corpus paulinum* para podemos notar como se desenvolveram as outras Igrejas cristãs.

Assim, realizaremos a leitura, o fichamento das fontes, se atendo a conceitos e trechos que apontem para os conflitos entre os membros acerca das lideranças ou estratégias de dominação. Confrontaremos Corinto com outras comunidades cristãs para notar os embates tanto comuns como específicos nessa igreja.

Concomitante, se decidiu pela revisão bibliográfica referente ao tema abordado, também realizaremos a leitura, fichamentos e análise de autores conhecidos; como Wayne Meeks, Helmut Koester, John Dominic Crossan, Jonathan L. Reed, entre outros.

Um dos conceitos que aqui utilizamos é o de identidade, que aqui entendemos como um processo marcado pela diversidade e pelo conflito. É por meio da relação ou comparação com o outro que se delineia a identidade de um indivíduo e também de uma comunidade. Como processo também entendemos que ela é construída no cotidiano, dentro da experiência vivida pelo sujeito ou pelo grupo. Portanto a identidade cristã é uma construção, uma ação que envolve a religião, a cultura e todas as relações que o indivíduo e a comunidade estabelece com a sociedade que o cerca. Ademais, a dissociação entre sacro e secular seria uma obstáculo para a compreensão do mundo social desse período, ela não uma limite, não há uma fronteira. Esse debate ocorrerá por volta dos séculos IV e V d.C. (MARKUS, 1997, p. 20), resultado do processo de mudanças, interações e embates que o cristianismo passou nos séculos anteriores.

A identidade é compreendida como um elemento mutável, isto é, uma característica do indivíduo (ou de um determinado grupo) produzida em contextos históricos específicos, e ainda, por meio das diferenças, como diz o professor Tomaz Tadeu da Silva (2008, p. 82):

> A afirmação de identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. [...] A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence; sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder.

Nessa pesquisa trabalharemos com o sociólogo Pierre Bourdieu. Em seus estudos Bourdieu buscou contrapor e articular três tradições diferentes: a sociologia de Durkheim, o

estruturalismo linguístico de Saussure e a concepção materialista do marxismo (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2004, p. 33-34). Toda essa reflexão serviria para compreender as produções simbólicas como estruturas estruturantes e estruturadas, isto é, capazes de organizar a percepção dos indivíduos, estabelecer uma conexão entre eles e, eventualmente, de servir como marcadores de diferenças sociais.

Desse modo, trabalharemos com os conceitos de *habitus*, campo e capital simbólico. Para Bourdieu o *habitus* é:

> [...] uma prática cognoscente [...] uma atividade de construção da realidade social que não é, nem em seus instrumentos, nem em seus passos (penso, em particular, em suas atividades de classificação), a operação pura e puramente intelectual de uma consciência calculadora e raciocinadora. (BOURDIEU, 1996, p. 205)

Assim, o *habitus* seria um princípio gerador de condutas, que o indivíduo adquiriu na sua educação e por meio das experiências. Diante das demandas vividas no cotidiano, ele utilizaria esse *habitus* e o articularia da melhor forma possível para a resolução de problemas e para se distinguir no espaço social ou em um determinado campo.

Já o conceito de *campo* consiste em diferentes espaços (religioso, cultural, científico, etc) onde a ação social é construída e expressa, no qual também se manifesta um jogo de interesses por objetivos específicos, por posições sociais por meio da hierarquização de capital simbólico, este último seria um bem produzido, consumido (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2004, p. 36) e um marcador de distinção.

O capital simbólico é distribuído de forma desigual dentro de um campo, um agente dominante ocupa seu lugar sua posição graças ao volume do capital simbólico e a natureza deste, isto é, o capital simbólico serve como uma qualidade e uma demonstração de reconhecimento. Mas isso depende de como o agente o emprega, de como ele articula dentro de um campo específico, de como seu *habitus* se estabelece dentro do campo.

No interior dos diversos campos existentes na sociedade, os indivíduos lutam pelo controle da produção de bens simbólicos e pela legitimidade desse capital. Uma legitimidade que abarcaria a naturalização e uma reprodução, e assim, uma hierarquização entre dominantes e dominados. O novo campo religioso que surgiu no século I ainda não detinha uma autonomia própria, não há uma lógica imanente que esclareça as relações que eles mantêm com o mundo social, com os agentes, com o espaço das classes sociais (PINTO, 2000, p. 80). Por isso o constante jogo pela definição da hierarquização, e a alteração constante de posições entre dominantes e dominados na comunidade coríntia, demonstram a

inexistência de um *habitus* cristão. Assim, o campo cristão acaba entrando em conflito com os outros campos que os agente participam, que se utilizam de diferentes bens simbólicos, que detém em outros campos, para demarcar sua posição na comunidade cristã.

FONTES E ANALISE CRÍTICA DAS FONTES

Como já foi dito acima, para essa pesquisa escolhemos como fontes primárias três cartas: I e II Cartas aos Coríntios e I Carta de Clemente aos Coríntios. A I e II Cartas aos Coríntios são documentos que foram escritos entre os anos de 52 e 55 d. C. São textos originais paulinos, contendo algumas inserções posteriores. I Coríntios, do início ao fim, tratam de rixas e discussões que remetem à experiência cotidiana dos membros da comunidade coríntia, tanto na regulamentação da vida cristã como na administração de um bom convívio entre os membros. As dúvidas apresentadas ao apóstolo Paulo são respondidas uma a uma, o que fez dessa carta um documento importante para outras igrejas cristãs (KOESTER, 2005, p. 58).

Já II Coríntios consiste, segundo Koester (2005, p. 57) em um conjunto de cinco cartas, nas quais se apresenta como temática principal a reafirmação do apostolado de Paulo. A tradução da I e II Cartas aos Coríntios que escolhemos advém da Bíblia de Jerusalém, esta é uma das versões mais indicadas para os trabalhos acadêmicos, principalmente pelas exigências contextuais, pela crítica textual e de tradução.

Já a I Carta de Clemente aos Coríntios é datada em meados da década de 90 d.C. , escrita em Roma por Clemente, além de dar conselhos, o autor intenta manter a unidade entre os membros da igreja. Segundo Clemente, há disputas internas pela liderança da comunidade, condição semelhante a I Carta aos Coríntios do apóstolo Paulo. I Clemente que aqui utilizamos se encontra na obra “The Apostolic Fathers”, uma versão bilíngue (inglês-grego), confrontaremos a versão inglesa com o texto original, buscando uma análise do vocabulário utilizado pelos autores. Essa obra constitui em um conjunto de textos cristãos organizados no século XVII com esse título porque se pensava que foram escritos entre as décadas de 30 e 70 depois de Cristo, por discípulos dos primeiros apóstolos.

Todos os três documentos são cartas, tratam de uma comunidade especifica, ou seja, não tratados teológicos, mas respostas a situações concretas praticadas no cotidiano. Deste modo, elas nos transmitem as experiências vividas no espaço da igreja, claro devemos salientar que é a visão do autor da carta sobre a comunidade, assim, devemos nos atentar a interpretar a situação descrita como a analise do autor da epístola.

FONTES

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

The Apostolic Fathers I. Edited and Translated: Bart D. Ehrman. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005.

BIBLIOGRAFIA

ARENS, E. **Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João:** Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1997.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas.** Coleção Estudos, dirigida por J. Guinsburg, 6ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **As regras da arte:** gênese e estrutura do campo literário. Tradução Maria Lucia Machado. Imprenta São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BROWN, Peter. **Antiguidade Tardia.** In: VEYNE, P. (org.). História da Vida Privada, vol. I: Do Império Romano ao Ano Mil. Trad.: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 225-299.

BURKE, P. **História e Teoria Social.** Tradução: Klaus Brandini Gerhardt, Roneide Venâncio Majer. São Paulo: UNESP, 2002.

CROSSAN, J. D.; REED, J. L. **Em busca de Paulo:** Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2007.

HORSLEY, R. A. (org.). **Paulo e o império:** Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2000.

IZIDORO, José L. O problema da identidade no cristianismo primitivo interação, conflitos e desafios. **Rev. Oracula - Revista Eletrônica de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e**

Cristã da Universidade Metodista de São Paulo. 2008. Disponível em: http://www.oracula.com.br/numeros/012008/izidoro.pdf. Acessado em: 07/06/09, às 18h35min.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento - volume 2:** História e Literatura do Cristianismo Primitivo. São Paulo: Paulus, 2000.

MARKUS, R. A. **O Fim do Cristianismo Antigo.** São Paulo, Paulus, 1997.

MEEKS, W. A. **Os Primeiros Cristãos Urbanos:** O mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus, 2000.

NOGUEIRA, M. A.; NOGUEIRA, C. M. M. A realidade social segundo Bourdieu: o espaço social, os campos e os tipos de capital (econômico, cultural, simbólico e social). In: **Bourdieu e a educação.** Coleção Pensadores e Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 33-56.

NOGUEIRA, P. A. de Souza, org.; FUNARI, P.P. A., org.; COLLINS, J. J., org.; **Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo.** São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010.

NOGUEIRA, Sebastiana. Profecia e Glossolalia em Corinto. **Rev. Oracula- Revista Eletrônica de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã da Universidade Metodista de São Paulo.** 2008. Disponível em: http://www.oracula.com.br/numeros/022008/05_nogueira.pdf. Acessado em: 28/07/2010, às 11h.

PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social.** Tradução: Luiz Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: Editora: FGV, 2000.

PROVIN, G.; RIBEIRO, G. M.; NOGUEIRA, S.; GALLEAZZO, V. Estratificação social em Corinto: debates recentes. **Rev. Oracula - Revista Eletrônica de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã da Universidade Metodista de São Paulo.** 2007. Disponível em: http://www.oracula.com.br/numeros/012007/05-genildogilvaldosebastianavinicius.pdf. Acessado em: 29/09/10, às 21h35min.

SILVA, G. V.; MENDES, N. M.(orgs). **Repensando o Império Romano:** Perspectivas Socioeconômicas, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EUFES. 2006.

SELVATICI, M. Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o Cristianismo de Paulo de Tarso. **Boletim do Centro do Pensamento Antigo, Gráfica da UNICAMP**, v. 12, p. 89-108, 2001.

SCHOWALTER, D.N.; FRIESEN, S.J. (orgs.). **Urban Religion in Roman Corinth:** Interdisciplinary Approaches. Harvard University Press, Massachusetts, 2005.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

UMA ANÁLISE SOBRE O EVANGELHO DE MATEUS: A RETÓRICA ANTIJUDAICA NO CRISTIANISMO ANTIGO NO SÉCULO I D.C.

Kettuly Fernanda da Silva Nascimento dos Santos (UEL-PG) [1]

Resumo: Este trabalho tem por objetivo desenvolver uma análise sobre o Evangelho de Mateus, o qual está inserido num quadro de estudos relacionados à formação da identidade cristã a partir de uma retórica antijudaica. Nele tem se voltado os olhares para o processo de separação do 'judaísmo antigo'. O trabalho tem grande interesse em identificar as circunstâncias da constante denuncia sobre a 'Hipocrisia' da Elite judaica, assim como também busca investigar se estas denúncias se referem realmente aos escribas e fariseus ou se são ataques à própria comunidade cristã. A comunidade mateana deve ser vista sob um olhar diferente das demais comunidades cristã, ela é constituída por uma maioria de judeus convertidos a nova fé que aceitou a Cristo como o Messias enviado ao povo de Israel. Onde acreditam que Jesus não suprime a Lei mosaica, mas deseja torná-la perfeita, ou seja, levar a sua observância a perfeição. Portanto, a pesquisa será desenvolvida conduzindo a análise sobre a formação da identidade cristã a partir da comunidade mateana. Pensando que a identidade do indivíduo é construída a partir da sua relação com o outro, em que características são adquiridas ou repelidas durante a formação de sua identidade, desta forma buscando identificar qual a importância da relação com os judeus para a formação da identidade desta comunidade.

Palavras-Chaves: Identidade. Hipocrisia. Judeus. Cristã.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objeto, desenvolver uma análise sobre a formação da identidade da comunidade cristã do Evangelho de Mateus a partir da retórica antijudaica. Visa também identificar neste discurso os 'Hipócritas' mencionados na fonte e que utilizam desses ataques para construir uma identidade religiosa na fé em Jesus Cristo como o Messias.

O Evangelho de Mateus está inserido num quadro de estudo relacionado à formação da identidade cristã a partir de uma retórica antijudaica e que volta seu olhar para o processo de formação do movimento cristão a partir da separação do judaísmo antigo. Procura identificar à constante denuncia da 'Hipocrisia' dos escribas e fariseus, questionando a quem realmente é direcionada estas denúncias, pois o autor do evangelho apontaria a elite judaica como possíveis corruptores da Lei e utilizaria a figura de Jesus Cristo para legitimar a comunidade cristã como um grupo eleito para levar a observância da Lei mosaica à perfeição.

Desta forma, os documentos cristãos dos séculos I d.C. nos quais é apresentada

[1] Graduada em História pela UEL, Especialista em Regiões e Religiosidades também pela UEL, atualmente é aluna regular do Programa de Pós-Graduação no Mestrado em História Social. Vinculada a Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: tulyppas@hotmail.com

uma forte crítica aos judeus e aos ritos religiosos judaicos devem ser analisados como forma de buscar compreender a questão da judaização que ocorreu no interior das comunidades cristãs, percebendo que as identidades são mutáveis e que possuem um aspecto relacional. Isso nos permite compreender o desenvolvimento das identidades no curso da história, pois as relações sociais na antiguidade são mais fluidas do que antes se imaginava.

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ A PARTIR DO EVANGELHO DE MATEUS

O movimento cristão, desde os seus primórdios, mostrou se caracterizado por diversas percepções. Sua matriz judaica seria uma das principais fontes de discussões dentro das comunidades – principalmente através da retórica antijudaica, que encontraria neste caminho a fonte de discurso para a formação da identidade cristã, ora usando o judaísmo como exemplo de condutas religiosas que os "filhos" de Deus não deveriam seguir, ora utilizando um discurso de que a comunidade cristã seria o povo que levaria a observância correta de uma Lei corrompida pelos fariseus e sacerdotes – o que permite pensar em um cristianismo plural e não singular, devido à multiplicidade comportamental das comunidades (CHEVITARESE, 2011, p. 22).

Pensando na estrutura particular em que essas comunidades se reuniam. Essas pequenas comunidades tendiam a se verem como detentoras da verdadeira mensagem de Jesus o Messias renascido. "Quando, no contexto interno, são externadas visões dissonantes e/ou contatos externos são estabelecidos entre diferentes comunidades cristãs, identifica-se rapidamente o aparecimento de alteridades" (CHEVITARESE, 2011, p. 22).

O cristianismo surgiu no Mundo Antigo como um movimento messiânico judaico, tendo a sua atuação sustentada pela cultura e pela religião judaica. As tensões existentes entre cristãos e judeus não devem ser reduzidas apenas à rejeição do Cristo como o Messias, mas cristãos gentios estariam se apropriando de símbolos judaicos com o intuito de criar sua própria identidade religiosa. A partir desta reflexão devemos perceber que a comunidade cristã não deve ser tratada como um grupo homogêneo, mas que existe uma pluralidade de práticas comunitárias, cúlticas e de expressões religiosas que marcam o cristianismo primitivo com fortes tensões e negociações (NOGUEIRA, 2009, p. 131-138).

Nesse contexto, é possível identificar a comunidade do Evangelho de Mateus, que possuía uma maioria de fiéis judeus cristãos (judeus convertidos a mensagem de fé em Jesus como Messias), que se difere da comunidade do Evangelho de Lucas ou ainda as

comunidades que foram fundadas através do trabalho missionário do apóstolo Paulo, onde se encontrava uma maioria de fiéis gentios convertidos (aqueles que não eram judeus de nascimento). A comunidade mateana usava o discurso de que não queria abandonar as observâncias da Lei, mas que desejavam levá-la a perfeição.

As comunidades cristãs primitivas se reuniam na maioria das vezes em casas particulares. A estrutura local dos grupos cristãos estava ligada ao que comumente era encarado como uma unidade básica da sociedade (MEEKS, 1992, p. 122). A casa como local de encontro permitia que se estabelecessem algumas privacidades, com certo grau de intimidade e estabilidade para as reuniões.

Esses locais privados podem ter propiciado o surgimento de grupos judaizantes que passam a exigir o retorno das práticas religiosas judaicas (como é o caso da comunidade do Evangelho de Mateus). Com a privacidade das reuniões a comunidade mateana, que era formada por uma maioria de judeus convertidos a fé em Cristo como o Messias, pode ter alcançado através de discussões sobre o que acreditava ser o certo para servir a Cristo. Um apoio para dar continuidade nas antigas práticas religiosas, possivelmente em decorrência do contexto vivenciado por essa comunidade no final do século I d.C..

O Evangelho de Mateus é um livro que foi escrito provavelmente em 80 a 90 d.C. e nele se encontra a mensagem de vida deixada por Jesus para os cristãos. O livro também é o mais importante dos evangelhos para a igreja cristã. Nele a Igreja tem se debruçado e utilizado a mensagem de Jesus como instrumento para o ensinamento doutrinal – “[...] uma Igreja construída sobre a rocha contra a qual as portas do inferno não prevaleceriam. [...]” (BROWN, 2012, p. 261).

Acredita-se que o evangelho tenha sido composto em grego e o autor demonstraria em sua composição grande habilidade linguística (no que se refere ao hebraico e o aramaico) que tornaria possível apontar para uma educação na diáspora. A autoria do Evangelho de Mateus é desconhecida, entretanto, acredita-se tratar de uma testemunha não ocular e de origem gentílica devido a alguns erros referentes a indicações encontradas ao longo do texto que não teria ocorrido se tratasse de um autor que fosse judeu de nascimento, “[...] como a junção que o evangelista faz dos fariseus e saduceus, por quatro vezes, no capítulo 16, como se eles tivessem o mesmo ensinamento (Mt 16:12). No entanto, tal juntura pode simplesmente ser um modo de reunir os inimigos de Jesus. [...]” (BROWN, 2012, p. 310).

Raymond E. Brown (2012, p. 311), faz uma discussão mostrando que os escritos de Mateus estariam ligados á Síria, especificamente à Antioquia, pois há algumas sugestões

ao longo do texto e alguns argumentos referenciando a ‘cidade’ que sugerem que Mateus seria usado como o evangelho de uma Igreja cristã importante, numa cidade como Antioquia. Em Mt 4:24 lê-se:

> [24]Sua fama espalhou-se por toda a Síria, de modo que lhe traziam todos os que eram acometidos por doenças e atormentados por enfermidades, bem como endemoninhado, lunáticos e paralíticos.

Para sustentar este argumento, Raymond Brown (2012, p. 312) mostra que o Evangelho de Mateus estaria sendo direcionado a princípio para uma Igreja de judeus cristãos, mas que seus caminhos estariam sendo guiados em direção aos gentios. Se pensarmos desta forma poderíamos encaixar o argumento de Brown sobre a cidade de Antioquia, pois ali se encontravam mais judeus do que em qualquer outro lugar da Síria. Portanto, Antioquia seria o lugar para encaixar o relacionamento instável existente entre judeus e judeus cristãos como é encontrado em Mateus, onde a Lei é utilizada como corretivo a comunidade.

No Evangelho de Mateus, o autor afirma ao longo do texto através da figura de Jesus Cristo a legitimidade da Lei, que ele não veio para suprimir-la, mas tornar correto o seu cumprimento. Desta forma o autor transmite á mensagem atacando os fariseus, os saduceus e os escribas como hipócritas, que transgrediam a lei deixada por Moisés e que tornava o fardo do povo pesado. Entretanto, através de Jesus o evangelista mostra que enquanto os sacerdotes se preocupavam com os cuidados externos da Lei, a comunidade cristã deveria compreender que a sua observância vai além do Templo, visa também uma preparação interiorizada ao dizer, “[...] misericórdia é que eu quero e não sacrifício [...]” (Mt 12:7).

Os discursos antijudaicos apresentados ao longo do Evangelho de Mateus atacam a elite judaica: os fariseus, saduceus e escribas constantemente como homens que corromperam a Lei Mosaica apontando-os como “Hipócritas”. Que do Greco significaria dissimulador, fingido e literalmente um ator, aquele que encobre suas ações do outro (Léxico Grego-Português, 1993, p. 214). O ataque feito pelo evangelista teria como finalidade chamar a atenção da comunidade mateana para que percebessem que o “verdadeiro povo de Deus” deveria levar a observância da Lei a sua perfeição, pois essa elite judaica estaria cometendo falhas nas observâncias ao se dedicarem a uma vida externa e menos espiritualizada, exibindo uma falsa dedicação religiosa que teria o propósito de conseguir a obediência do povo através das práticas religiosas.

Mateus em sua retórica antijudaica, por diversas vezes exemplifica a atuação dos sacerdotes preocupada com manifestações externas, deixando claro sua postura ao falar do

jejum, da esmola e da oração que devem ser feitas em segredo e não explícitas como fazem os fariseus, saduceus e escribas a quem o autor chama de 'hipócritas'. Em Mt 6:1-4 lê se quando ensina a comunidade cristã a doar esmolas:

> [1]Guardai-vos de praticar a vossa justiça diante dos homens para serdes vistos por eles. Do contrário, não recebereis recompensa junto ao vosso Pai que está nos céus. [2]Por isso, quando deres esmola, não te ponhas em publico, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, com o propósito de ser glorificado pelos homens. Em verdade vos digo: já receberam sua recompensa. [3]Tu, porém, quando deres esmola, não saiba tua mão esquerda o que faz a tua direita, [4]para que tua esmola fique em segredo; e o Pai que vê no segredo, te recompensará.

Sob o argumento de serem os verdadeiros filhos de Deus, o evangelista leva a comunidade cristã a se apropriar das práticas religiosas judaicas com o argumento de levar a Lei para um cumprimento correto e digno, algo que não está sendo feito pelos sacerdotes. Em Mt. 5:17-20, lê-se:

> [17]Não penseis que vim revogar a Lei ou os profetas. Não vim revoga-los, mas dar-lhe pleno cumprimento, [18]por que em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só virgula da Lei, sem que tudo seja realizado. [19]Aquele, portanto, que violar um só desses menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor do Reino dos Céus. Aquele, porém, que os praticar e os ensinar, esse será chamado grande no reino dos Céus. [20]Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus.

A retórica antijudaica encontrada no Evangelho de Mateus, no ataque aos escribas e fariseus pode ser interpretada não como um ataque direto a observância da Lei, mas a atuação do homem sobre ela. A elite judaica corrompe a Lei e a vivencia de modo o tornar a sua observância pesada e o seu cumprimento difícil, buscando somente o reconhecimento carnal e não uma vida espiritual dedicada a Deus. Isso é identificado em Mt 23: 1-7, em que se lê:

> [1]Jesus então dirigiu-se às multidões e aos discípulos: "[2]Os escribas e fariseus estão sentados na cátedra de Moisés. [3]Portanto, fazei e observai tudo quando vos disserem. Mas não imiteis suas ações, pois dizem mas não fazem. [4]Amarram fardos pesados e os põem sobre os ombros dos homens, mas deles mesmos nem com um dedo se dispõem a movê-los. [5]Praticam todas as suas ações com o fim de serem vistos pelos homens. Com efeito, usam largos filactérios e longas franjas. [6]Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas, [7]de receber as saudações nas praças públicas e de que os homens lhes chamem 'Rabi'.

> [8]Quanto a vós, não permitais que vos chamem ‘Rabi’, pois um só é o vosso Mestre e todos vós sois irmãos. [9]A ninguém na terra chameis ‘Pai’, pois só tendes o Pai Celeste. [10]Nem permitais que vos chamem ‘Guias’, pois um só é vosso guia, Cristo. [11]Antes, o maior dentre vós será aquele que vos serve. [12]Aquele que se exalta será humilhado, e aquele que se humilha será exaltado”.

Enquanto questionamos se a preocupação com os cuidados da Lei remontam a uma dificuldade em abandonar práticas religiosas. Que foram arraigadas no judeu cristão antes da sua conversão a mensagem de fé anunciada por Jesus ou se essa permanência significaria a falta de interesse em abandonar tais práticas, outro fator se apresenta e amplia a discussão desta pesquisa. A comunidade cristã primitiva entraria a partir de 70 d.C. em confronto com os fariseus, chegando ao ponto de sofrer perseguições, o que nos leva a pensar que a permanência de algumas práticas religiosas seria uma maneira de passar despercebido aos olhos dos outros, mas é também a partir deste momento que a comunidade cristã questionaria sobre sua identidade religiosa e quais os caminhos que deviam seguir (RICHARD, 1998, p. 32-44).

A guerra judaica contra Roma no ano 70 d.C. deixou Jerusalém arrasada, neste cenário de destruição o único grupo judeu (os fariseus) que sobreviveu ao conflito, “[...] empreende a tarefa de reestruturar a religião judaica em uma nova perspectiva: a prática dos mandamentos da Lei. A leitura que ele fará é que a desgraça que se abateu sobre o povo judeu foi provocada pela heterodoxia que permeava o judaísmo do Templo [...]” (GALLARDO, 1993, p. 59). Os rabinos farisaicos, com uma postura mais ortodoxa e impositiva fundarão a Academia ou Sinédrio de Jâmnia ou Jabne, inclinando-se exclusivamente a comentar a Lei e é sob este contexto que a comunidade cristã começaria a ter problemas (RICHARD, 1998, p. 41).

Sob o contexto de perseguição enfrentado pela comunidade judaico-cristã que se desenvolvia depois da destruição do Templo de Jerusalém em 70 d. C., quando os fariseus começaram a reestruturar o judaísmo a partir da Lei, Paulo Roberto Garcia (1996, p. 58- 66) afirma que o texto do Evangelho de Mateus carrega em seus ensinamentos um pedido de escolha para os cristãos, que a comunidade deveria escolher entre a fé oficial dos judeus (o judaísmo rabínico) e a fé em Jesus e os seus ensinamentos. A escolha dos fiéis significaria uma decisão sobre sua vida econômica, pois ao escolher seguir a Jesus Cristo estaria escolhendo uma vida de pobreza e sem benefícios, mas estaria acima de tudo escolhendo viver sob o manto da justiça divina.

No final do século I d.C., os cristãos já eram reconhecidos pelo Império romano

como um grupo distinto ao dos judeus, começavam a ser perseguidos pela sua fé no Cristo, o Império não via o movimento cristão com bons olhos, essa também poderia ser vista como uma possível justificativa para ter levado muitos fiéis a dar continuidade nas práticas religiosas da Lei mosaica, numa tentativa de passar despercebidos pelo governo romano. Mesmo depois da Guerra Judaica de 70 d.C. os judeus conseguiram manter os privilégios religiosos através do *Fiscus Judaicus*[2], privilégios esses que não foram alcançados pelos cristãos.

Segundo Pablo Richard (1998, p. 41), o Evangelho de Mateus pertence à terceira geração do movimento cristão, que tem Antioquia como centro difusor da mensagem da Boa Nova de Jesus. Nos anos em que o evangelho fora escrito a comunidade se encontrava na orfandade, pois os primeiros discípulos e discípulas já haviam morrido. Enquanto os discípulos ainda viviam, a mensagem de fé estava segura e garantida, mas com a morte dos primeiros representantes da comunidade cristã essa segurança acaba sendo abalada, trazendo para a comunidade uma urgência em colocar por escrito as boas novas anunciada por Jesus e é na construção desses textos que se encontram a conduta de fé a ser seguida pelo cristão que conduzirá ao Reino de Glória.

O texto mateano era dirigido a uma comunidade que se encontrava no período da orfandade, portanto, era um período em que havia um aumento na adesão aos ensinos de Jesus, um aumento na diversidade de interpretações sobre o seu ministério, além do distanciamento temporal que facilitava os esquecimentos sobre os ensinos de Jesus, que permitia a suavização de algumas recomendações ou o acréscimo nos textos. Para Elisa Rodrigues (2010, p. 224), "[...] o conjunto dessas consequências foi fortalecido, ainda, pelas questões sociais do período que requeriam direcionamento, especialmente as questões que envolviam a discussão sobre identidade social e religiosa [...]".

O movimento cristão, desde os seus primórdios, mostrou se caracterizado por diversas percepções. No caso do Evangelho de Mateus a matriz judaica foi apresentada principalmente através da retórica antijudaica, utilizando um discurso de que a comunidade cristã seria o povo que levaria a observância correta a uma Lei corrompida pelos homens. Nos permitindo pensar em um cristianismo plural e não singular, devido à multiplicidade comportamental das comunidades.

Grande parte dos textos do Novo Testamento apresenta uma retórica antijudaica, que visava criar em seus fiéis uma consciência cristã que seria baseada na vivência de fé; uma

[2] Uma taxa per capita designada a todos os judeus que deveriam pagar ao Império Romano como punição a Guerra Judaica e depois da queda do Templo de Jerusalém. (GOODMAN, 2010, p. 60-61)

esperança no retorno de Cristo o Messias para uma vida de gozo sem sofrimento na Canaã Celeste. Segundo a retórica antijudaica para alcançar essa dádiva o cristão deveria manter se firme diante das perseguições e não se deixar guiar pelo medo negando a verdadeira prática religiosa. O cristão deveria seguir um caminho diferente dos judeus e estabelecer uma identidade distinta destes, pois os judeus não teriam reconhecido a Cristo como filho de Deus e desta forma teriam perdido o direito de serem chamados herdeiros do Senhor de Israel.

Entretanto, destoando destes textos do Novo Testamento e mostrando a multiplicidade existente na formação da identidade cristã, o Evangelho de Mateus apresenta um discurso com ataque aos escribas e fariseus. Explicitando que não se tratava de um ataque direto a Lei, mas a atuação do homem sobre ela. Para o evangelista a elite judaica havia corrompido a Lei e agiam de modo o tornar a sua observância pesada e o seu cumprimento difícil, buscando somente o reconhecimento carnal e não uma vida espiritual dedicada a Deus.

A retórica utilizada pelo evangelista pode ser interpretado a partir do processo discursivo através das relações sociais dos indivíduos, "[...] o discurso remete à determinadas condições de produção que são a base do modo de produzir o discurso, não se tratando de analisar um discurso como texto isoladamente [...]" (ALVES, 2011, p. 222). Desta forma é possível interpretar o Evangelho de Mateus como sendo uma produção textual que visa atender as necessidades de sua comunidade, visa adaptar o sujeito e a sua situação real. A retórica é a fala ou a escrita que possui o intuito de levar o ouvinte a aceitar o ponto de vista do orador.

O estudo do conceito de identidade de grupo – não sob o olhar da modernidade, mas a partir da perspectiva de formação da comunidade cristã – é benéfico para esta análise, pois permite perceber como se deu a construção das identidades judaicas e cristãs nos contextos históricos particulares de onde provêm os textos antigos analisados e verificar como se deu o surgimento das diversidades e das particularidades de cada grupo aqui analisado, pois a ideia de identidade aparece como um sentimento de pertencimento e reconhecimento de certas características de cada grupo.

Fredrik Barth (2011, p. 187) afirma, a partir do raciocínio antropológico, que as variações culturais não são permanentes, visto que um grupo recebe influências de outro sem ao menos perceber devido à relação existente em cada sociedade. Pois a etnicidade está diretamente ligada à construção subjetiva da identidade na relação cultural compartilhada, é uma relação onde o indivíduo se reconhece e se molda a partir da relação com o outro, podendo ocorrer na relação dentro de um mesmo grupo ou até mesmo em uma relação social mais ampla.

Podemos perceber a partir da relação existente entre judeus e gentios na formação da comunidade cristã que a ausência de uma mobilidade social em um território não impede que se estabeleçam distinções étnicas. Segundo Barth (2011, p. 188), a mobilidade social permite que ocorra "processo de exclusão e de incorporação" onde características discretas são mantidas apesar das transformações sofridas pelo indivíduo ao longo de sua história de vida e que, portanto, se mantêm as fronteiras étnicas. Porém, mesmo mantendo a fronteira étnica, muitas relações sociais estáveis permanecem, pois para que se estabeleçam essas fronteiras não há necessidade de se impor uma ausência de interação social. As diferenças culturais podem permanecer apesar de todo o contato interétnico, a partir de uma interação social.

As práticas culturais e crenças que se tornam símbolos de um determinado grupo são resultados de experiências pessoais e práticas constantes; isso nos leva a perceber que esse simbolismo inserido nos grupos étnicos refletem os interesses pessoais e as condições imediatas do grupo (JONES, 2005, p. 35-37). Levando a perceber que as representações discursivas e literárias da etnicidade e sua manifestação na prática social se encontram em situação de oposição. O que nos permite levar toda essa discussão para as comunidades cristãs primitivas, onde podemos dizer que a retórica antijudaica inserida nos textos cristãos não são ataques a judeus, mas sim uma resposta ou uma justificativa para a insistência da observância da Torá por parte dos cristãos. Atacar os judeus seria uma forma de mostrar aos cristãos os problemas na observância da Lei enfrentada pelos judeus.

Entretanto, ao afirmarmos que a retórica antijudaica da obra está direcionada a própria comunidade, não significa que não houvesse nenhum embate entre a comunidade cristã e os judeus, apenas expõe uma dificuldade encontrada pela atual historiografia. Estudiosos têm questionado a ausência dos judeus nas pesquisas historiográficas e levantam suposições de que talvez exista um medo em colocar os judeus como perseguidores ou em uma situação de confronto direto com as comunidades cristãs. Ainda alguns estudiosos justificam através do "Holocausto" a ausência dos judeus nas pesquisas, afirmando que colocá-los em uma pesquisa sobre a relação entre judeus e cristãos primitivos poderia ser interpretado como antisemitismo.

CONCLUSÃO

A comunidade cristã do Evangelho de Mateus, como pode se observado, se manifestava numa busca incessante em estabelecer-se como um grupo característico, que

mantinha o posicionamento de levar a observância da Lei a sua plenitude, diferente da maneira como os judeus observam, que visavam somente o respeito externo sem nenhuma preocupação com a vida espiritual.

Desta forma deve-se considerar que, a elaboração do texto estava inserida em uma realidade pluralista e diversificada no que se refere à cultura e suas fronteiras étnico-geográficas. Tornando necessário a identificação das matizes presentes no processo relacional dos povos, nações e territórios que podem ter influenciado na elaboração dos escritos do Novo Testamento (IZIDORO, 2008, p. 54).

Portanto, é possível concluir o trabalho relembrando o texto de Pedro Paulo Funari, que partindo do pressuposto de que as pessoas de um mesmo grupo compartilham valores dos que se sentem partícipes forma-se o conceito normativo de "pertencimento". Entretanto, o sentimento de pertencimento deve ser analisado com muito cuidado e não se deixar guiar por uma generalização ou até mesmo tomá-lo como um sentimento único e imutável, pois as pessoas se comportam de acordo com a situação a que são expostas e guiadas por seus meios de representação, desta forma o pertencimento se torna múltiplo e suscetível a mudanças. Nos permite pensar que, as práticas religiosas adotadas pela comunidade do Evangelho de Mateus seria uma maneira se identificarem como um grupo, se reconhecerem como uma comunidade com identidade que os definiria como legítimos filhos de Deus (FUNARI; NOGUEIRA; COLLINS, 2010. p. 14).

REFERÊNCIAS

DICIONÁRIO:

HIPOCRISIA E HIPÓCRITA. in: GINGRICH, F. Wilbur, DANKER, Frederick.W. **Léxico do Novo Testamento Grego-Português**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1993. p. 214.
Disponível em: <http://bib.convdocs.org/docs/37/36140/conv_1/file1.pdf >.

BIBLIOGRAFIAS:

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In. Org. POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade***:* Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. da UNESP, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2012.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução Paulo F. Valério. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CHEVITARESE, André L. **Cristianismos: Questões e Debates Metodológicos**. RJ: Klíne, 2011.

FUNARI, Pedro P.A. **Identidades fluidas**, in: COLLINS, John J., FUNARI, Pedro. P. A., NOGUEIRA, Paulo A. S. **Identidades Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.

GALLARDO, Carlo B. **Mateus: Boas Novas para os pobres perseguidos**. A busca de chaves globais de compreensão. **RIBLA 13**: Espiritualidade da Resistência. Petrópolis: Vozes, 1993, p.27-39.

GARCIA, Paulo R. **Um estudo Evangelho de Mateus**. Revista de Estudos Bíblicos 51: A Lei. Petrópolis: Vozes, 1996, p.58-66.

GOODMAN, Martin. **Identidade e Autoridade no judaísmo Antigo**. In: FUNARI, P.P.; NOGUEIRA, Paulo A.S; COLLINS, John (Org.). Identidades Fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p. 60-61.

IZIDORO, J. L. **O problema da identidade no cristianismo primitivo interação, conflito e desafios**. Revista Eletrônica Oracula (São Bernardo do Campo), v. 4.7, 2008.

JONES, Siân. **Categorias históricas e a práxis da identidade; a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica**. In: FUNARI, ORSER, SCHIAVETTO (orgs). Identidades, discursos e poder: estudos da arqueologia contemporânea. São Paulo: Annablume, 2005.

MEEKS, Wayne A. **The First Urban Christians: The social world of the Apostle Paul**/ 2nd ed. New Haven: Yale Univ. Press, 2003.

NOGUEIRA, Paulo A. S. **O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo.** In: FUNARI, P.P., OLIVEIRA, M.A. (Org.). Política e Identidade no Mundo Antigo. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.

RICHARD, Pablo. **A Origem do Cristianismo em Antioquia**. RIBLA 29: Cristianismos Originários Extrapalestinos (35-138 d.C). Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 32-44.

RODRIGUES, Elisa. **O Evangelho de Mateus e as crises do judaísmo pós 70**. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P.P.; COLLINS, J. J. (orgs). Identidades Fluidas no Judaísmo antigo e no Cristianismo primitivo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p.219-258.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

AS PERSEGUIÇÕES AOS CRISTÃOS NO IMPÉRIO ROMANO (I-IV D. C.): BREVE HISTÓRICO E MOTIVAÇÕES

Murilo Pereira Assumpção (UEL-PG)[1]

Resumo: O cristianismo é uma religião proveniente do judaísmo, composta pelos seguidores de Jesus Cristo. Até o ano de 62 d. C., a relação entre os cristãos e o poder imperial romano era tolerável, o que se transforma a partir de 64 d. C., ano em que ocorre a perseguição aos cristãos pelo imperador Nero (54-68 d. C.). As perseguições aos cristãos no Império Romano podem ser divididas em duas fases distintas. A primeira delas corresponde ao período que vai do ano 64 d. C. ao ano 192 d. C., e é local, aleatória, esporádica, espontânea e não sistemática, geral, nem premeditada. A partir do século III d. C., ocorre a segunda fase das perseguições aos cristãos, que se inicia com as perseguições de Décio (249-251 d. C.) e Valeriano (253-260 d. C.) e prossegue até a "Grande Perseguição" (303-311 d. C.) de Diocleciano (284-305 d. C.) e de seus colegas tetrarcas.
Palavras-chave: Perseguições. Cristãos. Império Romano.

INTRODUÇÃO

O cristianismo é uma religião proveniente do judaísmo, composta pelos seguidores de Jesus Cristo. Até o ano de 62 d. C., a relação entre os cristãos e o poder imperial romano era tolerável, o que se transforma a partir de 64 d. C., ano em que ocorre a perseguição aos cristãos pelo imperador Nero (54-68 d. C.). Com isso, no período entre a perseguição do imperador Nero, em 64 d. C., até o "Edito de Galério", em 311 d. C., o cristianismo é perseguido: a religião cristã é considerada ilícita e alguns cristãos são denunciados, acusados, interrogados, torturados, condenados, presos, executados (DANIEL-ROPS, 1988; FREDRIKSEN, 2007; OTERO, 2000; SILVA, 2011).

As perseguições aos cristãos no Império Romano podem ser divididas em duas fases distintas. A primeira delas corresponde ao período que vai do ano 64 d. C. ao ano 192 d. C., e é local, aleatória, esporádica, espontânea e não sistemática, geral, nem premeditada. Outras características dessa fase são: o cristianismo é considerado um culto não permitido; a relação entre as comunidades cristãs, a população pagã e as autoridades imperiais romanas (governadores de província) é conflituosa, pois os cristãos são interrogados e obrigados a sacrificar e a desprezar Cristo; os magistrados romanos objetivam a manutenção da ordem e possuem permissão imperial para o cumprimento dos processos contra os cristãos, abertos através de denúncias feitas por pagãos e cristãos divididos pelas heresias; há uma ambiguidade na aplicação de leis contra os cristãos e uma hesitação das autoridades em efetuar um processo jurídico sistemático (DANIEL-ROPS, 1988; FREDRIKSEN, 2007;

1 Mestrando em História Social – UEL.

OTERO, 2000; SILVA, 2011; SILVA, 2006). Para Silva (2011):

> […] as ações persecutórias ocorridas neste período podem ser caracterizadas como assistemáticas, localizadas, mobilizadas pela população local ante problemas circunscritos – pestes, inundações, secas –, ou pela vontade pessoal de um imperador – como Nero (SILVA, 2011, p. 39).

Sobre essa primeira fase das perseguições aos cristãos Daniel-Rops (1988) acrescenta:

> Em consequência desta política, a perseguição assume características particulares em todo o século II. É local e esporádica; nunca geral ou premeditada pelas autoridades. Desencadeia-se por pressão das massas; onde estas se agitam e se revoltam, o poder as acompanha. E a sua feição dependerá, em grande medida, do funcionário que estiver representando a autoridade imperial em cada momento. Veremos magistrados que estenderão a mão aos culpados, contentando-se com que eles queimem o menor grão de incenso no altar dos ídolos para os porem em liberdade, mas encontraremos outros, terrivelmente zelosos, que levarão longe o interrogatório, o inquérito e a tortura. O equilíbrio entre o rigor dos princípios e a intenção moderadora dos imperadores dependerá, em última análise, do acaso e dos acontecimentos (p. 172).

Durante o governo do imperador Cláudio (54 d. C.) ocorre uma suposta expulsão dos cristãos de Roma por esse governante. Para Silva (2006), isso é uma extrapolação do texto de Suetônio (69-141 d. C.), "A Vida dos doze Césares" (121 d. C.), no qual esse autor afirma que o imperador teria banido da *Urbs* "judeus que se sublevavam incessantemente sob instigação de certo *Chrestos*" (p. 245).

Porém, o primeiro episódio persecutório no Império Romano é protagonizado pelo imperador Nero (54-68 d. C.), em 64 d. C., após a ocorrência de um incêndio em Roma, que causou muitos mortos e desabrigados. Para Tácito (55-120 d. C.), em 57 d. C, Pompônia Grecina, aristocrata e talvez cristã, foi acusada de "superstição estrangeira". Ainda segundo o autor, o imperador Nero foi suspeito de iniciar o incêndio e por isso os cristãos foram utilizados como bodes expiatórios, acusados do crime por serem detestados pelas suas infâmias e por nutrir ódio pelo gênero humano. Para Suetônio (70-130 d.C.), a motivação desse acontecimento é religiosa (*superstitio nova*) (CHEVITARESE, 2006; SILVA, 2011).

Nero não objetivava realmente castigar os cristãos devido a algum crime cometido por eles, mas apaziguar a ira dos seus súditos apontando culpados para o incêndio em Roma. Esse episódio é relevante, pois cria um precedente que culminará na perseguição aos cristãos por outros imperadores romanos (CHEVITARESE, 2006; DANIEL-ROPS, 1988; FREDRIKSEN, 2007; OTERO, 2000; SILVA, 2011): "De 64 a 314, não se passará um único dia sem que pese sobre uma alma fiel a ameaça de um fim terrível; contar-se-ão

aproximadamente tantos anos sangrentos como anos de calmaria espalhados no meio daqueles" (DANIEL-ROPS, 1988, p. 155).

Vespasiano (69-79 d. C.) e Tito (79-81 d. C.) conhecem cristãos na Judéia e concluem que esse grupo não seria perigoso politicamente ao Império. E na família Flávia havia cristãos, no ramo ligado a Flávio Sabino, irmão de Vespasiano (CHEVITARESE, 2006).

Domiciano (81-96 d. C.), entre 92 d. C. e 96 d. C., persegue os cristãos devido a acusação de ateísmo (*impietas*), recusa em adorar os deuses de Roma e o imperador, que exigia ser chamado de "*dominus et deus*" (CHEVITARESE, 2006; DANIEL-ROPS, 1988):

> As perseguições desencadeadas por Domiciano contra os cristãos tiveram um significado de longo alcance no futuro desenvolvimento das relações entre Império romano e cristianismo, pelas seguintes razões: (a) as perseguições ajudaram a identificar o cristianismo, antes confundido como um ramo do judaísmo (…), gozando do estatuto de *religio licita*, como uma *superstitio illicita*, além de ser visto como uma forma de ateísmo (*impietas*) e de impiedade (*maiestas*). Com Domiciano, os cristãos passaram a ser vistos como uma religião transgressora; (b) as perseguições de Domiciano afetaram não apenas Roma, mas todo o Império; (c) a presença de importantes nomes de algumas das mais influentes famílias romanas aponta para a cristianização de segmentos do alto estrato social romano (CHEVITARESE, 2006, p. 168-169).

Nessa primeira fase de perseguição aos cristãos, não há a promulgação de um edito geral contra esse grupo, mas os governadores de província consultam o imperador sobre o cristianismo, cuja resposta era o *rescriptum*, que tinha força de lei. Como exemplo disso, na carta de Plínio, o Moço ao imperador Trajano (98-117 d. C.), de 112 d.C., e na resposta do imperador Trajano a Plínio, o Moço, obtemos informações de um outro episódio envolvendo as autoridades romanas e os cristãos (SILVA, 2006).

Plínio, o Moço, governante da província do Ponto, na Ásia Menor, escreve uma carta ao imperador Trajano, na qual solicita instruções sobre como agir com os cristãos, que eram acusados de *impietas* (ateísmo), *superstitio illicita* e falta de reverência ao imperador, o que evidencia crimes nos âmbitos religioso e político. Trajano orienta que Plínio, o Moço deveria recusar denúncias anônimas e punir os cristãos convictos e as falsas acusações. Para que o acusado não fosse punido, o mesmo deveria sacrificar aos deuses de Roma (CHEVITARESE, 2006; DANIEL-ROPS, 1988; FREDRIKSEN, 2007; FUNARI, 2003; OTERO, 2000; SILVA, 2011; SILVA, 2006).

Esse rescrito de Trajano a Plínio, o Moço foi muito utilizado no século II d. C., pois orientou a atitude das autoridades romanas em relação às comunidades cristãs: não

perseguir os cristãos, mas punir os que chegassem às autoridades. Por exemplo, o imperador Adriano (117-138 d. C.), aproximadamente em 125 d. C., em seu decreto ao procônsul da Ásia do ano 124-125 d. C., Minício (ou Minúcio) Fundano, ordena que os cristãos só poderiam ser perseguidos por crimes não religiosos e que os falsos acusadores deveriam ser punidos (CHEVITARESE, 2006; DANIEL-ROPS, 1988; OTERO, 2000).

Antonino Pio (138-161 d. C.), reverente aos deuses romanos, não empreende uma ação sistemática contra os cristãos, mas aplica a jurisprudência anti-cristã dos seus predecessores (CHEVITARESE, 2006; DANIEL-ROPS, 1988).

Marco Aurélio (161-180 d. C.), seguindo a jurisprudência de Trajano, persegue os cristãos, pois a população das províncias responsabiliza esse grupo religioso pelos problemas que afetam o Império Romano, já que o mesmo rejeita a religião tradicional romana. Por exemplo, em 177 d. C. há a execução dos "mártires de Lyon" pelo governante da Gália, Lugdunensis, que pune indivíduos que prejudicavam a paz com seus novos cultos (CHEVITARESE, 2006; DANIEL-ROPS, 1988; OTERO, 2000; SILVA, 2006).

No ano 190 d. C., sob o governo do imperador Cômodo (177-192 d. C.), o último imperador da dinastia dos Antoninos, os cristãos de Roma são perseguidos, mas Márcia, amante desse governante, intercede por esse grupo religioso. Durante essa dinastia, a perseguição anticristã objetiva a manutenção da ordem e não contrariar a opinião pública (CHEVITARESE, 2006; DANIEL-ROPS, 1988; OTERO, 2000).

Septímio Severo (193-211 d. C.) proíbe a conversão ao judaísmo e ao cristianismo, o que provoca perseguições aos cristãos nas comunidades cristãs de Alexandria, África e Roma (OTERO, 2000; SILVA, 2011).

Júlia Maméia, mãe de Severo Alexandre (222-235 d. C.), aproximadamente em 230 d. C, ordena que enviados imperiais trouxessem até ela Orígenes, erudito cristão, para ouvir seus ensinamentos. E o autor cristão Sexto Júlio Africano (160-240 d. C.) dedica sua obra *Kestoi* a Severo Alexandre, que segundo a História Augusta (IV d. C.) venerava em seu larário também a imagem de Jesus Cristo (SILVA, 2006).

No governo do imperador Maximino (235-238 d. C.), as perseguições recomeçam em 235 d. C., já que esse governante decreta contra os chefes da Igreja de Roma, Palestina, Ásia Menor, e afasta da corte funcionários cristãos (OTERO, 2000).

A partir do século III d. C., ocorre a segunda fase das perseguições aos cristãos, que se inicia com as perseguições de Décio (249-251 d. C.) e Valeriano (253-260 d. C.) e prossegue até a "Grande Perseguição" (303-311 d. C.) de Diocleciano (284-305 d. C.) e de

seus colegas tetrarcas (DANIEL-ROPS, 1988; FREDRIKSEN, 2007; OTERO, 2000; SILVA, 2011):

> A partir de meados do século III, o poder imperial romano passou a capitanear as ações persecutórias, que podem, então, ser caracterizadas como sistemáticas, globais e mobilizadas por editos imperiais que buscavam legislar sobre uma unidade normativa de culto que tinha por objetivo manter a *pax deorum* ("paz dos deuses") (SILVA, 2011, p. 40).

A primeira perseguição sistemática aos cristãos é empreendida pelo imperador Décio (249-251 d. C.), que decreta que todos os cidadãos do Império Romano deveriam sacrificar aos deuses tradicionais perante uma autoridade imperial, objetivando restaurar o *mos maiorum* (DANIEL-ROPS, 1988; FREDRIKSEN, 2007; SILVA, 2011; SILVA, 2006).

O imperador Valeriano (253-260 d. C.) promulga em 257 d. C. dois editos de perseguição contra o cristianismo, determinando que os membros do clero cristão sacrificassem aos deuses de Roma, sob pena de confisco, exílio, condenação às minas dos líderes cristãos e morte de libertos ou escravos cristãos (SILVA, 2011; SILVA, 2006).

Em 260 d.C., Valeriano é aprisionado e morto pelos persas sassânidas e Galieno (253-268 d. C.), seu filho e co-imperador, autoriza os líderes cristãos a presidir celebrações religiosas e devolve os locais de culto e os bens às comunidades cristãs. Esse período de crise do poder imperial romano corresponde à "Pequena Paz da Igreja" (260-303 d. C.) no qual o cristianismo se expande e se fortalece (SILVA, 2011; SILVA, 2006).

Também há mártires sob os governos de Cláudio, o Gótico (268-270 d. C.) e de Aureliano (270-275 d. C.), mas devido a retaliações de autoridades provinciais e comunidades locais. Nesse momento as relações Império – Igreja Cristã também são institucionais, como atesta a Petição a Aureliano, solicitando que o imperador depusesse Paulo de Samóstata do episcopado de Antioquia, sob a acusação de heresia. Aureliano, que objetivava restaurar o mundo romano e a moral do Império, instituindo o culto do Sol, intencionava retomar a perseguição, mas foi assassinado antes (SILVA, 2006).

Diocleciano (284-305 d. C.) decreta quatro editos gerais e sistemáticos de perseguição. O primeiro deles foi promulgado em Nicomédia, em 25/02/303 d. C., e estabelecia o confisco de escrituras e obras cristãs e a prisão dos que não cumprissem essa ordem. Como consequências desse edito para os cristãos, também podemos citar: a destruição de igrejas e a incineração de suas Escrituras, a destituição de seus cargos e dignidades oficiais, a privação dos *honestiores* de seus privilégios, o confisco dos seus bens, a proibição de fazer alegações em juízo, a prisão dos libertos e escravos (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010;

SILVA, 2011; SILVA, 2006).

Os três editos de perseguição seguintes, promulgados pelo imperador Diocleciano até 304 d. C., estabeleceram medidas mais duras contra os cristãos, como: a prisão dos líderes eclesiásticos, a obrigação de sacrifício aos deuses pagãos primeiramente para os clérigos e posteriormente para todos os cristãos, a execução dos cristãos que descumprissem essa norma (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2010; SILVA, 2011; SILVA, 2006).

A efetividade da "Grande Perseguição" aos cristãos empreendida pelo imperador *senior* Diocleciano variou de acordo com o tetrarca. No Oriente, governado por Diocleciano, Galério e Maximino Daia, a aplicação da legislação anticristã (obrigação dos sacrifícios aos deuses de Roma; proibição do culto cristão) é mais efetiva, havendo um grande número de martírios (cristãos que morreram defendendo sua fé), confessores (cristãos perseguidos, mas que sobreviveram), *lapsi* (cristãos que abjuraram a fé cristã), *traditores* (cristãos acusados de entregar as Escrituras e objetos litúrgicos às autoridades imperiais) (SILVA, 2006; SILVA, 2011).

No Ocidente, a "Grande Perseguição" é menos efetiva, pois a renúncia de Maximiano, a usurpação de Maxêncio, a postura benevolente de Constâncio Cloro, a ascensão de Constantino após a morte de seu pai, favorecem os cristãos (SILVA, 2006; SILVA, 2011).

Em 30/04/311 d. C., Galério, o Augusto *senior*, enfermo e pressionado por Constantino e Licínio, proclama o Edito de Tolerância, que admitia o fracasso da perseguição aos cristãos, concedia a esse grupo religioso liberdade de culto e solicitava que o mesmo rezasse a seu Deus pela saúde do imperador, que veio a morrer pouco tempo depois, e pelo Império. Esse Edito encerra oficialmente a "Grande Perseguição", porém Maximino Daia enfatiza a legislação anticristã no Oriente, o que se contrapõe às atitudes de Constantino e de Licínio. Em 13 de junho de 313 d. C., os imperadores Constantino e Licínio promulgam o Edito de Milão, assegurando a tolerância e a liberdade de culto para os cristãos em todo território do Império Romano (SILVA, 2006; SILVA, 2011).

Após esse breve histórico das perseguições aos cristãos no Império Romano (I-IV d. C.), podemos enfatizar algumas motivações que levaram as comunidades e as autoridades locais e os imperadores romanos a concederem atenção aos seguidores de Cristo, perseguindo-os.

O fenômeno histórico das perseguições aos cristãos empreendidas pelo imperador romano entre os séculos I-IV d. C. é marcado por abordagens historiográficas distintas e/ou divergentes, que partem do seguinte problema: "se a cultura religiosa romana possuía como

ponto fundamental o seu caráter integrador […] que permitia o aprofundamento dos processos de romanização, por que os primeiros cristãos foram perseguidos?" (SILVA, 2011, p. 29-30).

Como exemplo dessa historiografia que discute as perseguições aos cristãos no Império Romano, podemos citar, a partir da exposição de Silva (2011), três estudiosos: Geoffrey Ernest Maurice de Ste Croix, em "Why were the Early Christians persecuted?" e em "Why were the Early Christians persecuted?- A Rejoinder", Adrian Nicholas Sherwin-White, em "Why were the Early Christians persecuted? – An amendment" e Paul Veyne, em "Culto, piedade e moral no paganismo greco-romano", cujas abordagens não são excludentes, mas complementares para a compreensão de algumas motivações para as perseguições aos cristãos no Império Romano.

A manutenção da *pax deorum*, hipótese defendida por Geoffrey Ernest Maurice de Ste Croix: os cristãos não reconheciam e nem cultuavam os deuses de Roma, o que quebrava a "paz dos deuses" e gerava um descontentamento popular contra esse grupo considerado sedicioso e perigoso; a questão da *contumacia*, motivo defendido por Adrian Nicholas Sherwin-White: os cristãos não sacrificavam aos deuses de Roma, o que desafiava o poder das autoridades romanas; e a rejeição a um grupo híbrido, impuro, ambíguo, inclassificável, anormal, não conhecido, que contrariava o *mos maiorum* ("o costume dos ancestrais") e a unidade religiosa e moral de Roma, segundo Paul Veyne, motivaram as perseguições aos cristãos (SILVA, 2011).

A situação dos cristãos se agravava devido à opinião pública hostil em relação a sua religião. Sobre a motivação da primeira perseguição aos cristãos, a do imperador Nero, vimos Tácito ressaltar que os cristãos eram "pessoas odiadas pelas suas infâmias", odiadores do gênero humano. Com isso, serão atribuídas aos cristãos falsas acusações de crimes, calúnias e zombarias, tais como canibalismo, orgias coletivas, incesto, bruxaria, incêndios, que desencadearão a hostilidade e as perseguições contra eles (DANIEL-ROPS, 1988; SILVA, 2006).

Essa atitude anticristã por parte dos pagãos também terá outras motivações: o desconhecimento sobre o cristianismo (os cristãos viviam de um modo misterioso e estranho segundo os pagãos); a própria linguagem cristã; os interesses materiais dos sacerdotes dos templos pagãos e dos negociantes de objetos piedosos e de animais para sacrifícios que eram prejudicados pelo cristianismo; as querelas particulares e internas do cristianismo (DANIEL-ROPS, 1988; OTERO, 2000; SILVA, 2011; VEYNE; 2006).

Além disso, a opinião pública romana utilizará os cristãos como bodes

expiatórios: em um determinado contexto de crise, os cristãos serão culpados pela mesma. Tertuliano (160-220 d. C.), em sua “Apologética” (197 d. C.) demonstra essa tendência: “Se o Tibre chega às muralhas, se o Nilo não se eleva até os campos, se o céu não provê chuva, se há terremotos, se há fome ou peste, imediatamente grita-se, 'Os cristãos ao leão'. Tantos para um?” (DANIEL-ROPS, 1988, p. 167; SILVA, 2011, p. 35).

Os cristãos no Império Romano esbarraram em dois importantes problemas político-religiosos, que opunham o cristianismo ao Império Romano: não cultuavam os deuses romanos e o imperador, o que representava uma ameaça à segurança, à ordem do Estado e reforçava o ódio da população pagã contra esse grupo religioso. Sobre a recusa dos cristãos em cultuar os deuses de Roma:

> Nunca como antes tiveram as gentes razões para crer que os deuses haviam retirado sua proteção do Império, os quais durante tanto tempo haviam salvaguardado com tanto amor, e qual podia ser a causa de sua cólera senão o abandono cada vez maior em que havia caído a fé dos maiores, as falsas doutrinas daqueles “ateus” que recusavam a luz e aborreciam a humanidade (Friedlaender, 1984, p. 1101) (OTERO, 2000, p. 111).

Os cristãos também recusavam-se a praticar o culto ao imperador. A partir do Principado, Augusto (27 a. C.-14 d. C.), o primeiro dos *princeps*, assim como seus sucessores até o século IV d. C., se tornou membro de todos os colégios sacerdotais, um *pontifex maximus*, obtendo a aquisição do ofício sacerdotal e das iniciativas religiosas (BELTRÃO, 2006; OTERO, 2000): “[…] uma vez que o detentor do poder religioso é o mesmo indivíduo que mantém o controle político do novo regime do Império, rapidamente ele se tornou o “cabeça” da religião do Estado e suas ações cada vez mais refletem essa posição” (BELTRÃO, 2006, p. 147).

Outra inovação desse contexto foi o culto ao imperador, santificado após sua morte, o que provoca conflitos com judeus e cristãos. A recusa em adorar o imperador romano como um deus correspondia ao crime de lesa majestade, isto é, um crime político contra o Estado (BELTRÃO, 2006; OTERO, 2000).

Por conseguinte, para os romanos o culto aos deuses tradicionais e ao imperador era o que possibilitava a paz no Império romano em momentos, como no século III d. C., de crise e transformação política, econômica, social, militar, cultural, de instabilidade e fragilidade do poder imperial, de conflitos internos e externos. Com isso, a população local, as autoridades governamentais, os imperadores, perseguem os cristãos, um grupo diferente, que cultuava um único deus e que possuía moral, ritos religiosos e formas de culto diferentes,

rejeitando e se chocando com a religião tradicional romana. Assim, esses indivíduos se transformam nos principais inimigos internos do Império Romano, já que rompiam a manutenção da *pax deorum*, da *res publica*, do *mos maiorum* romano, isto é, colocavam em risco a relação do Império com os deuses, a manutenção de um Império seguro, ordenado e feliz.

Referências bibliográficas

BELTRÃO, C. A Religião na *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Orgs.). **Repensando o Império Romano**: Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006. p. 137-159.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Orgs). **Repensando o Império Romano**: Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006. p. 161-173.

DANIEL-ROPS. **A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires**. São Paulo: Quadrante, 1988.

FREDRIKSEN, Paula. Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go. In: CAPES, David B. et. al. (Orgs.). ***Israel's God and Rebecca's Children****: Christology and Community in Early Judaism and Christianity: Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal. Waco: Baylor University Press, 2007. p. 25-3*8.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Antiguidade Clássica**; a história e a cultura a partir dos documentos. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os Acta Munatii Felicis. **Dimensões** – Revista de História da UFES, v. 25, p. 18-31, 2010.

OTERO, Uiara Barros. Os mártires. **Revista Gaia**, v. 1, p. 106-126, 2000.

SILVA, Diogo Pereira da. As perseguições aos cristãos no Império Romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão. **Revista Jesus Histórico**, v. 7, p. 29-44, 2011.

_____. Constantino I e o Politeísmo Greco-romano: o caso das moedas com a efígie do deus Marte (307-317). **Gaia**, v. 8, p. 21-35, 2011.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano: séculos III e IV. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Orgs.). **Repensando o Império Romano**: Perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006. p. 241-266.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da Vida Privada, I**: Do Império Romano ao Ano Mil. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006. p. 19-224.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

HISTÓRIA ECLESIÁSTICA E AS AUTO-REPRESENTAÇÕES CRISTÃS DO IMPERADOR CONSTANTINO NA OBRA DE EUSÉBIO DE CESAREIA

Nathany A. W. Belmaia (UEL PG) [1]

Resumo: Eusébio de Cesareia (263 d.C. - 339 d.C.) é o autor de obras fundamentais para a compreensão da Igreja primitiva e expansão do cristianismo, como História Eclesiástica e *Vita Constantini*. Se, por um lado, sua obra carrega forte base teológica que dá fôlego a seus escritos, por outro, há uma intenção claramente histórica, pautada pelo cuidado no trato dos documentos, herança da educação helenística, que faz de seus escritos uma rica fonte sobre a institucionalização da Igreja, que ganhou força com o apoio do imperador Constantino (272 d.C. - 337 d.C.). Pela metodologia de análise da fonte de *Vita Constantini* e as fundamentações teóricas propostas por Vam Dam (2003) e outros estudiosos de Constantino, este trabalho tem por objetivo tratar dos principais aspectos políticos e teológicos da obra de Eusébio de Cesareia, a proeminência da figura de Constantino, a relação do imperador com o cristianismo e a transformação de suas auto-representações e posicionamento na religião desde a sua conversão, que foi fundamental para o início da conversão do Império Romano ao cristianismo.

Palavras-Chaves: Eusébio de Cesareia. História Eclesiástica. Constantino. Igreja Primitiva.

EUSÉBIO DE CESAREIA, HISTÓRIA ECLESIÁTICA E POLÍTICA

História Eclesiástica, obra considerada um marco no início da composição de registros de cunho religioso de perspectiva cristã, foi escrita por Eusébio de Cesareia (263 d.C -339 d.C), bispo de Cesareia, nascido em Alexandria e influenciado pela educação helenística. Os dez livros da História Eclesiástica revelam-se um misto de trabalho historiográfico e expressão subjetiva da crença cristã na medida em que um de seus objetivos é demonstrar que Cristo era um ser divino que teve sua passagem na terra, o que serve como base de legitimidade à institucionalização da Igreja (SILVA, 2012, p.4).

Segundo Certeau (2006, p.46), através do discurso o historiador descreve e percebe o passado. Esse discurso tem um lugar, que é de onde "fala" o historiador, ou seja, olhar para o passado é também subjetivo, uma vez que aquele que escreve é influenciado pelo seu tempo e por suas próprias preocupações. No caso de Eusébio, as preocupações teológicas devem ser observadas ao tomá-lo como fonte, dado que o caráter subjetivo pode desenhar um passado em vista desses preceitos.

[1] Mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: natbelmaia@gmail.com

Momigliano (2004, p.193) afirma que qualquer historiador que acreditasse no cristianismo estava fadado a ser também um teólogo, ainda que Eusébio, assim como posteriormente Sócrates, Sozomeno e Teodoreto de Ciro, tenha adotado os hábitos eruditos dos antiquários e dos gramáticos de Alexandria, que prezavam pelo cuidado e fidelidade em relação às fontes em seus escritos, muitos dos quais estavam sedimentados sob numerosos excertos perdidos, que nos chegaram apenas pelos registros desses estudiosos. Momigliano (2004, p.198) ainda argumenta que Eusébio reconhecia a importância de uma documentação direta e original, para que, historicamente, pudesse se estabelecer a justa reivindicação da autenticidade da ortodoxia contra os "perseguidores externos" e dissidentes internos. Havia, assim, uma clara intenção historiográfica nos escritos de Eusébio, ao buscar registrar tudo aquilo que havia transcorrido no cristianismo até sua época, conforme se segue:

> É meu propósito consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres assim como o número daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus; […] (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiática*, I, I)

E, além de escrever sobre os acontecimentos acerca da formação da Igreja, registrou debates contemporâneos à sua época (muitos ocorridos em concílios que ele pessoalmente teria participado) e atividades políticas do Império. Por este motivo, Momigliano afirma que Eusébio reivindicaria o mérito de ter "inventado" a história eclesiástica, pois, dificilmente esperar-se-ia que "o mesmo homem pudesse cortar a história em duas partes: uma dedicada aos assuntos mundanos da guerra e da política e outra à origem e ao desenvolvimento da Igreja cristã" (MOMIGLIANO, 2004, p.195).

O que forneceu, aos poucos, uma unidade interna à Igreja foi o anseio de preservação dos ensinamentos dos Apóstolos, sobretudo considerando que não existia ainda um cânon fechado da Bíblia cristã. Para Eusébio, a "nação cristã" não possuía uma série única de líderes que fosse comparável com a sucessão de monarcas dos Estados, mas, a sucessão de bispos nas Sés apostólicas representava uma continuidade dos "herdeiros legítimos de Cristo". Ademais, a "ideia de sucessão também era importante para os judeus no pensamento rabínico, que se desenvolveu sobre o impacto da teoria grega" (MOMIGLIANO, 2004, p.196-197). De maneira geral, pode-se dizer que foi a partir da erudição helenística que Eusébio deu forma ao modelo de sua história eclesiástica. Com isso, podemos perceber que a sucessão apostólica e a

concordância doutrinária foram os pilares da “nova nação cristã” contra seus “inimigos” e os heréticos o que significa que a preocupação maior dos registros de Eusébio não era, a princípio, a difusão da religião, mas sim a sua sobrevivência frente às perseguições e a heresia, por isso considera o registro de tal “história” de máxima importância. Logo, a despeito das vinculações teológicas, História Eclesiástica representa uma importante fonte para estudar a formação da cristandade, ou, o que poderia vir a constituir o *ethos* cristão.

Se partirmos da proposta do antropólogo Clifford Geertz (1989, p.67-68), sob o signo da religião, poderíamos entender *ethos* como um sistema de símbolos que estabelece entre os indivíduos fortes disposições e motivações recíprocas através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral. De acordo com Silva (2012, p.6), o sentimento de opressão romana no governo de Nero e o suplício dos primeiros apóstolos devido às perseguições sistemáticas aos primeiros cristãos têm esse aspecto simbólico, marcado por execuções, dores e sofrimentos e a resistência. Por isso, guardar a memória desses mártires foi uma preocupação de Eusébio. Além de auxiliar na composição de um *ethos* cristão, as memórias perpetuariam-se como “uma tradição daqueles que sucumbiram em nome da fé no "salvador"”. Mas, em alguns casos, essa memória foi “selecionada”. Eusébio não registrou detalhadamente todas as informações que lhe chegaram, como ele mesmo descreveu ao falar sobre a destruição das Igrejas gregas:

> Mas não é tarefa nossa descrever as tristes calamidades que estes por fim passaram, pois tampouco é nosso [dever] deixar memória de suas mútuas dissensões e de suas loucuras de antes da perseguição, pelo que decidimos também não contar sobre eles mais do que aquilo que nos permita justificar o juízo de Deus. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VIII, II)

Assim, delineou-se uma “história dos cristãos autênticos”, base da identidade da religião. “Eusébio, desta maneira, evoca uma pretensa universalidade do cristianismo, que segundo ele, seria determinante para a formação da cristandade e, por extensão, do conjunto de práticas sociais e simbólicas - o ethos cristão - daqueles primeiros séculos” (SILVA, 2012, p.7). A tentativa de “universalização” histórica desembocou na dificuldade de continuamente relacionar os acontecimentos concernentes às Igrejas locais ao corpus universal da Igreja e à política. Além disso, “nenhum historiador eclesiástico foi capaz de concentrar-se exclusivamente nas questões eclesiásticas” (MOMIGLIANO, 2004, p.199).

> […] De um lado, a história eclesiástica era a história da nação cristã agora emergindo como a classe dominante do Império Romano. Por outro, era a história da instituição divina não contaminada por problemas políticos.

> Como a história da nova classe dominante do Império Romano, a história eclesiástica tinha que incluir os acontecimentos militares e políticos. (MOMIGLIANO, 2004, p.199)

Isso significa dizer que, uma vez a Igreja no poder, sua história não pode ser distinta do local onde exercita esse poder. A história da Igreja até o século IV, é, portanto, intrínseca ao Império Romano. De acordo com Van Dam (2003, p.144), muitos estudiosos modernos consideram Eusébio um teórico político e o responsável pela introdução de pensamento político grego no pensamento cristão.

Com esta discussão sumária, podemos perceber que Eusébio, primeiramente, tinha o intuito de construir uma justificativa e fundamentação da religião. Mas, contextualizando suas interpretações teológicas, pode-se extrair importantes informações de História Eclesiástica, sobretudo no que diz respeito à Igreja primitiva, a expansão do cristianismo e instituição de ritos e práticas.

AS REPRESENTAÇÕES CRISTÃS DE CONSTANTINO

Várias questões basilares da Igreja cristã foram institucionalizadas no século IV com a intervenção do imperador Constantino I, também conhecido como Constantino Magno ou Constantino, o Grande (272 d.C. - 337 d.C.), que auxiliou grandemente a ascensão ao poder e consolidação da Igreja. Dado que este imperador foi a chave de todo um período que impulsionou enormemente a Igreja, o intuito desse trabalho é tratar de alguns aspectos da sua relação com o cristianismo, sobretudo a partir de sua conversão, que transformou Constantino, o primeiro imperador “cristão” que governou o Império e a Igreja. .

Constantino tomou o poder em um momento que a perseguição aos cristãos afrouxava com a revogação de alguns Éditos e a promulgação de outros que concediam ao Império liberdade de religião. Essa seção será iniciada com algumas asserções sobre esses Éditos, seguido da tomada de poder por Constantino. Por fim, partindo de análises propostas por Van Dam (2003), serão abordadas algumas questões sobre o viés teológico das interpretações de Eusébio de Cesareia e as possíveis representações cristãs do imperador “sobre si mesmo” que podem ser apreendidas em *Vita Constantini*.

Constantino chegou ao poder derrotando os imperadores Maxêncio e Licínio durante as guerras civis. Em 306 d.C. conseguiu o título de Augusto de suas tropas (um dos títulos de “majestade” romana) e governou uma porção crescente do Império Romano até sua morte. No entanto, Constantino foi uma figura controversa, cuja trajetória e motivações

suscitam opiniões diversas. Barnes (1989, p.265-268) afirma que a fonte mais conhecida que trata de sua biografia é *Vita Constantini*, escrita por Eusébio de Cesareia, em 337 d.C. (incompleta devido à morte do autor). Após o falecimento do imperador, Eusébio recolheu cartas e histórias de Constantino, interpretou-as e forneceu-lhes um contexto. Segundo Van Dam (2003, p.129), a partir de fragmentos, Eusébio construiu uma narrativa de vida consistente com propósitos específicos de justificar a presença e a atuação de Constantino na Igreja.

Antes de se tornar imperador, ele iniciou suas atividades em meados de 290 d.C. no exército romano, onde atuou sob os imperadores orientais Galério e Diocleciano, que governou de 284 d.C. a 305 d.C. e promoveu reformas na administração e no recrutamento militar. O Império foi dividido em quatro regiões administrativas, e, a partir de então, passaram a existir quatro imperadores, dois deles com o título de Augusto e dois com o título de César. No âmbito religioso, destituiu-se o culto ao Sol e reabilitou-se as "tradições", incentivando o culto dos antigos deuses do Império, como Júpiter, Juno, Hércules e outros. Perseguiu os maniqueus, que praticavam uma religião de origem "estrangeira", e, sobretudo, os cristãos. Em fevereiro de 303 d.C., Diocleciano lançou o primeiro édito imperial que ordenava a destruição geral de Igrejas, objetos de culto cristãos e a destituição de funcionários que fossem adeptos da "nova" religião. Um segundo édito ordenou a prisão geral do clero. Um terceiro previa a libertação dos cristãos em caso de apostasia (renúncia à fé), e o quarto e último, de 304 d.C., ordenava que toda população fizesse sacrifícios aos deuses do Império sob pena de morte ou trabalhos forçados (BARNES, 1989, p.294).

As perseguições, no entanto, esbarraram na falta de entusiasmo de uma população, que, no início do reinado de Diocleciano, já contava com cerca de dez por cento de adeptos da religião cristã, especialmente no Oriente, onde Diocleciano e Galério governavam diretamente. Ademais, o sofrimento dos mártires fortaleceu a unidade cristã, criando e fortalecendo o *ethos* da comunidade religiosa. No lado oriental e ocidental, os imperadores Maximino Daia (308 d.C. - 313 d.C.) e Galério (305 d.C. - 311 d.C.) emitiram éditos de tolerância religiosa antes de suas mortes. Nas terras que conquistou, Maximino Daia reconheceu o direito dos cristãos, concedeu-lhes a restauração das suas propriedades confiscadas e a permissão para construção de Igrejas (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, X, VII-XI). O Édito emitido por Galério, no leito de morte em 311 d.C., de acordo com Jossa (1997, p.197), não apenas colocou um fim à perseguição, mas reconheceu

legalmente a religião cristã, fato que fortaleceu os cristãos, que, entre 313 d.C. e 314 d.C., conseguiram construir a primeira basílica em Roma.

Constantino tinha sucedido seu pai Constâncio como imperador na Grã-Bretanha em 306 d.C. Em outubro de 312 d.C., ele derrotou Maxêncio, genro de Galério, na famosa batalha da Ponte Mílvia e estabeleceu o controle de toda a parte ocidental do Império. Segundo Jossa (1997, p.198), a partir da "conversão de Constantino" se iniciou uma nova relação entre o Império e a Igreja, momento que, segundo este autor, pode-se considerar finda a história do cristianismo primitivo.

Pelo Édito de Milão de 313 d.C., Constantino concedeu liberdade de culto a todas as religiões no Império Romano e estreitou laços com a Igreja cristã na medida em que passou a apoiá-la financeiramente, concedendo privilégios ao clero (como isenção de alguns tributos), promovendo os cristãos de cargo e devolvendo-lhe os bens confiscados durante a perseguição de Diocleciano (GERBERDING, 2004, p.55). Além disso, Constantino interveio em assuntos da Igreja usando a força imperial, como no caso do donatismo em 317 d.C., uma seita cismática da religião cristã, considerada herética. Em 321 d.C., instruiu que os cristãos e não cristãos deviam estar unidos em observar o venerável "Sunday" (para os adeptos da religião politeísta, dia dedicado ao deus Sol), em detrimento do sábado judaico, instituindo-o como o primeiro dia da semana e de descanso (VEYNE, 2007, p.163).

E, por fim, no intuito de institucionalizar a Igreja Cristã, Constantino convocou o concílio de Niceia em 325 d.C., que definiu importantes parâmetros para o credo cristão. Umas das principais questões nesse concílio era a resolução do problema da trindade (pai, filho e espírito santo), que contrapôs Ário, que negava a existência da consubstancialidade entre Jesus e Deus pai, e os demais membros da Igreja. Ário e outros bispos foram considerados hereges e exilados, e instituiu-se o famoso credo Niceno: "Creio em um só Deus, Pai Todo-Poderoso Criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis; e em um Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado como unigênito do Pai, que é do ser do Pai […] E no Espírito Santo" (AYRES, 2006, p.19). Cerca de três anos após o conselho, Constantino readmitiu à comunhão alguns excomungados, entre eles Ário e Eusébio de Cesareia, que também havia sido banido. Van Dam (2003, p.131) afirma que até meados de 336 d.C., Eusébio teve um contato esparso com o imperador, com poucas visitas e troca de algumas cartas.

No início da biografia de Constantino, em *Vita Constantini* (I, XIII), Eusébio escreveu que Constâncio, o pai de Constantino, tinha sido um simpatizante do cristianismo.

Todavia, Van Dam (2003, p.131) argumenta que, a fim de destacar a "magnitude" da conversão de Constantino em 312 d.C., Eusébio teria afastado a atmosfera supostamente cristã da corte de seu pai e inserido o jovem Constantino em um ambiente completamente pagão da corte de Diocleciano e Galério. Eusébio chegou a fazer até mesmo uma comparação do imperador com Moisés, onde Constantino também havia sido levantado dos "tiranos de seu tempo" para tornar-se "líder de todo o povo" (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini* I, XII).

Um importante trabalho sobre Constantino e Eusébio, escrito por Timothy D. Barnes (1989), afirma que a batalha contra Maxêncio em 312 d.C. marcou "o momento da convicção psicológica", e que, posteriormente, Constantino não vacilou: "Depois de 28 de outubro de 312, o imperador consistentemente pensou em si mesmo como servo de Deus, incumbido de uma missão divina para converter o Império Romano ao cristianismo" (BARNES, 1989, p.43). Posição esta que também vai de encontro ao pensamento de Eliott (1996), que afirma enxergar uma linha reta e consistente na carreira de Constantino desde quando ele aceitou a sua "missão de cristianizar": "Ele foi ao longo de sua carreira imperial um homem com uma missão" (ELIOTT, 1996, p.67). Ao que Drake complementa que, em suas ações em favor do paganismo "ele estava agindo para criar uma Igreja inclusiva e flexível" (DRAKE, 2000, p.191). Vam Dam (2003, p.132) contrapõe-se a essas opiniões afirmando que essa, de fato, era a maneira como Eusébio desejava representar Constantino, um imperador que não oscilou mais desde o momento da sua conversão. Mesmo que alguns dos imperadores já tivessem emitido éditos de tolerância ao cristianismo (conforme citado acima), em *Vita Constantini*, Eusébio ainda colocava-os todos como "tiranos" dos cristãos, sendo Constantino seu único defensor.

As "visões" de Constantino, para Van Dam (*loc. cit.*), teriam sido outro fator fundamental para que Eusébio pudesse estabelecer uma trajetória consistente para com o cristianismo desde o princípio. Em *Vita Constantini*, I, XLVII, III, encontramos a afirmação de que "Deus muitas vezes o homenageou com uma visão", e, no mesmo livro, em II, XII, II, o autor cita que o Imperador foi, muitas vezes, "movido por inspiração divina". Na narrativa de Eusébio, assim, os momentos "cruciais" no reinado de Constantino foram marcados pelas "visões divinas". Em 312 d.C. na batalha da Ponte Mílvia, Eusébio afirma que uma das "visões" de Constantino aconteceu em sonho, onde ele teria conversado com Jesus Cristo, já uma outra, foi compartilhada por todo seu exército (*Vita Constantini*, I, XXVIII, II), que era uma cruz no céu testificando sua vitória, interpretada como uma sugestão do próprio Jesus

Cristo de transformar o símbolo da cruz em padrão militar (*Vita Constantini* I, XXVIII e XXIX). Por fim, em 324 d.C., quando ele lutou contra Licínio, Constantino teria alegado ter tido a visão das tropas vitoriosas marchando “em forma de cruz” (*Vita Constantini*, II, VI, I-II). De acordo com Van Dam (2003, p.137), essas vinculações eram importantes na medida em que os símbolos religiosos garantiram a lealdade das tropas ao imperador e sua dinastia.

> Eventualmente Constantino também ensinou os seus soldados a recitar uma oração, que incluía tanto uma expressão de gratidão para "o único Deus" por vitórias quanto uma súplica pela segurança de Constantino e seus filhos (4,20, p.127). A oração era o equivalente litúrgico do padrão militar, e ambos foram projetados para garantir a fidelidade dos soldados. (VAN DAM, 2003, p.138, *tradução nossa*)

Já para Jones (1989, p.49), o fato de que a maioria do exército era pagão, contribui com a interpretação de que a conversão de Constantino não foi um movimento politicamente calculado, como ele mesmo pronunciava em declarações públicas (para manter uma suposta “neutralidade”), pois, para manter-se no poder, o imperador precisava da fidelidade de suas tropas sem antagonismos, e, uma completa mudança religiosa, como do politeísmo para o monoteísmo, poderia se constituir em um forte fator desagregador.

Um fato interessante a elencar é uma suposta ligação de Constatino com o paganismo. Mesmo antes da conversão, há relatos das visões de Constantino: em 310 d.C., após ter derrotado seu sogro Maximiano, um dos textos do *Panegyrici latini*[2] registra uma visita de Constantino ao templo de Apolo na Gália, onde ele teria tido uma “visão” que o identificava com Apolo, acompanhado de Vitória, que oferecia-lhe coroas de louro (*Panegyrici latini* VI, XXI, IV-V). Constantino manteve a ligação com Apolo durante muitos anos. Há, por exemplo, moedas que circularam por mais de uma década, cunhadas no início de 313 d.C. retratando o imperador com o perfil de Apolo com uma coroa solar. O Sol também estava presente em um medalhão em um arco triunfal de Constantino, em Roma, relacionado à vitória do imperador em 312 d.C. Ou seja, isso fazia com que os pagãos também tivessem uma “versão” de qual influência divina teria intercedido pela vitória de Constantino.

Portanto, de um lado havia os relatos das “visões” cristãs (tal como narradas por Eusébio) e, de outro, as versões pagãs para a mesma vitória. Além disso, Van Dam (2003) ainda acrescenta que mesmo quando o imperador comentou sobre a vitória, as pessoas poderiam sugerir perspectivas diferentes do mesmo discurso, e que Eusébio provavelmente conhecia a versão da visão de 310 d.C., mas preferiu não mencioná-la no texto a fim de não

[2] Coleção de 12 discursos retóricos romanos, escritos de 100 a 390 d.C., por diferentes autores.

comprometer a imagem sobre o imperador. Barnes (1981, p.36), contrapõe essa opinião compreendendo a versão pagã como "fictícia" e Eliott (1996 p.52) ainda complementa que Constantino havia sido um cristão devoto desde pelo menos 303 d.C., sendo o relato dos *Panegyrici* falso. Desse impasse, Jossa (1997, p.199) conclui que a maior parte dos escritores não tem dúvidas de uma conversão de fato de Constantino, sendo as medidas posteriores consequências diretas da sua escolha de fé, pois, no plano histórico, a política do imperador sempre esteve mais favorável ao cristianismo.

> Se o princípio é oficial, conforme estabelecido em Milão sobre a liberdade de culto, a realidade é claramente a favor do cristianismo. Constantino construiu novos edifícios de culto [...], fez doações a seu favor, concedeu privilégios de vários tipos ao clero (importante reconhecimento das decisões episcopais em matéria civil), adotou símbolos religiosos da religião cristã [...] introduziu o descanso no domingo […] (JOSSA, 1997, p.199, *tradução nossa*)

Como dito acima, diferentemente de outros imperadores, no quesito religioso, Constantino foi extremamente ativo dentro da Igreja, Ele presidiu conselhos, dava opiniões e repreendia bispos. No entanto, ele não era um clérigo e sequer era batizado no cristianismo, mas, identificava-se a si mesmo como um tipo mais importante de *episkopos*, um supervisor dos bispos. Durante um jantar, Eusébio relata como ele tentou definir a si mesmo em relação aos outros bispos: "Vocês são os bispos a qual a jurisdição pertence à Igreja: Eu também sou um bispo, ordenado por Deus para supervisionar tudo aquilo que é externo à Igreja" (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini*, IV, XXIV, *tradução nossa*). Mas, Constantino colocava-se como uma autoridade superior também mesmo dentro do âmbito da Igreja. E, nesse sentido, suas visões poderiam servir de justificativa para legitimar essa posição e a interferência nos assuntos eclesiásticos, dado que as ordens teriam advindo diretamente de Deus, que o teria designado um "bispo". "Neste contexto, a história de Constantino sobre os acontecimentos de 312 d.C. marcou o momento da sua consagração "episcopal", e sua rápida transformação no equivalente de um bispo" (VAN DAM, 2003, p.138, *tradução nossa*).

Em *Vita Constantini*, II, XXXI, primeiramente, Constantino teria se apresentado como "servo de Deus" para as províncias orientais logo após tornar-se imperador. Mas ele mudou essa representação quando começou a associar-se com os bispos e outros clérigos referindo-se a si mesmo como o seu "companheiro de serviço", conforme descrito por Eusébio em *Vita Constantini* II, LXIX. Ou seja, nesse momento, Constantino estava no mesmo nível dos bispos e já não era apenas um "servo". Após o concílio de Niceia, ainda de

acordo com o que narra Eusébio, Constantino estabeleceu uma "relação direta com Jesus Cristo".

> Essa história sobre as visões da cruz e de Jesus Cristo deu a entender que o imperador tinha uma relação especial com o Salvador. Depois que ele adquiriu o controle do Império do Oriente, começou a tomar cada vez mais a sério este relacionamento. (VAN DAM, 2003, p.139, *tradução nossa*).

Pode-se dizer que as visões de Constantino já manifestavam uma possível intenção de estabelecer a imagem de alguém que teria sido honrado com um "relacionamento especial" com Jesus, ou, que teria sido incumbido de uma missão divina, conforme Eusébio escreveu, sobretudo ao retratar que o próprio Jesus Cristo teria falado com Constantino em sonho:

> […] a noite, de repente veio; e, em seguida, em seu sono, o Cristo de Deus apareceu para ele com o mesmo sinal que ele tinha visto nos céus, e ordenou-lhe para fazer à semelhança desse sinal que ele tinha visto nos céus, e usá-lo como uma salvaguarda em todos compromissos com os seus inimigos [batalhas]. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constatini*, I, XXIX, *tradução nossa*)

Mas, assim como a representação de seu relacionamento com os bispos mudou, o seu relacionamento com Cristo também teria se modificado ao longo do tempo e Constantino começaria a identificar-se indiretamente como um análogo direto de Jesus Cristo:

> Essa associação era especialmente evidente na nova capital [Constantinopla]. De acordo com tradições posteriores, Constantino colocou uma relíquia da Verdadeira Cruz na estátua gigante dele mesmo. Alguns habitantes de Constantinopla tão completamente identificaram o imperador e Jesus Cristo, que começaram a oferecer orações para a estátua "como se a um deus." (VAN DAM, 2003, p.140, *tradução nossa*)

Quando a estátua foi colocada, a população a identificou com Apolo e Hélios, o deus Sol (VAN DAM, 2003, p.147). Assim, as transformações que a estátua passou poderiam funcionar como um correlato das mudanças de representação do próprio Constantino, de pagão a cristão, de servo a supervisor de bispos, chegando a se tornar um correlato ao próprio Cristo[3]. Além disso, para ressaltar a imagem que Constantino construiu de si com o paralelo a uma divindade, podemos citar o desejo de ser batizado no Rio Jordão como o "Salvador" (cf. *Vita Constantini*, IV, LXII), e o mausoléu que Eusébio narra em *Vita Constantini*, IV, LVIII, o qual continha um nicho para o sarcófago de Constantino, rodeado por doze outros, que

[3] Eusébio tem a reputação de ter inserido teoria político grega no pensamento cristão e "Para filosofia política, as comparações com Jesus Cristo foram importantes para a definição de um imperador cristão" (VAN DAM, 2003, p. 144 *tradução nossa*).

possivelmente representavam os doze apóstolos. Concluímos que, ao longo de seu reinado, Constantino se reinventou várias vezes.

Para Jossa (1997, p.199-200), Eusébio considera o cristianismo como resultado final de uma história humana, onde tudo se dá em nome da "Providência Divina", e Constantino estaria não apenas convencido de que o cristianismo era um poderoso fator de ordem e estabilidade, mas que também ele teria sido investido com uma missão clara de governar dentro e fora da Igreja, intervindo com todo o peso de sua autoridade a fim de assegurar o bom funcionamento eclesiástico, o que estabeleceu uma nova relação entre o imperador e a Igreja. Mas, mesmo que Eusébio tenha construído uma interpretação própria de Constantino, se a construiu, não significa que todo seu registro sobre a vida do imperador ou sobre o período deva ser colocado em cheque. Se, por um lado, é verdade que há um intuito teológico nos escritos de Constantino, há que se levar em conta também o cuidado do autor no trato com a documentação e naquilo que deixava registrado.

FONTES:

CESAREIA, Eusébio de. **História Eclesiástica.** Tradução de Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Séulo, 2002.

_____. **Vita Constantini**. (Org. Philip Schaff), versão inglesa em domínio público. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.txt>. Acesso em: julho 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AYRES, Lewis. **Nicaea and its Legacy:** An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BARNES, Timothy David. **Constantine and Eusebios**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história** Tradução: Maria de Lourdes Menezes. 2a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DRAKE, H. A. **Constantine and the Bishops***:* The Politics of Intolerance. Baltimore: John Hopkings University Press, 2000.

ELIOTT, T. G. **The Christianity of Constantine the Great.** Scranton: University Scraton Press, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERBERDING, R. **Medieval world**. New York: Houghton Mifflin Company, 2004.

JONES, A. H. M. El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo. IN: MOMIGLIANO, Arnaldo [et al]. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV.** Madrid: Alianza Editorial, 1989.

JOSSA, Giorgio. **Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea.** Roma: La Nuova Italia Scientifica,1997.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

SILVA, George Augusto da. Os fundamentos da cristandade na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia. In: **Anais** do III Congresso Internacional de História da UFG Jataí: 2012.

VAN DAM, Raymond. The many conversions of the Constantine. In: MILLS, K. GRAFTON, A. **Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages***:* Seeing and Believing. 2003.

VEYNE, Paul. **Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)**. Paris: Albin Michel, 2007.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

CRISTIANISMO PRIMITIVO E AS SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A CIDADANIA

Warley Santos dos Reis(UEPG/PQ)[1]

Resumo: A cidadania hoje é um dos temas centrais das discussões atuais que temos quando começamos a falar sobre direitos e deveres dos cidadãos bem como seus problemas decorrentes das inúmeras desigualdades sofridas pelos brasileiros em seus contextos mais diversos e suas implicações. Para uma boa discussão é preciso ter uma análise de fatos históricos que influenciaram e influenciam a vida social atual e nosso entender sobre a cidadania. O artigo se baseia em um texto do Livro a História da Cidadania usando o texto de Eduardo Hooarnert, Aristóteles entre outros autores que tratam do conceito de cidadania e seus desdobramentos. A metodologia de pesquisa utilizada foi a revisão bibliográfica sobre o tema. Nesse sentido o presente artigo traz uma discussão sobre a contribuição do cristianismo para a discussão da cidadania que temos na nossa sociedade atualmente e sobre a importância de se enfatizar esse ponto quando tratamos do tema.

Palavras chave: Cristianismo, Cidadania, Dignidade.

Explorando o conceito de cidadania

Um tema bastante discutido na nossa sociedade atual é o conceito de cidadania em toda a sua diversidade. Um tema tão relevante como esse é muitas vezes abordados sobre diversas perspectivas.

A cidadania Grega era algo para uns poucos cidadãos, nem todos os cidadãos tinham acesso. Era uma cidadania para poucos, apenas algumas pessoas tinham esse direito. Falar que todos os homens eram iguais seria um escândalo. Com isso precisamos ter muito cuidado ao falar da cidadania grega e tê-la como modelo, pois ela não era nada inclusiva e sim excludente e trazia consigo uma ideia de superioridade ao tratar de um tema tão importante e relevante para a vida social.

Sobre isso Aristóteles em seu livro Ética a Nicomaco disse:

> Mas tampouco existe amizade para com um cavalo, um boi ou um escravo enquanto escravo, pois não há nada de comum entre as duas partes: o escravo é uma ferramenta viva e a ferramenta é um escravo inanimado.(ARISTÓTELES,1991,p.188)

Ao dizer isso ele está afirmando que o escravo não é um ser humano e sim um objeto de trabalho não pode ser tratado como um sujeito de direito já que não passa de um objeto a ser utilizado para determinados tipos de trabalho. Mais adiante Aristóteles afirma

[1] Licenciado em Ciências Sociais pela Faculdade Sagrada Família(FASF) de Ponta Grossa no Paraná, participante do grupo de estudos de justiça restaurativa da UEPG. E-mail para contato: warleytec@gmail.com

também que não se pode ter amizade com um escravo. Refletindo a citação acima o que ele quer afirmar com sua frase é de o escravo não é um ser humano e assim como não preciso falar do direito de uma ferramenta de trabalho não seria necessário falar de direitos dos escravos, por exemplo, já que eram apenas instrumentos de trabalho.

As mulheres não eram tratadas com respeito nesse período também há escritos de poetas que afirmam que elas seriam conjunto de ações sem vergonha. Na Odisseia Homero afirma que :" falar é coisa de homem". As mulheres eram apenas objetos para a reprodução era a forma de manter a espécie.

Essa é uma importante observação a ser feita acerca desses filósofos que influenciaram e influenciam até hoje com os seus escritos e concepções sobre vida pública, política entre outros.

O Cristianismo Primitivo

O cristianismo teve o seu início há 2000 anos atrás e vem do judaísmo e tem suas raízes nessa religião. Hoje ainda é comum pessoas realizarem pesquisas para falar que Cristo não existiu, porém esses são poucos os que ainda fazem isso. Existem registros históricos de pessoas que nem seguidores de Cristo eram falando sobre ele.

Um dos autores que fala sobre Cristo é Josefo autor de a História dos Hebreus, somente o relato desse autor já seria o suficiente para não ser ter mais dúvidas sobre Cristo entre nós e se não bastasse isso temos mais de 150 escritos que falam sobre a sua passagem aqui na terra.

A mensagem de Cristo era uma mensagem de amor e isso fez com que os seus ensinamentos alcançassem muitas pessoas os mais humildes os marginalizados pela sociedade aqueles que não eram considerados dignos começaram a se sentir aceitos pelos cristãos.

Ao contrário do pensamento Grego de Cidadania que era apenas para um determinado Grupo as escrituras dizem em Gênesis 1:26;

> Então disse Deus: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão". (BÍBLIA.2001.p.2)

Aqui a importância do ser humano não estaria ligada ao seu status social ou seus bens materiais e sim por ser criado a imagem e semelhança de Deus. Essa é a nossa maior da nossa existência. Nesse texto também traz outro apontamento interessante que mais tarde os

cristãos iriam entender. Deus fala nesse texto sobre o homem dominar sobre os animais e a criação não diz em momento nenhum para que eles dominem sobre outros seres humanos e mais tarde vamos ver esse pensamento expresso na luta dos cristãos para o fim da escravidão como podemos observar na Inglaterra com William Wilberforce por exemplo.

Essa ideia de dominar sobre os animais de fato não foi tão bem entendida por muitos dos cristãos e isso quando vemos os diversos casos de escravidão em que os Cristãos justificavam suas ações com textos isolados das escrituras.

Como acima citado os gregos criam ser superiores aos outros seres humanos. Um fenômeno parecido que acontece ainda hoje se assemelha a esse pensamento que o Etnocentrismo que foi uma corrente de pensamento que colocava o homem em uma cadeia evolutiva e é claro que os Europeus estavam sempre no topo dessa cadeia. Porém naquela época o homem grego era o superior e o pensamento Cristão surge como um escândalo para a época. Em sua carta aos Gálatas 3 :27 Paulo que era um cidadão Romano afirma; Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus.

A afirmação acima mencionada era constrangedora e revolucionária para uma época em que as pessoas estavam fortemente influenciadas por um pensamento que tentava colocar alguns homens como melhores que os outros.

Falando sobre o crescimento do cristianismo o autor Hoornaert afirma:

> Por si só, a rápida expansão do jovem movimento cristão no seio da megassociedade romana e mesmo fora das fronteiras orientais do dito Império tem tudo para impressionar...Tudo isso é impressionante e suscita a pergunta: de onde provém tão extraordinário desenvolvimento em tão pouco tempo? Qual o segredo?(HOORNAERT,2003,p.81)

Ele traz uma questão que é bastante interessante, pois se pensarmos em termos geográficos o cristianismo não tinha muitas chances de se expandir. Não surgiu em uma cidade muito grande, pelo contrário as primeiras cidades alcançadas eram pequenas e de pouco influência na sociedade em que estavam inseridas. Mas mesmo em meio a essas questões o cristianismo cresceu e se tornou hoje uma das maiores religiões do mundo.

Ao analisar esse fenômeno social o autor desfaz alguns fatos que são muitas vezes apontadas pelos estudiosos como o motivo do crescimento do cristianismo. Segundo Hoornaert existem cinco motivos que são chamados de a vitória do cristianismo são elas: o martírio, a santidade, os milagres, a evangelização e um quinto que não é muito comentado que seria uma rede de ajuda aos marginalizados.

Esses questionamentos são interessantes, e de fato apontados como motivo de

sucesso do Cristianismo no mundo antigo. Sobre os mártires como é do conhecimento geral o império Romano perseguiu muito os discípulos de Cristo nos primeiros séculos da igreja e sobre isso afirmou: “O sangue dos mártires é a semente de crescimento da igreja” Essa frase é muito conhecida e propagada pelos cristãos, já que apesar de toda a perseguição que eles sofriam o número de seguidores cresciam mesmo em meio a perseguição.

Sobre a santidade o autor afirma que não é possível pensar em uma influência desse ponto no crescimento do cristianismo, pois Judas foi alguém que caminhou com Jesus e nem por isso foi santo até o fim se corrompendo e traindo Jesus posteriormente.

A evangelização é outro argumento criticado pelo autor que afirma que até o ano de 380 não há relato de um missionário e escritores da época falavam dos Cristãos como pessoas tímidas e que tinham medo de abrir a boca. Esse argumento é interessante para os dias atuais para fazermos um paralelo. Uma das críticas mais comuns aos cristãos hoje é justamente o fato da evangelização. Acusam-se os cristãos de falarem sobre o amor de Deus e de Jesus entendendo que essa é uma prioridade para as suas vidas.

Outro ponto também a se destacar nesse aspecto é que depois mais adiante no texto o mesmo autor afirma que: “O movimento cresce pela propaganda feita por anônimos beneficiados” Em outras palavras pela evangelização daqueles que são alcançados pelos cristãos nesse período. Hoornaert faz uma separação entre o evangelismo dos cristãos com aqueles que são alcançados e isso de certa forma traz uma confusão, pois ambos os grupos são ou se tornam seguidores de Cristo.

E o quinto ponto que para esse artigo é o que mais nos interessa ele fala da última razão ele diz:

> Resta a última razão invocada para explicar o primeiro impulso, decisivo, do cristianismo na sociedade: a formação de uma rede associativa que cobre uma área social totalmente negligenciada pela administração romana. Ou seja, a luta organizada pela cidadania(avant la lettre, é claro) dentro da sociedade romana.(HOORNAERT,2008,p.82)

Essas palavras mostram como os cristãos começaram a agir nos primeiros anos da igreja primitiva. A passagem acima nos ajuda a entender a importância de falarmos e estudarmos esse tema, pois os cristãos começaram a fazer, ou melhor, prestar um serviço para a sociedade romana que até então não existia.

A escravidão era justificada e Roma como algo natural. O suicido de escravos e gladiadores era muito comum nessa sociedade. Para os romanos o suicídio de um escravo era algo impensável. Ele fazia isso por perversidade, não era admissível para a época que um

escravo acabasse com a própria vida dando assim prejuízo ao seu dono. Hoornaert afirma que os escravos viviam no máximo 25 anos e que apenas 4% chegavam aos 50 anos.

Os gladiadores também cometiam suicídios, pois muitos não resistiam aos duros confrontos que tinham que enfrentar e por isso o número de suicídios entre eles eram grande também.

Nesse contexto os cristãos começaram a se organizar numa estrutura da época conhecida como confrarias. Esse era um espaço onde os cidadãos romanos se organizavam para basicamente garantirem duas coisas ter um enterro e promover banquetes. As confrarias podiam ser frequentadas por todos os homens escravos e livres, por exemplo, e o Império Romano pouco fiscalizava esses espaços.

Sobre as confrarias ou colégios Hoornaert afirma: “eram corpos fundamentalmente democráticos no seio de uma sociedade patriarcal e piramidal”. Os cristãos fizeram um trabalho interessante nesses espaços atendendo não apenas os homens, mas também as mulheres. Eles criaram colégios para as mulheres e liderados pelas mulheres. Os cemitérios foram criados pelos cristãos que não enterravam somente os seus fiéis, mas também pessoas consideradas pagãs e que na época não podiam ser enterrados com os cidadãos romanos.

Quando as pessoas chegavam a Roma a procura de emprego, os cristãos o recebiam em suas casas e lhes davam comida e pouso. Os estrangeiros tem uma atenção e cuidado especial. Na sociedade Romana não se tinha a possibilidade de mudar de classe social, assim sendo ainda que um escravo fosse liberto ele continuava sendo um escravo mesmo que livre, ainda que sua situação financeira mudasse. Os cristãos davam uma atenção especial aos órfãos, viúvas e aos estrangeiros. A carta de Tiago 1:27 diz:” A religião que Deus, o nosso Pai, aceita como pura e imaculada é essa: cuidar dos órfãos e das viúvas em suas dificuldades e não se deixar corromper pelo mundo”. Nessa época muitos soldados e gladiadores saiam para batalhas e deixavam suas famílias e muitos morriam e com isso na sociedade romana existiam muitas viúvas e órfãos e os cristão tiveram uma participação importante ao cuidar desses que eram rejeitados e marginalizados por essa sociedade que como mencionado anteriormente era patriarcal e piramidal.

“Esse trabalho foi tão relevante que o imperador Juliano escreveu:” não se vê um só judeu mendigando pela rua”, pois os cristãos ao contrário dos judeus atendiam a todos. Segundo Hoornaert: “Por exemplo, uma carta do bispo Dionísio de Roma, datada de 251, relata que essa igreja sustentava mais de 1500 viúvas e indigentes”.

Quando a cidade de Alexandria foi atingida por uma grande peste no ano de 259 e quem visita e cuidava dos enfermos eram os cristãos. Os doentes eram deixados na rua, pois as pessoas tinham medo de se contaminar e os cristãos traziam os doentes para dentro de casa. A uma fala de Eusébio relatada por Hoornaert :

> Em casos como esses, o comportamento dos cristãos ganha a admiração geral. Eusébio: Os fatos falam por si... Todos exaltam o Deus dos cristãos e admitem que eles são os únicos e verdadeiramente piedosos. (HOORNAERT,2008,p.93)

Os cristãos foram ganhando admiração ao tratar e cuidar dos doentes de uma peste que estava matando milhares de pessoas e estava conduzindo muitos a morte por não se saber de que se tratava e de qual seria o melhor tratamento para essas pessoas e isso foi muito importante nesse período.

A lei do ventre livre e a abolição da escravidão

Antes de tratar da constituição de 1988 é interessante falar brevemente sobre dois fatos marcantes na história recente do nosso país a lei do ventre livre e a abolição da escravidão.

Em 1871 foi aprovada a lei do ventre livre. Ela foi proposta pelo Visconde do Rio Branco em 27 de maio de 1871. Aconteceram discussões sobre a aprovação ou veto dessa lei ao longo de alguns meses. Em 28 de setembro do mesmo ano a lei foi sancionada pelo senado.

Essa lei garantia uma liberdade formal aos filhos de escravos, em outras palavras os filhos não seriam mais escravos. Antes de essa lei ser escravo era algo hereditário que se passava de pai para filho. O início da Lei diz:

> Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros e providencia sobre a criação e tratamento daqueles filhos menores e, sobre a libertação anual de escravos. (BRASIL,1871).

A lei libertaria os filhos dos escravos nascidos daquela data em diante, os filhos que nasceram antes dessa data teriam tratamento diferente seriam libertados ao completarem 21 anos. Mas essa libertação não trouxe grandes mudanças na vida dos escravos livres. Eles ainda não tinham acesso à educação então o que fariam para sobreviver? Sobre esse período Acácio Augusto diz:

> Com a Lei do Ventre Livre, de 1871 mesmo com as bonificações oferecidas pelo governo para que os fazendeiros da capital do Rio de Janeiro mantivessem nas fazendas os filhos dos escravos, passa a ser mais lucrativo – frente aos problemas com fugas e altas taxas de mortalidade entre as crianças negras – entregá-los à roda dos expostos da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, fundada em 1738, e alugar suas mães como amas de leites negras. (AUGUSTO, 2013, p.45).

Ao assumir um compromisso de se ter menores nas fazendas exigiriam responsabilidades com um grupo que não era mais necessário. Para que se preocupar com o cuidado dos filhos de escravos se a Santa Casa poderia fazer esse papel com os menores filhos de escravos. Não era nem uma questão de gastos excessivos, já que o governo daria incentivos para os fazendeiros que decidissem cuidar dos menores.

Na metade já do século XIX o Brasil começa a enfrentar problemas com o trabalho escravo e nesse período o regime já se encontrava em decadência e com isso começa-se a vinda de trabalhadores estrangeiros para o nosso país. A configuração do trabalho começa a sofrer transformações. Assim define Ianni sobre esse período:

> Logo se manifestam novos processos e novas estruturas de organização social e técnica de produção do trabalho e da produção, destacando-se o declínio do regime do trabalho escravo e o simultâneo desenvolvimento do regime do trabalho livre. O novo trabalho livre é principalmente o imigrante europeu, compreendendo italianos, alemães, poloneses, russos, ucranianos, suíços e outros.(IANNI, 2004,p.155).

O Brasil foi o último país da América a abolir a escravidão. Isso aconteceu apenas em 1888. Havia uma pressão internacional de países como a Inglaterra que em 1826 estabeleceu um prazo de três anos para que o Brasil abolisse o tráfico de escravos.

Com a assinatura da Lei se da inicio no Brasil todos poderiam trabalhar livremente sem estarem mais presos às mãos dos senhores feudais. Parecia que todos os problemas seriam resolvidos somente com esse pequeno passo. Sobre esse fato Ianni (2004, p. 111) diz :"Não se levou em conta a necessidade de assistência especial, em matéria de educação e outras finalidades, para incorporar os ex-escravos e suas famílias a condições aptas a lhes permitir o pleno desfrute da cidadania".

Os escravos e seus filhos agora estavam livres de séculos de escravidão e poderiam buscar suas oportunidades. A liberdade que os escravos receberam infelizmente não se concretizou em oportunidades de mudança nas primeiras décadas pós-escravidão. O fato de eles não terem acesso a educação demonstra isso. A ideia de cidadania foi resumida a uma mera questão formal de liberdade.(IANNI, 2004)

A constituição de 1988

A ditadura militar no Brasil durou 21 anos e durante esse período os direitos civis, a liberdade de expressão dentre outros direitos fundamentais foram negligenciados pelo governo as pessoas não podiam exercer a sua cidadania plena, pois as leis as faziam assim viver. A cidadania no período da ditadura estava estritamente ligada a determinado grupo se assemelhando assim a cidadania da Grega.

A busca pela cidadania está ligada ao direito que temos perante a Lei o Artigo 5º da Constituição Federal de 1988 diz: Art. 5º - Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.

Esse artigo vem em um momento importante para a nossa nação passamos por um período de Ditadura que privou as pessoas em muitas áreas do conhecimento e da vida pública e isso afetou demais as relações sociais entre os indivíduos e esse foi um passo importante é o que se costuma dizer de liberdade formal. Em outras palavras a cidadania proposta aqui não pode ser excludente, que leva em conta apenas determinados setores da sociedade e esse pensamento se assemelha ao que era vivido pelos cristãos primitivos que entediam que todos os seres humanos eram iguais por que foram criadas a imagem e semelhança de Deus.

No inciso primeiro desse mesmo artigo está escrito I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição; Mais um artigo que reverbera ao pensamento cristão que ressalta a igualdade entre homens e mulheres ao se tratar dos seus direitos e obrigações.

É bom ressaltar também as duras críticas que a liberdade formal recebe e tem recebido ao longo dos anos. Essa liberdade é muito criticada por não levar em conta segundo seus críticos as diferenças existentes entre os ser humanos, as vezes , por questões meramente financeiras.

O que essa reflexão nos traz e um tratar diferente do que, por exemplo, os negros receberam por séculos sendo tratados como menos evoluídos por todas teorias que tentaram justificar a escravidão pela via científica. Os negros eram considerados inferiores e por muitos estudiosos como sendo inferiores na cadeia evolutiva e por isso não haveria mal em escravizá-los. O Darwinismo Social por muito tempo justificou a superioridade dos Europeus em relação aos outros povos a partir desse pensamento.

Ora se concordo que os humanos são mais evoluídos e melhores que outros por isso não teria como pensar em cidadania e assim toda a discussão que temos nos nossos dias seria reduzida a nada.

O artigo 1 da Constituição Federal de 1988 remete a outro importante documento anterior a esse que é a Declaração dos Direitos Humanos que diz que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e dotados de razão e consciência e devem comportasse fraternalmente uns com os outros.

A dignidade humana na Grécia antiga estava ligada a honra, já em Roma ela estava ligada a dignitas[2]. Na concepção cristã a dignidade do ser humano não está ligado ao que ele possuí nem a sua estabilidade financeira ou titulo que tem, mas sim no fato de ter sido criado a imagem e semelhança. Ora mais uma vez fica exposto a semelhança ente o que hoje chamamos de cidadania e também dignidade com a definição cristã.

Conclusão

Certamente a discussão sobre cidadania ainda continuará a nos trazer muitos elementos a serem pensados e repensados. Haja vista a importância desse tema para as discussões atuais e da centralidade do mesmo na vida social da nossa sociedade contemporânea.

O artigo cinco da nossa constituição precisa ser esmiuçado a cada dia mais e mais para garantir a igualdade de direitos entre os seres humanos e o exercício de sua cidadania plena que se estiver baseada nas ideias Romanas ou Gregas levará ao fracasso visto que será seletiva e não abrangerá a toda a população Brasileira.

Para reflexões acerca do tema cidadania e dignidade essas precisam ser estudadas e conhecidas do ponto vista do cristianismo, pois como foi apresentado nesse artigo contribuíram para a formação desse contexto tão importante para a nossa sociedade. Pois o pensamento cristão diferentemente das visões de mundo anteriores fala sobre uma dignidade dos indivíduos estaria no fato de terem sido criados a imagem e semelhança e por não haver mais diferenças entre judeus e gregos e escravos e livres. E para concluir quero usar as últimas palavras do texto de Hoornaert em seu texto que diz sobre o cristianismo: “Conseguiu para muitas pessoas e muitos grupos uma cidadania real, embora limitada e bastante modesta

[2] O termo latino dignitas, indicava a classe e a autoridade que competiam aos cargos públicos. Em outras palavras nem todos os homens eram considerados dignos.

quanto aos resultados em termos de sociedade global".

Referências Bibliograficas:

ARISTÓTELES. **A Ética a Nicômaco**. tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa. São Paulo Editora: Nova Cultural.1991

AUGUSTO, Acácio. **Política e Polícia: Cuidados, Controles e Penalizações de Jovens.** Rio de Janeiro: Editora Laparina, 2013

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1998** disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

BRASIL. **Lei Aurea**. 1888. Lei Nº 3.353, de 13 de maio de 1888.

BRASIL. **Lei do Ventre Livre.** 1871. Lei Nº 2.040 de 28 de setembro de 1871

IANNI,Octavio. **Pensamento Social no Brasil**. Bauru: Editora Edusc. 2004

HOORNAERT, Eduardo.**As comunidades Cristãs do Primeiro Século** In:PINSKY,Jaime, PINSKY,Carla Bassanezi. **História da Cidadania**. Brasil: Editora Contexto 2003(pag 80-95)

SAGRADA.Bíblia. **Nova versão Internacional.** Traduzida pela comissão de tradução da sociedade bíblica internacional. São Paulo Editora:Geográfica 2000.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

CELEBRAR PARA VENCER: RELIGIOSIDADE NO FUTEBOL

Osvaldo Fiorato Junior (UEL-PG) [1]

Resumo: Este trabalho consiste numa análise comparativa de dois fenômenos supostamente religiosos. A suposição recai, precisamente, por se tratar de duas partidas de futebol, tradicionalmente visualizadas enquanto manifestações culturais e sociais, antes de serem tratadas como uma religião em si. No entanto, por meio do trabalho do historiador Hilário Franco Júnior (2007), podemos observar aspectos concernentes ao ambiente típico religioso no futebol: a devoção clubística; a presença de heróis (jogadores, que por vezes são confundidos com deuses); os templos sagrados (estádios de futebol); os fiéis (massa de torcedores), superstições; e o êxtase experimento no ritual sagrado, comparado ao mesmo conceito atribuído a experiência religiosa. Deste modo, realizamos duas observações *in loco* de partidas do esporte mais popular do planeta. Sendo ambas disputadas pelo Campeonato Brasileiro de Futebol, uma pela série A – elite do futebol –, jogo entre Corinthians e Flamengo, e outra válida pela série B, torneio de acesso ao primeiro citado, Londrina E. C. *versus* Sampaio Corrêa. Há, portando, uma certa discrepância, *a priori* notável, tanto em relação aos times, como também aos seus "fiéis" seguidores.

Palavras-Chaves: Futebol. Celebração. Sport Club Corinthians Paulista. Londrina Esporte Clube.

INTRODUÇÃO

No entendimento proposto neste trabalho, consideramos os estádios de futebol enquanto verdadeiros templos sagrados. Pelo aparente motivo dos acontecimentos que lá se desenvolvem. A experiência do êxtase, abordado pela pesquisadora Santos (2004), no contexto religioso bíblico, pode ser comparado aos estados alterados das mentes dos torcedores de futebol durante a realização de uma partida. A alegação é justificada pela relação entre a razão e o êxtase, pois este último conceito é algo, do ponto de vista da experiência do sujeito, inexplicável, daí a complementação da razão para os momentos extáticos. Muitos dos torcedores talvez não tenham a ciência de tudo que experimentam neste espaço, o êxtase está ligado aos gestos, a dança e a música. Tudo isso muito visível entre torcedores. Eles cantam, saltam e erguem suas mãos aos céus num momento de gol, por exemplo. Ademais, a experiência extática não é necessariamente prazerosa, pode ser manifestada também como uma angústia profunda, quando o seu clube sai derrotado de campo. Sobretudo, o êxtase e alteração da consciência estão ligados as emoções, as quais

[1] Graduado em História. Especialização em Religiões e Religiosidades (UEL). E-mail de contato: osvaldofioratojr@gmail.com

fundamentam o jogo do futebol na visão de qualquer torcedor. Passaremos a um breve histórico de cada templo visitado.

- Primeira observação: Data: 03/07/2016 (Domingo). Horário: 16 h 00 h às 18 h 00. Local: Arena Corinthians, localizada na Avenida Miguel Ignácio Curi, nº 111, Bairro Itaquera, Zona Leste, São Paulo (SP). Deidade cultuada: Sport Club Corinthians Paulista.

Este estádio foi construído por motivo da Copa do Mundo de Futebol realizada no Brasil, em 2014. Na ocasião houve muito debate a respeito da sede paulista do evento. A polêmica nasceu após a FIFA (Fédération Internationale de Football Association) recusar o Estádio do Morumbi, pertencente ao São Paulo Futebol Clube, tradicional rival do Corinthians, enquanto sede. Há uma série de exigências feitas pela entidade em relação a estrutura física dos palcos dos jogos, as quais o Morumbi não suportava.

Por seu lado, o Sport Club Corinthians Paulista ansiava pela construção de um grande estádio próprio há décadas, motivo pelo qual sofreu com gozações por parte da imprensa e de rivais. Contando com a ajuda do poder público, trâmite favorecido pela boa relação de seu ex-presidente, hoje deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores, André Sanchez, com o ex-presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva (corintiano), o Corinthians pode enfim dar cabo a construção de seu sonhado estádio particular. Uma Arena modelada segundo os padrões internacionais de qualidade foi erguida no Bairro de Itaquera, uma região, então, carente de desenvolvimento social e econômico da Grande São Paulo. Mas por outro lado, trata-se de um reduto histórico de corintianos, os quais possuem no imaginário comum a imagem de pessoas advindas de classes menos abastadas. Talvez, a explicação deste fator seja a massificação de seus torcedores, aproximadamente 30 milhões de pessoas; circunstância parecida acontece com o Clube de Regatas Flamengo, outro tradicional clube associado as grandes massas.

Em suma, a construção do estádio foi financiada pelo governo federal, estabelecendo uma dívida a ser paga pelo clube em até 20 anos. A polêmica surgiu da revolta de seus rivais, e de questionamentos sobre a idoneidade da obra (recentemente algumas investigações da Operação Lava Jato estiveram analisando possíveis esquemas de corrupção envoltos na Arena Corinthians). O local escolhido para sua construção não se deu ao acaso, a justificativa para o financiamento da obra se interliga a ação do poder público em ajudar a desenvolver uma região carente de investimentos.

- Segunda observação: Data: 23/07/2016 (Sábado). Horário: 21 h 00 h às 23 h 00. Local: Estádio Municipal Jacy Scaff (Estádio do Café), localizado na Avenida Henrique Mansano, nº 889, Bairro Jardim dos Alpes, Zona Norte, Londrina (PR). Deidade cultuada: Londrina Esporte Clube.

O Estádio do Café, como ficou conhecido logo na sua construção, é um projeto municipal, porém, intimamente ligado as expectativas de seu maior beneficiário, o Londrina Esporte Clube (LEC). Isso porque, sua edificação ocorreu no ano de 1976, quando o LEC pleiteava uma vaga no Campeonato Nacional, como requisito para sua inclusão estava a exigência de um estádio capaz de suportar grandes públicos para o espetáculo. A extinta CBD (Confederação Brasileira de Desportos), que deu lugar a CBF (Confederação Brasileira de Futebol) era administrada sob a tutela de um general, Heleno Nunes, coube ao poder municipal negociar diretamente com a instituição os aspectos relativos a entrada do clube no campeonato. Segundo o historiador Santos (2001), a inclusão de variados times de futebol na competição atendia a objetivos estritamente políticos, oriundos da necessidade do regime militar de legitimação de seu poder em esferas regionais do extenso território brasileiro. Tanto que uma frase ficou muito conhecida no período em questão: “Onde a Arena vai mal, um time no Nacional”.

Em Londrina, a Arena, partido dos militares, não vivia grandes êxitos, tinha perdido a última eleição municipal, e assistiu a ascensão popular do prefeito em exercício, José Richa, futuramente governador do Estado. O político era ligado ao MDB (Movimento Democrático Brasileiro), principal adversário da Arena (Aliança Renovadora Nacional) no espectro político brasileiro. Há indícios consideráveis aos quais apontam a inclusão do LEC, justamente, no Campeonato Brasileiro de 76 enquanto elemento de corroboração da ideia exposta acima.

O Estádio do Café exerceu papel fundamental na execução deste projeto. Seu nome foi atribuído por um jornalista, Délio César. Na coluna social de outro jornalista, da Folha de Londrina, indica que o nome partiu daquela redação. Interessante notar que aproximadamente um ano antes, na mesma coluna, foi decretada a morte da cafeicultura, após o traumático evento da Geada Negra. Tão logo após o velório, surgiram as primeiras homenagens póstumas ao símbolo de progresso e riqueza, que ainda nos dias atuais exerce forte impacto nas representações da cidade. O próprio Londrina Esporte Clube carrega em seu escudo ramas da planta, tal qual seu hino faz alusão ao café.

Assim como a localização da Arena Corinthians serviu como justificativa para o

desenvolvimento de uma região, o Estádio do Café também se aproxima desta circunstância. Pois, nos anos 70 Londrina viveu uma crise urbana de desenvolvimento, com o crescimento exacerbado, teve de recorrer a abertura de novos projetos para a deslocação da urbanização. Neste sentido, o estádio foi erguido na região norte, ainda pouquíssima explorada até então, e ajudou no crescimento populacional e na criação de variados bairros em seu entorno.

ESPAÇO FÍSICO DOS "TEMPLOS"

Quanto ao espaço físico de cada templo (estádio), possuem significativas diferenças. A começar pelo próprio conceito arquitetônico. Enquanto o primeiro caso corresponde a uma Arena, detentora de especificidades com relação a sua estrutura e serviços, o *Café* é um arquetípico estádio presente no cenário nacional até os anos 1990.

Começaremos pela descrição do primeiro caso. Podemos observar que a Arena Corinthians é um espaço impressionante, no sentido estrito do termo, de longe é possível visualiza-la, devido a grandiosidade da obra. Atualmente, sua capacidade máxima é para 47.605 pessoas, muito embora essa capacidade não seja nunca preenchida devido a recomendações de segurança do Ministério Público e da Polícia Militar, no intento de evitar tumultos e confusões. Sendo a média de público, desde sua inauguração em 2014, de 32.849 pagantes, com renda média de aproximadamente 2 milhões de reais.[2] No jogo em questão, o total do público presente somou 32.960, com público pagante de 32.577, apresentando renda de R$ 2.025.123,50. A diferença entre público total e pagante ocorre devido ao programa social da Arena, que oferece entrada gratuita a menores de 11 e maiores de 60 de anos, como também há o benefício para portadores de necessidades especiais.

A arquitetura é tipicamente moderna, com pequenos traços artísticos no formato curvilíneo em seu exterior, tem o símbolo do clube em destaque na fachada da construção, contém uma gigante tela no setor Leste, a maior do mundo, com 210.000 LEDS. O formato do estádio é quadrangular. 189.000 m², esse é o número correspondente à área útil do estádio, que por sua via, possui 31.500 m² de cobertura metálica. Daí percebemos, razoavelmente, a amplitude de sua área total. O estacionamento abriga 2.700 vagas, destinadas à imprensa, autoridades e membros dos planos de sócios torcedores, tendo que pagar pelo benefício. Podemos observar que no dia do jogo haviam poucos veículos estacionados, os quais eram,

[2] Dados obtidos no site oficial da Arena Corinthians: http://www.arenacorinthians.com.br, em 23 de agosto de 2016.

em sua maioria, luxuosos. A extensa maioria dos presentes se locomovem através do transporte coletivo (metrô), localizado nas proximidades do estádio. Há, também, a ocorrência de muitas caravanas de torcedores oriundas de distintas regiões do país. Devido ao fato do clube possuir fiéis espalhados por todas as regiões do Brasil, não é estranho encontrar pessoas vindas de longínquas cidades. Comparativamente, se para todo mulçumano com boas condições de saúde e financeira, é requerido, ao menos, uma viagem à Meca, para todo corintiano em iguais condições, é necessário ir, pelo menos, uma vez em vida, a um jogo do Corinthians.

Possui em seu interior algumas características as quais revelam todo seu gigantismo: duas telas de LED, dispostas cada qual em uma extremidade do estádio. Servem para apresentações antes do início da partida, como também transmite lances ao vivo durante todo o jogo. Também suporta dois restaurantes, dez escadas rolantes e mais quinze elevadores, além de 59 lojas comerciais e mais 89 camarotes. Há um belo serviço de áudio, que serve tanto para animação dos presentes, com músicas, como também para informações, como: público e renda, gols em outras partidas concomitantes, etc. Quase tudo no estádio é luxuoso e bem limpo, como banheiros e lanchonetes. Alguns funcionários têm a função específica de orientar os torcedores, pois a grande maioria do estádio possui cadeiras determinadas previamente, não sendo permitido a troca de lugares. A entrada é automatizada, com leitura digital dos ingressos, o que favorece na agilização do processo, e também evita a ocorrência de filas.

Em relação a celebração do Londrina E. C., o público se mostrou suficientemente inferior ao primeiro caso. Mesmo o estádio sendo capaz de suportar 31.800 pessoas, abrigou somente 4.322, destas, 3.732 pagaram por sua entrada. A renda obteve a cifra de R$ 61.762,00. A atual média de público do clube na série B é de 3.329 pagantes, e a renda de 1,3 milhão de reais, enquanto que a média de ocupação do estádio corresponde somente a quantia de 11% do total.[3]

Quanto às estruturas do estádio, observamos mais discrepâncias salutares. Para uma cidade do tamanho de Londrina, atualmente com cerca de 550 mil habitantes, o estádio não é meramente pequeno, tampouco deixa a desejar na qualidade de seus serviços, considerando o campeonato no qual está sendo palco. Na série B do Brasileiro, presenciamos inúmeros estádios sem condições mínimas para execução de um espetáculo futebolístico ao

[3] Dados obtidos no site: http://app.globoesporte.globo.com/futebol/publico-no-brasil/time/londrina/, na data de 23 de agosto de 2016.

nível desejado, tanto quanto requerido, pelas promotoras do evento, cita-se: CBF, redes de televisão transmissoras, como também os patrocinadores. Mas se colocado em comparação ao estádio do Corinthians, é gritante a diferença. Com isso não estamos afirmando a falta de qualidade dos serviços oferecidos, mas sim, que correspondem a realidades muito opostas.

O estádio pertence a Prefeitura Municipal, e é administrado pela Fundação de Esportes de Londrina. Recentemente, neste ano de 2016, passou por profundas reformas em suas instalações, necessárias para que o LEC pudesse mandar seus jogos da série B. Mesmo assim, em algumas partidas anteriores, o estádio vinha sofrendo com um problema crônico, a queda de energia durante as celebrações (jogos). Adversidade superada até o presente momento. O estádio carece de tecnologias avançadas, o painel que marca o placar ainda é manual, enquanto a maioria dos estádios já possuem o sistema digital. Não existe estacionamento para o usufruto dos torcedores, os mesmo devem deixar seus veículos estacionados nas ruas ao entorno do estádio. Quase sempre há a presença de uma figura característica, o flanelinha, profissional informal, que cobra pelo suposto serviço de supervisão da segurança dos carros. Os quais, em geral, denotam presença da classe média, pois são populares em sua maioria. Muitos outros torcedores utilizam o transporte coletivo, neste caso, os ônibus da TCGL (Transporte Coletivo Grande Londrina).

Particularmente, o serviço de áudio no estádio deixa um pouco a desejar, exerce a mesma função que no primeiro caso, dar informativos, porém, quase não é possível ouvi-los, devido à baixa frequência do som, e aos poucos autofalantes presentes. Fora isso, não existem outros recursos tecnológicos significativos. No interior do estádio existe uma única lanchonete fixa, além dos vendedores ambulantes e das barracas de venda de alimentos. Uma das barracas é cedida por um dos patrocinadores oficiais do LEC, o *Itamaraty*, e oferece café como cortesia aos torcedores que desejarem. Os banheiros são escassos e bastantes disputados durante os intervalos dos jogos, entretanto, são minimamente higiênicos. O formato do estádio é oval.

Em ambos os espaço, Arena Corinthians e Estádio do Café, observamos a presença da mesma cor predominante, o cinza. No estádio paulista, essa é a cor exterior, já no interior a predominância é do preto e do branco, cores símbolo do clube. Enquanto que no estádio londrinense, o cinza prevalece mesmo no interior, como cor padrão. Talvez, isso ocorra pela aparência bruta do concreto, intencionalidade desde os primórdios do estádio, que se inspirou arquitetonicamente em outro estádio paulista, o Pacaembu. Ambos chegaram a serem chamados de “Gigantes de Concreto Armado”.

O RITUAL

Segundo Franco Júnior (2007), o próprio jogo em si consiste num ritual sagrado para aqueles que o presenciam e o praticam. Tudo, absolutamente, dentro do cenário ritualístico carrega uma significação religiosa. Desde o espaço, delimitado em linhas e formas geométricas, como também o tempo, detêm aspectos sagrados em suas origens. Nada passa desapercebido pelo olhar cuidadoso desse historiador.

Mas, especialmente nestas ocasiões, consideramos que o ritual tem ponto de partida mesmo antes do apito inicial do árbitro. Dado que a ida ao estádio representa um importante elemento do ritual. Há uma intencionalidade explícita por parte do pesquisador em capturar os momentos antecessores ao jogo, pois são capazes de revelar aspectos, que, por ventura, não poderiam ser observados, tão somente, durante a celebração ritualística.

No caso do Corinthians, houve um grande deslocamento geográfico, para se alcançar a cidade de São Paulo. Nos últimos três anos, um grupo de torcedores corintianos da pequena cidade de Jardim Alegre, no interior do Paraná, têm organizado uma excursão para a Arena Corinthians. Dos quais este pesquisador esteve presente em todas. As origens sociais dos participantes se misturam em meio ao amor por este clube tão glorioso. Considero haver um certo ritual logo na saída do ônibus. Durante a viagem, músicas e cantos de apoio ao Corinthians e sua maior torcida organizada, o segmento mais fanático, Gaviões da Fiel, são entoadas por uma boa parte dos membros. Já em São Paulo, antes de nos direcionarmos ao estádio, visitamos a sede administrativa do clube, localizada às margens do rio Tietê, pois lá se encontra o Memorial do Corinthians e o Parque São Jorge, espaço sagrado para muitos torcedores.

A história deste lugar nos remonta a décadas e décadas passadas, foi ali que o clube se tornou grande e expressivo no cenário nacional, uma série de elementos são cultuados e foram, deste modo, inclusos nas memórias do espaço, e, por extensão, dos aficionados torcedores do clube. A imagem de São Jorge, um santo católico, é o símbolo maior da religiosidade do espaço, uma imagem em tamanho real recebe oferendas e ofertas cotidianamente. Há também uma capela, onde se realizam celebrações todos os domingos, além de batizados agendados, sua fundação contou com a benção de Dom Paulo Evaristo Arns, corintiano histórico, autor do livro: *Corintiano, Graças a Deus*, no qual releva fatos especiais sobre seu amor dedicado ao clube. Ainda no parque, é possível visualizar imagens

de grandes ídolos, jogadores que se identificaram profundamente ao time, além de troféus de grandes conquistas, não menos venerados. Uma bica d'água carrega um misticismo magistral, conta a lenda local que quem bebe daquele líquido sagrado torna-se instantaneamente corintiano até o último suspiro de vida.

Sobre o Memorial, funciona quase como um museu a parte, lá encontram-se narrativas sobre a história do clube, além de homenagens aos maiores títulos e jogadores, um objeto em especial chamou-nos a atenção, trata-se uma imagem de São Jorge trazida diretamente da Turquia pela ex-presidente, Marlene Matheus, e benzida pelo Papa João Paulo II, em ocasião de visita ao Vaticano. Por fim, cabe mencionar um aspecto mercadológico do memorial, pois ele desemboca numa loja de produtos oficiais do clube, finalizando assim o percurso. Em paralelo, presenciamos uma inclusão cada vez maior do capitalismo em igrejas brasileiras, regendo a política de certas instituições, voltadas ao lucro de líderes e fiéis. Alguns pesquisadores chegam, inclusive, a relacionar o movimento neopentecostalista ao neoliberalismo.

Após toda a visita, dirigimo-nos, enfim, à Arena Corinthians, dando continuação ao ritual. Do metrô aos portões do estádio uma enorme variedade de barracas oferece serviços de alimentação e venda de produtos (falsificados e/ou pirateados) aos torcedores, os quais costumam consumir bebidas alcoólicas, e até mesmo drogas ilícitas, antes de adentrar ao recinto.

No ritual do jogo, queria destacar dois pontos em especial. Primeiro com relação a torcida (fiéis), depois com relação ao espaço e os outros participantes, laicos auxiliares e jogadores (heróis). A torcida tem a função de cantar e apoiar o time, atuando enquanto elemento imprescindível para o sucesso ritual. Os cantos, embora sirvam para enaltecer o clube e pressionar o adversário, são também uma manifestação realizada para a própria torcida, prova disso, é o espetáculo a parte de entonações antes da bola rolar. Faixas dispostas no estádio têm presença garantida, os dizeres e nomenclaturas das torcidas organizadas devem ser levadas a todos os jogos.

No tocante a característica primordial dos presentes, tratam-se de homens de meia idade, aproximadamente 18 a 35 anos de idade, mas as mulheres têm espaço em todas as funções do ritual. Neste jogo presenciamos uma mulher atuando no corpo de arbitragem, enquanto auxiliar. Muitas delas, realmente, vão ao estádio juntos aos seus parceiros, o que não pressupõe a ausência de apoio intencional ao clube, estão lá para torcer como qualquer outro e não apenas como companhia. Até mesmo grupos compostos apenas por torcedoras são

possíveis de serem visualizados.

Salientamos para a hierarquização claramente observável dentro do estádio, pois ele está dividido em quatro setores geográficos: norte, sul, leste e oeste. Ainda existem subdivisões em alguns deles. O setor norte é destinado primordialmente as torcidas organizadas, e é de lá que partem os gritos de incentivo, repetidos por praticamente todo o estádio. O setor mais elitizado é o Oeste, onde um ingresso pode ultrapassar o valor de R$ 200,00. Portanto, este público é muito mais reservado, muito mais assistem à celebração, do que participam efetivamente nos cânticos.

Um fato ocorrido no setor leste me chamou a atenção, uma faixa de tamanho médio, com os dizeres “Fora Temer” foi levantada e permaneceu por pouco tempo, quando policiais militares “gentilmente” solicitaram sua retirada. Manifestações políticas realmente não são permitidas por atletas e torcedores segundo o código de defesa do torcedor. Há, implicitamente, um sentimento de *fair play* que coibi atletas de se manifestarem. Porém, historicamente torcedores organizados da Gaviões da Fiel sempre tiveram forte posicionamento de contestação política. Ademais, jogadores corintianos protagonizaram nos anos 80, em plena Ditadura Militar, o movimento da Democracia Corintiana, decidindo por votos assuntos internos relativos a delegação.

Quanto ao rito do jogo, é iniciado pelo árbitro, máxima autoridade dentro do campo, e por isso, Franco Júnior (2007) o considere um sadomasoquista por excelência. O jogo está dividido por dois tempos de 45 minutos, acrescidos do intervalo. O campo é dividido entre linhas e semicírculos, todos simétricos entre si. Muitas vezes, os jogadores têm suas imagens postas em confusão. Isso porque, algumas vezes são considerados ídolos ou deuses, ao passo que quase instantaneamente podem perder esse status, e passarem de heróis à vilões. A guisa de exemplo, temos o caso do jogador peruano Paolo Guerreiro, que atuou pelo Corinthians de 2012 a 2015, marcou o gol mais importante da história do clube, no Mundial de 2012, era idolatrado, literalmente, pelos torcedores. Ao não renovar seu contrato com o time e escolher um rival brasileiro para atuar, o Flamengo, viveu a revolta corintiana e a sentiu na pele. Neste jogo, atuou pelo time carioca e sentiu forte pressão, assim como um enxoval de vaias e xingamentos toda vez que tocou na bola. Por esse sentimento de efemeridade, existente nos dias atuais entre torcedores e jogadores, não podem serem considerados deuses.

O elemento primordial de todo o rito é a bola. Este objeto carrega significados de relação com a natureza e a religião desde os tempos mais remotos. Existem relatos de povos

ancestrais, os quais nunca tiveram contato, que mantiveram oferendas e espécies de jogos com um objeto esférico. Povos Pré-Colombianos disputavam jogos em homenagem aos seus deuses utilizando-a, na China Antiga também existem relatos de um jogo com bola. O Objeto era relacionado ao sol, daí sua origem sagrada. Mas foi na Europa que o esporte surgiu com sistematizações, após longos séculos de aprimoramento. Sua relação, de algum modo, sempre esteve coligada a esfera ritual e religiosa. Dentro do rito, o momento mais extático é o gol, é como um sacrifício, é vencer a meta rival, levar a bola através do campo inimigo e coloca-la além das metas do espaço sagrado.

O restante dos membros presentes durante o ritual exerce o papel de auxiliar na execução de todo o processo. Jornalistas registram com acuidade qualquer movimento e captam para suas lentes e microfones expressões e palavras para significar, ao seu modo, o rito. Funcionários do estádio estão lá para garantir a preservação do espaço, e orientar a grande massa de pessoas em busca do êxtase.

Noutro jogo, de público bem mais modesto, não mesmo apaixonado, presenciamos semelhanças e diferenças. Fiz questão de contatar um conhecido membro de uma torcida organizada de Londrina Esporte Clube, denominada Falange Azul. Pois sabia que existem particularidades interessantes na maneira de torcer deste segmento. Assim, todo o trajeto ao estádio já é considerado para a análise. Nos dirigimos ao estádio em meu carro, horas antes do jogo, pela razão do encontro, já tradicional, na rampa de acesso ao Estádio do Café. Onde se encontram outros torcedores da mesma facção. Churrasco e cerveja compõe o cardápio dos torcedores (alimento para o corpo e para a alma). Pude perceber, interrogando alguns deles, que na verdade nem todos sempre foram fieis torcedores londrinenses, pelo menos dois me confessaram ter trocado de clube. Um corintiano e outro são paulino. Suas razões: distância geográfica dos clubes de origem e acolhimento da torcida atual. Segundo os mesmos, existe uma relação de irmandade entre todos, para além de conflitos pessoais e inimizades, são parte de uma coesão social, um corpo unido e fechado. Mas aberto a possíveis novos membros, pois insistiram no convite a quem lhe escreve, a dar continuidade na participação em sua torcida, mesmo sabendo dos fins acadêmicos que me levaram até eles. São, sob esta ótica, convertidos em sua “fé”. Apelam pelo fato do clube ser local, neste sentido, é apoiar também a cidade de Londrina, é uma relação mais intensa.

O ritual do jogo de futebol é praticamente o mesmo. Onde haja uma bola e um terreno plano já é possível consenti-lo. A torcida organizada fica responsável pelas grandes faixas com seus nomes, penduradas nos alambrados do estádio, como também entoa vozes de

apoio ao seu time de coração, algumas poucas vezes acompanhados pelo restante do público, espalhados pelo espaço amplo. O resultado acabou por não agradar os londrinenses, o empate por 1 a 1 com o time de São Luís, causou, na verdade, grande frustração, pois havia boas expectativas de vitória. A hierarquização é bem mais fácil de ser notada, apenas dois setores são demarcados, o ambiente coberto, no qual prevalece os acentos individuais, e todo o restante do estádio, descoberto e livre de cadeiras numeradas. Uma diferenciação foi notável aos meus olhos, a grande presença feminina, em comparação a outra celebração. Visivelmente, muitas mulheres estiveram presentes, dado a predominância masculina no esporte. Além disto, a expressa maioria era jovem, não ultrapassando a faixa dos trinta anos. As razões para tal fato me fogem, apenas hipóteses são plausíveis. Por se tratar de um jogo num sábado à noite, poderia ser um programa de divertimento, como uma festa. Um dos membros da torcida Falange Azul me relatou que prefere convidar moças a irem ao estádio, ao contrário de suas investidas de outrora, quando ia ao cinema na companhia de suas parceiras.

OFERENDAS

A oferenda ocorre por obrigação, com algumas exceções, pois todos devem "colaborar" ao pagar por suas entradas. Sempre diferenciadas quanto ao serviço oferecido. A maior tendência atual para o futebol é criar um sistema chamado de sócios torcedores, a fim de fidelizar os mais frequentes ao estádio. O programa funciona, de maneira bem simples, com a compra de um plano anual, que dá o direito ao adquirente em comprar os ingressos de cada partida primordialmente, garantindo-lhe sua presença em todos os jogos, se assim desejar. Os planos são diferenciados em relação aos benefícios, cada setor do estádio está destinado a uma fração. Além do direito ao ingresso assegurado, existem promoções, descontos em produtos de parceiros comerciais, e outras ações de marketing, que incluem visitas ao centro de treinamento da equipe, memoriais, sedes etc.

Os significados, à primeira vista, se manifestam no aspecto econômico e na tendência desse setor no mercado mundial. A segurança do clube em ter seus jogos assistidos por um público uniforme e fiel, é a segurança da lucratividade e da manutenção das finanças com saldo positivo. A elitização e modernização do nosso futebol é marca indelével. Contestada pelas facções organizadas, que reivindicam ingressos com preços mais acessíveis. O preço pago para o jogo do Corinthians foi de R$ 180,00, num dos setores mais caros. O

ingresso foi adquirido pela internet e retirado horas antes do espetáculo. Para um visitante anual, não chega a comprometer sua renda, mas para um torcedor assíduo, já é indicador de sua origem social. Particularmente, trato como oferenda o ingresso pago, pois sei que é direcionado exclusivamente para financiar os custeios da obra, dívida ainda a ser quitada.

Já em relação ao jogo do Londrina, a quantia empregada é muito menor, R$ 20,00. Preço promocional, já que existe a dificuldade em preencher o estádio, causando incomodo nos dirigentes do clube, os quais veem possíveis lucros serem desperdiçados.

VESTIMENTA

As roupas assumes um papel importantíssimo no culto. Vestir-se com a camisa de seu clube é a incorporação dos deuses. É a materialização da abstração religiosa. Este dado, é perceptível não apenas em jogos, porquanto que é muito comum encontrar torcedores que fazem uso nos mais variados contextos. À vista disso, às vezes, o sujeito utiliza o símbolo de identificação do time numa viagem, por exemplo, para a afirmação de uma identidade, ou mesmo, para demarcar seu local de origem.

No jogo do Corinthians, praticamente todos os participantes, torcedores, se portavam com camisas referentes ao clube, na sua maioria camisetas de jogos, ou seja, réplicas dos uniformes utilizados por jogadores. Mas também haviam muitos outros com camisas que somente continham o escudo do time, ou alguma outra alusão mais superficial. A importância da utilização desta peça dentro do estádio é tamanha, tanto que vendedores fazem longos varais de exposição de seus produtos nos arredores da Arena. Caso um torcedor chegue ao jogo sem uma peça do clube, não será por falta de oportunidade. Junto ao complexo do estádio, existe uma grande loja oficial do Corinthians, na qual é possível encontrar muitos artigos além de camisas, como bandeiras, faixas, jaquetas, bonés e outros.

As cores do clube, preto e branco, tradicionalmente fazem o efeito visual mais forte nos presentes, causando impacto a todos no estádio. Contudo, existe um setor específico no qual uma cor se sobressai sobre todas as demais. No local destinado as torcidas organizadas, o preto é a cor mais presente, porque estes torcedores usam seus próprios uniformes, com identificação da torcida a qual pertencem. As organizadas funcionam como entidades a parte. São um segmento – indiscutivelmente - característico pela independência em relação ao clube, e sua devoção a própria entidade na qual estão sendo representados pode se sobressair.

Metaforicamente, estes grupos podem ser comparados aos grupos mais radicais de algumas religiões, seriam os fundamentalistas do futebol. Já que possuem regras de conduta severas e intransigentes, quem as burlam podem sofrer com punições rigorosas. O canto de apoio não é uma variável, mas sim um requisito imprescindível, ostentar seus símbolos próprios também. No interior do grupo é vetado qualquer outra cor de rivais clubísticos, como o verde (Palmeiras) e vermelho (São Paulo F. C.). Soltar a voz para gritar gol num momento de ataque da equipe, mesmo sem confirmar o sacrifício, é causa de ira nestes torcedores. Gol, somente pode ser celebrado com a consumação de fato. Outra cor que esteve presente neste jogo foi a laranja. A isto deve-se ao fato da terceira camisa do Corinthians atualmente ser nesta coloração, ainda assim, são poucas - e são novidades. Na verdade, esta circunstância ocorre por ação de marketing de seu fornecedor esportivo. Em outras ocasiões o clube já adotou o roxo, o grená, o cinza, azul e amarelo, sempre pontuais. Um adendo interessante, quanto a vestimenta, pode ser mencionado, pois fugiu totalmente a regra, visualizei um padre vestido com sua batina em meio aos muitos torcedores organizados. Provavelmente esteve cumprindo suas obrigações pela manhã, e se dirigiu ao estádio imediatamente após o fim de suas atividades religiosas cristãs.

Já em Londrina, acontece uma particularidade bastante interessante, no site oficial do clube, no qual são vinculadas as informações a respeito dos jogos, consta um imperativo forte: É proibida a entrada de qualquer símbolo referente a outro clube de futebol que não seja o Londrina Esporte Clube, por orientação do Ministério Público e da Polícia Militar do Estado do Paraná. Causa estranheza o recado, pelo simples motivo da obviedade da situação delimitada, é natural que torcedores não vão a um jogo de um determinado time, portanto camisas de outros. Porque isso pode gerar conflitos. Mas neste caso, há alguns anos era comum observar estas relações, pois muitos torcedores londrinenses se dizem torcedores de clubes de São Paulo, ao mesmo tempo mantém o LEC como “segundo” time, como demonstração de um certo carisma pela cidade. Os “verdadeiros” torcedores do LEC sempre demonstraram desconforto com a situação.

Todavia, existe uma exceção a esta regra. A grande torcida organizada do Londrina, Falange Azul, diga-se de passagem, a maior do interior do Paraná, tem mantido parcerias com outras facções organizadas. O exemplo mais claro é ajuda mútua existente com a torcida Fanáticos, do Atlético Paranaense. As duas torcidas costumam se encontrar em viagens, festas, dividem o mesmo espaço, até mesmo, nos estádios de futebol. Existem outras parceiras com torcidas organizadas, no entanto, esta é a mais forte, tanto pela proximidade

geográfica, como também por questão de outra rivalidade. O Coritiba Foot Ball Club, maior rival do Atlético, é também, muito possivelmente, o grande adversário do Londrina em seus 60 anos de história. Quiçá, por terem um rival em comum, a amizade entres as duas torcidas pôde ser estreitada. Sob tal circunstância, não é problema entrar no estádio para assistir a um jogo do Londrina vestindo uniforme do Atlético, ou vice-versa. No jogo observado, pude presenciar tal cena. Assim, entre tantas camisas azuis, o vermelho e preto do Furacão, como é conhecido o Atlético do Paraná, contrastou a visão obtida.

Vestir a camisa do clube na ocasião é tão forte, que me senti desconfortável em não portar uma, por isso, comprei uma camisa da Falange Azul antes de adentrar ao recinto sagrado. Tanto por respeito ao clube, como pelas pessoas que tanto prezaram pela minha presença, agindo com extrema gentileza e receptividade.

CONCLUSÃO

Por fim, tecer algumas considerações é razoável para balancear a visão ampla dos fenômenos aqui analisados e discutidos. Dois jogos, ou celebrações, com características muito próximas, aliás são marcantes na cultura do futebol, aqui entendido como metáfora do mundo contemporâneo, metáfora religiosa, mas também, possuem divergências expressivas. Se o futebol carrega em si uma religiosidade própria, não podemos tentar buscar aspecto de outras religiosidades no fenômeno. Mas sim, realizar um esforço intelectual, e assim perceber que suas próprias características fundam uma nova maneira de enxergar a realidade, conjuntamente a sociedade na qual está inserida. Ainda nos anos 80, quando estudar futebol era alvo de discórdia e desconfiança pela academia brasileira, Roberto DaMatta (1982), indicou um caminho possível para análise desta faceta, sua proposição é atenta ao fato de não separar o futebol das esferas sociológicas então em voga, o interessante seria poder perceber a sociedade e a cultura por meio do esporte, sendo assim, o futebol é um meio de dramatizações do povo brasileiro. Costumes, hierarquias, sentimentos e sensibilidades estão lá, todas expressas por meio desse apaixonante divertimento.

Há um claro movimento de elitização do futebol nos grandes centros, o Corinthians, clube tradicionalmente popular, sentiu esta tendência, seu estádio é reflexo disto. Contudo, a religiosidade do corintiano não se tornou menos ou mais intensa, mas tende a se modificar na maneira de ser expressa. Se em muitas religiões a economia de mercado já penetrou, no futebol não poderia ser diferente. Paga-se caro nas oferendas, mas o retorno é

divinamente recompensador. O êxtase experimentado em um estádio é, provavelmente, muito próximo daquele que preenche os fiéis em igrejas de outras religiões. Vibrar com um gol, o grande sacrifício, é pura emoção, é libertação, por alguns segundos, da realidade exterior, é energia transmutada em via de mão dupla entre deuses e mortais.

Mas o velho futebol brasileiro, diga-se o futebol forasteiro, da realidade mais precária, mais humilde e singela, aos olhos de muitos, mais romântico, ainda respira firme e forte. O Londrina, time de pequeno/médio porte, vive boa fase disputando o campeonato do segundo escalão nacional. É modesto nas estruturas físicas, suas finanças estiveram, há pouco tempo, bem perto do colapso. Foram salvos pela iniciativa privada, em busca de dividendos lucrativos. Sintoma desta linha tênue com a irregularidade e a estabilização estrutural é a ação de seus fiéis (alguns não tão fiéis assim). Historicamente, o clube recebe grande apoio da cidade quando vai bem, em situação contrária, pena para atrair público. A torcida que tive a oportunidade de acompanhar carece de "batizados" (abdicados de qualquer outra fé), pois muitos ainda são meros simpatizantes da causa.

REFERÊNCIAS

DA MATTA, Roberto et al. (Org.). **Universo do Futebol:** Esporte e Sociedade Brasileira. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Dança dos Deuses:** Futebol, Cultura, Sociedade. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

SANTOS, Daniel de Araujo dos. Urnas e nos gramados as eleições e o Campeonato Brasileiro durante a Ditadura Civil - Militar. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 26., 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH-SP, 2011. p. 1-15. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300668993_ARQUIVO_CampeonatoBrasileiroeDitaduraCivil.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2016.

SANTOS, Rosileny Alves dos. Êxtase em textos bíblicos. In: SANTOS, Rosileny Alves dos. **Entre a razão e o êxtase:** experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004. p. 61-97.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

TRÂNSITO RELIGIOSO E JUVENTUDE

Kaique Matheus Cardoso (UEL) [1]

Resumo

Os fenômenos religiosos em meio a uma sociedade secularizada nos apresentam infindáveis problemáticas e questionamentos. O campo religioso brasileiro, sincrético por natureza, como afirma uma vasta literatura, é um terreno fértil para pesquisas e problematizações, inerentes aos estudos de ciências sociais e religião. Dentro deste espectro buscamos uma compreensão a respeito dos jovens em face ao trânsito religioso. Adentrar neste tema nos requer infindáveis correlações, entre elas a compreensão da modernidade, do papel das instituições religiosas, da família, e dos círculos sociais, onde o indivíduo constantemente molda sua conduta e identidade. As mudanças propiciadas pelo contexto moderno, e possibilidades de trânsito religioso, aliadas a mobilidade religiosa surgem como uma interessante problemática, porém revestida de influências e mudanças de comportamento, perca ou busca por referências, entre outros diversos fatores. Buscaremos recortar esta investigação dentro da perspectiva dos jovens, pois estariam os mesmos atravessando um período crucial para a definição de novas filiações identitárias.

Palavras-chave: Religião, Modernidade, Juventudes, Trânsito Religioso

Introdução

Os jovens compreendem uma importante faixa da população brasileira. Faixa esta que ganha ainda mais expressividade e relevância quando organizada em grupos de interesses e afinidades. Organizados em agrupamentos que visam os mesmos interesses, os jovens propiciam e criam infindáveis grupos de semelhanças, possibilitando diferentes contextos analíticos. Nosso olhar se volta para grupos religiosos, que numa sociedade secularizada ainda possuem grande notoriedade, principalmente na demarcação de fronteiras de pertencimento, entre o “nós” e “eles”.

Historicamente na sociedade brasileira, os jovens representaram um grupo que participou ativamente de mudanças sociais. Fatos estes que também acarretam em novos comportamentos e formas de sociabilidade. Podemos compreender os jovens como pioneiros em alguns contextos políticos de fortalecimento da identidade e estruturação do país. Sendo eles os percussores da Semana de Arte Moderna, Movimento Tenentista e Movimento Político-Partidário, todos iniciados no ano de 1922 (Sofiatti, 2011).

Outro importante contexto de inserção da juventude se dá no período militar, onde reunidos em grupos articulavam ações contra a ditadura, os movimentos religiosos, neste contexto, também são peças chaves. A juventude católica popular que se organizava em

[1] Graduado em Ciências Sociais – Bacharelado, pela Universidade Federal de Goiás, e mestrando pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.
E-mail: cardosokm@gmail.com

grupos como JOC (Juventude Operária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica) e AC (Ação Católica), agiam diretamente ligadas a movimentos sindicais contra o regime.

A partir dos anos 90, novos grupos urbanos de jovens surgem articulados no cenário brasileiro. Movimentos urbanos como o *hip hop* e a militância de pastorais juvenis ganharam destaque. Segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) o período compreendido como juventude se estende dos 15 aos 24 anos, constituindo esta uma fase de transição. Esta transição consiste no período de tempo em que supostamente o jovem já concluiu o ensino básico e se inseriu no mercado de trabalho[2]. Inseridos em diversos meios sociais, como o familiar, profissional, educacional e religioso, os jovens passam por constantes adaptações e exposições a sistemas de valores diferentes.

O conceito de juventude quando trabalhado com uma literatura social possui um amplo leque de discussões e definições. Esta categoria é de suma importância para a formação da sociedade, pois possibilita um reflexo dela mesma, ou seja, ela gera jovens de acordo com sua própria imagem (SOFIATI, 2004). Desta forma é necessário compreender estes jovens em suas mais variadas formas e inserções, para que consequentemente haja uma compreensão da própria realidade social.

> A juventude trata-se de uma categoria social usada para classificar indivíduos, normatizar comportamentos, definir direitos e deveres. É uma categoria que opera tanto no âmbito do imaginário social, quanto dos elementos "estruturante" das redes de sociabilidade. De modo análogo à estruturação da sociedade em classes, a modernização também criou grupos etários homogêneos, categorias etárias que orientam o comportamento social, entre elas, a juventude. (GROOPO, 2000, p. 11).

Esta juventude que está imersa nos processos de modernização é também resultado da condição social moderna. As múltiplas facetas da juventude possibilita a promoção e presença à frente de manifestações coletivas de fé e crença, independente da expressão religiosa. Considerada uma categoria social por Luís Antônio Groppo (2000), os jovens são atravessados por contínuas relações de poder, seja na escola, no trabalho, na família, nos grupos de amigos, dentro dos grupos religiosos e entre outros meios.

Metodologia

[2] Informações obtidas no link: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/populacao_jovem_brasil/comentario2.pdf

Buscaremos seguir uma metodologia que se enquadre na perspectiva fenomenológica-hermenêutica ou qualitativa, pressuposto que diferencia o método das Ciências Sociais e Humanas do método das Ciências Naturais. Na perspectiva deste campo de abordagem metodológica, o propósito da pesquisa é o da compreensão, que pode atingir diferentes níveis de complexidade. De modo geral, neste método de investigação científica são abordados dois níveis: o da compreensão direta, apreensão imediata da ação humana sem qualquer dedução consciente sobre a mesma, e a do entendimento interpretativo, compreensão da natureza da atividade e do significado que o ator atribui às suas próprias ações.

Na visão de Oliveira (2002), a pesquisa qualitativa é essencialmente descritiva, de forma que os pesquisadores procuram analisar seus dados indutivamente, tomando por focos principais de abordagem o processo e seu significado. Este tipo de pesquisa considera que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito que não pode ser traduzido em números. O método de pesquisa faz do pesquisador o principal instrumento para a obtenção dos dados, o ambiente natural é tomado como fonte direta para a coleta de dados. A interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados são básicas no processo de pesquisa qualitativa.

Captar a história de vida dos indivíduos constituindo diferentes narrativas será uma das formas de captação de conteúdo, para posterior análise. A articulação de ideias para refletir sobre si mesmo em um tempo e espaço definido é uma interessante forma de estimular e incentivar o indivíduo a repensar sua própria trajetória e, consequentemente, as mudanças que ocorreram ao logo dos anos.

> Através das narrativas de sua vida, o indivíduo se preenche de si mesmo, se obrigando a organizar de modo coerente as lembranças desorganizadas e suas percepções imediatas: esta reflexão do si faz emergir em sua narração todos os microeventos que pontuam a vida cotidiana, do mesmo modo que as durações, provavelmente comuns aos grupos sociais, mas que dentro da experiência individual contribuem para a construção social da realidade (SPINDOLA; SANTOS, 2003, p. 22).

Assim, a técnica de pesquisa recorrerá à entrevista, que poderá ser delimitada em algumas temáticas, ou conduzidas de forma indireta ao tema esperado. Todas as entrevistas serão gravadas e transcritas, possibilitando uma maior articulação para a sua realização e organização. O universo de investigação será em Londrina/PR. O objetivo é criar uma rede de sociabilidade visando encontrar jovens que tenham passado ou estejam passando por este processo.

Desenvolvimento

Presenciamos um constante fenômeno que pode ser compreendido pelas ciências sociais e áreas afins, como trânsito religioso. Analisamos tal fenômeno enquanto uma série de fluxos, de diferentes pontos de origens e de destino, abrangendo religiões e religiosidades, e com infinidades de combinações. A mobilidade religiosa que é inerente ao trânsito religioso, apresenta problemáticas urbanas, sociais, afetivas, psicológicas, entre outros aspectos.

Este contexto é intensificado pela grande oferta de denominações religiosas, sejam elas institucionalizadas ou não. Almeida & Monteiro (2012) e Marinucci (2011) problematizam a religião, e a enquadram enquanto um produto a ser consumido, porém tal consumo se dá de acordo com as realidades imediatas de cada indivíduo, sejam elas físicas, psicológicas, sociais, financeiras ou mesmo afetivas.

Para Evangelista & Meandro (2011) o trânsito religioso equivale a mobilidade religiosa, à medida em que a mudança representa uma nova adequação a características de um novo grupo. A filiação a tal grupo equivale ao próprio desejo do indivíduo em compartilhar de um mesmo conjunto de bens, posturas, e valores perante a vida. Originalmente a convivência diária é cercada por diferentes grupos sociais, desta forma as características, perspectivas e até mesmo comportamento de tais grupos, formam no sujeito uma necessidade de pertencimento ou mesmo uma rejeição. Deste modo efetivando as possíveis adesões, ou não, a diferentes grupos sociais.

Tal fenômeno também é compreendido através da perspectiva de um duplo movimento, onde há um intenso fluxo de pessoas por diversos agrupamentos religiosos, sejam eles institucionalizados, ou não, e também pela mudança das práticas dentro das próprias religiões. Sendo assim Almeida & Monteiro (2011) abordam a temática partindo de uma perspectiva de diferenças e similaridades, entre as diferentes expressões religiosas.

O papel das instituições religiosas, das mais tradicionais às New Age, vêm sendo redefinido de acordo com as necessidades de seus fiéis, e também de direcionamentos específicos. Algumas denominações, ou agrupamentos, buscam cada vez mais se afastar do “mundo” e do processo de modernização, enquanto outras utilizam justamente a maior pertença e inserção para se perpetuarem e conquistarem seus fiéis. A religião enquanto um produto disponível para consumo provoca este duplo movimento economicamente típico, onde a oferta e demanda acabam sendo cruciais para instaurar qualquer relação/fé.

A inserção do indivíduo em sociedade automaticamente reflete em uma imposição

cultural por meio do ambiente no qual se está inserido, seja o idioma, as vestimentas, e uma infinidade de aspectos que serão base para uma definição identitária. Os bens simbólicos que exercem algum tipo de influência, faz com que o indivíduo se aproxime de determinados conjuntos e agrupamentos, podendo desta forma aproximar ou distanciar o indivíduo de diferentes crenças, práticas e pertenças religiosas.

Os processos de reconfiguração religiosa são os mais diversos, pois o jovem consegue num curto período conhecer e transitar entre diferentes denominações religiosas e religiosidades. A adesão a determinado meio religioso não é simplesmente uma questão de eficácia simbólica. As trajetórias religiosas dos jovens são perpassadas por conflitos, rupturas e inserções que, por vezes, consistem mais no plano prático de sua reconfiguração religiosa. O trânsito religioso é intenso, as trocas de denominações e segmentos religiosos são frequentes, pois as motivações para estar em determinado lugar se modificam e, com a mudança de interesses, há uma mudança de localidade.

O sincretismo religioso no Brasil é estruturante das expressões religiosas, nota-se até mesmo nas denominações mais tradicionais como o Catolicismo, que vem absorvendo algumas fórmulas de sucesso através da Renovação Carismática e como consequência segurando um segmento dos seus fiéis que opta para um fluxo em direção ao pentecostalismo. Este sincretismo faz com que as Igrejas se estruturem constantemente, seguindo as fórmulas e organizações de outras denominações que conquistam maior sucesso.

A modernidade tem o poder de desvincular laços, fragmentar relações instituídas e também de reconfigurar a identidade religiosa dos indivíduos e da própria instituição a qual ele pertence, é possível crer sem pertencer a nenhum segmento ou instituição religiosa. Pode-se compreender a modernidade do ocidente como um intenso processo de individualização, onde cada qual, de forma racional, passa a fazer suas escolhas, porém, recorrendo ao campo simbólico no qual se está imerso (Hervieu-Léger, 2015).

Os processos de adesão religiosa não são distantes de outras apropriações que os jovens possuem, sejam roupas, vocabulários e performances. A religião, que segundo Hervieu-Léger (2015) não é mais herdada, e sim escolhida em meio a um conjunto de bens simbólicos, que estão em sintonia com as necessidades dos jovens, acaba associando-se ao senso de sua trajetória individual. Tal vinculação, entre bens simbólicos e necessidades imediatas, pode propiciar uma maior mudança de vínculo religioso entre os jovens.

Dentro desta perspectiva de escolha racional da religião, o trânsito religioso também é uma busca para suprir problemáticas momentâneas dos indivíduos. Deste modo o

sujeito que se insere, ou já está inserido historicamente acaba realizando uma filtragem daquilo que lhe é conveniente e adequado. Novamente ele recai no preenchimento de necessidades básicas e momentâneas, tendo acesso a um mercado de bens simbólicos, porém que na prática proporcionarão infindáveis diferenças.

A crise na transmissão da religião expõe o fato de uma mudança cultural contínua que resulta em uma modificações constantes nas sociedades, inclusive naquelas regidas pela tradição (Hervieu-Léger, 2007). A dinâmica cultural resulta na construção de trajetórias que são dispersas e fragmentadas, não seguindo necessariamente uma linha religiosa imposta ou herdada da família.

Compreender os processos que levam os jovens a mudarem ou se inserirem em determinada religião, faz com que se possa analisar o trânsito religioso numa ampla perspectiva. O jovem enquanto uma categoria que compreende um período de rupturas, e experimentações, constantemente passa por uma consolidação da sua identidade pessoal, sendo ele ainda passível de apenas reproduzir os preceitos familiares.

No processo de constituição de sua identidade pessoal, associada à sua formação escolar e à sua vivência cotidiana em diversos meios, abrem-se possibilidades de trânsito religioso que podem responder a certas necessidades destes jovens. As trajetórias que são marcadas por recortes, rupturas e inserções, tanto no âmbito religioso, quanto em outras esferas, é o que proporciona singularidade a cada indivíduo.

A passagem de uma expressão religiosa para outra tem sido cada vez mais precoce na vida dos indivíduos. O mercado de oferta de bens religiosos é amplo, possibilitando um maior espectro de expressões religiosas e filiações. Existe uma racionalização do sagrado no mundo moderno e a transformação das crenças em mercadorias a serem consumidas pelos adeptos.

A compreensão da identidade, e principalmente da forma como ela é constituída, é de extrema relevância, em vista das múltiplas pertenças e filiações as quais o sujeito está imerso. Compreender o sujeito e os grupos aos quais ele pertence evidencia uma problemática da própria identidade social que

> ... pode ser definida como a compreensão de seu próprio pertencimento a determinados grupos sociais, pertencimento esse ao qual atribui um significado emocional e de valor. Se existem grupos sociais com os quais o indivíduo se compara, se identificando ou se diferenciando, a noção de identidade surgirá da articulação entre o “igual” (entendido de forma estendida, dentro dos limites da compatibilidade) e o diferente. (Evangelista & Meandro, 2011 p. 193)

Desta forma os grupos nos quais o indivíduo está inserido, darão suporte para a construção ou alteração da identidade, limitando, ou expandido sua inserção nos diferentes meios sociais. Pertencer a certo grupo corresponde a uma identificação, porém os fatores que levam a tal identificação ou mesmo necessidade de reafirmação, podem percorrer um longo trajeto, não sendo o trânsito religioso resultado de forças místicas, mas também abrangendo problemas e soluções práticas do cotidiano.

A vida conjugal, familiar, profissional, política e financeira, também possuem importante peso na mobilidade religiosa. Através de um levantamento qualitativo com 20 indivíduos, Evangelista & Meandro (2011), demonstraram que aspectos que envolvem a praticidade de locomoção até a igreja, a vida matrimonial, simpatia ou empatia com o líder religioso, as músicas, a identificação com a comunidade, e a inserção de amigos na religião, possuem extrema relevância no contexto da mobilidade religiosa.

Realizando a pesquisa com casais, (Evangelista & Meandro, 2011) os autores ainda ressaltaram a importância da vida conjugal, e influência que o matrimônio exerce sobre o trânsito religioso, até mesmo para que houvesse compatibilidade entre o casal. A facilidade em participar de um grupo social, ao qual amigos e pessoas próximas já compartilham os valores, não sendo indivíduo “externo” ou incompatível com os mais próximos.

A conduta moral é alterada, facilitando ou dificultando a permanência em diferentes ciclos sociais ao qual o sujeito constantemente está inserido. “A razão disso é que muitas vezes a conversão não tem a ver com a busca de uma ideologia, e sim com a adequação do próprio comportamento religioso com o de amigos e familiares” (MURINUCCI, 2011, p. 105)

Insatisfação com o próprio comportamento, problemas financeiros, doenças graves, ou mesmo busca por um maior “avivamento”, também são características presentes, principalmente no trânsito religioso de pessoas evangélicas, protestantes, adventistas, e pentecostais. A mobilidade religiosa nos evidencia um fenômeno social com dinâmica própria, onde o sujeito e suas subjetividades estão constantemente em exposição. A modernidade e constante fluxo de informação acentuam tais efeitos, porém ela, a modernidade, não anula ou diminui o interesse ou fascínio dos indivíduos pelo aspecto religioso (Pitta & Fernandes, 2006)

A associação do trânsito religioso, mobilidade religiosa e até mesmo geográfica é desencadeada por diferentes fatores. Marinucci (2011) ressalta que o trânsito religioso num

contexto migratório se dá devido a necessidade da reconstrução de alguns laços, ou mesmo de uma sensação de pertencimento a qualquer comunidade. A necessidade de se integrar a uma rede de valores, ou mesmo se sentir pertencente a certo grupo, como ressalta Evangelista & Meandro (2011), são aspectos fundamentais para a consolidação de um migrante, ou mesmo de um indivíduo que não compartilha mais de valores que seus grupos perpetuam. Seguindo ele em direção a um novo grupo, e consequentemente conjuntos de valores.

Pertencer a um grupo religioso é pertencer a um grupo identitário, pois constantemente haverá uma convergência de interesses e posicionamentos entre os indivíduos. A mobilidade religiosa cada vez mais fragmentada e com diferentes motivações, reforça a fragilidade das religiões herdadas, e mantidas durante toda a vida. Desta forma reforça o ideal de um mercado de bens religiosos, onde a cada momento e dependendo da necessidade, o indivíduo poderá mudar sua filiação religiosa.

Considerações Finais

O trânsito religioso implica diferentes temáticas pertinente às ciências sociais, a religião, a modernidade e juventude, desdobrando-se em importantes objetos a serem compreendidos analiticamente, e em conjunto. Compreender tais fenômenos, dentro de uma perspectiva das ciências sociais nos trarão desafios, teóricos e metodológicos.

O comportamento dos jovens, a influência familiar, e a possível capacidade de escolhas racionais, aproxima nossa temática à problemática de construção identitária dos indivíduos. Buscaremos nos momentos subsequentes, captar diferentes narrativas e trajetórias de jovens, visando um acúmulo de material, e posterior análise biográfica de diferentes indivíduos.

Compreender o fenômeno do trânsito religioso, dentro da perspectiva da juventude, irá revelar uma série de fluxos, influências e também compreensões dos jovens a respeito da própria juventude, e também dos fenômenos religiosos. Desta forma, evidenciando um conjunto de relações e problemáticas que são cotidianas e devem ser problematizadas pelas ciências sociais.

Referências Bibliográficas

ALMEIRA, R. & MONTEIRO, P. Trânsito Religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**

15(3) p. 92-101, 2001

EVANGELISTA, M. R. & MENANDRO, P. R. M. Trânsito religioso e construções identitárias: mobilidade social de evangélicos neopentecostais. **Psico-USF**, v. 16, n.2, p. 193-202, 2011.

GROPPO, L. A. **Juventude e Modernidade**. 1. ed, São Paulo: Editora Difel, 2000

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015

MARINUCCI, R. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. **Estudos de Religião**, v. 25 n. 41, p. 97-118, 2011

OLIVEIRA, S. L. **Tratado de metodologia científica**. 2. ed. São Paulo: Editora Pioneira Thompson Learning, 2002.

SOFIATI, F. M. **Religião e juventude:** os novos carismáticos. 1. ed, São Paulo: FAPESP, 2011.

PITTA, M & FERNANDES, S. R. A: Perfil da mudança religiosa no Brasil. In FERNANDES, S. R. A: **Mudança de Religião no Brasil – Desvendando sentidos e motivações**. 2006

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

"TER FÉ É MAIS IMPORTANTE QUE TER CRENÇAS E RELIGIÕES": COMPREENSÕES DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS SEM RELIGIÃO

Lara Grigoletto Bonini (Unespar/Campo Mourão-PG) [1]
Frank Antonio Mezzomo (Unespar/Campo Mourão-PQ)[2]
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (Unespar/Campo Mourão-PQ)[3]

Resumo: O estudo buscou problematizar as representações religiosas de jovens que declaram acreditar em Deus, mas não participar de religião. O recorte empírico da pesquisa compreende 150 jovens ingressantes em 2014 da Universidade Estadual do Paraná – Unespar. Para identificar as ações e compreensões dos universitários, optamos pela aplicação de survey, por meio de plataforma on-line. Os resultados obtidos demonstram que os estudantes possuem crenças e valorizam a dimensão subjetiva da fé, a partir de bricolagens particulares, e vivenciam as dinâmicas contemporâneas na busca por sua autonomia. Os dados e discussões problematizadas evidenciam o distanciamento no que diz respeito ao pertencimento religioso dos acadêmicos, porém não quanto a religiosidades e crenças. A investigação possibilitou identificar os aspectos subjetivos do campo religioso que atuam na identidade e vivência dos jovens sem religião da Unespar.

Palavras-Chaves: Juventude. Sem religião. Unespar.

INTRODUÇÃO

A pesquisa problematiza os atuais modos de aproximação das juventudes com o campo religioso. Entre os fenômenos que permeiam a relação dos jovens com a religião na contemporaneidade, podemos abalizar sobre o aumento do número dos sujeitos que se declaram sem religião, que se afastam do pertencimento institucional, sem necessariamente deixar de ressignificar crenças e religiosidades em sua identidade. Deste modo, buscamos averiguar as compreensões acerca do universo religioso, concepções sobre Deus e outros elementos, além dos significados da construção de uma religiosidade própria de jovens universitários que declaram acreditar em Deus, mas não participar de religião.

Ao refletir sobre a relação entre as religiões e as juventudes, é relevante indagar acerca das múltiplas mediações realizadas, levando em consideração que as manifestações religiosas estão presentes e tornam-se aspectos influentes na sociabilidade e identidade juvenil. Atualmente, o par juventude/religião é considerado como espaço de "encontro de tendências sociais contemporâneas (mídia, violência, gênero, etnicidade) [...] que intensificam

[1] Mestra em Sociedade e Desenvolvimento pela Universidade Estadual do Paraná, campus Campo Mourão. E-mail de contato: laraboninipr@hotmail.com
[2] Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus Campo Mourão. E-mail de contato: frankmezzomo@gmail.com
[3] Docente da Universidade Estadual do Paraná, campus Campo Mourão. E-mail de contato: crispataro@gmail.com

uma comunicação de identidades, relações sociais e culturais" (CAMURÇA, 2013, p. 135).

Portanto, a aproximação dos sujeitos jovens com a dinâmica religiosa se dá entre as diversas conjunturas sociais, sendo que a importância das religiões não está atrelada unicamente à ideia de salvação. Regina Novaes (2001) ressalta que as crenças e identificações religiosas dos jovens são construções voltadas para manter e projetar a vida atualmente, e não enquanto uma preocupação com o destino após a morte. Assim sendo, é possível compreender que a religião tem sido valorizada pelos jovens, ainda que haja indícios de novos modelos de pertencimento e vínculo, de modo que não é possível apontar para um indiferentismo religioso por parte da juventude – mesmo para aqueles que se autodenominam como sem religião (FERNANDES, 2011).

Nesse sentido, as crenças são constitutivas da identidade de diversos jovens, mesmo com a constituição de uma religiosidade mais fluida, em detrimento de uma prática institucionalizada. Investigamos, portanto, como o jovem que não participa de religião entende e se relaciona com o campo simbólico-religioso. Cabe destacar que o conceito de religião é complexo e abrange diversos sentidos e significados que variam espaço-temporalmente, conforme as culturas, as convicções cosmológicas e as epistemes assumidas e legitimadas. Concordamos com a compreensão de que:

> A religião, seja como fenômeno empírico seja como unidade de análise, não é algo que existe em si, como uma substância permanente, mas, antes, se apresenta como uma configuração histórica que resulta da negociação contínua entre formas diversas de expressar a experiência religiosa (STEIL; TONIOL, 2012, p. 16).

Compreendemos que o conceito de religião está em constante definição, tendo em vista seu caráter heterogêneo e interpretativo. Para Asad (2010), não é possível determinar uma definição universal de religião, não apenas porque os elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma um produto histórico. De tal modo, destacamos que as experiências e identificações religiosas transformam-se e podem ser reinterpretadas de acordo com o contexto histórico-social vivenciado, sendo possível identificar novos fenômenos na contemporaneidade, como a mobilidade de pertenças, a fluidez das identificações, a instabilidade dos agrupamentos religiosos e, sobretudo, a tendência geral à individualização e à subjetivação das crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Entre as configurações relacionadas ao campo religioso na atualidade, destaca-se o aumento do número de indivíduos que se declaram sem religião. Desde a década de 1980,

os dados dos censos demográficos do Brasil demonstram que vem crescendo expressivamente o quantitativo daqueles que se identificam como sem religião (Quadro 1). A proporção dos que afirmam não possuir filiação religiosa quintuplicou entre 1980 e 2010, formando o terceiro maior "grupo religioso" do país (MARIANO, 2013).

Quadro 1: Distribuição da população brasileira declarada sem religião, 1980-2010.

Período	Porcentagem	População
1980	1,6%	1.953.085
1991	4,7%	6.946.237
2000	7,4%	12.492.403
2010	8,0%	15.335.510[4]

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1980/2010.

O aumento observado entre 1980 e 2010 é significativo, representando uma variação de 13,4 milhões de habitantes. Apesar desse aumento em termos absolutos, nota-se que, na última década, ocorreu uma redução no ritmo do crescimento, quando os sem religião passaram de 7,4% em 2000 para 8% em 2010. Não obstante, e com base no Censo de 2010, este grupo continua a ocupar o terceiro lugar no país, situando-se após os católicos e os evangélicos (JACOB; HEES; WANIEZ, 2013; MARIANO, 2013).

Destacamos, ainda, que a opção sem religião é mais frequente entre os jovens, apresentando a idade mediana mais baixa entre as categorias religiosas censitárias, sendo de 26 anos (IBGE, 2010). A presença de jovens sem religião na atualidade e a maior liberdade de afirmar-se sem o pertencimento institucional podem estar relacionadas ao contexto dinâmico contemporâneo, em que as juventudes dispõem de distintos modos de relacionar-se com o sagrado. De acordo com Novaes (2004), os jovens possuem maior autonomia para questionar e se desvincular de doutrinas religiosas institucionalizadas e, ainda, valer-se de seu próprio alicerce de crenças. Refletimos, então, no presente texto, sobre as concepções, significados e representações simbólico-religiosas de universitários que declaram acreditar em Deus, mas não participar de religião.

APONTAMENTOS METODOLÓGICOS

A investigação foi realizada com jovens (até 29 anos), ingressantes de 2014 da

[4] O quantitativo do grupo 'sem religião' refere-se também a declarantes ateus e agnósticos, embora que, no Censo de 2010, foi realizada a subdivisão dessas categorias. Portanto, é possível verificar as três subcategorias do conjunto de pessoas declarantes como sem religião em 2010, sendo, agnósticos (124 mil), ateus (615 mil) e sem religião (14,6 milhões) (IBGE, 2010; JACOB; HEES; WANIEZ, 2013).

Universidade Estadual do Paraná (Unespar)[5], totalizando 150 estudantes que acreditam em Deus mas não participam de religião. No intuito de desenvolver a pesquisa nos sete câmpus da Universidade, optamos pela utilização da ferramenta survey, que evidenciou múltiplas compreensões e vivências dos acadêmicos. O survey tem sido largamente utilizado na pesquisa científica, possibilitando o mapeamento de amplos conjuntos populacionais. Consideramos que o uso do questionário online viabilizou abranger um maior número de universitários de distintos contextos socioculturais, educacionais e regionais.

Compreendemos, ainda, que a expressão quantitativa deve levar em conta o conjunto de valores relacionados, pois os fenômenos sociais são complexos, e os resultados das pesquisas são influenciados pela abordagem epistemológica e teórica, pela construção do questionário, estratégias de amostragem e de aplicação na população, entre outros (VASCONCELOS, 2011).

Cabe especificar as particularidades referentes ao perfil dos 150 jovens investigados neste estudo, a fim de melhor compreender suas vivências, cotidianidade, contexto familiar e condição econômica. Podemos observar que os ingressantes sem religião situam-se majoritariamente na faixa etária dos 18 aos 20 anos (65%). São em sua maioria do sexo feminino (56%) e, quanto à cor/etnia, a declaração majoritária é branca (72%), seguida de parda (18%) e negra (5%). A respeito do estado civil dos participantes, a expressiva maioria é solteiro (91%).

Quanto à participação do universitário na vida econômica familiar, verificamos que parte dos jovens trabalha, mas recebe ajuda financeira da família ou de outras pessoas (41%), enquanto 31% afirmam não trabalhar, tendo seus gastos sustentados pela família, o que indica uma dependência financeira familiar. Os dados são corroborados com a condição domiciliar da maioria dos participantes, que continuaram morando na casa dos pais ou familiares (79%), ainda que após o ingresso na universidade. Os dados socioeconômicos tornam-se significativos para compreender e contextualizar o *modus vivendi* inerente à identidade dos ingressantes da Unespar que não participam de religião.

AS CRENÇAS E CONCEPÇÕES RELIGIOSAS DOS UNIVERSITÁRIOS SEM RELIGIÃO

Buscamos perceber os sentidos envolvidos na compreensão de acreditar em Deus,

[5] A Universidade Estadual do Paraná é composta pelos câmpus de Apucarana, Campo Mourão, Curitiba I, Curitiba II, Paranaguá, Paranavaí e União da Vitória.

mas não participar de religião. A pesquisa provoca diversas indagações no intuito de apreender os valores identitários e as formas com as quais os jovens se relacionam com a dinâmica religiosa. Identificamos e problematizamos a aproximação com o campo subjetivo da fé, os sentimentos e significados de Deus, a construção de religiosidades particulares, dentre outros aspectos, que demonstram a relação que os acadêmicos estabelecem com a religião.

No quadro a seguir observamos as identificações dos jovens sem religião com frases que tangem ao universo religioso. Os graus de importância identificados demonstram a afinidade dos universitários, sobretudo, com a dimensão da fé.

Quadro 2: Compreensões dos jovens sem religião acerca do campo religioso, considerando escala de avaliação de 1 a 6[6].

Afirmações	Média do grau de concordância
Ter fé é mais importante que ter crenças e religiões	5,22
Percebo Deus como um ser superior	4,92
Vejo Deus na natureza	4,60
Deus pode me dar tudo	3,34
Uma crença ou ritual são verdadeiros se produzem efeito positivo em minha vida	3,22
Sinto que um ser transcendente dá sentido à minha vida	3,13

Fonte: Dados da pesquisa.

Dentre as compreensões dos jovens, fazem parte, principalmente, a valorização da fé subjetiva, acima de crenças e religiões; a percepção de Deus como ser superior, e a visão de Deus na natureza, indicando, por exemplo, que a crença em Deus não se vincula necessariamente a uma instituição religiosa. Em menor grau, observamos as indicações sobre Deus enquanto provedor de tudo, sobre as disposições de crenças e rituais, e, ainda, no que tange à convicção em seres transcendentes. Desta forma, ressaltamos que os estudantes sem religião não são desprovidos de religiosidade e fé, entretanto a construção dos significados simbólico-religiosos pode assumir formatos diversos, em um movimento bastante influenciado pelas motivações e significados pessoais. Em pesquisa realizada na PUC-SP, a frase “Ter fé é mais importante que ter crenças e religiões” também possui representatividade entre os sujeitos ‘crentes sem-religião’, ao compreendem a fé como um valor e uma atitude

[6] No survey realizado, o jovem deveria expressar seu grau de importância acerca de diversas frases a partir de uma escala de avaliação. As afirmações apresentadas são analisadas tendo em vista as seis opções de concordância, sendo que o número 1 significa “discordo totalmente” (ou “não ocorre comigo”), e o número 6 corresponde a “concordo totalmente” (ou “ocorre comigo”).

que não prescinde de adesão às crenças doutrinárias (RIBEIRO, 2009).

Entre os jovens sem religião da Unespar, também é possível averiguar formas de vivenciar a religiosidade de modo afastado do pertencimento institucional. Sobre o que mais gostam na sua escolha de crença, constatamos a frequência de três aspectos principais: a oração (29%), o estudo/conhecimento religioso (26%) e, ainda, os amigos (26%)[7]. Podemos verificar que a oração torna-se uma prática particular de se relacionar com o transcendente, que não necessita de mediação, de vinculação ou pertencimento religioso, conforme visualizamos nas afirmações das participantes:

> Não frequento nenhuma [religião], mas não deixo de fazer minhas orações! (Manoela, 18 anos, câmpus Apucarana).

> passei a descrer em algumas coisas que são pregadas na religião. Porém acredito em Deus e faço minhas orações (Bruna, 18 anos, câmpus Campo Mourão).

A liberdade de realizar orações de forma autônoma e, ainda, a busca pelo conhecimento e estudo da religião sem a mediação de líderes religiosos, podem ser consideradas como indicações dos atuais modos dos jovens se relacionarem com o campo religioso. Lísias Negrão (2008) considera que o polo contrário da religião institucionalizada, sacramental, com exigências de participação regular, está na construção religiosa individualizada, cujo oficiante é o próprio leigo: “Minha religião eu mesmo faço”. Ao selecionar as práticas e identificações que lhe pareçam mais adequadas, a crença é valorizada como uma busca constante, em que o indivíduo recusa do institucional os dogmatismos e exclusivismos. Trata-se de uma atitude religiosa ativa, embora individual.

As narrativas a seguir também demonstram a busca da crença por outras vias que não as institucionalizadas pelas doutrinas religiosas, uma vez que, para Novaes (2004), os jovens possuem a liberdade de se declarar sem religião, sem abrir mão da fé:

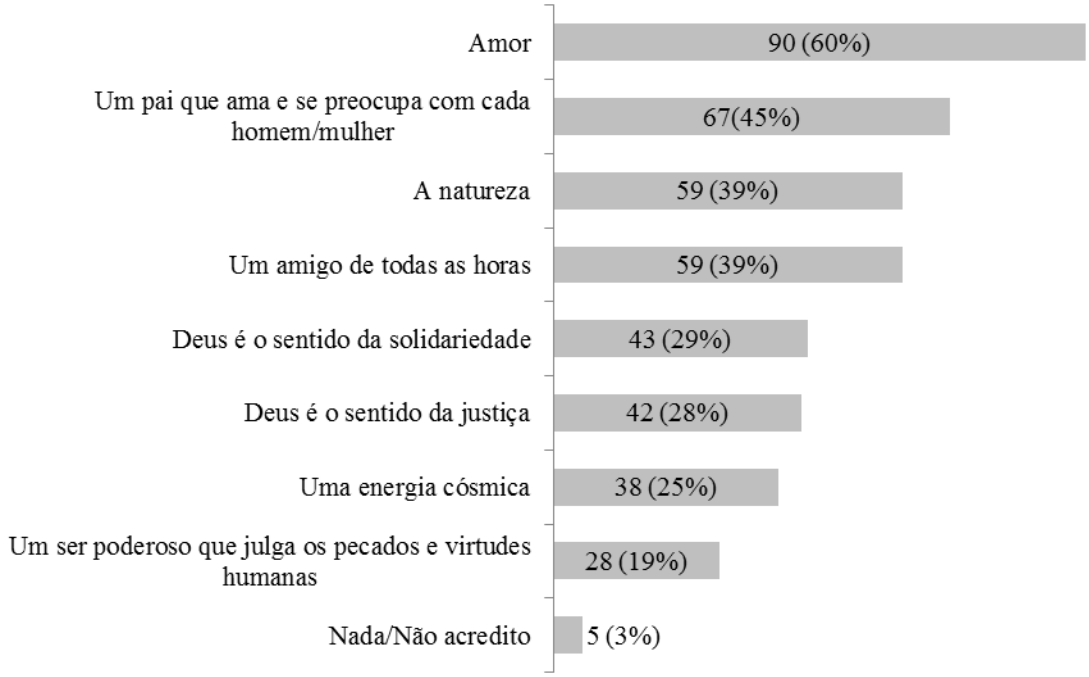
> as divergências de religiões e disputas religiosas me fizeram perceber que fé não tem a ver com religião, e que nenhuma estava realmente certa. Pois pra mim o que importa é a minha verdade, e minha própria crença (Maiara, 17 anos, câmpus Campo Mourão).

> Procurava por um sentido e uma explicação que pudesse me levar a fé. Porém o que as religiões sabem fazer é apenas discordar uma da outra, e contrariar as opções. Porém observei que a fé é a minha morada na qual Deus sempre está presente (Gilson, 18 anos, câmpus Apucarana).

[7] Na questão, os participantes poderiam indicar até três opções de resposta.

Panasiewicz (2013) esclarece que fé designa confiança, credibilidade no campo do imanente, seja por via da existência e/ou pela via da religiosidade. Nas compreensões declaradas pelos jovens, torna-se possível visualizar que realizam sua própria construção de religiosidade, sobressaindo a dimensão da fé, que independe de participação religiosa. A interpretação da visão de Deus dos universitários também demonstra aspectos significativos da composição subjetiva de crenças.

Gráfico 1: Visão de Deus para os jovens sem religião ingressantes da Unespar[8].



Fonte: Dados da pesquisa.

Os sentidos atrelados ao que o jovem considera enquanto representação de Deus ressaltam diversas percepções, como o sentimento de amor, a figura de um pai ou amigo, Deus como/na natureza, as virtudes de solidariedade e justiça, a presença de uma energia cósmica, imagem de um ser poderoso que julga o ser humano e ainda os que não possuem visão alguma de Deus ou que não acreditam. Podemos observar que a figura de um ser divino e central nas religiões cristãs desperta diferentes concepções e representações. Em geral, é possível perceber sentimentos de confiança, como um ser incontestável presente na subjetividade particular dos jovens, além de valores simbólicos que direcionam a vivência cotidiana, conforme suscitado pelas declarações dos acadêmicos:

> Não tenho religião, apenas a crença em Deus. E o que me faz ter este

[8] O questionamento "Quem é Deus para você?" permitia múltiplas respostas.

> pensamento é o fato de ele ser o único o qual sinto ser verdadeiro (Katia, 25 anos, câmpus Apucarana).
>
> Bom, pra mim, Deus é uma representação de um caminho a seguir na vida, uma fonte de orientação de valores e ensinamentos culturais, um ponto de alcance final da trajetória da vida (Maurício, 20 anos, câmpus Curitiba II).

Como podemos verificar, as compreensões e representações de Deus interagem nas percepções e subjetividades juvenis. Demonstramos a seguir que 89% dos jovens sem religião da Unespar acreditam em Deus. No entanto, como vemos, a composição religiosa dos universitários é construída pela crença em diversas outras figuras e elementos do transcendente.

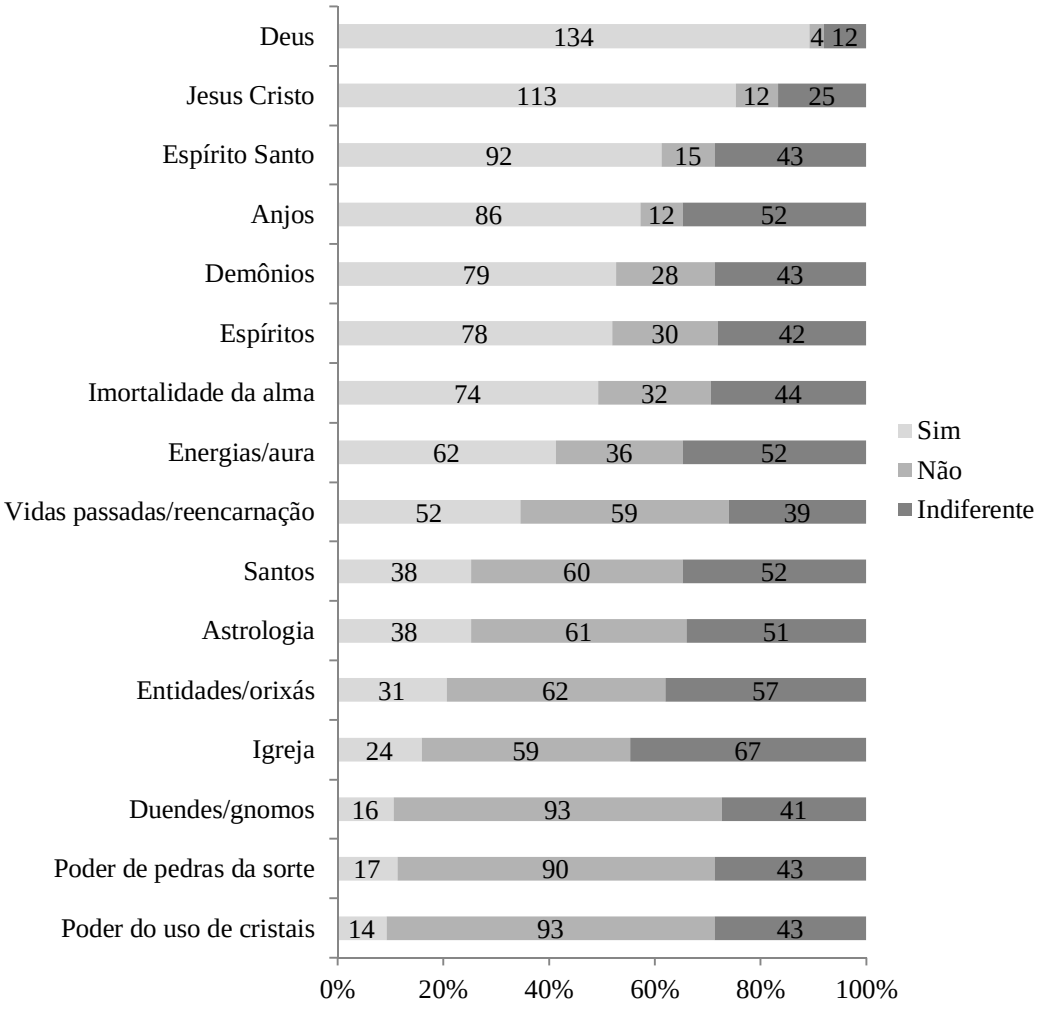
Torna-se perceptível que a constituição da religiosidade dos jovens ingressantes da Unespar está permeada por referenciais de diferentes religiões tradicionais, com combinações provenientes do catolicismo, elementos do espiritismo, correntes de pensamento de caráter místico e esotérico, entre outros movimentos religiosos. São várias as modalidades de crença e significações nos poderes simbólicos, diferenciando-se e, até mesmo opondo-se entre si, os modos exclusivos ou múltiplos, sincréticos ou "anti-sincréticos" de aderir e partilhar o ethos religioso, a partir da subjetividade, no reconhecimento e composição de identidades, nas rupturas, deslizamentos e trajetórias (SANCHIS, 2001). Destacamos, ainda, a significativa crença nos diversos elementos transcendentes, corroborado por certo clima espiritualista do meio religioso brasileiro, em que a influência de energias, forças cósmicas e espíritos mantêm-se em constante interação com o ser social. Assim:

> A presença dessa terceira dimensão do mundo é em toda parte detectada. Maléfica ou benfazeja, ela diz respeito diretamente à existência dos homens, à sua inteireza corporal ou espiritual, às relações que mantêm entre si, eventualmente à sua consciência ética e a seu destino espiritual (SANCHIS, 1997, p. 33).

Compreendemos que a contemporânea relação do sujeito com as distintas representações mágico-simbólicas é subjetivada por meio da construção de sistemas individuais. O fenômeno da particularização de religiosidades, a partir das instituições tradicionais, é denominado como bricolagem de crenças, em que os significados e práticas são afastados do sentido doutrinal, e "triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico e esotérico" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 43). A ressignificação das correntes religiosas pode ser considerada enquanto mescla, combinação aleatória de elementos de universos simbólicos

distintos, de simples justaposição ou de homogeneização de elementos, gestos e comportamentos que geram a constituição de um sistema religioso próprio. De todo modo, possui o caráter de individualização e independência das regulações religiosas.

Gráfico 2: Quantitativo dos jovens sem religião ingressantes da Unespar que acreditam em figura/objeto religioso[9].



Fonte: Dados da pesquisa.

Calvani (2014, p. 671) entende que os "laços de fidelidade institucional são frágeis e flexíveis, permitindo o intercâmbio referencial ou a bricolagem capaz de misturar elementos aparentemente inconciliáveis". Em um arranjo pessoal, santos podem conviver com pedras da sorte, orixás, forças da natureza, espíritos ou energias cósmicas. A variedade de produtos simbólicos oferecidos das várias sínteses religiosas pode propiciar o consumo de

[9] Apresentamos no survey uma tabela com dezenove elementos do universo religioso e o questionamento: "Você acredita em?". Cabe destacar que, como em todo questionário, faz parte dos resultados a interpretação das perguntas pelos participantes da pesquisa. Neste caso específico, alguns universitários questionaram sobre o sentido da pergunta, em acreditar na existência da figura/objeto religioso ou acreditar enquanto crença/fé nos elementos da tabela apresentada. Não podemos aqui assegurar qual a interpretação que cada investigado atribuiu.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2016, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2016.

múltiplos elementos de acordo com o serviço, a experiência ou a solução espiritual que se pretende (PIERUCCI, 1997, 2008; SANCHIS, 1997). Entre as opções disponíveis, pode-se combinar crenças aparentemente conflitantes, porém que completam o sentido de significados para quem compõe o conjunto religioso.

Nessa configuração, as instituições religiosas não deixam de existir, mas se adaptam à temporalidade moderna de acordo com dinâmicas próprias de sua tradição, estabelecendo, por vezes, diálogos com as demandas e possibilidades de crer e pensar da sociedade. Dessa forma, é possível considerar que "os troncos religiosos principais, com suas instituições eclesiásticas, continuam a ser repositórios da tradição e fonte do capital sagrado, mas vivem grande crise de autoridade no mundo moderno" (NEGRÃO, 2008, p. 269). As organizações religiosas são assumidas como uma matriz que possibilita que os sem religião descolem sua religiosidade e construam suas práticas com significados próprios, sem a regulamentação institucional. As narrativas e discussões problematizadas balizam, de diversos modos, a compreensão das composições identitárias do jovem sem religião da Unespar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida buscou identificar e analisar as representações religiosas de jovens universitários que acreditam em Deus, mas não participam de religião. Destacamos que investigar as dinâmicas atreladas à compreensão dos indivíduos sem religião é tarefa complexa e desafiadora, tendo em vista as diversas considerações que a categoria pode suscitar. Desse modo, problematizamos os dinâmicos significados atrelados à auto-identificação de sem religião.

O estudo evidencia que os jovens possuem crenças e distintas visões sobre Deus, valorizam sentimentos relacionados à fé e relacionam-se com os elementos religiosos de forma particular, por exemplo, por meio de orações e estudos. Os acadêmicos demonstram uma religiosidade bricolada, em que a relação com as doutrinas institucionais aparece enfraquecida. A construção de religiosidades está atrelada ao processo histórico-social e também à liberdade individual. A participação em sistemas religiosos torna-se uma opção, podendo propiciar uma ruptura entre crença e prática, além de rearranjos entre a espiritualidade subjetiva e os rituais institucionalmente legitimados.

A partir do pluralismo religioso e do enfraquecimento da regulamentação religiosa na contemporaneidade, os sujeitos jovens possuem maior autonomia para suas escolhas, bem como para a composição de sua própria bricolagem de crenças e valores. Para Novaes (2004,

2006, 2013), no atual "espírito de época", as juventudes fazem suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo, no qual pode se desenvolver a adesão simultânea a sistemas diversos de crenças, combinando-se práticas em um contexto que vai além das identidades institucionais, com a possibilidade de mesclar elementos de diferentes espiritualidades em um universo particular e intransferível. Ressaltamos que os dados e discussões problematizados no estudo evidenciam ausência de pertencimento religioso dos acadêmicos, porém não de religiosidades e crenças.

Como toda investigação, os resultados apresentados e discutidos ao longo da pesquisa referem-se à 'fotografia' captada no momento da produção dos dados, que envolvem o momento histórico e a subjetividade e interpretação dos jovens. As respostas e posicionamentos dos 150 universitários sem religião fornecem indícios valiosos, motivam diversas reflexões e hipóteses, e tornam-se significativos enquanto amostras da população juvenil universitária, identificada como sem religião.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo,** São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais. **Horizonte,** Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 658-687, jul./set. 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A experiência religiosa da juventude brasileira contemporânea: esboço atualizado de um estado da arte. In: FRAGA, Paulo Cesar Pontes; IULIANELLI Jorge Atilio Silva (orgs.). **O tempo real dos jovens:** juventude como experiência acumulada. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013, p. 134-160.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais da Baixada Fluminense: algumas proposições a partir de um survey. **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 96-125, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. **Religião e território no Brasil:** 1991/2010. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do Ner,** Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado,** Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago. 2008.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento:** o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 175-190.

_____. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis & cidadãos:** percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 181-207.

_____. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. **Anais 30º Encontro Anual da ANPOCS,** Caxambu, 2006.

_____. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espíritos de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos Avançados,** São Paulo, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

PANASIEWICZ, Roberlei. Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. **Revista Pistis Praxis,** Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611, jul./dez. 2013.

PIERUCCI, Antonio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social,** São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, nov. 2008.

_____. Reencantamento e dessecularização a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos,** São Paulo, n. 49, p. 99-117, nov. 1997.

RIBEIRO, Jorge Claudio. **Religiosidade jovem:** pesquisa entre universitários. São Paulo: Loyola: Olho d'água, 2009.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte,** Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

_____. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religiosos brasileiro. In: _____ (org.). **Fiéis & cidadãos:** percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 9-58.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. **Ciencias Sociales y Religión**, 2012. Disponível em: http://www.acsrm.org/articulo/134/toniol-rodrigo-steil-carlos--a-crise-do-conceito-de-religiao-e-sua-incidencia-sobre-a-antropologia. Acesso em: 9 out. 2016.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar:** epistemologia e metodologia operativa. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

REFLEXÕES SOBRE A RELIGIÃO A PARTIR DA COMPREENSÃO DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS

Ada Otoni Ferreira Fontanella (Unespar/PG)[1]
Laiza Suelen Barroso Campos (Unespar/G)[2]
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (Unespar/PQ)[3]
Frank Antonio Mezzomo (Unespar/PQ)[4]

Resumo: O presente artigo propõe discutir o papel da religião na constituição das identidades de jovens estudantes da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), através das análises das respostas obtidas pela aplicação de questionário online aos ingressantes dos cursos de licenciatura e bacharelado da instituição no ano de 2014. Buscamos identificar como esses jovens compreendem a dimensão religiosa e o mundo ao seu redor, destacando a importância da compreensão do perfil, representações e trajetórias dessa parcela de jovens universitários brasileiros, Apresentamos a "juventude" como um conceito passível de diversas perspectivas (FERNANDES, 2013; RIBEIRO, 2016) que, em grande parte, não os afastou das práticas e vivências do universo religioso. Jovens que buscam o protagonismo de suas vidas através da possibilidade de fazer escolhas (OLIVEIRA; PANASIEWICZ, 2014), inclusive as de cunho espiritual, e da construção de identidades "flexíveis" num contexto da modernidade avançada (GIDDENS, 1991). Identificamos pela amostra de dados de nossa pesquisa maior valorização da experiência religiosa individual, em uma vivência não necessariamente vinculada a instituições religiosas. Constatamos, ainda, que, a maior parte desses estudantes é do sexo feminino, de etnia branca, religiosa e de denominação cristã.

Palavras-Chaves: Jovens. Religiosidade. Universidade.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende elaborar reflexões sobre as concepções religiosas dos universitários da Unespar[5], com o intuito de compreender suas percepções sobre o campo religioso e as possíveis interlocuções de tal dimensão com suas vivências, escolhas pessoais e constituição de identidades. As considerações apresentadas partem de dados de pesquisa que pretendeu dar voz aos próprios jovens, utilizando, como ferramenta metodológica, um questionário online aplicado aos acadêmicos ingressantes na universidade no ano de 2014.

A estrutura deste texto está dividida da seguinte maneira: na primeira parte,

[1] Graduação em Ciências Sociais (UFF). Mestranda do PPGSeD (Unespar/Campo Mourão). E-mail de contato: adinhaferreira@yahoo.com.br
[2] Graduanda em História (Unespar/Campo Mourão). Bolsita PIC/CAPES. E-mail de contato: laizacamposHistoria@outlook.com
[3] Doutorado em Educação (USP). Professora do PPGSeD (Unespar/Campo Mourão). E-mail de contato: crispataro@gmail.com
[4] Doutorado em História (UFSC). Professor do PPGSeD (Unespar/Campo Mourão). E-mail de contato: frankmezzzomo@gmail.com
[5] É pertinente ressaltar que a pesquisa aqui relatada tem caráter complementar dentro dos estudos realizados pelo grupo de pesquisa Cultura e Relação de Poder, da supracitada instituição de ensino. O grupo possui uma perspectiva interdisciplinar, produzindo estudos na área de cultura e identidades, além da organização de acervos documentais, relacionando-os as estruturas de poder presentes na sociedade.

fazemos um breve histórico sobre o espaço da ciência e da religião na modernidade; em um segundo momento, buscamos apresentar algumas considerações acerca das concepções de juventude e da religiosidade de jovens universitários, a partir da discussão de outras pesquisas já realizadas acerca da temática. Na sequência, apresentamos o perfil socioeconômico do grupo investigado (jovens estudantes da Universidade Estadual do Paraná, ingressantes em 2014) e, por último, analisamos alguns dados obtidos com o referido trabalho de campo que se propõem a compreender as representações juvenis acerca da constituição de suas identidades.

A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE E O LUGAR DA RELIGIÃO

O "homem moderno" é produto de um processo histórico caracterizado por dois eventos cruciais: a Reforma Protestante e o iluminismo, que são responsáveis por delinear as distâncias entre a Religião e a Ciência a partir do século XVI (BELLOTTI, 2011). De um lado, o iluminismo instaura o "reino da crítica", em que tudo passa a ser submetido pela razão, promovendo ainda a crítica à chamada "*cidade de Deus*, para em seu lugar edificarem a *cidade dos homens*, natural, secular, ou, quem sabe, a *cidade celestial dos filósofos*" (FALCON, 1994, p. 38). De outro lado, a Reforma Protestante abala as estruturas do poderio religioso Cristão como o "único sistema explicativo aceito na sociedade europeia" (BELLOTTI, 2011, p. 16). Ainda sobre a reforma Protestante, no livro intitulado "Nascimento e Afirmação da Reforma", Jean Delumeau busca entender as causas da Reforma para além da convencionada ideia de descontentamento com os abusos da Igreja Católica, demonstrando que as causas foram mais profundas do que as devassidões e impurezas às quais a Igreja e, principalmente, os padres, cônegos, monges e freiras, estavam submetidos (DELUMEAU, 1989).

A modernidade se caracteriza, portanto, por um novo pensar, o "pensar racionalmente", advindo das ideias iluministas, que consiste em criticar, duvidar e permitir que a razão tudo permeie (FALCON, 1994, p. 37). A ciência, a partir de tais pressupostos, acaba por convencer o então "homem moderno" de que as respostas para seus questionamentos e problemas, de todas as espécies, estariam no exercício de investigar e testar hipóteses, sem a interferência do transcendente. Com a crença de que entenderia "melhor" sua realidade e o que passasse à sua volta, esse homem se afastou das explicações religiosas (ZEPEDA, 2010). A verdade passou a ser privilégio dessa ciência moderna, através

da sua forma de interpretar e agir no mundo (ORTIZ, 2001; COSTA, 2002). Nesse período, passou-se a acreditar que as superstições, incluindo as crenças religiosas, traziam infelicidade ao sujeito, na medida em que limitavam sua visão racional (COSTA, 2002, p. 147).

A Revolução Francesa e o período napoleônico, herdeiros das ideias iluministas, são considerados os expoentes que marcam a "secularização irreversível", contribuindo para a separação entre a Religião e a Ciência, tornando, inclusive, a própria religião um objeto de estudo para a ciência e culminando na perda de privilégios e propriedades para a Igreja Católica, dando-se prioridade ao sistema educacional (BELLOTTI, 2011). Segundo Falcon, apesar de o anticlericalismo ser um elemento fortemente vinculado ao iluminismo francês, isso não é regra para o restante da Europa, por isso mesmo, a própria concepção de secularização, que são impulsionadas a partir do desenvolvimento do período da ilustração, não pode ser entendida como um processo linear e homogêneo. Para Falcon, seria mais exato concebermos várias secularizações, "cada qual com seu próprio ritmo, formando um conjunto diacrônico e desigual, não raro contraditório" (FALCON, 1994, p. 34).

No Brasil, a Constituição de 1891, a primeira da República, veio no caminhar desse processo. Ela estabeleceu a separação entre Igreja e Estado, ou seja, o catolicismo, religião hegemônica nesse período, não poderia mais definir suas premissas como base legal para a sociedade. Assim, acontecimentos da vida cotidiana como nascer, votar, casar, morrer, estudar, não precisariam mais passar pelo seu controle.

Além dessa ruptura, o Estado laico, recém-instituído, preconizou a igualdade entre as religiões e o direito à liberdade religiosa, o que possivelmente facilitou o crescimento de diferentes religiões, colocando o Brasil no mesmo patamar político de outros países comprometidos com ideais semelhantes (GIUMBELLI, 2008).

A temática do pluralismo religioso é discutida na crítica de Pierucci aos sociólogos que estudam o tema da religião, por estarem chegando a conclusões errôneas sobre os "fatos sociais" (no sentido Durkheimiano) oriundos do processo de secularização, como a afirmação de que "a religião não morreu" por conta de novas possibilidades de práticas religiosas surgidas, principalmente, no último quartel do século XX. O autor defende que o "desencantamento" em Weber seria a religião como supressão da magia, e não seu desaparecimento, "trata-se mesmo é de declínio da religião" (PIERUCCI, 1997, p. 104). Ao perceberem o forte pluralismo religioso presente na sociedade moderna, os sociólogos da religião seriam categóricos ao afirmar que o processo de desencantamento pensado por Weber não ocorreu, porém, para Pierucci, quanto maior a expansão religiosa (pluralismo) maior o

sinal de secularização na sociedade, devido, principalmente, a possibilidade dos indivíduos escolherem como vivenciar sua espiritualidade.

> é preciso que entendamos que, por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosas de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista, isto não significa de modo algum o fim do processo de secularização. Antes, pelo contrário, ajuda-o, acelera-o. Secularização, para mim, tem que ser vista como desenraizamento dos indivíduos (PIERUCCI, 1997, p. 114).

No caminhar do mesmo raciocínio, contrariando a previsão de que o processo de secularização colaboraria com o arrefecimento da religião, Novaes (2006) destaca que a religião continua "presente na esfera pública e na biografia concreta de milhões de jovens que buscam um sentido religioso, fora, à margem, ou dentro da religião de origem" (NOVAES, 2006, p. 24). A autora reconhece que, apesar do processo de secularização ter ocorrido, não houve homogeneidade em relação a todos os povos, grupos e classes nesse trajeto, pois ele não atingiu da mesma maneira e com a mesma intensidade os diversos segmentos sociais, nem mesmo o espaço acadêmico.

Desse modo, o processo de secularização e a desregulamentação das instituições religiosas, acabariam por permitir aos indivíduos modernos a prática de uma religiosidade "humana", possibilitando a vivência de uma "religiosidade crente" ou uma "religiosidade secular" (RIBEIRO, 2004, p.81). Assim, a prática religiosa no ambiente acadêmico deve ser pensada através da prática do pensamento racional pelos indivíduos, com seus métodos e técnicas (JUNQUEIRA, 2013, p. 152).

Ao compartilhar os três tipos de cientistas sociais pensados por Pierucci: o "religioso praticante", o "religioso praticante/profissional da religião" e o "puramente acadêmico" (PIERUCCI, 1997, apud NOVAES, 2012, p. 186), Novaes (2012) propõe mais um tipo, apontando a importância de problematizá-lo: "o puramente acadêmico", aquele

> sem vínculos com instituições religiosas – mas que não faz a "objetivação sem complacência" de sua inabalável crença na "secularização" como um "valor" para o estabelecimento das modernas sociedades republicanas, tal como foi formulado no início do século XX. (NOVAES, 2012, p. 187).

A partir dessas reflexões, podemos perceber a porosidade existente entre o campo religioso e academia (meio científico), possibilitando que muitas das motivações políticas e sociais desses jovens, por exemplo, sejam permeadas pela influência de aspectos religiosos.

Consequentemente, teríamos a construção de suas identidades marcadas por esse mesmo processo, levando em consideração suas particularidades, o que os difere em suas subjetividades e a existência de diferentes linhas ideológicas presentes em muitos cursos de ensino superior. É a religião ainda presente no espaço público, sendo parte integrante da construção da história de vida desses jovens (NOVAES, 2006).

JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA E COMPREENSÕES RELIGIOSAS

Para que possamos refletir acerca das compreensões religiosas dos jovens universitários da Unespar, é necessário que tenhamos noção de algumas concepções acerca do conceito de "juventude" e suas compreensões religiosas, por meio da literatura disponível.

Interessa analisar os jovens não somente por ocuparem em maior número as universidades, mas, também, por constituírem um grupo marcado por critérios culturais, sociais e históricos específicos, destacados por posicionamentos que pretendem construir "identidades" no contexto da contemporaneidade. Entendemos que esses jovens são sujeitos sociais que constroem um determinado modo de "ser jovem" e, portanto, não podem ser interpretados sob uma perspectiva de transitoriedade em que a passagem para a vida adulta daria sentido em suas ações presentes (DAYRELL, 2003).

Junqueira (2013), em seu estudo sobre as concepções religiosas de alunos de uma universidade paranaense, entrevistou um grupo de 72 alunos com o intuito de subsidiar a formulação de uma disciplina sobre o assunto. A entrevista revelou percentual de 6% que entendem a religião como uma resposta aos anseios humanos, aos quais outros tipos de conhecimento não conseguem oferecer soluções. Em outra pergunta, 35% dos jovens universitários responderam que se consideravam religiosos, porém através de um modo próprio de experienciar a religião.

Para esse autor, considerar a religião no ambiente da universidade é pensar a religião no ambiente da cultura, por isso buscou observar a especificidade do sentido da experiência religiosa e da fé nesse ambiente. Para ele, a religião compõe o ambiente cultural na medida em que os preceitos religiosos judaico-cristãos serviram de base para a construção da sociedade moderna ocidental (JUNQUEIRA, 2013, p. 150). E vendo a fé como uma consequência subjetiva para o que se apreende pela tradição cumulativa (religião), ela pode ser vista como algo dinâmico, passível de mudanças e transformações.

Analisar as aspirações e práticas religiosas de jovens universitários é importante

porque a Universidade é “ponto de chegada da ascensão social das novas gerações provenientes de suas distintas classes e futuros executores de intervenções públicas, técnicas, sociais e culturais sobre o habitat urbano em foco” (CAMURÇA, 2001, p. 40).

Nessa perspectiva, Ribeiro (2004), realizando uma pesquisa sobre o perfil dos jovens universitários do departamento de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, concluiu que a personalidade dos jovens é “intensa e fluida, e encontra dificuldades em se traduzir em linguagens e ações” (RIBEIRO, 2004, p. 80), se não dispuserem de meios para expressá-la.

Em outro estudo realizado com alunos do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (MG), que objetivava tratar das características religiosas e políticas do grupo, na pergunta: “você tem religião?”, 59,7% dos estudantes responderam que “sim” e 40,3% “não” (CAMURÇA, 2001). Tais declarações intrigaram o autor, na medida em que esses jovens universitários (em sua maioria branca e de classe média) representam a faixa de idade e condição econômica onde “floresce o ideal do individualismo moderno, em que o indivíduo como sujeito autônomo diante de várias opções religiosas, pode exercer sua escolha e decisão de adesão ou rejeição de uma religião por outra” (CAMURÇA, 2001, p. 43), referindo-se nessa parte final a percepção de um crescente pluralismo religioso, defendido por alguns autores.

Steil at al. (2001) também interessou saber de que forma os alunos do curso de Ciências Sociais percebiam a religião e como lidavam com as alternativas religiosas existentes no espaço acadêmico. Dentre outros aspectos, os autores constataram que a manifestação de diferentes religiosidades nesse universo pode causar certo desconforto dentro do grupo.

METODOLOGIA DESENVOLVIDA PARA A PESQUISA

Reconhecendo o recurso metodológico como o conhecimento crítico dos caminhos possíveis do fazer científico (MARTINS, 2004), e que o uso das perspectivas quantitativos ou qualitativos depende diretamente do problema de pesquisa (RAMOS, 2013), nossa pesquisa utilizou de ambas abordagens devido à natureza complexa do tema abordado. Partimos do pressuposto do paradigma da complexidade para tratar de assuntos que necessitam acessar diversas áreas do conhecimento como a História, Sociologia, Psicologia e Filosofia (MORIN, 1991; ALVARENGA et al., 2011)..

A Universidade Estadual do Paraná (Unespar), nosso campo de pesquisa, é uma instituição pública de Ensino Superior, credenciada em dezembro de 2013 e que conta com Câmpus em Apucarana, Campo Mourão, Curitiba, Paranaguá, Paranavaí e União da Vitória, consideradas antes faculdades isoladas. Possui um total de 67 cursos em nível de graduação e quatro cursos de Pós-Graduação *Stricto Sensu*.

Por enxergarmos a universidade como uma comunidade intelectual inserida na sociedade e com ela interagindo (FURTADO, 1984), tal instituição se tornou um dos componentes do nosso recorte. Acreditamos que este espaço nos possibilita uma melhor análise do comportamento complexo. Tendo em vista o fato de que os cursos de graduação, contemplados com disciplinas que tratam de diversos contextos/momentos históricos, podem trazer indivíduos com perspectivas interessantes sobre a compreensão de aspectos religiosos.

A pesquisa de campo consistiu na aplicação de um questionário online, por meio da plataforma *survey online* junto aos alunos ingressantes de todos os cursos de graduação em todos os Câmpus da Unespar, no ano de 2014. No total, 1313 jovens[6] ingressantes dos cursos de graduação da Unespar responderam ao referido questionário. Por se tratar de uma ferramenta metodológica que permite atingir grande número de pessoas, construindo amostras representativas do ponto de vista estatístico (VASCONCELOS,2007), o *survey online* foi utilizado com o intuito de obter informações mais específicas sobre características e opiniões do grupo pesquisado.

PERFIL SOCIOECONÔMICO DOS JOVENS DA UNESPAR

Do total de ingressantes que responderam ao questionário em 2014, que corresponde à 1313 acadêmicos, 24,82% pertencem ao Câmpus de Paranavaí; 21,47% Câmpus de Campo Mourão; 16,45% Câmpus de Apucarana; 15,5% Câmpus de União da Vitória; 11,72% Câmpus de Paranaguá, 7,15% Câmpus de Curitiba II e 2,81% Câmpus de Curitiba I.

De todos os respondentes, a maior parte tem idades entre dezoito e vinte anos, sendo 30,69% nascidos em 1996; 19,04% nascidos no ano de 1995 e 11,80% nascidos no ano de 1994, e ainda, 64,20% são do sexo feminino e 35,79% do sexo masculino.

A cor/etnia predominante é branca, correspondendo à 70,60% dos participantes,

[6] A idade considerada foi a definida pelo Estatuto da Juventude (2013) em seu Art. 1º, parágrafo 1º, delimitada entre 15 e 29 anos.

logo depois vem a cor/etnia parda com 21,09%, a cor/etnia negra com 5,33% e, por último, a cor/etnia amarela com 2,20% dos respondentes.

Quanto ao perfil socioeconômico dos universitários da Unespar, destacamos que, na questão "Quem sustenta financeiramente a sua casa?", 32,76% assinalaram a opção "Eu"; o "Pai" (59,93%) e a "Mãe" (54,53%) como responsável financeiramente pela casa. Ainda, sobre a questão "Quem mora na sua casa? ", 70,14% afirmaram morar com a Mãe; 53,16% com o Pai e apenas 4,79% moram sozinhos. Quanto à renda total assinalada pelos participantes, 44,55% afirmaram receber entre R$ 1448,01 e R$ 3620,00 (2 a 5 salários mínimos); 24,75% entre R$ 724,01 e R$ 1448,00 (1 a 2 salários mínimos) e 20,25% que recebem entre R$ 3620,01 e R$ 7.240,00 (5 a 10 salários mínimos)[7].

ANÁLISE DOS DADOS: JUVENTUDE, RELIGIOSIDADE E UNIVERSIDADE EM PERSPECTIVA

Entendendo a juventude como uma fase da vida em que as mudanças acontecem mais rapidamente, onde muitos processos que ocorrem com a maior parte dos indivíduos ao longo de suas vidas podem ser observados mais facilmente nesse período (RIBEIRO, 2016), questões como anseios pessoais, preocupação com o futuro, definição de uma identidade e realização pessoal, podem ganhar máxima importância. Esse período seria uma fase de experiências concentradas, uma espécie de "Intensivão para vida adulta".

Mas, o que é "ser jovem?" Essa é uma pergunta que dificilmente chegaremos a um consenso. Fernandes (2013) adverte para a especificidade dessa definição, ressaltando que:

> para estudar os jovens temos que partir de categorias abertas, sem definições rigidamente estabelecidas, mas levando-se em conta, principalmente, a existência de uma materialidade a ser assumida nas abordagens interpretativas. Descobrir seus campos simbólicos representativos e os elementos da realidade social que se apresentam como variáveis mais relevantes em contexto de pluralização constitui-se como um desafio teórico metodológico. (FERNANDES, 2013, p. 27).

Ribeiro (2016) fala em "Juventudes" como um conceito polissêmico, devido à diversidade de perspectivas possíveis do que é "ser jovem" do ponto de vista da sociedade na contemporaneidade e pelos próprios jovens (RIBEIRO, 2016, p.128). Em seu estudo, o autor

[7] Cálculos baseado no salário mínimo do ano de 2014 (R$ 724,00).

tenta identificar as motivações para a vivência religiosa entre os jovens universitários da PUC de São Paulo. Com sua pesquisa, percebeu que, ao contrário da suposição de que os jovens se distanciaram da religião na modernidade avançada (GIDDENS, 1991), as práticas religiosas estão fortemente presentes em seus cotidianos, através do desenvolvimento de intensa religiosidade, sendo pano de fundo para a passagem para a vida adulta e dando sentido aos acontecimentos de suas vidas (RIBEIRO, 2016, p.122). O autor destaca, também, que muitos jovens não se renderam ao consumismo desenfreado, como apela o senso comum, e continuaram a valorizar preceitos religiosos, desenvolvendo intensa espiritualidade (RIBEIRO, 2016, p.121). Variante que precisa continuar a ser tratada, pois, afinal, não nos parece duas coisas excludentes: a espiritualidade eliminaria o consumismo? E o inverso também ocorria?

Acreditamos ser enriquecedor partir da definição que os próprios jovens dão sobre o que é ser jovem, suas prioridades e aquilo que julgam mais importantes. No questionário aplicado junto aos jovens da Unespar em 2014, por exemplo, em uma das perguntas de resposta múltipla com treze opções (escolha máxima de 3) “Quais são as três melhores coisas de ser jovem?”, 68,3% optaram por “ter um futuro pela frente” e na pergunta seguinte “Quais são as três piores coisas de ser jovem?, a resposta “a preocupação com o futuro” contabilizou 65,6% das escolhas. Percebe-se, aqui, certa insegurança dos jovens sobre o porvir.

Em uma das questões abertas de nosso questionário, perguntamos se “Há alguma questão que não foi abordada que você gostaria de comentar/acrescentar?”, e encontramos respostas do tipo: “Talvez o melhor de ser jovem seja descobrir em fim o que quer ser pro resto da vida. Enfim se encontrar” (Universitário nº 27); e “Define [Defina] o que é a vida. Define [Defina] qual é o teu objetivo na vida/aonde quer chegar e porque. Perguntar se somos felizes e dar [pedir] argumentos” (Universitário nº 38). Colocações que, novamente, demonstram preocupação com futuro, com a realização pessoal e com a definição de uma identidade.

A construção de uma identidade fica evidente quando, em uma das perguntas de opção ponderada, onde os universitários do nosso recorte deveriam elencar as afirmações por intensidade, 67,4% deram grau máximo a “Cabe principalmente a mim definir os rumos da minha vida”. No estudo realizado por Oliveira e Panasiewicz (2014) com alunos dos cursos de graduação da PUC de Minas Gerais, quetambém contou com a aplicação de um questionário online com perguntas para o cotidiano na universidade, tendo como principal a análise da dimensão religiosa,os autores destacam que há um embate natural de estilos de vida quando o

jovem entra na universidade, porque está saindo de um período de consolidação de sua imagem pessoal, de valores e comportamentos que conseguiu construir no período de sua adolescência. Esses jovens, com seus costumes e visão de mundo, passam a conviver com outros jovens, com outro nível de acesso a informação e com certa obrigatoriedade para fazer escolhas. “E é evidente que isso inclui a religiosidade – pendor humano para a experiência do transcendente” (OLIVEIRA; PANASIEWICZ, 2014, p. 1161).

Dentre as possibilidades de declarar seu vínculo religioso, os universitários da Unespar disseram ser: 53,1% praticantes do catolicismo, 17%de denominações evangélicas, 1,7% espíritas, 0,5% praticantes das religiões afro-brasileiras e 4,8% afirmaram ser ateus. Números que vão ao encontro de uma vivência religiosa relevante entre esses jovens, já que 72,3% indicam, de alguma forma, a vinculação a alguma instituição religiosa.

Já nas questões de opções ponderadas, 65,8% dos jovens indicaram concordar totalmente com a afirmação: “Ter fé é mais importante que ter crenças e religiões”, e 77% com a frase “Percebo Deus como um ser superior”. Nesse ponto percebemos, novamente, a relevância que a crença em algo transcendente tem para esses jovens. Recorrendo novamente a Ribeiro (2016), podemos verificar que “Essas representações [de Deus] também manifestam dinâmicas da religiosidade, o modo como ela processa as principais vivências, aspirações e contradições da juventude. Em meio a isso tudo, cada jovem vive intensamente sua fase e enfrenta desafios decorrentes de sua biografia individual” (RIBEIRO, 2016, p. 126).

Refletindo sobre essa dinâmica religiosa e suas possibilidades de escolha, juntamente com a análise dos dados da nossa pesquisa, observamos coerência com a literatura apresentada, onde os jovens apresentam uma postura de aprovação ao fluxo religioso. Em uma das questões de opção ponderada, onde os universitários deveriam elencar as afirmações por intensidade, 41,2% declararam discordar totalmente da assertiva “As pessoas devem ter só uma religião/crença e seguir suas orientações”, indicando serem/estarem abertos/favoráveis a novas experiências no âmbito religioso. E em outro estilo de pergunta onde os pesquisados deveriam escolher apenas uma das opções indicadas, 16,2% afirmaram ter mudado de religião pelo menos uma vez.

Esse possível trânsito religioso pode ser compreendido pela busca incessante do indivíduo por satisfação e por segurança nas diversas áreas da vida. “Assim, o trânsito religioso vira uma constante, pois a insatisfação e a incerteza são crescentes e a busca pela satisfação e pela segurança sustenta esse movimento” (OLIVEIRA; PANASIEWICZ, 2014, p. 1167). E mesmo ocorrendo essa movimentação, a maior parte dos jovens ainda valoriza a

experiência religiosa, como mostram nossos dados, porém, escolhendo como vivenciar sua religiosidade.

CONCLUSÃO

Verificamos que os jovens respondentes de nossa pesquisa se encontravam bem distribuídos entre os Câmpus da Unespar, com ressalva aos de Curitiba I e II que ficaram com porcentagens mais baixas (7,15% e 2,81%). Constatamos, ainda, que, dentre outros aspectos, a maior parte desses estudantes é do sexo feminino, de etnia branca, religiosa e de denominação cristã.

Apresentamos a "juventude" como um conceito passível de diversas perspectivas (FERNANDES, 2013; RIBEIRO, 2016) que, em grande parte, não afastou esses jovens das práticas e vivências do universo religioso. Jovens que buscam o protagonismo de suas vidas através da possibilidade de fazer escolhas (OLIVEIRA; PANASIEWICZ, 2014), inclusive as de cunho espiritual, e da construção de identidades "flexíveis" num contexto da modernidade avançada (GIDDENS, 1991), mas que ainda demonstram preocupação com o futuro e com possibilidade de não serem felizes.

Notamos, também, uma dinâmica religiosa que nos evidencia que 65,8% acreditam ser mais importante ter fé do que ter crenças e pertencimentos religiosos; já 77% dos respondentes percebem Deus como um ser Superior. Assim, identificamos pela amostra de dados de nossa pesquisa maior valorização da experiência religiosa individual, em uma vivência que não necessariamente estaria vinculada a instituições religiosas. Para Fernandes (2010), tendo como base o processo de individualização, que se apresenta como característico das religiões nas sociedades ocidentais, "as escolhas religiosas não ocorrem necessariamente pelo intermédio da tradição, mas antes, em função de necessidades individuais, de busca de bem-estar" (FERNANDES, 2010, p. 23).

Assim, ao interpretar as concepções religiosas diversas, ligadas tanto ao mundo objetivo quanto ao mundo subjetivo desses estudantes, percebemos que eles permanecem ligados a preceitos e práticas religiosas que acabam sendo, também, "pano de fundo" na construção de suas narrativas de vida e ferramenta filosófica para superar momentos de incerteza e dificuldades.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Augusta Thereza de et al. Histórico, fundamentos filosóficos e teórico-metodológicos da interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JR., Arlindo; SILVA NETO, Antônio J. (orgs.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia &inovação**. Barueri: Manole, 2011, p. 3-68.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: Conceitos e debates na era contemporânea. *História:* **Questões e Debates**, Curitiba, n. 55, p. 13-42, jul./dez. 2011.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religiosidade moderna e esclarecida entre os universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora-MG. **Debates do Ner**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 37-64, ago. 2001.

CARRANO, Paulo. A participação social e política de jovens no Brasil: Considerações sobre estudos recentes. **O social em Questão**, Rio de janeiro, n. 27, p. 83-100, 2012.

COSTA, Marisa Vorraber (org.). **Caminhos investigativos II**: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro n. 24, p. 40-52, set./dez. 2003.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Expressões políticas e crenças religiosas em jovens sem religião. In: MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; HAHN, Fábio André (Orgs.). **Instituições e sociabilidades**: religião, políticas e juventudes. Campo Mourão: Editora Fecilcam, 2013, p. 09-30.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. **Jovens religiosos e o Catolicismo***:* escolhas, desafios e subjetividade. Rio de Janeiro: Quartet, 2010.

FURTADO, Celso**. Cultura e desenvolvimento em época de crise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; TEOFILO, Debora Nascimento. Elementos religiosos do universitário. **Rever,** ano 13, n.2, jul./dez. 2013.

MARTINS, Heloisa Helena. Metodologia qualitativa de pesquisa. **Educação e Pesquisa**, São

Paulo, v. 30, n. 2, p. 289-300, maio/ago. 2004.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

NOVAES, Regina. Juventude, Religião e Espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

_____. Os Jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo**. 30 Encontro Anual da ANPOCS,** GT Pessoa, Família e Ethos Religioso, 2006.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de; PANASIEWICZ, Roberlei. Tendências religiosas entre a população universitária: um estudo de caso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1160-1189, out/dez, 2014.

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

PAUL, Patrick. Pensamento complexo e interdisciplinaridade: abertura para a mudança de paradigma? In: PHILLIPI JR., Arlindo; SILVA NETO, Antonio (orgs.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia e inovação**. Barueri, São Paulo: Manole, 2011, p. 229-259.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da religião. **Novos Estudos**, São Paulo, n.49, p. 99-117, nov. 1997.

RAMOS, Marília Patta. Métodos quantitativos e pesquisa em ciências sociais: lógica e utilidade do uso da quantificação nas explicações dos fenômenos sociais. **Mediações**, Londrina, v. 18, n. 1, p.55-65, 2013.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. Deus, pelos universitários. In: MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; HAHN, Fábio André (Orgs.). **Religião, cultura e espaço público.** São Paulo: Olho D'Água, 2016, p.121-148.

_____. Os universitários e a transcendência: visão Geral, visão local. **Revista de Estudos da Religião**, n. 2, p. 79-119, 2004.

STEIL, Carlos Alberto at al. Religião e política entre os alunos de Ciências Sociais: a definição de um perfil. **Debates do NER,** Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 9-35, ago. 2001.

TRIVINOS, Augusto. **Introdução a pesquisa em Ciências Sociais**. Três enfoques na pesquisa em Ciências Sociais: o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. São Paulo: Atlas, 1987.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar***:* epistemologia e metodologia operativa. Petrópolis: Vozes, 2007.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 73, 2010.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

RELIGIOSIDADE INDÍGENA NA ALDEIA MISSIONÁRIA DE ITAPECERICA: UM ESTUDO DOS REGISTROS DE CASAMENTO E LISTAS NOMINATIVAS (1732-1830)

Marcio Marchioro (UFPR/CAPES-PG) [1]

Resumo: O surgimento de um campo de debate sobre a história indígena, calcado nas discussões abertas sobre direito dos índios durante a conformação da constituição de 1988, teve um amplo desenvolvimento durante mais ou menos três décadas de discussão acadêmica. Muitas vezes por falta de documentos, a historiografia que se ocupa do estudo dos aldeamentos coloniais, incluindo até o período imperial brasileiro, não se atém muito à apreensão do que ocorria nas aldeias no que diz respeito às estratégias matrimoniais. Tendo isso em vista, com a nossa comunicação de pesquisa pretendemos compreender a estrutura familiar e domiciliária dos índios aldeados em Itapecerica por meio de listas nominativas, assim como analisar o movimento sazonal do casamento (mês e dia) escolhido pelos índios aldeados antes e depois da saída dos jesuítas na década de 1750.
Palavras-Chaves: Índios. Itapecerica. Aldeamentos. Brasil Colonial.

INTRODUÇÃO

A fundação do aldeamento de Itapecerica no entorno da cidade de São Paulo gera uma série de discordâncias. Durante os 70 anos iniciais de administração dos jesuítas foram produzidos poucos documentos sobre a aldeia missionaria. Sua data de fundação mais provável é 1689 (CORRÊA, 1999: p. 38). O aldeamento sempre manteve um vínculo forte com a aldeia de Carapicuíba e a de Embu (Ibid.: p. 39). Não só Itapecerica, mas também a aldeia missionária de São José teriam sido formadas com índios de Carapicuíba. O aldeamento de Carapicuíba tinha atingido seu limite máximo de expansão e já não havia mais lugar para todas as famílias que ali residiam. Assim alguns índios foram transmigrados para novo terreno e, por isso, há uma manutenção de um vínculo histórico e de aliança com a aldeia de Carapicuíba (Ibid.: p. 42).

Nos primeiros 50 anos do século XVIII a aldeia tinha uma administração jesuítica que era muitas vezes compartilhada com a aldeia de Embu. O padre Belchior Pontes – talvez o mais conhecido dos jesuítas que administraram Itapecerica –, teria relatado que uma semana ele passava na aldeia de Embu e na outra em Itapecerica, além de atender também os colonos localizados no entorno dos aldeamentos (Ibid.: p. 46). Em alguns momentos específicos, no entanto, Itapecerica esteve sobre administração jesuítica autônoma.

[1] Graduado em História pela Universidade Federal do Paraná. Professor da Rede Estadual de Ensino e mestrando em História pela Universidade Federal do Paraná. E-mail de contato: markmarch81@gmail.com

Como Itapecerica era um desmembramento da aldeia de Carapicuíba é muito provável que a formação étnica do aldeamento seja a mesma. No princípio as etnias fundadoras de Carapicuíba seriam os Guaianá (Kaingang) e os Goaramim (Ibid.: p. 48). Uma das principais funções de Itapecerica seria de abastecimento do Colégio Jesuítico de São Paulo e de realizar expedições sertão adentro em busca de novos índios. Foi assim que além dos Guaianá muitos índios Guarani foram incorporados ao aldeamento em princípios do século XVIII (Ibid.: p. 51-52).

Durante a administração dos jesuítas que durou até fins da década de 1750, os índios eram considerados quase escravos, pois eram açoitados quando desobedeciam aos padres e só podiam sair do aldeamento com autorização de trabalho, ou seja, não tinham nenhuma liberdade (Ibid.: p. 56). Por outro lado, os jesuítas estimulavam muito que índios das aldeias dirigidas pela Câmara de São Paulo adentrassem Itapecerica, Embu e Carapicuíba e, além disso, incentivavam que índios administrados fugissem para as aldeias (Ibid.: p. 57).

A partir de 1759 os jesuítas são obrigados a deixarem os territórios portugueses e, com isso, a administração das aldeias passa a ser executada por um diretor civil nomeado, na maioria das vezes, sem qualquer influência dos índios (Ibid.: p. 59). As aldeias passam a ser vistas como um lugar de mão-de-obra disponível para os colonos e muito índios são tirados delas. Muitos colonos tentam casar os índios com escravas no objetivo de mantê-los presos ao trabalho. As reclamações de esvaziamento das aldeias começam a ser constante. Muito índios são retirados de Itapecerica para servir fazendeiros da região de Itu e Sorocaba (Ibid.: p. 60). Itapecerica passou a ser uma aldeia de predomínio feminino como era típico das aldeias administradas pelo governo (Ibid.: p. 65).

Com a aplicação do Diretório estendido para todo o Brasil, a tão propalada liberdade dos índios nunca veio, pois em Itapecerica há relatos de que os aldeados continuavam a sofrer castigos físicos principalmente quando se ausentavam sem autorização (Ibid.: p. 71). O Diretório é revogado em 1798 e os índios passaram a ser reconhecidos como súditos com plenas capacidades da Coroa portuguesa. No entanto, isso só causou mais dispersão e com o fim do cargo de diretor das aldeias os índios foram abandonados e ficaram por conta própria, sem intermediação nenhuma (Ibid.: p. 74). Em 1802, Itapecerica e Embu se ligam novamente a Carapicuíba em um projeto de tornar as aldeias freguesias na tentativa de mestiçar os índios com os colonos (Ibid.: p. 75). Durante três décadas a documentação é bem esparsa, mas sabe-se que muito índios ali permaneceram. Em 1828, Itapecerica começa a ser habitada por alemães o que é bem perceptível na documentação paroquial previamente

analisada por nós.

CALENDÁRIO SEMANAL DE CASAMENTO EM ITAPECERICA

Ao analisarmos o calendário semanal de Itapecerica vemos uma nítida transição que precisa ser investigada e combina com a saída dos jesuítas dos territórios portugueses. Itapecerica era uma aldeia comandada por jesuítas. O domingo, dia preferencial para o casamento até 1759 deixa, já nas duas décadas seguinte a saída dos jesuítas, de ser o dia presente nas escolhas de quando casar, dando lugar à terça-feira. O casamento passa a ser preferencialmente realizado fora do fim-de-semana. A segunda-feira que se mostrava um dia importante também e vai ao longo do período decaindo e dando lugar à quarta-feira que no primeiro período correspondia apenas as 2% dos casamentos. No período seguinte passa rapidamente a 13% e chega a 20% dos casos no último período aqui analisado.

Tabela 1: Calendário semanal do casamento em Itapecerica (%)

Dia da Semana	1733-1759	1760-1779	1780-1799	1800-1830
Segunda	25	15,94	11,53	9,58
Terça	8,33	28,98	36,53	31,50
Quarta	2,38	13,04	17,30	20,54
Quinta	14,28	8,69	11,53	15,06
Sexta	3,57	4,34	5,76	8,21
Sábado	9,52	7,24	---	6,84
Domingo	36,90	13,04	17,30	8,21

Fonte: **LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830)**. São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de n° 49.

O domingo, no período aqui destrinchado, vai dos 36% no período final dos jesuítas para cerca de 8% no final do período, com um ligeiro aumento no terceiro período para 17% e no quarto período seguinte queda para 8%. Esses números são muitos semelhantes aos dados apresentados por Carlos Bacellar para Sorocaba. Sorocaba também sofre essa transição do domingo para a terça em período muito semelhante. Bacellar explica a preferência pela terça-feira da seguinte forma:

> Como justificar essa prática onde a terça feira era considerada o dia ideal para o casamento? Embora toda a historiografia não se farte de frisar o papel do fim-de-semana em nossas comunidades coloniais – era o momento de comparecer nas vilas, fazer negócios assistir aos cultos, tomar parte nos negócios públicos – uma coisa há de concreto: em Sorocaba, e também em Curitiba, o domingo, e mesmo o sábado, não eram dias preferenciais para o matrimônio. Aos jovens sorocabanos, pareciam mais interessantes as

> segundas, terças, quartas e quintas feiras, e quase nunca as sextas-feiras. Fugia-se, perceptivelmente, do dia do Senhor e da sexta-feira, dia de abstinência, demonstrando observância segura dos preceitos defendidos pela Igreja. Se o fim-de-semana era normalmente reservado para diversas atividades, o matrimônio não era uma dessas. Somos de opinião que os casamentos marcados fora do fim-de-semana visavam ressaltar a ocorrência da cerimônia, realizada em dias onde a vila, normalmente, estava esvaziada. Chamava-se, assim, maior atenção para o evento, informando à comunidade o novo status de casal alcançado pelos jovens noivos. Parentes e amigos deslocavam-se para a Igreja – e, portanto, para a vila – especialmente para aquela ocasião especial (BACELLAR 1994, p. 150)

Na visão do sociólogo Henri Hubert (2016, p. 55) para os cristãos o domingo é o dia de reviver o sacrifício de Cristo. É uma espécie de Páscoa seminal que em menor grau mobiliza setores da sociedade, principalmente em uma sociedade amplamente católica como era a América portuguesa.

Ainda quando os jesuítas atuavam em Itapecerica, podemos levantar a hipótese que a aldeia, constituída em sua maioria por lavradores de terras que as roças deveriam ser grandes e dispersas. Pode-se supor, por isso, o domingo deveria ser um dia importante de reunião, talvez de uma rotina religiosa mais intense, de reviver o sacrifício de Cristo. Casar na terça-feira era então tentar dar destaque ao casamento. Tudo isso deve ser verificado com mais cuidado nas fontes mais descritivas, como cartas e petições.

Quadro 1 - Lista de testemunhas de fora da aldeia ou de estrato social diferenciado

Nome	**Estrato social, profissão ou cor**	**Localidade**
Inocêncio		Aldeia de Carapicuíba
Domingos André	Índio	
Domingos Pereira		
João Rolim de Moura		Sorocaba
Simão Pires		Cotia
Inácio Barbosa	Homem branco	
Simão Pereira e Maria Pereira da Cunha sua mulher		
Cláudio filho de Ludovica (mulato)	Mulato	
Francisca Xavier da Cunha e Francisco de Siqueira Paes (provável marido)		Santo Amaro
José e Apolônia (sua mulher) ambos brancos	Brancos	
Quitéria Maria de Meira (solteira)		

Salvador Dias (solteiro filho de Guilherme Dias)		
Anastácio de Moraes (capitão)	Capitão	
Vicente Mendes (casado)		
José Francisco de Godoi (Góes) solteiro filho de Francisco Godoi		
Inácio Sebastião Domingues (casado)		
Regilnaldo Antonio de Guerra (solteiro) filho de Ana Pereira da Guerra (viúva)		
João Damaceno Domingues (casado)		
Francisco escravo casado com Rosa Maria Gonçalves		
Reginaldo Antônio		
Inácio Francisco do Amaral	Padre	Itu
José Joaquim da Silva	Vigário	Aldeia de Embu
Quitéria (casada com Inácio Moraes)		
José de Morais e Emeria sua mulher índia	Mulher índia	Aldeia de Pinheiros
Francisco de Almeida	Brancos	Não definida
Simão Pereira de Oliveira		
Inácio Correa de Lemos		
Maria Antônia da Fonseca, D. (filha de Francisco Correa de Lemos já defunto e de D. Maria Leite Fonseca)		
José Vaz		
Miguel de Matos (casado)	Alferes	
Pedro Dias	Capitão de infantaria	

Fonte: **LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830)**. São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de n° 49.

Há uma série de grupos sociais oriundos da localidade de Santo Amaro que convergem para vários casamentos na aldeia, além de pessoas das aldeias de Embu, Pinheiros, Carapicuíba que mantem um vínculo histórico forte com Itapecerica, além disso muitos brancos convergiam para o lugar, militares e também padres de outros lugares como o caso do vigário de Embu e um padre de Itu que eram apresentados como testemunhas do casamento. Cotia também é uma freguesia em que aparecem bastante testemunhas no dia do casamento. Tudo isso leva a supor que o casamento era um momento importante na vida dos aldeados sobretudo na reafirmação de laços e de formas de domínios, como acontece em um casamento em que o administrador da índia está presente. Apesar de não serem arrolados assim, muitos

dos brancos presente apontam alguns indícios de que tinham interesse na mão-de-obra disponível ali dentro do aldeamento.

O quadro 1 que versa sobre as testemunhas de fora da aldeia e/ou com estrato social diferenciado pode nos auxiliares bastantes a entender esse momento do casamento. Escolhemos ainda não arrolar no quadro as pessoas de dentro da aldeia com distinção social. Entretanto, o quadro 1 já nos dá uma nítida noção de que com o casamento convergia diferentes redes sociais para a aldeia, muitas vezes vínculos formados fora da aldeia. Notamos também que a presença de pessoas externas à aldeia é bem mais forte no período após a saída dos jesuítas.

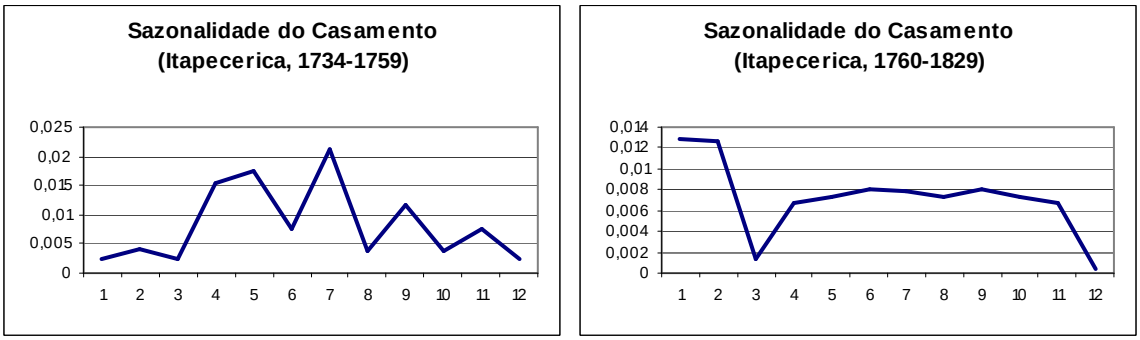
Toda essa malha de relações dentro da aldeia durante o casamento é sinal de que havia uma ampla reunião dos aldeados em torno do casamento. É impossível saber só pelos registros o número de pessoas que a cerimônia reunia, pois nelas só aparecem as testemunhas mais diretas que na maioria dos casos são três, mas podem chegar a cinco.

Tendo em vista os dados sobre pessoas de fora da aldeia que vinham de fora da aldeia para marcar presença no casamento muito provavelmente por interesses ainda difusos, mas de possível apuração, nos ajudam a pensar. A terça-feira nesse sentido, com acontecia em Sorocaba, dava destaque ao casamento que deixava um dia mais religioso para interromper um dia de lavoura. Além disso, o casamento poderia dar origem a festas, talvez logo depois da saída dos jesuítas os índios tiveram mais liberdade nesse sentido. O dia sagrado, no entanto, foi preservado, com poucos casamentos as festas se ocorriam aconteciam em dias não tão reprovados pelo catolicismo da época. Vemos com isso a importância da presença dos jesuítas nos aldeamentos. É provável que os jesuítas vissem com maus-olhos interromper um dia de trabalho, a terça-feira por exemplo, para comemorarem o casamento. É importante estar atento a essas particularidades, pois isso indica um novo perceber da vida na aldeia, ou seja, a saída dos jesuítas permitiu que uma rotina basicamente voltada para a religião fosse afrouxada.

No entanto, com nos diz Hubert (2016, p. 73) toda cultura religiosa apresenta dias que são considerados nefastos. No caso do cristianismo é nitidamente a sexta-feira o dia de mais agouro por causa da lembrança da crucificação de Jesus. Os índios preservaram a data como um tabu, mesmo depois da saída dos jesuítas o que pode nos revelar dados sobre o imaginário religioso da comunidade de Itapecerica.

Não são apenas esses dados que corroboram para essa nossa tese, vemos que o mês escolhido para o casamento também varia muito depois da saída dos inacianos.

MOVIMENTO SAZONAL DO CASAMENTO EM ITAPECERICA



Fonte: **LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830)**. São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de n° 49.

Resolvemos abrir a seção com os dois gráficos colocados lado a lado no sentido de apontar o que parece ser uma nítida influência dos jesuítas na escolha do mês de casamento dos índios na aldeia de Itapecerica. Na época dos jesuítas (1734-1759), os meses de janeiro e fevereiro tinham índice muito baixos, assim como março – mês da Quaresma – e dezembro – mês do Advento. No período seguinte, quando os jesuítas saem das aldeias paulistas dando lugar a padres regulares, os meses de janeiro e fevereiro passam a serem os meses preferidos de forma muito diferencial aos demais meses. A preocupação com o Advento e a Quaresma com sendo meses de agouro nos quais casar não é recomendado continua. Isso mostra que a atitude dos padres seculares era um pouco diferente dos jesuítas, os primeiros só enfatizavam o respeito ao Advento e a Quaresma, enquanto os segundos parecem ter privilegiar os casamentos em abril, maio e julho com possíveis proibições em junho, talvez por causa do Corpus Christi, e agosto em diante até abril.

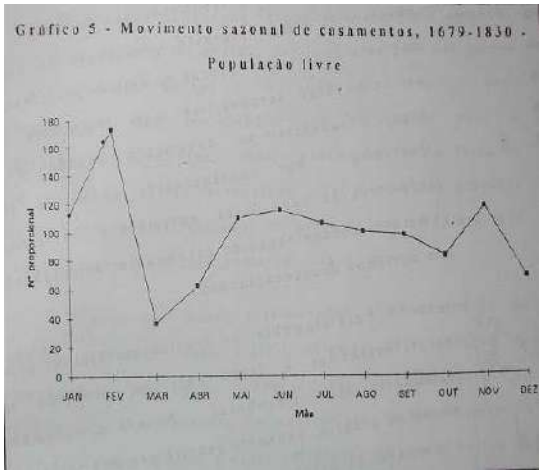
No livro “Fazer dos campos escolas excelentes”, que trata de missões jesuíticas nos séculos XVI e XVII em Portugal rural, temos justamente essa indicação de que a Quaresma e o Advento eram os momentos chaves para se realizarem missões junto aos camponeses. São os 40 dias da Quaresma e o mês de dezembro inteiro os períodos em que a pregação dos jesuítas se intensificava nos campos da península ibérica de forma ímpar. O autor Federico Palomo tenta estabelecer um paralelo entre as missões portuguesas e as instaladas nas colônias (FEDERICO 2003, p. 133). A visão que temos de Itapecerica colabora para esse paralelo, pois certamente havia uma intensificação da atividade apostólica na Quaresma e no Advento o que fazia o número de casamentos reduzir tanto.

No entanto, de agosto a novembro, como diz Bacellar (1994, p. 134), talvez

pensando em termos nativos, que o calendário de plantio estaria vigente justamente nesse período de agosto a novembro, enquanto janeiro era o mês da colheita. Será que o fato então da ênfase no janeiro e em fevereiro, depois da saída dos jesuítas, não se dá pelo mesmo fato que o casamento deixa de ser prioritariamente no domingo para ganhar a terça e a quarta-feira. O que pode ter ocorrido durante o período em que os jesuítas tomavam conta da aldeia é uma sacralização maior do casamento. Assim, justamente no período da colheita os casamentos passaram a serem realizados com mais intensidade e nos outros meses, exceto março e dezembro, os casamentos acontecem mais equitativamente.

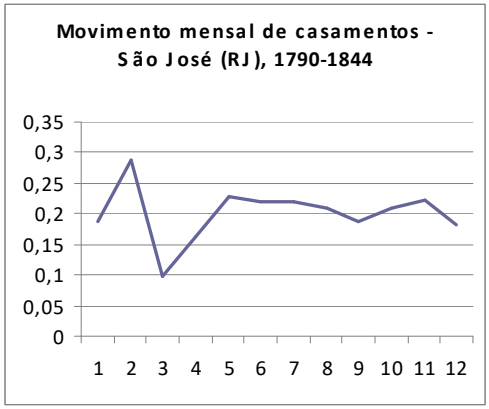
Como vemos abaixo, o gráfico de Itapecerica acima traçado por nós, no período pós-jesuítas, se parece muito com o de Sorocaba feito por Bacellar, exceto nos meses de janeiro e novembro. Também se parece muito com os dados de Lima para a freguesia de São José no Rio de Janeiro em fins do século XVIII e início do século XIX. O aldeamento de Itapecerica durante os últimos anos dos jesuítas se parece muito com a missão uruguaia abaixo citada, com uma série de períodos restritivos (VARESE DE GONZÁLES 1991). Vale lembrar que, os dados de Bacellar estão em números relativos e os de Lima, assim como os dados de Itapecerica aqui arrolados, estão em médias diárias.

Gráfico 1



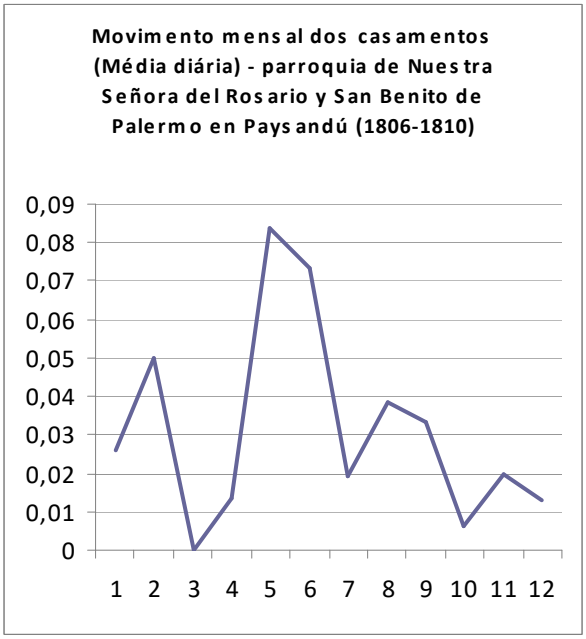
Fonte: BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Família e sociedade em uma economia de abastecimento interno (Sorocaba, século XVIII e XIX).* Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 1994.

Gráfico 2



Fonte: Carlos Alberto Medeiros Lima

Gráfico 3



Fonte: Carlos Alberto Medeiros Lima

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio dos dados sobre dia e mês do casamento ainda estamos procedendo uma análise inicial das nossas fontes que podem nos levar alguns caminhos importantes. Contudo, as fontes podem nos apontar dois caminhos iniciais: Primeira hipótese seria que com a saída dos jesuítas o aldeamento começou a tomar formas de uma vila agrária do Brasil Colonial. Como segunda hipótese não necessariamente excludente da primeira, já que São Paulo era resultado de uma cultura híbrida entre nativos e portugueses, com a saída dos jesuítas os indígenas puderam com um pouco mais de liberdade relembrar as novas gerações de costumes do passado e retomá-los de forma criativa e levemente modificada.

FONTES

LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de n° 49.

BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP). 1945. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 5.

_____. 1947. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 7.

_____. 1948. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 8.

REFERÊNCIAS

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Família e sociedade em uma economia de abastecimento interno (Sorocaba, século XVIII e XIX)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 1994.

CORRÊA, Dora Shellard. **O aldeamento de Itapecerica: de fins do século XVII a 1828**. São Paulo: Estação da Liberdade, 1999.

FEDERICO, Palomo. **Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630).** Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2003.

HAMEISTER, Martha Daisson. Uma contribuição ao estudo da onomástica no período colonial: os nomes e o povoamento do extremo sul da colônia (Continente do Rio Grande de São Pedro, c. 1735-c. 1777). In: DORÉ, Andréa. SANTTOS, Antonio Cesar de Almeida. (Org.). **Temas setecentistas: governos e populações no império português.** Curitiba: UFPRSCHLA/Fundação Araucária, 2008, p. 459-470.

HUBERT, Henri. **Estudo Sumário da Representação do Tempo na Religião e na Magia.**

(Edição Bilíngue e Crítica) organização e edição. Rafael Faraco. São Paulo, Edusp, 2016.

SIRTORI, Bruna. Às margens do Rio Gravataí: a transcrição de registros batismais pelo Padre Bernardo Lopes da Silva e sua concepção de "índio" (1765-1783). In: **Anais Eletrônicos (CD-ROM) da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Goiânia, Universidade Federal de Goiás/Universidade Católica de Goiás, 2006, p. 01-21.

SIRTORI, Bruna. **Entre a cruz, a espada, a senzala e a aldeia. Hierarquias sociais em uma área periférica do Antigo Regime.** Dissertação (Mestrado em História) - UFRJ, Rio de Janeiro, 2008. Orientação de Prof. Dr. João Luís Ribeiro Fragoso.

VARESE DE GONZÁLES, Suzana Rodrígues e GONZÁLES RISSOTTO, Rodolfo. Contribucíon al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. In: **Revista Histórica.** Publicaciónal. Año LXXXIV (2a época), t. LV, julho/1991, n. 163.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A MUDANÇA DO OLHAR SOBRE AS IMAGENS RELIGIOSAS ENTRE OS KADIWÉU

Maria Raquel da Cruz Duran[1]
(Doutoranda PPGAS/USP, Bolsista CAPES, Pesquisadora CEstA/USP)

RESUMO: No presente artigo nos propomos a compreender a transformação do olhar de uma interlocutora Kadiwéu sobre as imagens católicas, após sua conversão ao protestantismo, na aldeia indígena Alves de Barros - situada no município de Porto Murtinho/MS. Temos por objetivo apresentar e problematizar algumas questões contidas em seu depoimento, entre as quais: o poder ou não da imagem, o discurso da verdade, a fabricação/destruição de imagens sagradas, a relação entre o catolicismo/protestantismo e as imagens, a experiência devocional, entre outras. Refletir sobre este debate é justificável tendo em vista o contexto de bipartição ao qual se encontram os Kadiwéu atualmente, em que uma aldeia advoga em favor, e as outras contra, a permanência das imagens (leia-se, do catolicismo).

PALAVRAS-CHAVE: Kadiwéu; Imagem; Religião.

INTRODUÇÃO

Os Ejiwajegi, Eyigua-yegi, “povo da palmeira Eyiguá” (Sanchez-Labrador, 1910, I: 266-268), modo como os Kadiwéu se autonomeiam, fazem parte de um dos subgrupos do tronco linguístico Guaicuru. Por ter participado da Guerra do Paraguai (1864 – 1870), demonstrando grande habilidade guerreira, principalmente no manejar do cavalo como estratégia de combate, este povo ficou conhecido nacional e internacionalmente. Outra característica marcante é a exímia ornamentação corporal, facial e de objetos, ressaltada nos escritos de jesuítas, exploradores, militares, antropólogos, e outros pesquisadores (1).

Atualmente os Kadiwéu estão distribuídos em seis aldeias (Alves de Barros, a “capital”; Tomázia; Campina; Barro Preto; São João; Córrego do Ouro), constituindo uma população de 1.576 pessoas (Censo IBGE, 2010).

Pudemos constatar, em sete meses de trabalho de campo, que em quatro aldeias – Alves de Barros, Campina, Tomázia e São João – a religião protestante já formou igrejas, de diversas congregações. A religião católica é mantida em apenas um destes povoados, a aldeia Tomázia, - embora sem uma igreja que efetive esta presença - que também recebe a religião

[1] Graduação em Ciências Sociais, bacharelado e licenciatura (UNESP/Araraquara-SP), Mestrado em Ciência, Tecnologia e Sociedade (UFSCar/São Carlos-SP), Doutoranda em Antropologia Social (USP/São Paulo-SP). E-mail de contato: raquelduran@usp.br O presente artigo foi publicado na Revista Domínios da Imagem, em 2016, no Dossiê: Religião, migração e cultura. Imagens da fé, organizado pelo Dr. Francesco Romizi. Disponível em: < http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/dominiosdaimagem/issue/view/1237/showToc> Acessado em 17/10/2016.

protestante, com uma pequena igreja e cultos diários. Nas aldeias Barro Preto e Córrego do Ouro, constituídas por somente um núcleo familiar, ou seja, poucas pessoas, ainda não se tem notícia da entrada física de igrejas, mas sabemos que houve a realização de cultos católicos e/ou protestantes nelas.

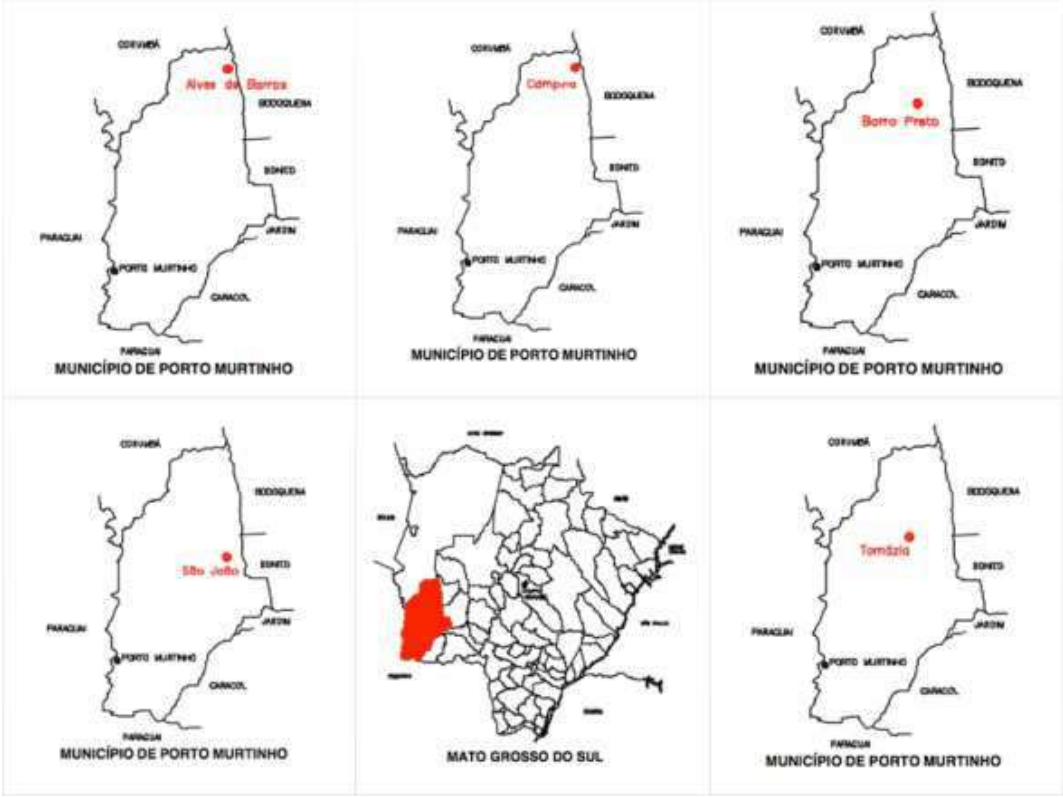


Figura 01: Mapa do Mato Grosso do Sul e do município de Porto Murtinho/MS, com destaque para a terra indígena Kadiwéu e suas aldeias (In: Relatório FUNASA/ 2005) (2).

Destacamos que nossa pesquisa de doutorado, em andamento, não abarca especificamente o tema religioso, e sim o desenho Kadiwéu, no campo da antropologia da arte. Assim sendo, gostaríamos de salientar que não somos especialistas nem estudiosos da antropologia da religião, contudo, como nos ensinou Marcel Mauss (2003), entendemos que há uma dificuldade analítica de encontrar as zonas limítrofes entre aquilo que é "técnica" ou "estética" e o que classificaríamos como operações "mágico-religiosas". Por isso nos aventuramos neste contexto, motivados por um dos depoimentos que coletamos em campo, que propomos como ponto de partida para a nossa reflexão.

Estruturalmente, o artigo será disposto em quatro partes. Em primeiro lugar, apresentaremos o depoimento de nossa interlocutora, base analítica geral. Num segundo momento, elaboraremos uma sucinta discussão sobre o conceito de imagem e suas relações com a crença. Após esta apresentação contextual trataremos da imagem em relação às igrejas

católica e protestante. Por fim, explicitaremos algumas proposições a respeito da experiência devocional com imagens.

UM DEPOIMENTO INSPIRADOR

Ramona Soares, filha de Nadir Iva e Atílio Soares, esposa de Antônio Vicente, é mãe de cinco filhos, quatro mulheres e um homem, e tem oficialmente setenta e cinco anos de idade, conforme a carteirinha do Sistema Único de Saúde (3).

Figura 02: Ramona Soares (Acervo pessoal/out. 2014).

Nosso interesse pelo assunto que nesta ocasião versamos começou em uma das muitas conversas que tivemos com dona Ramona, em geral sobre os desenhos Kadiwéu, alvo da minha pesquisa. Tivemos duas conversas com dona Ramona a respeito de imagens religiosas: uma em outubro de 2014 e outra em outubro de 2015. Todavia, por tratar-se da mesma questão, a relação de Ramona com as imagens religiosas que possuía, entendemos estas falas como um único testemunho.

Um dia, conversando sobre arte Kadiwéu perguntamos sobre os “santinhos” ou “bonecos”, pedaços de madeira com formas humanas esculpidas, chamados assim pelos interlocutores de Darcy Ribeiro (1980). Tínhamos nos deparado recentemente com eles e pudemos observar serem ornados com pinturas corporais, diferentes de como eram decorados anteriormente, somente com miçangas (4), e nos perguntávamos o porquê desta mudança.

Dona Ramona informou que aqueles “eram apenas bonecos, feitos para as crianças brincarem, e não santos” (aldeia Alves de Barros, 21/10/2014), e que estavam recebendo pinturas corporais para serem vendidos, ou seja, por mero incentivo comercial.

Figuras 3 e 4: Os bonecos/santinhos adquiridos por Darcy Ribeiro em 1940 (In: RIBEIRO, 1980, p. 298); os bonecos fabricados por Furtuoso Matchua, adquiridos pela pesquisadora "Uma mulher com uma criança nas costas" (Acervo pessoal/nov. 2014).

Dona Ramona continuou sua fala dizendo que antigamente acreditava em santos, mas que hoje que sabe a verdade, não crê mais. Ela dizia: "O pastor Geraldo (da igreja batista UNIEDAS, que ela frequenta há muitos anos) me perguntou se aquele santo comia, bebia ou andava, eu respondi que não", e concluiu expondo que agora ela sabe que "é mentira que Jesus está nele, porque Jesus vive" (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 21/10/2014). Diante deste primeiro momento do relato, ficamos nos perguntando como teria sido o processo de transformação desta opinião, que surgia tão forte em seu depoimento, a saída da mentira advinda pela descoberta da verdade: os santos não são vivos, não são dignos de adoração.

Na esteira destes pareceres, contou-nos também uma das histórias de antigamente sobre religião, em que Jesus e Satanás debatem:

> O diabo falou para Jesus: é verdade que você é filho de Deus? Mas ele não acreditava nisso, não falou nada para Jesus. Daí ele pegou uma pedra e falou, você come a pedra, transforma-a em pão, se for verdade que você é filho de Deus, você come a pedra, faz dela pão. E Jesus respondeu: Eu não vou pegar pedra, porque Deus não é vivo para comer pão, ele é vivo na palavra de Deus. Daí falou "vai embora", e Satanás foi embora, caiu no inferno (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

Este primeiro argumento, sobre qual tipo de vida sagrada é real ou não, se desenvolveu em sua fala aliado a um outro, igualmente poderoso, no qual ela afirmava ter visto um homem fazendo um santo católico. E alegava: "vi que são homens que fazem os santos, vi que era mentira" (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 21/10/2014). Tal desapontamento era associado a lembrança dos tempos em que Ramona e seu marido, que era o herdeiro daqueles santos de madeira e gesso que possuíam, acreditavam *mesmo* nos santos, acendendo velas e comemorando o dia 24 de junho com festas para São João Batista. Àqueles santos que não eram dignos de adoração, pois não eram vivos e, portanto, não podiam agir em

favor de seus fiéis, uniu-se a comprovação cabal de que realmente não eram poderosos os santos, porque foram confeccionados por homens.

Após suas descobertas sobre a verdade dos santos, nos relatou que um cachorro quebrou-os, e embora eles até tentassem colar seus pedaços com cola de mandioca e outros meios próprios, não adiantou. Finalizava seu depoimento narrando um terceiro argumento: "faz sessenta anos que Jesus vive em mim e que eu sei a verdade, que meu marido, que antes bebia, fazia bagunça e brigava, parou com isso, porque crê em Jesus" (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 21/10/2014). Neste ínterim, a demarcação da diferença entre a época em que eles acreditavam em santos e o marido não era assim tão mudado, e hoje, tempo da verdade sobre os santos, da paz em seu lar, é fundamentada na descrença no poder das imagens, fruto da educação religiosa de tradição católica, e na conversão ao protestantismo.

Em outubro de 2015 retornamos à casa de dona Ramona Soares, para revê-la e esclarecer algumas dúvidas que ainda restavam/restam no tema da pesquisa, a arte Kadiwéu. Aproveitamos a oportunidade para lhe relembrar esta conversa que tivemos em 2014, entendê-la mais detalhadamente, já pensando neste artigo. Lançamos a seguir um trecho dessa entrevista mais recente:

> Eu vi o santo de pau, daí não acredito mais não, eu vi o homem que fez o santo, nossa senhora Aparecida, daí não acreditei mais. A Ruth, minha filha, falou: mãe, vamos comprar o santo, a senhora vende a cerâmica daí a gente compra. Chegou no lugar de artesanato assim, tudo madeira de santo, tinha dois homens lá fazendo. "Se quiser levar agora já está pronto" - ele disse. "Amanhã, vamos marcar hora para levar a senhora na igreja, para fazer o batismo do santo" - ele falou. Daí fui embora para a casa da minha filha [em Bonito/MS], daí de manhã muita gente foi na igreja católica fazer o batismo do santo, muita gente. Antigamente eu acreditava que aquela imagem era viva, eu não sabia. Diz que tinha espírito, Deus, na imagem. Aquele meu velho, o finado Silvério, colocava o santo em cima da mesa, cuidava bem dele né. Quando ele foi trabalhar em Marília, ficou só eu e as minhas meninas, daí seis horas da tarde eu vou pegar na cabeça desse São João, né, Deus né, fazer oração: "Meus Deus, cuida da minha casa, cuida das minhas meninas, cuida do meu marido que foi trabalhar, nos ajuda". Que nada ajudar, não ajuda não, eu não sabia que era mentiroso, mentiroso aquele santo, não era de verdade não. Todo mundo, ninguém conhecia o evangélico, só o santo. Lá na Tomázia ainda tem santo, é duro a gente largar do santo. Quem tem não larga não, aquele que tem fé não deixa o santo (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

Sabemos que dona Ramona tinha alguns santos, mas não exatamente quais, com a exceção de São João Batista, cujo nome é citado somente pela relação do santo com as festas juninas. No primeiro depoimento Ramona nos contou ter alguns santos, em linhas gerais. No segundo, explicou que eram dois santos: "São João e um outro, que não sei dizer se é homem

ou mulher, porque usava saias" (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

Isto posto, percebemos algumas alterações entre o primeiro e o segundo depoimentos. Na versão mais recente, dona Ramona destaca o batismo da imagem na igreja católica, após a compra desta; além de avultar o caráter mentiroso deste santo, São João, que promete auxílio e não cumpre. O fato de não saber se o santo é homem ou mulher também demonstra algum desinteresse acerca de quem era aquele santo que recebeu de herança, sua história, seu poder. Há também outra diferença no testemunho, com relação à forma como deixou de tê-los em casa. E cito:

> Eu não tenho mais santos, joguei fora, dei para a finada minha cunhada, porque aquele santo, menina, se você não sabe fazer reza, cuidado, ele pode fazer uma doença em você, ele tem poder maligno, quando você sabe fazer a reza para o santo, fica melhor, mas se não sabe cuidado. Eu dei os santos para a minha cunhada, cadê ela? Morreu. Aquele irmão dela também, furou aqui no pescoço. Lá na Tomázia eles pisam até na brasa, passando por provações. Eu cuidava do santo fazendo a festa dele, não dava comida para o santo não, santo não come, a boca dele é desse tamanhinho, não come não. Eu pegava um dinheirinho, um real, colocava na frente dele, falava: "meu santo me ajuda com dinheiro", daí o dinheiro ficava na frente dele, não ajudava. Antes do Geraldo tinha santo na Alves de Barros. Dona Ana, mulher do Sr. Mário, veio da Tomázia, ela também tinha santos, mas não trouxe para cá, deixou lá com o tio dela, um tal de Banana. Mudou muito a minha vida, depois que passei a acreditar no evangelho, porque eu acredito em Deus, eu vou fazer a vontade de Deus, porque Deus está no meu coração. Eu tinha um São João e outro pequenininho, que não sei o nome. Antigamente o homem que veio da Alemanha [o pastor Geraldo] contava, não faz muito tempo o Deus andava por esse mundo, ele que vem da Alemanha, conhece tudo né. É o mesmo Deus, que criou os Kadiwéu, o Deus do evangelho. *Aneotedogoii* é o Deus, *ionigi Aneotedogoji* é o filho de Deus, Jesus Cristo. Antigamente, a gente ia no *nidjienigi* [o curandeiro], diz que ele recebia espírito, ele cantava, mas ele não cura a gente não, isso não entra na minha cabeça, eu sou evangélica, não entra na cabeça (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 20/10/2015).

No primeiro relato um cachorro quebrou os santos, já no segundo, dona Ramona doou-os para sua cunhada, apontado para o fato desta atitude ter sido um dos motivos que levaram ao trágico destino de sua parente. É interessante o fato de que Ramona coloca ser preciso saber rezar para os santos, pois caso o crente não saiba, sofrerá consequências desastrosas. Contudo, ela mesma não sabia informações sobre os santos que tinha, embora isso não pareça interferir no "saber rezar". Mencionou novamente o pastor Geraldo Klassen, "o homem que veio da Alemanha", como propulsor de seu conhecimento sobre a verdade, destacando que aquilo que os Kadiwéu acreditavam no passado - a prática dos curandeiros e a cura através de seus espíritos-guias - não era entendido por ela como um saber válido ou digno de sua fé.

Este artigo se limitará em discutir os pontos principais deste depoimento sobre a experiência devocional de Ramona Soares com as imagens. A relação entre imagem e poder divino, sua desmistificação feita por dois campos de argumentos, o "artístico/científico" e o "evangélico", e sua posterior destruição, embasada no poder maligno da imagem na vida das pessoas, discurso que denota dubiedade dentro deste contexto, serão analisadas. De modo geral, trataremos da relação entre Ramona e as imagens religiosas e o situar de sua vida a partir da convivência ou não com elas.

BREVE DISCUSSÃO SOBRE O CONCEITO DE IMAGEM E SUAS RELAÇÕES COM A CRENÇA

Imagem é qualquer signo, obra de arte, inscrição, figura, que media o acesso a algo (LATOUR, 2008). Em latim, *imago* pode ser definida como "[...] semelhança ou sinal das coisas, que pode conservar-se independentemente das coisas", ou seja, é "aquilo que é impresso, formado e distinto do objeto existente, que se conforma à sua existência e por isso é o que não seria se o objeto não existisse" (LOPES, 2003, p.3).

Para Aristóteles, as imagens são parecidas às coisas sensíveis, porém, elas não têm matéria. Isto é, podem ser consideradas produtos da imaginação, sensações ou percepções, daquele que as visualizou. Para os estoicos, dois modos de entendimento sobre a imagem eram dados: primeiro aquilo que denominam como imaginação, isto è, a imagem que o pensamento por si só formula; e segundo, a imagem que é a marca que algo deixa na alma, uma espécie de cicatriz que constitui a mudança da própria alma. Francastel (1993) denominou essa formação sensível do raciocínio como pensamento plástico, em contraposição ao pensamento verbal. Assim, nos explica Lopes (2003),

> [...] a duplicidade característica da imagem circunscreve uma dada formação sensível do pensamento, uma capacidade de imaginar coisas distintas dos objetos existentes, como também uma necessidade de visualização, determinada pela presença de objetos, pela apreensão de suas propriedades ou pela ausência de sua manifestação (LOPES, 2003, p.3).

Tal duplicidade característica da imagem advém da palavra grega *eídolon*, que designa a alma como duplo do morto, que sai do cadáver, na forma de uma sombra imperceptível. Imagem é a sombra, o duplo, podendo ser compreendida como sonho, aparição de um deus (phasma) e fantasma de um defunto (psyché) (LOPES, 2003).

Destarte, são as imagens mentais representações da realidade no modo icônico, como querem os picturalistas, ou são elas representações mediatas semelhantes às representações verbais, como dizem os descricionalistas? A imagem de um santo católico é expressão realista da sua pessoa e feitos ou uma representação/interpretação sua, mediada pela imagem? Para Lopes (2003) as imagens mentais não seriam nem representações icônicas, nem representações verbais, mas representações codificadas, e portanto, a ideia de que "o pensamento possui uma capacidade de imaginar (e codificar as imagens) em uma escala intersticiária entre os códigos socialmente arbitrados e cotidianamente intercambiados" (LOPES, 2003, p.5).

Em suma, a imagem pode ser: (a) um objeto-imagem real, ou seja, uma "classe de objetos, geralmente de natureza artística, que funcionam como substituto, reprodução, evocação ou recriação de coisas reais ou de realidades espirituais" (LOPES, 2003, p.4); (b) a representação das coisas sensíveis, na ausência destas, portanto, imagem mental, simbólica; ou ainda, (c) "registros de nossa própria consciência de continuidade e de mudança, [que] são inscritos nas imagens e podem ser assim investigados" (LOPES, 2003, p.6).

Na relação entre imagens e devoções religiosas podemos captar estas três designações da imagem, pois, em geral, as imagens religiosas representam tanto "uma ausência que se reconhece através dela (o que ela evoca) (a), [quanto] simbolizam uma forma que se explicita pela sua própria presença (b) " (LOPES, 2003, p.1). Além disso, podem gerar um olhar sobre a diferença entre estas imagens ao longo da história (c), chegando a compreender "a formação de um fundo cristão presente na imagética religiosa (sobretudo nas imagens figuradas) e suas transfigurações contemporâneas" (LOPES, 2003, p.11).

Nas argumentações de Ramona Soares, observamos o deslegitimar das imagens, em suas características de autonomia e de poder. A imagem é feita pelos homens, não é divina, não é autônoma, e conclui-se com o raciocínio: se a imagem é feita por homens, é mentira que ela é divina/santa, portanto ela não tem poder. Da mesma forma que alguns cientistas olham para alguns religiosos, acusando-os de fetichistas, de atribuírem à imagem uma autonomia que ela não possui (Latour, 1996), ou ainda, como àqueles, teoclastas, iconoclastas, ideoclastas (Latour, 1996), que repudiam a ideia de ser a imagem uma mediadora do acesso a Deus, destruindo-as, questionando-as e desmascarando-as, por serem produtos humanos e não ícones sagrados, por conseguinte, sem poderes sobrenaturais/divinos, dona Ramona afirma ser contra a utilização de imagens no contexto religioso.

Portanto, compreendemos que a característica que fundamenta a noção de

imagem, a sua multiplicidade situacional – ora imaginação, ora representação, ora processo -, torna difícil sua apreensão exata, base para a definição do campo da verdade, que deve ser claro e preciso. E caso este âmbito plural da noção da imagem se alie a outro contexto de difícil enquadramento, como é o da religião, as dúvidas se reproduzirão em larga escala. Observamos este jogo conceitual/atitudinal nas colocações de dona Ramona, em diversos momentos, por exemplo na sua descrença do poder das imagens, tendo em vista que são produtos humanos, simultaneamente a sua crença neste poder, agora maligno, inserido nos doutrinamentos protestantes, mas não somente.

Onde reside o poder de uma imagem? Estaria em sua capacidade de simbolizar toda uma vida ou uma parte central do ensinamento que se deseja transmitir? Estaria em sua capacidade de mediação, adquirida pela benção divina e pela oração desta/a esta imagem? Estaria em sua proximidade divina, afastamento profano, em seu modo exemplar presencial de conduta?

O tema da dúvida de a imagem religiosa ser ou não um produto humano (*archeiropoiete*) é recorrente na tradição cristã, vide as contendas em torno da face de Cristo impressa no chamado "Véu de Verônica" ou santo sudário, e os inúmeros casos em que a imagem da Virgem chora, entre outros. Em comum, imagens religiosas e artísticas têm como característica a "invisibilidade do poder na visibilidade" (LATOUR, 2008, p. 13). O dilema que se instaura antes de tudo sobre o artista é o de que, ou ele tem o comando nas mãos, e daí a imagem perde seu poder místico, ou ele tem as mãos guiadas por divindades, e neste caso perde o caráter autoral. "Por um lado, *lybris* homem e desespero, por outro, onipotência deus e não existência" (LATOUR, 2008, p. 14), isto é, ou você faz (ausência de mediadores) ou você é feito (presença de mediadores).

Embora saibamos que "os devotos não são idiotas" (LATOUR, 2008, p.17), por muito tempo foi-lhes colocado "a culpa" da crença no poder das imagens religiosas, na ingenuidade, na falta de civilização ou na condição primitiva, na alienação mental que a religião produz no crente, na religião como o ópio do povo, para rememorar Karl Marx (1969).

Conforme o pensamento evolucionista cultural, corrente teórica que teve seu auge entre o final do século XIX e início do século XX, o desenvolvimento dos povos se dava segundo patamares de evolução – entre os quais o de "magia, religião e ciência", cadeia que ia do menos para o mais civilizado (FRAZER, 1991) –, sendo que haviam dois reinos distintos: "a 'crença', aplicada a vagos assuntos espirituais, e o 'conhecimento', [relacionado] às coisas

diretamente observáveis" (LATOUR, 2004, p. 371).

Considerando ser a religião católica "um modo de pregar, de predicar, de enunciar a verdade, [...] literalmente, tecnicamente, teologicamente uma forma de dar a notícia, de trazer a 'boa nova', o que em grego se chamou '*evangelios*'" (LATOUR, 2004, p. 350), ela não pode ser considerada da mesma forma que o saber científico, porque "não fala *a respeito de* ou *sobre* coisas, mas *de dentro de* ou *a partir de* coisas, entidades, agências, situações, substâncias, relações, experiências" (LATOUR, 2004, p. 351). Resumindo, a religião não é uma conversa de *in*formação, mas sim de *trans*formação (LATOUR, 2004).

O caráter transformacional do discurso não se encontra apenas no domínio religioso, que se abstém da lógica da verdade cientificamente construída, mas também em uma conversa amorosa entre dois amantes, em que um deles declara seu amor para o outro. Esta afirmação, "eu te amo", é transformadora tanto do emissor quanto do receptor, pois assim como na conversa religiosa, tais modos são "capazes de transmitir pessoas e não informação: seja porque produzem em parte as pessoas, ou porque novos estados — 'novos começos', como diria William James — se produzem nas pessoas a quem esse tipo de fala se dirige" (LATOUR, 2004, p. 352) (5). Outra característica da performance, simultânea à conversa de amor e ao discurso religioso, é que "suas frases parecem capazes de mudar o modo de se habitar o espaço e o fluir do tempo" (LATOUR, 2004, p. 352).

> Assim como as sentenças amorosas devem transformar os ouvintes, tornando-os próximos e presentes, sob pena de serem nulas, os modos de 'falar religião' devem trazer o ouvinte e também o falante à mesma proximidade e ao mesmo sentido renovado de presença — sob pena de serem menos que insignificantes (LATOUR, 2004, p. 355).

Destarte, não há nada de oculto ou de esotérico na fala religiosa, "ela é apenas difícil de realizar" (LATOUR, 2004, p. 357). Tais equívocos com relação ao modo de enunciação e de fundamentação da religião, que dizem serem mentiras porque não comprováveis cientificamente, acompanham a utilização que esta faz de imagens. Além das pessoas que julgam na crença religiosa e no poder das imagens uma ingenuidade, involução, um intermediário que é um obstáculo para o acesso ao original, e que são contra todas as imagens, definidas por Latour como pessoas do tipo "A", há também as pessoas que integram o tipo "B":

> As pessoas "B" são contra a imagem congelada, não contra imagens: eles acreditam na possibilidade de se livrar das imagens, combatem extrair a imagem do fluxo e ser fascinado por ela. Querem um mundo cheio de

> imagens ativas, passar de uma imagem para a próxima (LATOUR, 2008, p. 19).

Por conseguinte, as pessoas do tipo "B" são contra a imagem que está fora de um contexto, que não é processual. No entanto, observamos acima, nas descrições acerca do conceito de imagem que esta é uma das principais características da imagem, ser ativa, fluida, algo que inclusive a igreja católica tem dificuldade de compreender, pois pela experiência devocional dos crentes os santos têm suas trajetórias sagradas maleáveis, como que interagindo com os momentos de fé do crente.

> Tradicionalmente, no cristianismo, a defesa dos ícones religiosos tem consistido em afirmar que a imagem não é o objeto de uma 'latria' — como em ido*latria* — mas de uma 'dulia', termo grego com o qual se diz que o fiel, diante da cópia — uma Virgem, um crucifixo, uma estátua de santo —, tem o espírito voltado para o protótipo, o original unicamente digno de adoração. Essa, no entanto, é uma defesa que nunca chegou a convencer os iconoclastas platônicos, bizantinos, luteranos ou calvinistas — para não falarmos no mulá talibã Mohammad Omar, que fez passar pelas armas os Budas de Bamiyan, no Afeganistão (LATOUR, 2004, p. 363).

Isto posto, não podemos dizer que os discursos religiosos "não têm valor de verdade, apenas por não possuírem conteúdo informacional" (LATOUR, 2004, p. 352). Neste ponto, o depoimento de dona Ramona poderia ser colocado em cheque. Contudo, a crente Kadiwéu se posiciona frente a outro debate, não o da religião *versus* ciência, mas o da religião protestante *versus* religião católica, no contexto da utilização de imagens. Conquanto saibamos disso, sublinhamos aqui o discurso científico acerca das imagens religiosas, pois compreendemos que o questionamento sobre ser verdade ou não (do poder da imagem, do Deus na imagem) que dona Ramona fez em relação a esta ter sido confeccionada por um humano, participa da chave científica de pensamento sobre as imagens sagradas, porque foram empregadas pelas igrejas protestantes em seu percurso de negação do uso delas, e vice-versa.

Historicamente a igreja católica defendia "as imagens por seu apelo a um protótipo, ao qual elas simplesmente aludiam", entretanto, a "iconofilia consiste, mais propriamente, em *continuar* o processo iniciado por uma imagem, num prolongamento do fluxo de imagens" (LATOUR, 2004, p. 370 – Grifos do autor). Afinal, "Deus não pediu que não fizéssemos imagens [...] ele disse que não congelássemos a imagem, que não isolássemos um quadro retirando-o do fluxo que, só ele, empresta-lhes, às imagens, seu real — repetidamente representado, recorrentemente reparado e realizado — sentido" (LATOUR,

2004, p. 372).

Após termos abordado o que chamamos de argumento artístico/científico contido no depoimento de Ramona Soares, avançaremos para o terceiro tópico deste artigo, para entender melhor a intenda entre protestantes e católicos, e até mesmo entre os católicos, acerca do uso das imagens. Nele, apresentaremos as relações entre católicos, protestantes e as imagens na religião, apontando os principais argumentos que fizeram com que estas vertentes religiosas discordassem, e que podem ser vistos também no depoimento de dona Ramona Soares.

A RELAÇÃO ENTRE CATÓLICOS, PROTESTANTES E AS IMAGENS NA RELIGIÃO

O divisor de águas entre as igrejas protestante e católica – mas não somente, pois também a religião judaica, entre outras, se insere neste debate – está na interpretação de um dos dez mandamentos que Deus deu para Moisés, exposto no Livro do Êxodo e repetido no Livro do Deuteronômio, além de em outras passagens da Bíblia Sagrada, que diz: "Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás..." (Ex 20,4-6; Dt 5, 8-10).

Nesta lei, a proibição ao culto de outros deuses está associada ao confeccionar e ao cultuar de imagens, havendo um alerta aos crentes em Deus:

> [...] não vos pervertais, fazendo para vós uma imagem esculpida em forma de ídolo: uma figura de homem ou de mulher, figura de algum animal terrestre, de algum pássaro que voa no céu, de algum réptil que rasteja sobre o solo, ou figura de algum peixe que há nas águas, que estão sob a terra. Levantando teus olhos aos céus e vendo o sol, a lua, as estrelas e todo o exército do céu, não te deixes seduzir para adorá-los e servi-los! (Dt 4,15-20, *apud* OLIVEIRA, 2013, p. 23/4).

Em meio aos motivos pelos quais dona Ramona julga saber a verdade sobre as imagens estão os ensinamentos do pastor Geraldo Klassen, responsável pela igreja batista filiada à UNIEDAS, situada na aldeia Alves de Barros. O pastor é citado tanto como promovedor de uma reflexão individual, interna, de Ramona, a respeito do uso de imagens religiosas - como naquela passagem em que lhe pergunta se imagens comem, dormem, etc. -, quanto de aconselhamentos externos ao próprio pensar dela - por exemplo, na evangelização que o pastor fazia, referendada pela experiência dele em outras partes do mundo, pretexto

usado por Ramona para afirmar que Geraldo conhecia tudo.

Assim como muitos evangélicos, Geraldo advoga que Deus não pode ser representado por nenhuma imagem ou escultura, porque Ele é descrito na Bíblia como um ente "abstrato, incorpóreo, invisível e inacessível" (OLIVEIRA, 2013, p. 24), embora o livro sagrado descreva também que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27; 2,7). Destarte, esta visão - contrária as imagens religiosas - combatia em seu princípio o conceito de idolatria não pelo culto a outros deuses, mas sim pela prática pagã de crer que a imagem de um deus era o próprio deus. Os redatores bíblicos entendiam como loucura o fato de cultuarem um deus falso, feito de matérias-primas criadas pelo verdadeiro Deus. "A negação da existência de outros deuses veio mais tarde, principalmente a partir dos textos proféticos" (OLIVEIRA, 2013, p. 24).

Ou seja, a imagem não devia ser cultuada ou porque era expressão de um deus falso, sendo aqueles que o cultuavam considerados ingênuos, incultos, primitivos, iludidos, entre outras denominações, ou porque não era da vontade de Deus que fossem feitas imagens ou objetos-imagens Dele, para serem cultuados.

Por conseguinte, a forma primordial pela qual Deus se comunicava com seu povo era pela escrita e pelo ouvido, não pela visão, ou imagem. Assim, é importante ouvir e ler a palavra de Deus, que escolheu ser encarnado tanto pela palavra escrita quanto pelo sentimento/percepção do crente de estar acompanhado por Ele. Participamos de diversos cultos da igreja do pastor Geraldo, seja em momentos em que ele conduzia os fiéis a meditação bíblica, seja em que os pastores indígenas o faziam, era constante o apelo para a leitura da Bíblia, para que seu estudo fosse cotidiano e expandido aos demais membros familiares e da comunidade.

No entanto, na tradição protestante e judaica também haviam imagens religiosas entalhadas e esculpidas, por exemplo, as imagens de querubins, "o que mostra que o mandamento bíblico não era encarado como uma proibição a todo tipo de escultura, somente àquelas que tinham um sentido idolátrico, ou seja, que podiam ser cultuadas como deuses" (OLIVEIRA, 2013, p. 26).

O Novo Testamento contém três passagens essenciais para a igreja, no que tange às imagens:

> No Evangelho de João está escrito: "Quem me vê, vê o Pai" (Jo 14,9). A mesma ideia está descrita nas cartas apostólicas. A Carta aos Filipenses diz que: "Ele (Jesus), estando na forma de Deus..." (Fl 2,6). Enquanto na carta aos Colossenses a mesma ideia foi escrita mais claramente desta maneira: "Ele (Jesus) é a Imagem do Deus invisível..." (Cl 1,15). O cristianismo

> aceitou que Jesus Cristo era o Messias, o qual YHWH prometera enviar para libertar o povo de Israel. Utilizando-se especialmente dessas passagens bíblicas a Igreja instituiu como dogma que Jesus Cristo além de ser o Messias, ou seja, o enviado de Deus, é o próprio Deus, a encarnação humana de Deus. Isto é a essência da fé cristã: o mistério da Encarnação de Deus (OLIVEIRA, 2013, p. 28).

Voltando os olhos para o Novo Testamento, em 787, durante o II Concílio de Nicéia, a igreja católica apreendeu que Jesus Cristo é o próprio Deus encarnado e que, assumindo uma verdadeira humanidade, seu rosto humano pudesse ser "desenhado", representado em uma "imagem sagrada". Portanto, em ligação com o tópico anterior do artigo, a ideia de imagem sagrada postulada pela igreja católica, neste primeiro momento, era a de uma imagem que mediava o acesso a algo, ao mesmo tempo em que o representava, no sentido de correspondência à necessidade de visualização, àquilo que permitia ver por meio dela. A Nova Aliança consente, através da Encarnação de Jesus Cristo, o que a Velha Aliança não autorizava. A igreja compreende que a proibição ocorria porque ninguém havia visto forma alguma de representação imagética de Deus. Não obstante,

> Aceitando que Jesus seja Filho e ao mesmo tempo é o próprio Deus, pois os dois são consubstanciais, a Igreja Católica aceitou que Deus se fez visível para os homens e, portanto, passível de ser representado por meio de uma imagem a ser contemplada e venerada por todos (OLIVEIRA, 2013, p. 29).

Após esta tomada de decisão, a Igreja Católica organizou os dez mandamentos de modo distinto ao de outras religiões bíblicas, resumindo os versículos de 3 a 6 do capítulo 20 do Livro do Êxodo, em que a proibição de imagens aparece, no primeiro mandamento "Amar a Deus sobre todas as coisas".

> O processo de exclusão desta passagem foi acompanhado da aceitação e desenvolvimento da arte sacra nas Igrejas Católicas durante a Idade Média. Ao explicar o ponto de vista da Igreja Católica sobre cada um dos Dez Mandamentos, o Catecismo afirma em relação ao "primeiro" mandamento que seu significado está relacionado à obrigatoriedade de louvar e adorar ao único e verdadeiro Deus, proibindo-se prestar honra a outros afora o único Senhor que se revelou a seu povo (OLIVEIRA, 2013, p. 29).

Consequentemente, a idolatria para a igreja católica é estabelecida como aquilo que é divinizado sem ser Deus, rebatendo as críticas recebidas pelas outras igrejas, incluindo aí as protestantes, expondo que é uma veneração respeitosa (*dulia*, ao invés de *latria*, conforme Latour (2004) acima nos orientou) aquilo que os fiéis devem nutrir em relação às santas imagens "e não uma adoração, que só compete a Deus, não interpretando esta prática

como uma forma de idolatria, pois de forma alguma os santos e os anjos tomam o lugar do culto ao Deus único" (OLIVEIRA, 2013, p. 30).

Em síntese, a imagem não era portadora do deus, não havia poder atribuído à imagem pela Igreja Católica, pelo contrário, esta é considerada mero instrumento de veneração, admiração, respeito ao verdadeiro Deus, que na imagem está representado. No depoimento de Ramona Soares, podemos averiguar a colocação da imagem como contendora de deuses falsos, mentirosos, malignos, como é a descrição da Bíblia sobre os deuses pagãos. Já o discurso que as igrejas protestantes, em geral, proferem contra a utilização de imagens pela igreja católica, raciocínio semelhante ao encontrado no discurso do pastor Geraldo, afirma não haver nenhum deus vivente dentro da imagem, apenas. Porém, estes também são os discursos da igreja católica, como destacamos acima, existindo uma distorção – no ponto de discordância - da posição da igreja católica por parte das igrejas evangélicas.

Ramona demonstra medo em relação ao poder demoníaco da imagem, crendo na existência de um deus nela, tanto na versão em que doa os santos para sua cunhada, quanto na versão em que o cachorro quebra seus santos. Os dois encerramentos das histórias carregam em si a técnica correta de manipular/se livrar de algo poderoso, pela doação ou por acidente, pois nos dois contextos Ramona e sua família estrita se libertam sem ou com poucos danos, do mal que a imagem desprezada poderia ocasionar. Isto posto, podemos concluir que há, por um lado, resquícios de fundamentos católicos na crente citada, e porque não também na igreja protestante, porquanto situe um deus na imagem que o representa, mesmo que, por outro lado, haja confusão no tratamento desta imagem sagrada.

Sabemos que a própria igreja católica não chegou facilmente à aceitação das imagens em sua doutrina. Três foram os momentos de concepção teológica da inserção da imagem, cada um deles acompanhados pelo autoquestionamento: no primeiro, no século VIII, a igreja católica se preocupou com a aceitação ou a recusa da concepção de um *transitus* do divino pela forma; no segundo período, datado do século IX, a superação das crises iconoclastas geradas nessa polêmica, promovida pela ideia da imagem como testemunho da encarnação, sinal de uma manifestação de Deus, foi tema central; e por fim, no terceiro momento, no século XI, a imagem tornou-se tridimensional, ocupando afrescos e vitrais, além da arte estatutária (LOPES & SOUZA, 2001). Nestes três embates da inserção da imagem na igreja católica podemos visualizar a discussão abordada no tópico dois, acerca do que é uma imagem, bem como de seus avanços interpretativos do tema.

Entre os séculos XVI e XVIII, a igreja católica recorreu à arte para lutar contra a

Reforma. Inscrevendo-se no campo de difusão de signos plásticos, em que sucede uma propagação para espaços e tempos diversos, imagem não congelada de Latour (2008), a igreja conseguiu produzir imagens "para constituir um efeito de controle no imaginário das massas de devotos" (LOPES & SOUZA, 2001, p.1/2).

Assim sendo, a iconografia cristã era considerada o livro dos pobres, na Idade Média, propiciando um aprendizado histórico, além de possibilitar a introdução da vida cotidiana na representação dos santos, fazendo-os mais próximos dos devotos, mundanizando a imagética religiosa. Além disso, os santos eram exemplos de vida a serem seguidos, suas imagens conceituavam a santidade.

> O fato de incorporar uma parte do gosto pessoal do executante e das tradições de ação e de quadros particulares ao grupo para o qual é produzida, faz da iconografia religiosa um campo de objetos em torno do qual gravitam e fundem-se signos e valores produzidos *para o* uso e *no* uso. Nesse sentido, são "objetos de civilização", como Francastel elabora o conceito, pois que as imagens tornam-se *construções materializáveis de concepções sagradas* (LOPES & SOUZA, 2001, p.2 – Grifos dos autores).

Entre a criação plástica e a recriação mítica, as relações entre a iconografia religiosa e o campo religioso constituem, portanto, três caminhos: o da experiência devocional; o das mediações operadas por ela e nela; e o da forma de exteriorização dos elementos iconográficos no campo religioso (LOPES & SOUZA, 2001). É interessante notar que esta pode ser uma boa explicação sobre o porquê de dona Ramona crer no poder maléfico do objeto, agora destituído do divino pela igreja evangélica. Antigamente, o povo Kadiwéu buscava o *nidjienigi* (xamã) para curar-se ou para amaldiçoar seus inimigos, sendo comuns relatos de que ele empregava plantas e objetos nestes rituais mágico-religiosos. Em vista disso, àquele santo antes entendido como objeto-em-que-deus-vive, e agora não mais, devido a sua reputação desfeita pelos ideais evangélicos, deveria tornar-se apenas um objeto e ser descartado sem implicações ao crente. Contudo, para Ramona o santinho transformara-se em força maligna, e talvez isso se dê (a) em razão da incorporação das tradições desse grupo indígena pela igreja católica, estratégia de conversão adotada por muitas ordens religiosas ou (b) pela demonização das religiões indígenas pelas religiões ocidentais, católicas ou protestantes.

No convertimento de grande contingente de pagãos à nova religião, composta principalmente de analfabetos, incluindo aí os indígenas, a imagem acabou sendo uma grande aliada do texto bíblico, que fundamentava-a por meio de sua doutrina e seus dogmas, e por isso também alvo importante dos Reformistas. Com o interesse de tornar unívoca a

interpretação da Bíblia, a igreja católica não se empenhou neste momento a torna-la acessível a todos – como reivindicavam os protestantes –, recorrendo às imagens para a conversão, evangelização e memorização dos ensinamentos destes/por estes novos fieis.

> Neste sentido a imagem adquiria uma função pastoral e didática, da mesma maneira que o livro teria para alguém alfabetizado. Magno: "o que o relato oferece ao ouvido, o quadro revela silenciosamente pela imitação" (BESANÇON, 1997, p. 244). E também Gregório de Nissa: "A imagem é um livro portador de linguagem" (BESANÇON, 1997, p.244). E posteriormente São Boaventura: "As imagens foram introduzidas na igreja por causa da incultura dos simples, da mornidão dos afetos, da impermanência da memória" (BESANÇON, 1997, p.256) (OLIVEIRA, 2013, p. 34).

Entre as funções didática e pastoral, havia também a veneração – ao deus que a imagem representava/mediava -, a decoração de igrejas, mosteiros e casas (OLIVEIRA, 2013). Vimos até o presente ponto que a multiplicidade da imagem - que pode ser: representação da realidade, expressão da descrição verbal, ou ainda, representação codificada do intercambiar/arbitrar do código social – foi reduzida, num primeiro momento, pela igreja católica, a um caráter mediador/representativo. Porém, com a expansão do emprego das imagens e de suas funções, com o propósito de irradiar o catolicismo para o mundo, possibilitou a abertura desses outros campos da imagem, devolvendo-lhe seu "poder", descongelando as imagens, evitando tanto as pessoas do tipo "A", contra idolatria, quanto as de tipo "B", contra a imagem estática, que não é fluxo.

Isto posto, é compreensível que no relato de dona Ramona Soares a imagem tenha características diversas (argumento artístico/científico) e participe de múltiplos foros de discussão e colocação destes atributos (argumento religioso). Mas ainda nos falta construir sua experiência devocional, para abrangermos a complexidade de seu depoimento. A partir daqui, trataremos especificamente disto.

A EXPERIÊNCIA DEVOCIONAL COM IMAGENS RELIGIOSAS

É através da experiência popular que alguns santos se tornaram cultuados e aceitos, enquanto muitos outros não (LOPES, 2003). Neste contexto, percebemos que é a devoção que compõe a imagem, altera-a, aproxima-a do presente, daquilo que faz sentido aos devotos, carregando-a de símbolos de reconhecimento. Apesar disso, a Igreja atualmente não se vale disso, pois apreende que os segmentos populares de devotos não obedecem à definição

clerical de santidade e à institucionalização das devoções (LOPES & SOUZA, 2001).

Os devotos podem manter relações com a história oficial do santo, da imagem particular que possuem, da relação familiar com a imagem, a história pessoal com a devoção ao santo ou com a imagem, propriamente. “Enfim, esta relação amplia sua potencialidade como componente explicativo, que os devotos utilizam para descrever ou justificar a posse das imagens” (LOPES & SOUZA, 2001, p.6).

> Assim, mesmo que os devotos tenham afirmado, em sua maioria, não conhecer a história oficial dos santos, todos explicitaram critérios correntes nos meios populares para justificar a posse das imagens: a *importância* dos santos, seu *poder* em atender os pedidos dos fiéis ou um *gosto pessoal”* (LOPES & SOUZA, 2001, p.6).

No caso de Ramona Soares, investigamos a respeito do que ela sabia acerca das imagens que possuía. Quando perguntada sobre a história de São João, relatava saber o dia da festa e muito pouco, porque seu tempo como não evangélica foi pequeno e distante, alegando não se recordar com precisão.

É curiosa esta afirmação, pois não parece associar a história de São João contida na Bíblia Sagrada, base também da igreja protestante batista, em que ela professa sua fé, e a imagem que possuía. Daí podemos deduzir, ou que dona Ramona não se recorda, não aprendeu, não leu a Bíblia, ou que imagem e palavra não estão conectadas em seu pensamento, por considerar – talvez – a Bíblia como instrumento de outra religião. Outra possibilidade interpretativa seria a de que sua relação com os santos não estava embasada na particularidade católica referente àquelas imagens. Mesmo não se dizendo crente em pajelança, ou no catolicismo, Ramona foi criada segundo ambos os valores por seus pais, demonstrando vestígios destes em seu relacionar com as imagens sagradas.

Assim sendo, nossa interlocutora descreve São João como o próprio Deus, em suas orações. Esta aproximação entre a imagem de São João e a de Deus demonstra alguma ligação de Ramona com o catolicismo, e posterior rompimento com o advento da verdade protestante. Sua experiência devocional pode ser contextualizada por esta ruptura, sendo que Ramona apresenta ter mantido relações familiares com a imagem, envolvendo não só a transformação de seu marido de alcoólatra e violento, no período da crença nos santos, para honesto e trabalhador, momento da verdade trazida pela igreja evangélica, como também a decadência da cunhada que recebeu estas imagens.

Ao longo deste artigo, tomamos consciência de que o modo discursivo da religião como um todo, apontado por Latour (2004) como sendo de transformação, e não de

informação, estava presente na fala de dona Ramona, tanto em seu período de fé no xamanismo e no catolicismo, ainda que brevemente, quanto no de protestantismo. Estas transformações a tornaram uma pessoa cuja experiência devocional se mostra complexa, repleta de intersecções amistosas e conflitantes.

Para concluir, objetivamos no percurso trilhado neste artigo, explorar alguns pontos do olhar de dona Ramona Soares sobre as imagens religiosas, em que percebemos sua inserção em debates históricos, e ainda contemporâneos, sobre o tema. O mote central do presente texto foi a questão da dúvida a respeito do caráter de mediação da imagem, ora interpretada como com poder divino, ora não. Tal debate percorreu a construção da igreja católica, bem como um dos principais pontos de sua diferenciação em relação a outras religiões, a começar pela pagã, como apresentamos, explorando a dúvida por meio das noções de verdade, de imagem e de poder.

Conforme já mencionado, este trabalho é fruto de uma reflexão inicial acerca do tema, não aprofundada e apenas de aproximação, intrusa, por parte da pesquisadora, sem muitas respostas, e com muitos questionamentos. Sabemos de suas muitas lacunas, contudo, principiamos o caminho para o melhor entendimento da experiência devocional Kadiwéu com imagens religiosas, agradecendo aqui a oportunidade.

NOTAS

1. Muitos foram os autores que produziram registros sobre os índios Kadiwéu. Entre eles podemos citar como fontes históricas, dispondo entre parênteses os anos em que estiveram entre os Kadiwéu: Florian Paucke (de 1749 a 1767), José Sánchez Labrador (de 1760 a 1770), Francisco Mendez (1772), Francisco Rodrigues do Prado (1839), Félix de Azara (1809), Francis Castelnau (1850), Ricardo Franco de Almeida Serra (1845) e Emílio Rivasseau (1880). Além destes, Guido Boggiani (1892, 1897), autor da obra *Os Cadiuéus* (1945) e os antropólogos Claude Lévi-Strauss (1935), com a obra *Tristes Trópicos* (1955) e Darcy Ribeiro (1940/1944), autor de *Kadiwéu: Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza* (1980), contribuíram para a exposição e teorização deste grupo indígena.

2. A aldeia Córrego do Ouro é de formação recente, por isso não aparece nesta imagem, proveniente do Relatório da Funasa (2005). Esta aldeia situa-se a 25 km da capital, Alves de Barros.

3. Dona Ramona Soares nega a idade contida em sua carteirinha indígena, afirmando que não sabe ao certo quando nasceu, “porque antigamente a gente não contava não, foi a Funai que começou a contar. Quando eu nasci ainda não existia a Funai por aqui na aldeia” (Ramona Soares, aldeia Alves de Barros, 24/10/2014).

4. Ribeiro (1980) cita as bonecas Kadiwéu destinadas às crianças como brinquedos, entalhadas em madeira ou modeladas em cera ou barro, e que as usavam também para conseguirem bebidas, como brinquedos dos mortos, e como detentoras de poderes mágicos, quando fabricadas por xamãs (RIBEIRO, 1980, pgs.300 e 301).

5. Exemplo desta transformação da pessoa que o discurso religioso promove é o da Virgem, que quando “ouve a

saudação do anjo Gabriel — assim narra a venerável história —, ela se transforma tão completamente, que engravida e passa a trazer dentro de si o Salvador, que por sua agência se faz novamente presente no mundo" (LATOUR, 2004, p. 355).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bíblia, Português. **A Bíblia de Jerusalém**. 2ª impressão. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

FRANCASTEL, Pierre. **A realidade figurativa: elementos estruturais de sociologia da arte**. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FRAZER, J. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Marcia. Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 67-94, jan./jun. 2008.

LATOUR, B. *"Não congelarás a imagem"*, ou: como não desentender o debate ciência-religião. In: **MANA** 10(2):349-376, 2004.

LATOUR, B. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? In: **Horiz. antropol**.[online]. 2008, vol.14, n.29, pp. 0-0. ISSN 1806-9983. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832008000100006.

LATOUR, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução: Sandra Moreira. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração – EDUSC, 1996.

LOPES, José Rogério. **Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro**. Fundamentos Metodológicos e Perspectivas de Investigações. In: REVER, Revista de Estudos da Religião Nº 3 / 2003 / pp. 1-29.

LOPES, José Rogério; SOUZA, Régis de Toledo. **Religiosidade e iconografia em contextos populares da sociedade brasileira**. Departamento de Ciências Sociais e Letras - Universidade de Taubaté. In: Revista de Ciências Humanas da Universidade de Taubaté/

UNITAU. São Paulo: Volume 7, Número 2 – 2001. Disponível em: <http://site.unitau.br//scripts/prppg/humanas/download/religiosidade-N2-2001.pdf> Acessado dia 17/11/2015.

LÖWY, Michael. Marxismo e religião: ópio do povo? In: **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas** Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007 ISBN 978987118367-8. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 11.doc>. Acessado em: 20/11/2015.

MARX, Karl. (1844) “Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right” em Feuer, Louis S. (ed.) **Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy** (Londres: Fontana, 1969).

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo. ISSN 0104-3145. Censo demogr., Rio de Janeiro, p.1- 245, 2010

OLIVEIRA, Karina Santos de. **As imagens no judaísmo e no catolicismo**. In: Arterevista, v.2, n.2, jun/dez 2013, p. 22-36. Relatório de gestão 2005 / elaborado pela Coordenação de Gestão de Políticas Estratégicas – COGEP/CGPLA/DEPIN. Brasília: Ministério da Saúde: Fundação Nacional de Saúde, 2006.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A RELIGIOSIDADE ESPÍRITA NA CIDADE DE MARIALVA-PR: A FORMAÇÃO DA CASA ESPÍRITA PAULO DE TARSO (2006-2016)

Carolina Cleópatra da Silva Imediato (UEM-PG) [1]

Resumo: A comunicação tem por objetivo apresentar o Projeto de Mestrado intitulado "As manifestações religiosas espíritas no Paraná: a Casa Espírita Paulo de Tarso (Marialva /2006-2016)". O objetivo da pesquisa consiste em compreender as manifestações religiosas espíritas na cidade de Marialva-PR, a partir da fundação da Casa Espírita Paulo de Tarso em 2006, buscando perceber a historicidade da criação e manutenção da Casa e, conseguinte, contribuir aos estudos da História das Religiões no Paraná e História das crenças religiosas brasileiras. Para tanto, o estudo utiliza entrevistas, análise de biografia, pesquisa de campo e outros documentos fornecidos pela instituição, tais como jornais e atas de reunião. Na presente proposta, a história das religiões é entendida como discurso histórico e culturalmente construída, conforme preconiza Roger Chartier (2002). As visões de mundo dos colaboradores espíritas, bem como suas práticas, serão pensadas a partir da ideia de *homo religiosus* de Mircea Eliade (1992) e as representações impostas compreendidas a partir do conceito de operações "estratégicas" ou "táticas", na definição de Michel de Certeau (1998).

Palavras-chave: História das Religiões. Espiritismo. Marialva. Casa Espírita Paulo de Tarso.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o Projeto de Mestrado intitulado "As manifestações religiosas espíritas no Paraná: a Casa Espírita Paulo de Tarso (Marialva /2006-2016)". O objetivo da pesquisa consiste em compreender as manifestações religiosas espíritas na cidade de Marialva-PR, a partir da fundação da Casa Espírita Paulo de Tarso em 2006, buscando perceber a historicidade da criação e manutenção da Casa e, conseguinte, contribuir aos estudos da história das religiões no Paraná e História das crenças religiosas brasileiras.

O projeto de Mestrado em discussão busca compreender a suposta dissidência ocorrida na cidade de Marialva entre os religiosos espíritas, a qual teria dado origem à Casa Espírita objeto da pesquisa. Para tanto, a proposta é utilizar Roger Chartier, Michel de Certeau e Mircea Eliade como aportes teóricos para pensar os grupos religiosos envolvidos.

Dessa forma, objetiva-se mapear fontes que permitam, além de contribuir à história das religiosidades espíritas no Paraná, compreender o contexto histórico de formação

[1] Graduada no curso de Direito pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH-UEM). Integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades na Universidade Estadual de Maringá (LERR - UEM). E-mail: carolinaimediato@hotmail.com.

da Casa Espírita Paulo de Tarso, bem como discutir as diferentes visões de mundo entre os "trabalhadores" da Casa Espírita Paulo de Tarso.

A RELIGIOSIDADE ESPÍRITA NA CIDADE DE MARIALVA-PR: A FORMAÇÃO DA CASA ESPÍRITA PAULO DE TARSO (2006-2016)

A cidade de Marialva foi fundada pela Companhia de Terras Norte do Paraná, posteriormente chamada de Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, segundo El-Khatib (1969). Na década de 1940, a Companhia planejou o Patrimônio de Marialva entre Mandaguari e Maringá, no trecho conhecido como caminho de Peabiru. Marialva foi elevada a Distrito de Mandaguari através da Lei Estadual n º 2 de 01/10/1947. A emancipação sobreveio em 14 de novembro de 1951 com a Lei Estadual nº 790/51. A origem do nome da cidade é uma homenagem a D. Pedro de Alcântara Menezes, o Marques de Marialva (1711-1799).

No livro *Marialva: do café à uva fina*, trabalho desenvolvido pela historiadora Maria Teresa Ricieri (2008), há um breve relato da história da religiosidade marialvense, mencionando os seguintes templos: Igreja Nossa Senhora de Fátima, Paróquia Bom Jesus de Aquidaban, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente, Congregação Cristã do Brasil, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Igreja Presbiteriana Renovada de Marialva, Igreja de Jesus Cristo, Igreja Evangélica Missionária Só o Senhor é Deus, Igreja Metodista, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja o Brasil para Jesus Cristo e Igreja Batista Ebenézer.

O Espiritismo é citado por Ricieri (2008) no capítulo sobre "Assistência Social". A autora relata que a Casa da Sopa foi fundada pelo casal Silvério Antonio Sozza e Carolina de Matias Sozza, os quais tiveram dificuldades, uma vez que não havia centro espírita kardecista em Marialva até a década de 1970. Ricieri (2008) descreve que o casal Silvério e Carolina precisou vender uma propriedade rural para adquirir a casa que posteriormente serviu como Casa da Sopa. Voluntários como Geraldo Neves da Luz, representante da 7ª União Regional Espírita (URE) e da Federação Espírita do Paraná, bem como Odeonel Lopes, José Antônio Aurélio Zuffo, João Antonio de Mathias e Antonio Eugênio de Souza, auxiliaram na edificação do prédio que se encontra hoje no terreno. A Casa da Sopa foi inaugurada em 15 de outubro de 1972. A propriedade adquirida por Silvério e Carolina é hodiernamente a sede da Sociedade Espírita André Luiz, a qual teve como primeiro presidente

o Sr. Odeonel Lopes, conforme narra Ricieri (2008).

Atualmente, na cidade de Marialva, existem dois centros espíritas, regularmente registrados na Federação Espírita do Paraná (FEP): a "Casa Espírita Paulo de Tarso" e a "Sociedade Espírita André Luiz" (ou "Centro Espírita André Luiz" como é conhecida), conforme pode ser verificado pelo sítio[2] oficial da federação. Nesse cenário, a pesquisa pretende estudar a presença da religiosidade espírita em Marialva, partindo da experiência de fundação da Casa Espírita Paulo de Tarso. A opção se deu pela maior facilidade em acesso a fontes, como entrevistas autorizadas. A pesquisa almeja também discutir as visões de mundo entre os trabalhadores da referida instituição e mapear fontes que contribuam à história das religiões na região. Para tanto as fontes utilizadas consistem em pesquisas de campo, entrevistas, biografia e demais vestígios da crença espírita em Marialva.

Em informações obtidas através de pesquisa de campo preliminar, foi possível constatar que o grupo que fundou a Casa Espírita Paulo de Tarso surgiu em um grupo de estudos sobre "Evangelho segundo o espiritismo", um livro do Pentateuco espírita codificado por Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Leon Denizard Rivail). Os encontros do grupo eram realizados na casa da D. Maria Aparecida do Planalto. Esse grupo cresceu e passou a realizar sessões mediúnicas, também na casa da D. Maria e sob a supervisão desta.

A procura de pessoas na casa da D. Maria era diária e cresceu muito, o que fez com que seus filhos reclamassem da manutenção do grupo em sua casa. Assim, o grupo decidiu procurar outro lugar para fazer os estudos e as reuniões mediúnicas. Alugaram uma casa no Jardim dos Nobres e passaram a se reunir naquele local a partir de 2006.

O grupo que fundou a Casa Espírita Paulo de Tarso se constituía basicamente de pessoas que conheceram o espiritismo através da D. Maria e pessoas remanescentes do Centro Espírita André Luiz (CEAL). A casa alugada para as reuniões foi locada em nome de Lenita (pseudônimo) e Sra. Monika Domene foi a sua fiadora.

As reuniões mediúnicas eram dirigidas por D. Maria e por D. Edileuza (pseudônimo) e as duas doutrinavam os espíritos atendidos. Após alguns meses, devido a desentendimentos, D. Maria saiu da Casa Espírita e passou a atender as pessoas novamente em sua própria residência.

Com a saída da D. Maria da Casa Espírita, os médiuns por ela treinados saíram também, permanecendo a Sra. Monika e seu companheiro Sr. Marcos, os quais haviam conhecido o espiritismo através da D. Cida, bem como alguns colaboradores remanescentes

[2] Disponível em: < http://www.feparana.com.br/ures/listagem/>. Acesso em 18 maio de 2016.

do CEAL, que passaram a ser dirigidos então pela D. Edileuza, única médium ostensiva[3] do grupo. Como a D. Edileuza era a única médium psicofônica, Sr. Marcos aprendeu a doutrinar para que as reuniões continuassem a ser realizadas.

Há divergências nos relatos fornecidos em relação ao motivo pelo qual D. Maria deixou a Casa Espírita. A Sra. Monika e o Sr. Marcos afirmam que a D. Maria se desentendeu com a D. Edileuza porque esta dizia que as práticas da D. Maria eram de "animismo[4]" e não de "mediunismo". A D. Maria, por sua vez, relata: que "as pessoas da Casa não me queriam lá" *(sic)*; que "a Lenita e a Edileuza estavam vendendo os livros que consegui para os estudos a 10 reais na Bezerra de Menezes em Maringá" *(sic)*; que "Lenita disse que as doações da Casa deveriam ir para os trabalhadores pobres da Casa e que eu era a mais pobre" *(sic)*; que "me desprezavam porque sou preta, pobre e analfabeta" *(sic)*.

Antes da saída da D. Maria da Casa Espírita, a mesma era a responsável pelos tratamentos espirituais de cura. Após seu afastamento, a D. Edileuza assumiu a função.

A Casa Espírita Paulo de Tarso se organizou da seguinte forma após a saída da D. Maria do grupo: A D. Edileuza passou a ser a única dirigente dos trabalhos mediúnicos (reuniões mediúnicas e reuniões de desobsessão) e a Presidente da Casa; a Sra. Monika Domene assumiu a tesouraria da Casa e o atendimento fraterno, este último com o auxílio da Sra. Vanessa Batista; o Sr. Marcos Silva passou a ser o doutrinador nos trabalhos mediúnicos.

Com o aumento de frequentadores da Casa, foram acrescentadas outras terapêuticas ao atendimento, como a acupuntura e o reiki. A acupuntura não permaneceu. O reiki continua sendo utilizado na Casa e a sua direção foi assumida pelo Sr. Ney, trabalhador que não participou de sua fundação.

A Sra. Monika Domene registrou a Casa Espírita Paulo de Tarso junto à Federação Espírita do Paraná (ano), através da presidência da 7ª URE (União Regional Espírita) e comunicou o presidente que, embora estivesse se filiando, "a Casa iria continuar a oferecer reiki aos frequentadores" *(sic)*.

A Casa Espírita Paulo de Tarso hodiernamente oferece aos frequentadores palestras semanais, aplicação de reiki diariamente; atendimento fraterno, atendimento mediúnico, grupo de estudo do "Evangelho segundo o espiritismo", grupo de estudo do ESDE

[3] A mediunidade ostensiva é aquela que se manifesta por meio da escrita, da palavra ou de outras manifestações materiais, conforme explicitado no "Livro dos Espíritos" (KARDEC, p. 34-35), disponível em <http://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/07/135.pdf>. Acesso em 4 set. 2016.

[4] O animismo para a doutrina espírita é um fenômeno em que "*a comunicação é realizada pelo próprio encarnado, quando este se encontra no estado de emancipação da alma, vulgarmente conhecido no meio espírita como anímico ou, ainda, de desdobramento espiritual*". (Disponível em: <http://www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/mediunismo-e-animismo/>. Acesso em 19 maio de 2016).

(Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita), grupo de estudo do livro “O Céu e o Inferno”, grupo de estudo do livro “Nosso Lar” e grupo de apoio ao luto “Maria de Nazaré”.

Exposta as primeiras indicações levantadas sobre o espiritismo em Marialva-PR, é ainda relevante destacar o quão escassos são os estudos acerca da temática no Brasil, sendo que o interesse pelo mesmo parece ser uma preocupação relativamente recente. Ao analisar as pesquisas desenvolvidas no PPGH-UFSC no decorrer de seus trinta e cinco anos de existência (1975 - 2010), a historiadora Vanda Fortuna Serafim (2011) constatou que:

> Algumas características importantes sobre os trabalhos realizados são que, acerca das dissertações de Mestrado, 79% delas trabalham com o Catolicismo, 15% com Protestantismo (Presbiterianismo, Congregação Cristã do Brasil, Assembléia de Deus, Igreja Luterana e Igreja Universal do reino de Deus) e 6% com Religiões Afro-brasileiras, especificamente a Umbanda. Nas teses de Doutorado, o diferencial está no surgimento de trabalhos sobre o espiritismo e a ausência de estudos sobre Umbanda, assim, 70% das teses são sobre o Catolicismo, 20% sobre o Espiritismo e 10% sobre o protestantismo. Outro fator representativo evidenciado nesses trabalhos é que aproximadamente 60% deles têm como recorte geográfico o estado ou cidades de Santa Catarina, o segundo estado mais estudado é o Paraná em quase 12% das produções relacionadas à temática das Religiões e Religiosidades. (SERAFIM, 2011, p. 149).

O caso da UFSC é decorrente da atuação do historiador Artur Cesar Isaia junto ao Programa de Pós-Graduação em História, especialista em religiões mediúnicas e orientador de doutorado da referida autora, esta quantidade não se repete nas outras universidades do país. Na UEM, por exemplo, embora existam estudos sobre religiões, nenhum analisa o espiritismo no campo da História. O presente estudo é de extrema importância, sobretudo porque inexistem trabalhos sobre religião em Marialva, bem como são escassos os estudos sobre espiritismo no Brasil. Essa assertiva se confirma ante os levantamentos realizados junto à Biblioteca Central da Universidade Estadual de Maringá (UEM) e junto ao Banco de Teses da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), bem como junto ao Banco de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo (USP).

Embora existam estudos sobre a cidade de Marialva eles tendem a tratar de questões econômicas, biológicas ou voltadas a viticultura, como são o caso dos seguintes trabalhos *A viticultura como base econômica da pequena propriedade no município de Marialva-PR*, (ALMEIDA2010), *Marialva*: memórias da economia cafeeira entre 1940-1960, de autoria de Amanda Palomo Alves (ALVES, 2008); *Levantamento epidemiológico das condições de saúde bucal no município de Marialva em 2010* (BOSELLI, 2011); *Caracterização e proposta de tratamento de efluentes de cantinas de vinho*: um estudo de

caso, desenvolvido por (CAPELARI, 2008); *A viticultura no município de Marialva-PR:* análise da assistência técnica (FRANCO, 2005); *Colonização e diversidade de fungos micorrízicos arbusculares em videiras da região de Marialva-PR,* (GEROLA, 1998); *O ritmo climático no Trópico de Capricórnio e a produção de uva:* o estudo de caso Marialva-PR (HIERA, 2011); *Levantamento da quantidade de embalagens cartonada longa vida comercializadas e coletadas no município de Marialva-PR* (LARRANHAGA, 2009); *Marialva:* a crise da pequena propriedade e alternativas de sobrevivência (MAGAROTTO, 1997); *Marialva:* a trajetória histórica e a opção da 'uva fina', (NEVES2001) e *Avaliação do estado nutricional da videira, cultivares itália e rubi, no município de Marialva-PR* (TONIN, 2004).

O levantamento supramencionado mostra que há poucos trabalhos acadêmicos cujo *lócus* seja a cidade de Marialva e nenhum trabalho sobre suas crenças e religiosidade. De outro lado, também são escassas as pesquisas sobre o espiritismo no Brasil, o que pode ser verificado junto às obras constantes do Banco de Teses da CAPES que possuem o espiritismo como assunto. Além disso, as pesquisas existentes são bastante recentes e tendem a ser realizadas em áreas como a Psiquiatria, Psicologia, Sociologias, além da História, quais sejam:

ALENCAR, Cristina Galdino de. *O passe no espiritismo:* cura ou salvação? 2011. 97 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia;

ALMEIDA, Alexander Moreira de. *Fenomenologia das experiências mediúnicas, perfil e psicopatologia de médiuns espíritas.* 2005. 278 f. Tese (Doutorado em Psiquiatria). Faculdade de Medicina. Universidade de São Paulo, São Paulo.

AMORIM, Pedro Paulo. *Renovação Cristã:* de Kardec a Lutero, o papel do livro na cisão do movimento espírita brasileiro (1949-2010). 2011. 206 f. Dissertação (Mestrado acadêmico em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis;

ARRIBAS, Celia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião?* A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. 2008. 226 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade São Paulo, São Paulo;

ARRIBAS, Celia da Graça. *No princípio era o verbo:* espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira. 2014. 255 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade São Paulo, São Paulo;

ASEVEDO, Adelman Soares. *Mediunidade e experiência religiosa:* trânsito entre religião e

saúde mental. 2012. 78 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia;

BRETTAS, Anderson Claytom Ferreira. *Hippolyte Leon Denizard Rivail ou Allan Kardec* - Um professor pestalozziano na França do tempo das revoluções. 2012. 204 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia;

CARVALHO, Edilmo Vieira de. *A natureza do ser:* visão espírita. 2011. 100 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa;

DIAS, José Roberto de Lima. *Percursos da racionalização do sagrado no espiritismo:* um conjunto de ideias presentes na literatura e na imprensa brasileira (1857-1915). 2011. 273f. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre;

EVANGELISTA, Sheila Izolete Mendes. *O arraial do espiritismo:* a médium Anna Prado, positivistas, espíritas e católicos em Belém (1918-1923). 2012. 105 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Pará, Belém;

FIORE, Juliano de. *A guerra dos mundos ou as relações institucionais entre a homeopatia e a medicina científica.* 2015. 323 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade São Paulo, São Paulo;

GONÇALVES, Iracilda Cavalcante de Freitas. *Na discursivização de Nosso Lar:* as verdades do espiritismo. 2011. 173 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa;

LIMA, Andrea de Alvarenga. *Psiquiatria e espiritismo no atendimento à doença mental:* a história do Hospital Bom Retiro (Curitiba 1930-1950). 2011. 115 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba;

LUCCHETTI, Alessandra Lamas Granero. *Descrição da terapia complementar religiosa em centros espíritas da cidade de São Paulo com ênfase na abordagem sobre problemas de saúde mental.* 2013. 178 f. Dissertação (Mestrado em Psiquiatria). Faculdade de Medicina. Universidade de São Paulo, São Paulo;

MARALDI, Everton de Oliveira. *Metamorfoses do espírito:* usos e sentidos das crenças e experiências paranormais na construção da identidade de médiuns espíritas. 2011. 782 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, São Paulo;

MIGUEL, Raquel Mendes. *Um novo olhar para a crise ambiental pelo estudo do espiritismo.* 2012. 208 f. Dissertação (Mestrado profissional em Conservação da biodiversidade e

desenvolvimento sustentável). Instituto de Pesquisas Ecológicas, Nazaré Paulista;

MIKOLA, Nadia. *Uma medicina espiritual:* aproximações entre espiritismo e homeopatia (1860-1910). 2012. 199 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis;

NERY, Maria Clara Ramos. *Religião no Brasil:* diálogo entre o moderno e o pós-moderno a partir de estudos do espiritismo kardecista e do neopentecostalismo. 2011. 292 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo;

NOGUEIRA, Fausto Henrique Gomes. *Os espíritos assombram a metrópole:* sociabilidades espiritualistas (espírita e esotérica) em São Paulo na Primeira República. 2015. 462 f. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade São Paulo, São Paulo;

OLIVEIRA, Joacenira Helena Rodrigues de. *Representação religiosa sobre o fenômeno do adoecimento e as práticas terapêuticas na perspectiva kardecista.* 2011. 117 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Fundação Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão;

PAES, Anselmo do Amaral. *O corpo da alma:* cosmos, casa e corpo espírita kardecista. 2011. 278 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém;

REZENDE, Eliane Garcia. *O espiritismo e a arte médica.* 2012. 279 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo;

RIBEIRO, Ricardo Nogueira. *(Id)entidades:* aspectos psicossociais das variedades da experiência mediúnica. 2015. 274 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Instituto de Psicologia. Universidade São Paulo, São Paulo;

ROCHA, Juliana Brandes da. *A morte segundo o espiritismo.* 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro;

RODRIGUES, José do Carmo. *Espiritismo e conversão:* fatores motivacionais da migração religiosa para o espiritismo no Brasil. 2012. 395 f. Tese (Doutorado em Ciências da religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo;

RODRIGUES, Lucia Vanda. *Juventude Espírita Irmão Bosco e a experiência da evangelização infanto-juvenil no Grande Bom Jardim:* significados e saberes. 2011. 170 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza;

TERRA, Ronaldo. *Fluxos do espiritismo kardecista no Brasil:* dentro e fora do continuum mediúnico. 2011. 194 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília;

WERNECK, Luzia Maria de Jesus. *O espiritismo tropicalizado e o tratamento espiritual:* um

estudo de caso em Santa Luzia-MG. 2011. 136 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Ritos de Magia e Sobrevivência.* Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940). 1997. 202 f. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade São Paulo, São Paulo.

Considerando a escassez de pesquisas na área de história sobre o espiritismo no Brasil; considerando que foi localizado apenas um trabalho sobre espiritismo no Paraná; considerando ainda que foram encontradas poucas pesquisas tendo a cidade de Marialva como recorte espacial e que nenhum desses trabalhos aborda a cidade do ponto de vista histórico cultural; a presente pesquisa se mostra como uma grande contribuição para a história regional, sobretudo para a história das religiões.

Como já explicitado, a pesquisa partirá do olhar da História Cultural para compreender os fenômenos religiosos espíritas em Marialva. Roger Chartier (2002) em *À beira da falésia:* a história entre incertezas e inquietude – A história entre narrativa e conhecimento, explica que o surgimento da microhistória italiana é o exemplo mais marcante da transformação do procedimento histórico.

Dessa forma, o objeto da história deixou de ser as estruturas que regulam as relações sociais, a história passou a se preocupar com as racionalidades e as estratégias utilizadas pelas comunidades, parentelas, famílias, indivíduos. É nesse contexto que a pesquisa pretende pensar a história de fundação da Casa Espírita Paulo de Tarso e as relações desta com a religião espírita em Marialva. Buscar-se-á reconhecer a forma como os trabalhadores da Casa dão sentido a suas práticas e a seus discursos, o que, nas palavras de Chartier (2002) “parece residir na tensão entre as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades e, de outro lado, as restrições, as normas, as convenções que limitam [...] o que lhes é possível pensar, enunciar, fazer” (CHARTIER, 2002, p. 91).

Para Chartier (2002) toda história deve pensar a diferença através da qual as sociedades subtraíram do cotidiano, em figuras variáveis, um domínio particular da atividade humana, bem como pensar as dependências que inscrevem variadamente a invenção estética e intelectual. Segundo Chartier (2002), autores como Louis Marin, Bronislaw Geremek e Carlo Ginzburg escreveram uma história das modalidades do fazer-crer e das formas de crenças, trata-se de uma história das relações simbólicas, uma história da aceitação ou rejeição do ideário inculcado.

Os únicos critérios que podem ser utilizados para uma diferenciação entre narrativas históricas e narrativas imaginárias, segundo Chartier (2002), dizem respeito aos aspectos formais do discurso: dependência em relação ao arquivo, portanto, em relação ao passado de que este é parte; dependência em relação aos critérios de cientificidade e às operações técnicas de seu oficio, reconhecendo suas variações. Assim, mesmo que o historiador escreva de uma forma literária, não estará fazendo literatura. A pesquisa observará essa máxima e se aterá aos dados colhidos através das fontes.

A maneira como o grupo pesquisado se estruturou, a forma como seus integrantes se relacionam com o mundo e com a religiosidade espírita serão pensados de acordo com as noções de "táticas" e "estratégias" de Michel de Certeau (1998), constantes na obra *A Invenção do cotidiano* – Fazer com: usos e táticas.

Para Certeau (1998), a diferença entre tática e estratégia reside nos tipos de operações que as estratégias são capazes de produzir, mapear, impor, enquanto que as táticas só podem utilizá-los, manipulando ou alterando. É importante frisar que os contextos de usos, segundo Certeau (1998), remetem ao ato de falar. O enunciado supõe uma efetuação do sistema linguístico, isto é, a língua só se torna real no ato de falar, bem como uma apropriação da língua por quem age e a implantação de um interlocutor, real ou fictício, além da instauração de um tempo presente. Esse modelo pode ser aplicado a operações não linguísticas que dependam de consumo. Certeau (1998) alerta, entretanto, que se faz necessário analisar a natureza dessas operações, considerando suas relações de forças (não só os fortes empreendem "ações").

Certeau (1998) denomina estratégia o cálculo das "relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder pode ser isolado" (p. 93). A estratégia reclama um lugar "próprio" de ação, o que ocasiona efeitos, tais como: o domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo; possibilidade de antecipar-se ao tempo pela leitura de um espaço; o poder do saber. A estratégia utiliza do poder para elaborar lugares teóricos (sistemas e discursos) que articulem um conjunto de lugares físicos onde as forças possam se distribuir.

A tática, por sua vez, na conceituação de Certeau (1998), é a ação calculada, que é determinada justamente pela ausência de um "próprio". A tática não logra a autonomia, não tem um lugar seu e, por isso, trabalha com aquilo que lhe é imposto. A tática não possui visão global do adversário, sua operação se dá lance por lance. A tática se aproveita das ocasiões e depende delas, não possui o controle dessas ocasiões, utiliza o tempo com astúcia. A tática é

determinada pela ausência de poder, enquanto a estratégia é estabelecida pelo postulado de um poder. Certeau (1998) sugere que as práticas cotidianas dos consumidores, tais como habitar, falar, ler, comprar, ou cozinhar são tipos de táticas, isto é, são gestos astuciosos do "fraco" na ordem estabelecida pelo "forte". Dessa forma, as maneiras de fazer dos "trabalhadores" da Casa Espírita Paulo de Tarso e as relações de força envolvidas serão analisadas a partir das operações discutidas na obra de Certeau (1998).

A religiosidade espírita será entendida através das implicações sobre experiência religiosa, desenvolvidas por Mircea Eliade (1992) na obra "O sagrado e o profano". O referido autor entende que compreender o universo espiritual do homem leva o conhecimento mais avançado sobre esse mesmo homem. As situações religiosas assumidas pelo homem contribuíram para que o homem se tornasse o que é hoje.

Conforme Mircea Eliade (1992), o *homo religiosus* possui um modo de viver específico, embora exista grande gama de formas histórico religiosas. Isto quer dizer que, independentemente do contexto histórico, o homem religioso crê que exista uma realidade absoluta, denominada aqui de "o sagrado" – aquilo que transcende este mundo, mas se manifesta no campo terreno, santificando-o e tornando-o real. Sobre o homem religioso Eliade acrescenta:

> Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semi-divinas está conservada nos mitos. (ELIADE, 1992, p. 97)

A compreensão da experiência religiosa espírita envolverá, portanto, esse homem religioso que pauta sua existência e seu modo de vida, suas maneiras de fazer, a partir do sagrado.

O objetivo geral do presente Projeto de Mestrado é estudar as manifestações espíritas no Paraná no século XXI, por meio da Casa Espírita Paulo de Tarso. De outro lado, os objetivos específicos consistem em mapear fontes que permitam contribuir à história das religiosidades espíritas no Paraná, compreender o contexto histórico de formação da Casa Espírita Paulo de Tarso e discutir as diferentes visões de mundo entre os "trabalhadores" da Casa Espírita Paulo de Tarso.

A pesquisa junto ao grupo pertencente à Casa Espírita Paulo de Tarso será pensada de acordo com o paradigma indiciário explicado por Ginzburg (1989), em *Mitos, emblemas e sinais* – Sinais: raízes de um paradigma indiciário. Esse paradigma propõe que se

procure captar a realidade de forma mais profunda, através de pistas, sintomas, indícios, signos pictóricos.

Ginzburg (1989) explica que Sigmund Freud, Giovanni Morelli e Holmes, criação de Conan Doyle, adotaram como método o modelo da semiótica médica. No final do séc. XIX, as ciências humanas se apropriaram do paradigma indiciário, baseado justamente na semiótica, a qual por sua vez possui raízes muito antigas. Trata-se de um saber caracterizado por dados aparentemente insignificantes que conduzem a uma realidade complexa e não passível de ser experimentada diretamente. Esses dados geram uma sequência narrativa.

Através do paradigma indiciário proposto por Ginzburg (1989) serão analisados os arquivos colhidos no decorrer da pesquisa. A pesquisa proposta nesse projeto inclui como fontes história oral, pesquisa de campo e a biografia da Sra. Maria Aparecida Maximiano.

Segundo Verena Alberti (2008), a história oral é uma metodologia de pesquisa e de gênese de fontes. O método consiste em realização de entrevistas gravadas com indivíduos "que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente" (ALBERTI, 2008, p. 155). A história oral se tornou importante instrumento para se realizar estudos historiográficos regionais e comunitários, que antes não possuía voz. Alberti (2008) adverte, porém, que é um equívoco realizar distinções maniqueístas como história democrática e história não-democrática, por exemplo. Outro equívoco a ser evitado é considerar que a entrevista é a "História" em si, uma vez que na qualidade de fonte, necessita de interpretação e análise.

A História oral será útil na presente pesquisa porque permite "o conhecimento de experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais" (ALBERTI, 2008, p. 166). Essa metodologia é útil também no que concerne a história do cotidiano: "a entrevista de história de vida pode conter descrições bastante fidedignas das ações cotidianas" (ALBERTI, 2008, p. 166). A História oral será assim uma excelente fonte para essa pesquisa, uma vez que buscará entender a religiosidade espírita através de um grupo específico, que produz signos orais em larga escala e em riqueza de detalhes superior ao que é produzido de forma manuscrita. Há ainda preciosas vantagens do uso desse método que podem ser citados:

> Ao mesmo tempo, o trabalho com a História oral pode mostrar como a constituição da memória é objeto de contínua negociação. A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. (ALBERTI, 2008, p. 167)

Em observância às orientações contidas em *Histórias dentro da História*, por Alberti (2008), serão realizadas entrevistas com os "trabalhadores" da Casa Espírita Paulo de Tarso, quais sejam, a princípio: Monika Domene, Marcos Silva e Vanessa Batista, bem como entrevista junto à Maria Aparecida Maximiano, que foi uma das fundadoras da Casa.

As entrevistas serão tanto do tipo temáticas como de história de vida, sendo que, *a priori*, parece que a representatividade de Maria Aparecida Maximiano é mais estratégica para se trabalhar com história de vida, o que será reavaliado quando do avanço da investigação. O roteiro geral de entrevistas, bem como os roteiros individuais, será confeccionado em momento oportuno, conforme observado por Alberti (2008). As entrevistas serão gravadas por meio de gravador portátil digital e serão realizadas cópias de segurança em HD externo e na nuvem da Microsoft.

A análise e interpretação da História oral obtida pelas entrevistas obedecerão às ideias de "monumentos" e "documentos" de Le Goff. A crítica do documento como monumento, conforme explica Alberti (2008), implica em ser capaz de desmontá-las, analisar as condições de sua produção, para utilizá-las com pleno conhecimento de causa.

Buscar-se-á chegar a alguns padrões, isto é, "experiências que se repetem, trajetórias semelhantes, usos das mesmas palavras ou expressões, etc. Os discursos serão comparados com outros vestígios ou documentos, tais como publicações em redes sociais, campanhas, etc. Alberti (2008) chama atenção também para a importância de se atentar a relatos e pontos de vista "desviantes" e à necessidade de se tomar os fatos e suas representações simultaneamente.

"A biografia é a narração oral, escrita ou visual dos fatos particulares das várias fases da vida de uma pessoa ou personagem" (BORGES, 2008, p. 204). Será utilizada a biografia de Maria Aparecida Maximiano, a qual será analisada através do diálogo com as demais fontes e será tratada como memória, isto é, a representação da história de um indivíduo singular, o ser psicológico. A biografia da Sra. Maria trata-se de um testemunho e, como tal, é coerente admitir que há várias versões para cada fato narrado, conforme explica Vavy Pacheco Borges (2008) em *Grandezas e misérias da biografia.*

Por fim, importa destacar que a pesquisa aqui proposta pretende realizar a abordagem científica sugerida por Carlos Henrique Brandão (1981), na obra *Pesquisa Participante.* Isto é, o grupo constituinte da instituição religiosa objeto de estudo será analisado por meio da pesquisa de campo. Buscar-se-á interagir com o movimento religioso, apreendendo sua *práxis*.

Fontes iniciais:

GUIMARÃES, Tânia Braga. **Os campos precisam florir:** relatos de Dona Cida, uma vencedora. Biografia. 2014.

IMEDIATO. C. C. da S. Pesquisa de Campo. 1. 14/02/2016. Horário 19h00min às 2h30min.

IMEDIATO. C. C. da S. Pesquisa de Campo. 2. 05/04/2016. Horário 20h00min às 23h15min.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Fontes Orais: Histórias dentro da História. In: **Fontes Históricas**. Carla Bassanezi Pinsky (org.). São Paulo: Contexto, 2008. p. 155-202.

BORGES, Vavy Pacheco. Grandezas e misérias da biografia. In: **Fontes Históricas**. Carla Bassanezi Pinsky (org.). São Paulo: Contexto, 2008. p. 203-233.

BRANDÃO, Carlos Henrique. **Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CERTEAU, Michel de. Fazer com: usos e táticas. In: CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**. 3. ed. trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.v1., p. 91-106

CHARTIER, Roger. A história entre narrativa e conhecimento. In: CHARTIER, Roger. **À beira da falésia:** a história entre incertezas e inquietude. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 81-100.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1.ed. São Paulo – SP: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1992.

EL-KHATIB, Faissal. **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In:GINZBURG, Carlo. **Mitos,**

emblemas e sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-180.

RICIERI, Maria Teresa. **Marialva:** do café à uva fina. Maringá: Clichetec, 2008.

SERAFIM, Vanda Fortuna. Instituições Religiosas, Vivências do Religioso: possibilidades de abordagens historiográficas das religiões e das religiosidades. In: FLORES, Maria Bernardete Ramos; BRANCHER, Ana Alice (orgs.). **Historiografia:** 35 anos. Florianópolis: Letras/Contemporêneas, 2011. p. 142-159.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

SEITAS, ALUCINÓGENOS E POSSESSÕES: CRENÇAS A PARTIR DO FILME *O BEBÊ DE ROSEMARY*

Rafaela Arienti Barbieri (UEL-PG) [1]

Resumo:
O presente trabalho procura apresentar um projeto de pesquisa que visa uma reflexão a respeito da representação das crenças na década de 1960 nos Estados Unidos a partir do filme *O bebê de Rosemary*, lançado pela Paramount em 1968 e dirigido por Roman Polanski. Ambientado em 1965 e 1966, o filme em questão apresenta a história do casal Woodhouse, Rosemary e Guy, que muda-se para o edifício Bramford em Nova York, local onde entram em contato com uma seita de bruxos que faz de Rosemary aquela que deu a luz ao único filho de Satã. Inúmeros elementos da década de 1960 podem ser identificados em meio a narrativa, como a utilização de drogas, a presença da seita, referências de artistas da época e da moda da época, por exemplo. Dessa forma, cabe aqui a análise de algumas dessas *representações*, partindo das reflexões de Roger Chartier (2002), bem como da noção de *crença*, a partir de Michel de Certeau (1998; 2006) e de Daniele Hervieu-Léger (2008).

Palavras-Chaves: crenças. Seita. Cinema

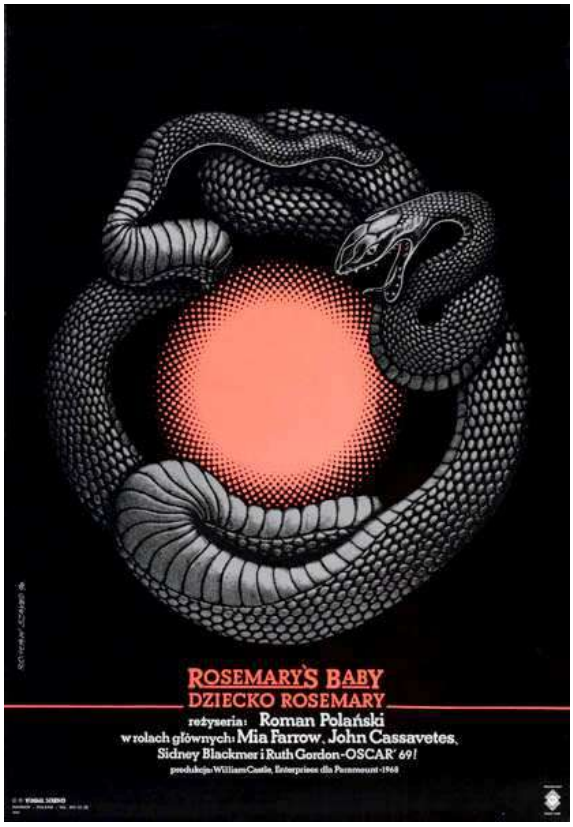
INTRODUÇÃO

Está escuro. Um violino toca freneticamente ao fundo. Rosemary está deitada e sobre ela uma criatura com escamas. O cheiro de enxofre espalha-se sobre o recinto e Rosemary toma consciência do que está sobre ela. Os olhos vermelhos de Satã encaram-na, e como se já não bastasse o desespero, colocam um saco preto em sua cabeça após gritar: “isso não é um sonho. Isso é real” (ROSEMARY, ..., 1968).

A cena acima narrada é o momento do filme *O bebê de Rosemary* no qual a personagem Rosemary Woodhouse tem a relação sexual com Satã, o que posteriormente culmina no nascimento do anticristo. O filme, produzido pela Paramount em 1968, foi dirigido por Roman Polanski e narra a história do casal Woodhouse, Rosemary e Guy, que tem contato com uma seita de bruxos que faz de Rosemary a mortal que deu à luz ao único filho de Satã. Cabe lembrar que o filme é passado por meio da perspectiva da personagem Rosemary.

Figura 1: capa polonesa de *O bebê de Rosemary*

[1] Graduada no Curso de História pela Universidade Estadual de Maringá – PR. Mestranda em História pela Universidade Estadual de Maringá – UEM. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades – UEM. E-mail: rafaelaarientibarbieri@hotmail.com



Fonte: http://www.polishposter.com/Merchant2/merchant.mvc?Screen=PROD&Product_Code=3380 . Acesso: 19/10/2016

A imagem acima é a capa polonesa do filme feita por R. Szaybo, que mostra uma serpente enrolada em uma forma circular vermelha. A serpente não é um elemento que aparece no filme, mas é interessante a capa conter tal símbolo na medida em que a serpente, de acordo com Mircea Eliade (2010), possui relações com a figura feminina não apenas no sentido erótico, mas também no que se refere ao seu aspecto de "regeneração", afinal, a serpente é um animal que se transforma[2].

É possível estabelecer relações entre o aspecto de regeneração da serpente e o fato de Rosemary dar à luz a uma criatura que irá transformar profundamente uma dada realidade. Além disso, se a serpente, nesse caso, efetua um diálogo mais intenso com a personagem Rosemary, ainda deve-se enfatizar as próprias mudanças pelas quais a personagem passa após ser fecundada por Satã. A gravidez do Anticristo a transforma por inteiro, ela, uma mulher da década de 1960, que parte para uma constante preocupação e atos de defesa em função de seu filho, desafiando seu marido muitas vezes, apesar de seguir o modelo feminino que permanece em casa, cuidado do cotidiano familiar e sempre pronta para agradar o marido.

A proposta de pesquisa aqui apresentada tem por objetivo analisar as

[2] ELIADE, 2010, p. 138-139

representações das seitas, crenças e seus desdobramentos, presentes na década de 1960 nos Estados Unidos a partir do filme *O bebê de Rosemary*, dirigido por Roman Polanski e lançado pela *Paramount Pictures* no ano de 1968. A linha de pesquisa escolhida para tal abordagem é a de "História, cultura e narrativas", por se tratar de uma narrativa cinematográfica. Parte-se, também, do âmbito da História das Religiões, principalmente às abordagens relacionadas à história das crenças, sem perder de vista a própria historicidade dos conceitos (KOSELLECK, 1992), principalmente aqueles que fornecem suporte teórico para tal proposta, a saber, a História cultural (CHARTIER, 2002), bem como as crenças e práticas cotidianas (CERTEAU, 1998; 2006; HERVIEU- LÉGER, 2008).

A fonte escolhida, o filme *O bebê de Rosemary*, permite tal abordagem na medida em que sua narrativa envolve uma seita de bruxos que faz de uma mortal, Rosemary, aquela que carregou no ventre a semente de Satã e deu à luz ao Anticristo. Dessa forma, pode-se aqui questionar as possíveis conexões existentes entre as seitas existentes na década de 1960 nos Estados Unidos e àquelas representadas no filme.

CRENÇAS A PARTIR DE O BEBÊ DE ROSEMARY

De acordo com Silva e Romão (2012), Roman Polanski foi criado na Polônia, por seu pai judeu, e teve sua mãe morta em uma câmara de gás durante a Segunda Guerra Mundial. *O bebê de Rosemary*, apesar de ser o primeiro filme de Polanski nos Estados Unidos, não foi sua única produção que tem como tema a bruxaria, pactos e o Diabo; apesar de se pretender comédia, o filme *A Dança dos Vampiros* (1967), também apresentava esses temas e, em 1999 dirigiu o filme *O último portal*.

Em um primeiro momento, William Castle seria o diretor do filme, porém, Robert Evans escolheu Polanski para tal função, baseado em seu contato com os filmes *A Faca na Água*, de 1962 e *Armadilha do Destino*, de 1966, o primeiro produzido na Polônia e o segundo no Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte.

A importância de analisar uma fonte cinematográfica, essencialmente imagética, reside em representar um momento histórico no qual "cada vez mais, tudo é dado a ver e a ouvir, fatos importantes e banais, pessoas públicas e influentes ou anônimas e comuns" (NAPOLITANO, 2008, p. 235).

A adaptação do romance de Ira Levin[3], realizada por Polanski, não foi a única;

[3] LEVIN, Ira. *O bebê de Rosemary*. São Paulo: Nova Cultural, 1997

tal narrativa teve várias releituras em diversos contextos, sendo que a primeira é justamente a lançada em 1968 por Roman Polanski. Uma releitura mais recente pode ser encontrada na minissérie de dois episódios dirigida por Agnieszka Holland em 2014. A interpretação de Rosemary Woodhouse foi feita por Zoe Saldana, e a de Guy Woodhouse por Patrick J. Adams. Diferente do filme de 1968, a minissérie não é ambientada em Nova York, mas em Paris. Além disso, a nova produção traz algumas modificações nos perfis dos personagens, bem como alguns novos que não aparecem no filme. Outro filme recente que faz referência à mesma narrativa é Annabelle (2014), dirigida por John R. Leonetti.

A proposta de pesquisa aqui apresentada é resultado de Projetos de Iniciação Científica (PIBIC/DHI/UEM) desenvolvidos entre os anos de 2013 a 2015. O primeiro, desenvolvido entre 2013 e 2014, com o título *A figura do Anticristo na década de 1960 por meio do filme O bebê de Rosemary*, visava compreender, a partir de uma abordagem histórica, as representações da figura do Anticristo. No segundo projeto, desenvolvido entre 2014 e 2015, com o título *Corpo e possessão em O bebê de Rosemary*[2], abordou questões acerca da adaptação cinematográfica de uma obra literária, utilizando além do filme, o livro que deu origem ao filme, escrito por Ira Levin e lançado em 1967.

Por meio dessas pesquisas, a utilização do conceito de representação coletiva foi realizada em paralelo com o contexto de produção fílmica, processo que se mostrou viável para abordagens mais detidas, como a de compreender o filme enquanto portador de uma narrativa que apresenta um princípio, o "ano um", proveniente de uma irrupção do sagrado que é o nascimento do Anticristo, o qual irá "destituir os poderosos e destruir seus templos. Vai redimir os desprezados e vingar os que foram queimados e torturados" (ROSEMARY'S, ..., 1968).

Tal irrupção é compreendida enquanto uma *hierofania* (ELIADE, 1992, p. 13), isto é, como uma manifestação que permite a fundação/construção do mundo, pois é ela que descobre e apresenta o "ponto fixo", o eixo central de toda a orientação futura (ELIADE, 1992, p. 17). A manifestação do sagrado, por meio do Anticristo, só é possível devido a uma hierofania anterior: a invocação para a concepção de Satã pela mortal Rosemary.

Tais hierofanias concretizam-se na narrativa por meio de uma seita de bruxos, formada por alguns membros do edifício no qual Rosemary e seu marido, Guy, moram. Ao longo da narrativa é possível identificar uma série de paralelos entre a seita representada e as demais seitas presentes na década de 1960, nos Estados Unidos, o que justifica aqui a possibilidade de uma pesquisa mais apurada dessas semelhanças e diferenças, além da

possibilidade de questionamento do próprio conceito de seita, na medida em que tais grupos autodenominam-se dessa forma.

A presença das seitas produz um sentimento de medo que não se limita apenas aos Estados Unidos, e pode resultar em outras comparações, tais como a associação das seitas com o Rock. Em 1968 é lançado o álbum *Beggars Banquet* da banda inglesa *The Rolling Stones*, e a primeira faixa, *Sympathy for the Devil*, composta por Mick Jagger descreve algumas das trajetórias daquele que se apresenta como "um homem de riquezas e de bom gosto", que roubou a alma e a fé de muitos homens, (STONES, 1968) o que rendeu inúmeras associações entre a banda e o satanismo.

Entre as décadas de 1950 e 1970, várias seitas proliferaram nos Estados Unidos, tais como a do *Templo do Povo*, fundada já em 1950 e liderada por Jim Jones, conhecida pelo grande suicídio em massa, na Guiana no ano de 1978 (LINDHOLM, 1993, p. 161-162); a *Igreja de Satã*, de Anton Lavey (HARVEY, 2002, p. 03) e; *A Família*, cujo líder era Charles Manson que, em 1969, foram responsáveis pelo assassinato de várias pessoas, dentre elas, a atriz Sharon Tate, esposa de Roman Polanski (SILVA; ROMÃO, 2012, p. 203).

Tal período também se destacou pela utilização de drogas alucinógenas, usadas para experimentar novas formas de se relacionar com o mundo, com destaque de Aldous Huxley e Thimothy Leary, por exemplo. Aldous Huxley com suas obras *The doors of perception* (1954), *Heaven and Hell* (1956) e, *Island* (1962). Timothy Leary e seu slogan "ligar-se, sintonizar-se, libertar-se", usado para difundir as drogas alucinógenas enquanto terapia do homem moderno (CARVALHO, 2002, p. 03).

Ainda sobre os Estados Unidos, deve-se lembrar do verão de 1966 e o "perigo das drogas" aclamado pelos conservadores (CARVALHO, 2002, p. 6); da presença do movimento de contracultura no qual "jovens norte-americanos das décadas de 1950 a 1970 manifestaram seu descontentamento em relação ao *american way of life* de forma singular, formando vários movimentos, que os jornalistas locais chamaram de contracultura" (FERREIRA, 2006, p. 69); dos hippies, do preconceito racial e também dos novos padrões de beleza como o caso da modelo Twiggy (MARTINS, 2006, p. 3).

A utilização ritualística dos alucinógenos gera estados alterados de consciência, compreendidos como uma "tomada do homem pela divindade" (LEWIS, 1977), que pode ser caracterizada como êxtase, transe ou possessão. Rosemary, na cena do ritual da cópula com Satã, está sob o efeito de drogas podendo ser visualizada em um estado de transe e,

posteriormente, de êxtase. A possessão se dá tanto no ato sexual como durante os nove meses que carrega no ventre uma criatura proveniente do sagrado, o filho de Satã, o Anticristo.

O caráter simbólico da narrativa fílmica, quando analisado em conjunto com o contexto histórico no qual se insere e, por meio dos aportes teórico-metodológicos que permitem tal análise pode resultar em uma melhor compreensão da realidade social, cultural e historicamente construída.

Nas décadas de 1960 e 1970, os Estados Unidos, bem como boa parte de outros países, havia passado pelas duas Guerras Mundiais, um momento no qual depois de duas bombas nucleares, como já colocou Hobsbawm, "o fim de considerável porção da raça humana não pareceu muito distante" (HOBSBAWM, 1995, p. 30). O clima da Guerra Fria afetava a todos, bem como o Maio de 1968 e, mais especificamente, a Guerra do Vietnã (1965 – 1975), estava a ocorrer (HOBSBAWM, 1995, p. 215).

Diante desse contexto, o homem busca novas formas de experimentar a realidade, tais como os modos de praticar um determinado conjunto de crenças, desvinculadas ou não, da religião consolidada e institucionalizada naquele momento. Uma das formas de vivenciar as crenças pode ser encontrada em grupos que se autodenominam seitas, para marcar a diferença tanto para com o institucional como para as denominadas manifestações religiosas populares.

De acordo com Michel de Certeau (1982, p. 126), uma sociedade constitui-se a partir de *códigos de referência*, em função dos quais organiza ações e pensamentos. Por serem múltiplos, esses códigos necessitam de trato historiográfico para dar sentido a um determinado objeto, dado o contexto mais abrangente no qual se localizam. As crenças e práticas do período são também códigos de referência, na medida em que organizam grupos e atribuem sentido à vida das pessoas que delas participam.

Para Hervieu-Léger (2008), a modernidade carrega um grande e variado número de novas formas de crer e,

> A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menos profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional (HERVIEU- LÉGER, 2008, p. 44).

Neste sentido, o indivíduo é forçado a procurar o sentido de sua própria existência, uma vez que as instituições já não possuem um total controle do social

(HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 44). Ao analisar as seitas da década de 1960 e os indivíduos que as procuram é possível ver tanto uma busca individual como uma posterior adesão aos ideais de um grupo, o que oportuniza o questionamento do conceito de seita.

Assim como Hervieu-Léger aborda o enfraquecimento das instituições, Certeau declara a existência de numerosos gerenciadores de uma ordem econômica e social "que se mostra inquieta com o lento naufrágio das igrejas onde jazem os 'restos' de valores que pretendem recuperar a seu próprio serviço batizando-os como 'atuais'" (CERTEAU, 1998, p. 281). Nesse contexto as organizações políticas tomam o lugar das Igrejas "como lugares de práticas crentes" (CERTEAU, 1998, p. 282).

Abordar essas novas formas de crer, em diálogo com os demais acontecimentos históricos no intento de problematizar o conceito de seita, vai ao encontro de uma tentativa de compreender esse panorama dos Estados Unidos da década de 1960 pelo viés da História das Religiões.

Os aportes teóricos elencados para o desenvolvimento desta pesquisa visam dar conta de uma discussão que questiona o conceito de seitas, em um momento histórico no qual, determinados grupos se autodenominam de forma a marcarem a diferença das manifestações cristãs institucionalizadas.

Cabe aqui lembrar a forma como Bourdieu (2007) articula o conceito de *seita*, como sendo "a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão de bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição entre a *Igreja e o profeta e sua seita*". (BOURDIEU, 2007, p. 58).

A Igreja, na perspectiva de Bourdieu, visa preservar o monopólio total de um capital de graça institucional ou sacramental, pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação Já o profeta e sua seita, em função da ambição que têm de satisfazer suas necessidades religiosas sem a mediação ou a intercessão da Igreja, estão em condições de constatar a própria existência da Igreja colocando em questão o monopólio dos instrumentos de salvação (BOURDIEU, 2007, p. 59). Toda seita, para o autor, que alcança êxito tende a tornar-se Igreja depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas e, por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma (BOURDIEU, 2007, p. 60).

A proposta desta pesquisa não parte da articulação do conceito seita como propõe Bourdieu, mas procura questionar de que forma as seitas da década de 1960 propõem práticas que, mesmo não institucionalizadas em uma "Igreja", estão instituídas em

certo sentido. Esses novos grupos da década de 1960, que vivenciam suas crenças de uma forma diferenciada, se afirmam enquanto seita, para apresentar propostas variadas e que nem sempre seguem o viés religioso ou cultural.

No verbete sobre Crenças, da Enciclopédia Einaudi, escrito por Carlo Prandi (1997) é possível perceber como o conceito de crença se desenvolve próximo ao sentido de "superstição", assumindo o caráter de degeneração mágica ou desvio às normas propostas/impostas pela Igreja. Porém, sua abrangência muda historicamente, passando a abarcar também culto à personalidade, às capacidades carismáticas de um chefe e àquelas que valorizam um passado nacional (PRANDI, 1997, p. 231). Também argumenta que o aparecimento de novas crenças está relacionado a momentos de crise pelos quais passa a sociedade (PRANDI, 1997, p. 232).

Ao apresentar uma interpretação do panorama de crenças da década de 1960 nos Estados Unidos, Prandi defende a existência de frustrações das camadas médias e que nesse período delineou-se um incremento das camadas médias, um fenômeno que aparece ligado, nos meios urbanos, "a um renovado interesse pela meditação oriental, pelo ocultismo, pela emergência de exigências mistificantes, pela recuperação de crenças e práticas tradicionalmente pertencentes à 'religião popular'" (PRANDI, 1997, p. 252)

O objetivo aqui é questionar os motivos pelos quais esses grupos autodenominam-se seitas e definem o seu lugar na sociedade, a partir da oposição ao conjunto de crenças já estabelecidas, o que pode criar um diálogo com os conceitos de estratégia e tática de Certeau (1998) na medida em que, a *estratégia* designa um "esquema de ação", um "tipo de operação" exercido por usuários que não são consumidores passivos dos produtos disponíveis em seu contexto, mas que "fabricam" durante o tempo que passa em contato com os produtos e imagens de seu tempo (CERTEAU, 1998, p. 39).

A estratégia é o cálculo das relações de forças que postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio, "uma vitória do lugar sobre o tempo" (CERTEAU, 1998, p. 99), capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta (CERTEAU, 1998, p. 46; 99). As estratégias diferem-se das táticas, pois essas são desviantes e não obedecem às regras do lugar (CERTEAU, 1998, p. 92). "A tática tem por lugar o do outro" (CERTEAU, 1998, p. 46).

Ao problematizar a vida religiosa, Certeau destaca que esta não recebe sua justificação do exterior, assim como também não é a simples consequência de uma doutrina, pois o que a define é o ato de crer (CERTEAU, 2006). O religioso escolhe esse

ato de crer, convertido em experiência, como o lugar onde se instala para falar, é onde constrói sua casa (CERTEAU, 2006, p. 28).

O filme *O bebê de Rosemary*, abre espaço para tais questionamentos na medida em que oferece representações de uma seita de bruxos, cujo objetivo é encontrar uma mortal para dar à luz ao Anticristo. Tal narrativa encontra sentido no contexto histórico em questão, a partir de um filme de terror que, assim como foi influenciado por seu ambiente social e cultural, também acaba por compô-lo.

Chartier dá corpo ao seu conceito de representação coletiva, na obra que procura responder a uma "crise da história", que estaria vinculada a um momento de perda de confiança nas certezas da quantificação, ao abandono dos recortes clássicos dos objetos históricos, ao questionamento das noções de "mentalidade" e "cultura popular", dentre outros (CHARTIER, 2002, p. 08).

A importância do conceito de representação coletiva está relacionada à preocupação do autor em considerar perigosa a redução do mundo social a uma pura construção discursiva, a meros jogos de linguagem (CHARTIER, 2002, p. 08). Nesse contexto, o desafio lançado por uma nova história das sociedades consiste na articulação entre a descrição das percepções, das representações e das racionalidades, e a identificação das interdependências desconhecidas que juntas delimitam e informam suas estratégias (CHARTIER, 2002, p. 10).

Dessa forma, Chartier propõe pensar o conceito de *representação coletiva* considerando o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais "representantes" marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 2002, p. 73).

Chartier defende a existência de uma releitura histórica de clássicos das ciências sociais, como Max Weber, Émile Durkheim, Marcel Mauss, e a importância reconquistada de um conceito como o de representação. Tal releitura deve ser observada a partir de uma abordagem que lembra que as produções intelectuais e estéticas, as representações mentais, as práticas sociais são sempre governadas por mecanismos e dependências desconhecidos pelos próprios sujeitos (CHARTIER, 2002, p. 94).

Dessa forma, a importância da articulação do conceito de representação coletiva, tendo como foco a década de 1960, nos Estados Unidos, reside na ideia de que a fonte aqui escolhida abre espaço para os questionamentos sobre as seitas de tal período, as quais compõem um contexto complexo, permeado por diversos códigos de referência que dão sentido à realidade, os quais também estão vinculados ao pós-guerra, à Guerra do Vietnã, ao movimento racial e, à busca por novas formas de experimentar o real.

Também se torna necessário considerar que, apesar da narrativa do filme em questão trazer personagens provenientes do sagrado, como Satã e Anticristo, ou ainda um grupo de pessoas que manteria rituais e outras práticas em função dessas criaturas, como é o caso da seita, tais elementos estão profundamente relacionados com aquela realidade, que é profana. Nem as inteligências nem as ideias são desencarnadas (CHARTIER, 1991, p. 180), afinal, os "leitores", "não se confrontam nunca com textos abstratos, ideias, separados de toda materialidade: manejam objetos cujas organizações comandam sua leitura, sua apreensão e compreensão partindo do texto lido" (CHARTIER, 1991, p. 178)

É importante considerar que as representações, o mundo do leitor, aqui convertido em "leitor de imagens", e a complexidade da construção do sentido permitem não apenas problematizar o objeto aqui proposto, como também os próprios meios de comunicação que permeiam o contexto atual, cercado por diversos discursos exibidos pela mídia, jornais, sites, redes sociais, filmes, documentários, livros, charges que não devem ser assimilados enquanto o "real em si". Permitem, também, que sejam problematizados, criticados com base em seus papéis e objetivos na sociedade em questão.

Cabe ainda destacar que, para a análise metodológica do documento cinematográfico parte-se aqui das análises de Marcos Napolitano (2008), Marcel Martin (2011), Jean-Claude Carrièrre (2006), cujas reflexões auxiliam a perceber o filme como portador de uma leitura a respeito da realidade, construída por meio de uma complexa rede de indivíduos que fazem parte do processo de produção, como o diretor, cameraman, o editor, o roteirista, os atores, diretor de fotografia, figurinista, produtor, dentre outros. Dessa forma, para compreender o filme é fundamental ter noção da amplitude de indivíduos envolvidos em sua elaboração.

Referências:

ANNABELLE (Annabelle). Direção de John R. Leonetti. Roteiro de Gary Dauberman. EUA. Produzido por New Line Cinema, Atomic Monster, Evergreen Media Group, Rat

Pac-Dune Entertainment e Safran Company. Dist.Warner Bross. 2014, 1 disco (1h 39min.) DVD.

BARBIERI, Rafaela Arienti. **A figura do Anticristo na década de 1960 por meio do filme O bebê de Rosemary.** Maringá 2013/2014. 50 p. Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

BARBIERI, Rafaela Arienti. **Corpo de possessão em O bebê de Rosemary.** Maringá 2014/2015. 40 p. Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do Campo Religioso. In**: A economia das trocas simbólicas**. SP: Perspectiva, 2007.

CARRIÈRE, Jean-Claude. **A linguagem secreta do Cinema**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

CARVALHO, Cesar. **Contracultura, drogas e mídia**. Salvador: Congresso Brasileiro de Ciências da comunicação, 2002.

CERTEAU. Michel de. **A escrita da história**. RJ: Forense Universitária, 1982.

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

CERTEAU. Michel de. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz, 2006.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1991.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

CUL-DE-SAC (Armadilha do Destino). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski e Gerard Brach. UK. Produzido por Compton Films e Tekli British Productions. Dist. Odeon Entertainment (UK) . 1966, 1 disco (1h 53min.) DVD.

DANCE OF THE VAMPIRES (A Dança dos Vampiros). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski e Gérard Brach. ING/USA. Produzido por Gene Gutowski. Dist. Metro Goldwyn Mayer - MGM / Cadre /Filmways, Metrocolor / Panavision. 1967, 1 disco (1h 48 min.) DVD.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. SP: Perspectiva, 1972.

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

FERREIRA, Neilane Maria. **Paz e Amor na Era de Aquário**: a Contracultura nos Estados Unidos. Uberlândia: CDHIS, 2006.

HARVEY, Graham. Satanismo: realidades e acusações. **Revista de Estudos da Religião,** N. 03, 2002. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2002/p_harvey.pdf Acesso: 27/10/2016

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. RJ: Vozes, 2008.

HOBSBAWM. Eric J. **A era dos extremos**. SP: Companhia das Letras, 1995.

HUXLEY, Aldous. **Heaven and Hell**. UK:Chatto&Windus, 1956.

HUXLEY, Aldous**. Island**. US:Harper and Brothers, 1962.

HUXLEY, Aldous. **The doors of perception**. UK: Chatto&Windus, 1954.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LEVIN, Ira. **O bebê de Rosemary**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

LEWIS, Ioan M.. **Êxtase Religioso**: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LINDHOLM. Charles**. Carisma**: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder. RJ: Jorge Zahar, 1993.

MARTIN, Marcel. **A linguagem cinematográfica**. SP: Brasiliense, 2005.

MARTINS, Marcelo Machado. Percursos interpretativos nas linguagens da moda. **Anais** – 2º. Colóquio de Moda. 2006, p. 1- 11. Disponível em: http://coloquiomoda.hospedagemdesites.ws/anais/anais/2-Coloquio-de-Moda_2006/artigos/75.pdf . Acesso em 12/05/2016.

NAPOLITANO, Marcos. Os historiadores e as fontes audiovisuais e musicais. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy, et. al. (org.) **Narrativas, Imagens e Práticas Sociais**. Porto Alegre: Asterisco, 2008.

NÓŻ W WODZIE (Faca na Água). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Jakub Goldberg, Roman Polanski e Jerzy Skolimowski. Polonia. Produzido por Stanislaw Zylewicz . Dist. Odeon Entertainment (UK) . 1962, 1 disco (1h 41min.) DVD.

PRANDI, Carlo. Crenças. In: ROMANO, R. (dir) *Enciclopédia Einaudi*: vida/morte – tradições – gerações. v. 36. Lisboa: Einaudi; Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1997. P. 229-256.

ROSEMARY'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Agnieszka Holland. Roteiro de James Wong. Produzido por National Broadcasting Company (NBC), 2014.

ROSEMARY'S BABY (O Bebê de Rosemary). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski. USA. Produzido por William Castle e Paramount Pictures. Dist. Paramount Pictures. 1968, 1 disco (2h 22 min.) DVD.

SILVA, Jonathan Raphael Bertassi da; ROMÃO, Lucíla Maria Sousa. Procurado e desejado: olhares de/sobre Roman Polanski. Ciberlegenda. N. 26, 2012. Disponível em: http://www.uff.br/ciberlegenda/ojs/index.php/revista/article/view/453. Acesso em 27/10/2016

STONES, The Rolling. **Beggars Banquet**. Inglaterra: Londres, c1968, 1CD (71 min).
THE NINTH GATE (O Último Portal). Direção de Roman Polanski. Roteiro de Roman Polanski, John Brownjohn e Enrique Urbizu. França/Espanha/EUA. Produzido por Roman Polanski . Dist. Continental. 1999, 1 disco (2h 12min.) DVD.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

O "ESTADO DA ARTE": MAPEAMENTO DAS DISCUSSÕES E PRODUÇÕES ACADÊMICAS ACERCA DO *LIVRO DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA* (1573), DO FR. NICOLAU DIAS, O.P.

André Rocha Cordeiro (UEM - PG) [1]

Resumo: O presente trabalho está vinculado ao projeto de mestrado intitulado "A representação da Virgem Maria no *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), de Fr. Nicolau Dias (Portugal – Século XVI)", sob orientação da Prof. Dra. Solange Ramos de Andrade (PPH-UEM). Objetiva-se apresentar o mapeamento das discussões e produções acadêmicas em diferentes campos do conhecimento que possuem enquanto fonte a referida obra de Dias, que foi publicada no ano de 1573, em Lisboa, Portugal. Desse modo, apresentamos algumas reflexões tecidas por intelectuais, tais como: Raúl de Almeida Rolo (1982), Bertrand de Margerie (1991; 1994), Juliana Beatriz de Almeida Souza (2002), António José de Almeida (2006), Renato da Silveira (2012) e Leonara Lacerda Delfino (2013; 2015). Parte-se das discussões acerca do "estado da arte" abordadas por Norma Sandra de Almeida Ferreira (2002), especialmente no que concerne as formas como no Brasil tais perspectivas de pesquisas vêm sendo pensadas e desenvolvidas.

Palavras-chave: Fr. Nicolau Dias; Livro do Rosário de Nossa Senhora; Portugal; Estado da Arte.

INTRODUÇÃO

Em meados dos anos 1980 verificou-se nas universidades um número substancial de pesquisas de caráter revisionistas e de levantamento bibliográfico que denominou-se como "estado da arte" ou "estado do conhecimento". De acordo com Norma Sandra de Almeida Ferreira (2002, p. 258) as pesquisas definidas como "estado da arte", tem maior desafio realizar o mapeamento e elencar as discussões de cunho acadêmicos realizados em vários campos do conhecimento. Tais pesquisas, também, tem por missão oferecer respostas acerca dos aspectos e dimensões que estudiosos vem realizando sobre determinado objeto, fonte ou temática de pesquisa. Por conseguinte, as pesquisas sobre "estado da arte", pautando-se em uma metodologia de caráter inventariante e descritivo, são reconhecidas por trazerem à luz as formas como a produção acadêmica e científica vêm abordando os fenômenos que passam a serem analisados (FERREIRA, 2002).

No caso da pesquisa que vem-se desenvolvendo observou-se que o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), de Fr. Nicolau Dias (1525?-1596), é uma fonte relativamente pouco analisada, se comparada com outras que abordem a temática religiosa;

[1] Graduado no curso de Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH-UEM). Integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades na Universidade Estadual de Maringá (LERR - UEM). Bolsista CAPES. E-mail: andrerochacordeiro@hotmail.com.

todavia o número de pesquisas desenvolvidas não descaracteriza a importância e relevância da referida obra. Cabe salientar que no levantamento realizado, os autores enfatizam a proeminência do *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573) em seu contexto histórico, inclusive sendo denominada como "clássico da literatura portuguesa". Na perspectiva de Raúl de Almeida Rolo (1982) o "*Livro do Rosário de Nossa Senhora*, um título que passa despercebido à maior parte dos leitores, mas que, [...] constitui uma peça de grande importância" na literatura religiosa portuguesa, do século XVI.

Desse modo, busca-se neste momento realizar o mapeamento e elencar as discussões acadêmicas que seis intelectuais realizaram e/ou vem realizando tendo por fonte o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), de Fr. Nicolau Dias, buscando tecer e apresentar considerações acerca dos a estes constroem em suas pesquisas. Cabe salientar que além de abordagens distintas tais autores e pesquisadores são de campos de conhecimentos diferentes, para ser mais exatos os campos da Antropologia, da História e da Teologia. Sendo: Renato da Silveira (2012), doutor e antropólogo; Raúl de Almeida Rolo (1982), doutor e teólogo dominicano; António José de Almeida (2006), doutor e teólogo dominicano; Bertrand de Margerie (1991; 1994), doutor e teólogo jesuíta; Juliana Beatriz de Almeida Souza (2002), doutora e historiadora; e Leonara Lacerda Delfino (2013; 2015), doutora e historiadora.

OS INTELECTUAIS E SUAS ABORDAGENS SOBRE O *LIVRO DO ROSÁRIO DE NOSSA SENHORA* (1573), DO FR. NICOLAU DIAS, O.P.

Dentre os intelectuais mapeados o primeiro a escrever sobre à obra de Nicolau Dias (1573) é o teólogo e frade dominicano Raul de Almeida Rolo[2], que no ano de 1982, realiza na nota prévia da impressão *fac-símile* do "*Livro do Rosário de Nossa Senhora*[3]". No referido texto Rolo (1982) enfatiza que Nicolau Dias se tornou um insigne pregador, pois fez do oficio escriturário uma arma de evangelização, especialmente pelos tratados "sobre a

[2] Raúl de Almeida Rolo, foi um teólogo e frade da Ordem do Pregadores. Segundo informações de frades da ordem da Província Portuguesa o referido teólogo faleceu no ano de 2004. No ano de 1966, no primeiro Capítulo da Ordem dos Pregadores da Província de Portugal foi eleito Prior Provincial. Além do mais foi reconhecido na academia portuguesa pelas várias obras acerca da história religiosa de Portugal, especialmente as que abordam Bartolomeu dos Mártires. Destacamos aqui as seguintes obras: O patriotismo de D. Frei Bartolomeu (1964); O celibato eclesiástico segundo teólogos portugueses do Concílio de Trento (1965); Bartolomeu dos Mártires: obra social e educativa (1979); e Bartolomeu dos Mártires: obra social e educativa (1979). Disponível em: http://www.uc.pt/. Acessado em: 07/09/2016; Disponível em: http://dominicanos.pmeevolution.com/index.asp?art=6614. Acessado em: 07/09/2016.

[3] Segundo Raúl de Almeida Rolo (1982), a versão *fac-símile* impressa em Lisboa pela Biblioteca Nacional de Portugal é o único exemplar conhecido da primeira edição do "*Livro do Rosário de Nossa Senhora*", que foi produzido em 1573.

Paixão de Cristo, o Juízo Final, as excelências de S. João Baptista e uma vida da Princesa Dona Joana". Do mais, na perspectiva do teólogo dominicano, Dias demonstrou em sua escrita estar em consonância com as renovações espirituais que emanavam da instituição católica no século XVI, ou seja, partilhava do "espírito renovado da reforma católica".

Nas análises realizadas por Rolo (1982) declara o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573) tornou-se um clássico na literatura portuguesa pela forma como Dias conduziu sua narrativa. Para este, o frade quinhentista, em sua narrativa, aborda de forma sóbria conteúdos de doutrina e sistemática católica que perpassam o culto mariano. Além disso, a forma como Nicolau Dias conduz sua escrita "revela uma opção do Autor pela vertente evangélica da área do humanismo cristão, doutrinalmente esclarecido à luz da melhor renovação teológica do século XVI". (ROLO, 1982, p. 3-4)

Mesmo realizando um texto relativamente pequeno e de características introdutórias, Raúl de Almeida Rolo (1982) realiza apontamentos acerca de Nicolau Dias frisando a importância da narrativa teológica do dominicano no período em este escreveu o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573). Apontamentos estes que nortearam algumas pesquisas e reflexões posteriores, como as tecidas por: Bertrand de Margerie (1991; 1994), Juliana Beatriz de Almeida Souza (2002), António José de Almeida (2006) e Leonara Lacerda Delfino (2013; 2015).

Bertrand de Margerie[4] (1923 - 2003), no ano de 1991 organizou pelo periódico científico "*Revista DIDASKALIA"*, da Universidade Católica Portuguesa, o dossiê "*Les grands auteurs religieux dans la littérature classique du Portugal*". Abordando autores portugueses, buscou tecer considerações acerca das mensagens teológicas emanadas de Portugal entre os séculos XVI e XVIII a partir de teólogos, de várias ordens religiosas, que foram considerados pela historiografia enquanto clássicos. (MARGERIE, 1991)

Conforme acima mencionado Margerie (1994) parte do pressuposto que a obra de

[4] Bertrand de Margerie nasceu 23 de fevereiro de 1923, na cidade de Paris, França. No ano de 1946 adentra na Companhia de Jesus (também conhecida como *Societas Iesu, S. J* ou *Jesuítas*), sendo que no ano de 1956 é ordenado sacerdote. Depois de realizar seus estudos no continente europeu, passou doze anos entre os Estados Unidos da América e o Brasil ministrando aulas de teologia e escrevendo sobre esta temática. Fez seu doutorado em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Margerie foi membro da Sociedade Francesa e Americana de Estudos Marianos, da Sociedade Internacional de Estudos Patrísticos e da Pontifícia Academia Romana de Santo Tomas de Aquino, em Roma. Também foi colaborador no periódico "*L'Osservatore Romano*", situado no Vaticano. Faleceu em 04 de julho de 2003, aos 80 anos de idade. Durante sua vida Bertrand de Margerie escreveu vários livros de conteúdo da dogmática e doutrina católica, como: "*Le coeur de Marie, couer de l'Eglese*" (1967), "*La Trinité chrétienne dans l'histoire*" (1975) e "*Histoire Doctrinale du culte envers le coeur de Jésus*" (1992). De suas obras foram traduzidas para o idioma português: *Igreja em Estado de diálogo* (1965); *Padres, Profetas e Mistagogos* (1968); *Cristo para o Mundo* (1972); *Sacramentos e Desenvolvimento Integral* (1974). Disponível em: http://www.past.va/content/past/en/academicians/deceased/de_margerie.html . Acessado em: 05/09/2016.

Nicolau Dias se tornou um clássico da literatura portuguesa, observação que já havia sido levantada por Raul Rolo (1982). Assim ambos concordam na relevância da obra de Nicolau Dias no seu contexto históricos. Para o segundo, a proeminência do *Livro do Rosário de Nossa Senhora* pode ser constatada pela quantidade de edições[5], que foram oito, publicadas no período de dez anos. Além disso, Dias demonstra, em sua narrativa, o cuidado metodológico que possuía enquanto mestre em teologia (ROLO, 1982, p. 3). Por sua vez, Margerie (1994), não negando a importância das várias edições, respalda sua reflexão dá ênfase no embasamento bíblico, especialmente o vetero-testamentário, que Nicolau Dias oferece em sua narrativa.

No dossiê organizado por Margerie (1991), e que acima referenciou-se, tal autor elaborou dez artigos abordando as ideias teológicas de treze autores católicos considerados "clássicos portugueses". Na perspectiva do autor os "clássicos" transmitem valores, por meio de uma linguagem "singularmente rica, exata e pura", que perpassam o tempo e que trazem uma sensibilidade que afetam até os des/não crentes. (MARGERIE, 1991, p. 517 - 518)

São considerados "clássicos portugueses' na visão de Bertrand de Margerie (1991) treze religioso, sendo: Thomas de Jésus (1529-1582), agostiniano; António das Chagas (1631-1682), franciscano; Heitor Pinto (1526?-1584), jerônimo; Amador Arrais (1530-1600), jerônimo; Manuel Bernardes (1644-1710), oratoriano de São Filipe de Neri; Teodoro de Almeida (1722-1804), oratoriano de São Filipe de Neri; João de Lucena (1549-1600), jesuíta; Francisco de Sousa (1649-1712), jesuíta; Diego Monteiro (1561-1634), jesuíta; António Vieira (1608-1697), jesuíta; Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), dominicano; Luís de Sousa (1555-1632), dominicano; e Nicolau Dias (1520-1596), dominicano.

A maioria deles se tornaram viajantes, de modo a serem responsáveis pelo envio e expansão da mensagem católica a diferentes localidades geográficas do globo terrestre. A fim de melhor explanar tal assertiva o autor os interpreta como agentes do "anúncio itinerante[6]", indivíduos "prenhes de teologia[7]", que "inspirados pela caridade de Cristo" alargaram a "filosofia" e "ideias" cristãs. (MARGERIE, 1991)

[5] 1ª edição: publicada no ano de 1573, em Lisboa, impressa na casa de Francisco Correa; 2ª edição: publicada no ano de 1575, em Lisboa, impressa à custa de João de Espanha; 3ª edição: publicada no ano de 1576, em Évora, impressa na casa de André de Burgos; 4ª edição: publicada no ano de 1577, em Lisboa, impressa por Marcos Borges; 5ª edição: publicada no ano de 1577, em Lisboa, impressa por Francisco Correa (o mesmo da 1ª edição); 6ª edição: publicada, possivelmente, no ano de 1582, em Coimbra, impressa na casa de António de Mariz; 7ª edição: publicada no ano de 1583, em Lisboa, impressa à custa de Afonso Lopes; e 8ª edição: publicada, possivelmente, no ano de 1583, em Lisboa, impressa à custa de João de Espanha (o mesmo da 2ª edição). (ROLO, 1982, p. 2)

[6] "[...]annonce itinerante". (MARGERIE, 1991, p. 517)

[7] MARGERIE, 1994, p. 320.

Dentre os autores e agentes do "anúncio itinerante", Margerie (1991) destaca, o teólogo e frade dominicano Nicolau Dias. Em seu artigo intitulado "*Frei Nicolau Dias (1520-1596), o.p., théologien et apôtre du Rosaire*", Bertrand de Margerie (1991) propõe-se a refletir acerca de aspectos da construção narrativa de Nicolau Dias, em sua obra *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), por meio de seus comentários sobre as orações do Pai-Nosso e da Ave Maria e das reflexões tecidas pelo referido teólogo dominicano sobre três mistérios do rosário mariano, que se centram na personagem de Jesus (Mistério Gozoso: Natal/Natividade de Jesus; Mistério Doloroso: Agonia de Cristo no Horto das Oliveiras; e Mistério Glorioso: Ascensão de Jesus). Importante salientar, que no ano de 1994 o periódico português denominado "Revista de Espiritualidade" realizou a tradução do referido artigo[8], que no presente texto iremos utilizar.

Uma consideração necessária a ser aqui realizada é sobre a adjetivação de "apóstolo do Rosário" dada a Nicolau Dias (MARGERIE, 1991; 1994). Se utilizando do conceito polissêmico de "*apóstolo*[9]" Bertrand de Margerie declara que Nicolau Dias é o "[...] nosso apóstolo [que] quis ajudar-nos a contemplar cada um dos quinze mistérios da vida de Jesus e de Maria celebrados e exaltados pelo Rosário" (MARGERIE, 1994, p. 312).

Não informando seus referenciais teóricos acerca de tal conceito, o teólogo francês expressa de forma subliminar que compreende o conceito de "*apóstolo*" enquanto um indivíduo que por inspiração divina é, ou se faz, responsável pela difusão de normas e tradições. Concepção pautada nas reflexões paulinas (Rm 10, 14 – 17) de "apóstolo" sendo aquele que é "[...]enviado para proclamar ao mundo a mensagem salvadora do reino iminente de Deus" (ROLOFF, 2004, p. 177), observa-se que Bertrand de Margerie (1994, p. 312), parte, possivelmente desta conceituação, ao tecer reflexões sobre Nicolau Dias enquanto aquele que defendia que "recitando o Rosário, nós despojamos o inferno, salvamos o mundo, abrimos o céu a todos os homens".

[8] No presente artigo optou-se por utilizar da tradução do artigo para a língua portuguesa, entretanto realizou-se as análises de ambos artigos, ou seja, em francês e espanhol. Importante salientar que na tradução realizada no periódico "*Revista de Espiritualidade*" (1994, p. 305) existe um pequeno erro gráfico no que concerne a datação da publicação do *Livro do Rosário de Nossa Senhora*, sendo que na tradução consta que a publicação se deu em 1537, todavia o artigo original da "Revista DIDASKALIA" (1991: 261) a data de publicação da obra de Dias foi corretamente referenciada, ou seja, com a data de publicação em 1573.

[9] Parte-se da compreensão de uma polissemia do conceito de "*apóstolo*" pautado nas reflexões de Jürgen Roloff (2004, p. 175-179). Roloff (2004), teólogo alemão, no verbete "*apóstolo*", do Dicionário Crítico de Teologia, informa que historicamente o referido conceito teve sua origem na língua grega e assumiu diferentes significações. Remetendo a documentação de missões e ao cumprimento desta, para os gregos; ou enquanto "enviado plenipotenciário" no códice jurídico judaico; ou representantes e missionários junto ao povo como, por exemplo, a compreensão de "apóstolo" enquanto um enviado que se desloca e se torna mensageiro da palavra; ou até mesmo um "novo profeta".

Pautando sua análise em métodos históricos e doutrinários (MARGERIE, 1991, p. 03), Bertrand de Margerie declara que "Nicolau Dias, dominicano, elaborou uma teologia bíblica capaz de captar as raízes do Antigo Testamento de muitos aspectos do Novo Testamento[10]" (MARGERIE, 1991, p. 518), que possivelmente teve influência da peregrinação realizada, pelo frade lisboeta, à "Terra Santa". Uma outra constatação realizada pelo teólogo francês sobre Nicolau Dias é que este último estava inserido em um Portugal com resquícios da religião judaica.

Cabe aqui rememorar que em fins do século XV os judeus foram expulsos ou convertidos, como cristãos-novos, nos reinos ibéricos. De acordo com Robert Rowland (2010), oficialmente (ou seja, por meio dos decretos régios) Espanha e Portugal não possuíam populações judaicas em seus territórios imperiais, pois todos aqueles que compartilhavam da religião judaica, só foram autorizados a permanecer nos referidos territórios caso tivessem se convertido – voluntariamente ou não – ao catolicismo. Entretanto não pode-se afirmar que de fato tais documentos reais tenham conseguido na prática expulsar ou converter todos os judeus, fato inclusive que pode ser analisado por meio dos relatórios inquisitoriais acerca das "práticas judaicas" realizadas por "cristãos-novos". Para o referido sociólogo brasileiro, "mundo ibérico dos séculos XVI, XVII e XVIII, por conseguinte, todos os judeus remanescentes eram necessariamente judeus clandestinos, para quem era de importância vital dissimular suas práticas e seus sentimentos religiosos" (ROLAWND, 2010, p. 172).

Conhecedor da realidade portuguesa do século XVI, Bertrand de Margerie (1994, p. 308) defende que Nicolau Dias, em sua obra "*Livro do Rosário de Nossa Senhora*" (1573), pode ter remetido a referida obra hagiográfica não só a leitores católicos, como também a indivíduos de origem ou descendência judaica. Nas palavras de Margerie, "[...] parece normal e certo que Nicolau Dias quisesse ter em conta interesses e conhecimentos dos seus leitores de origem ou ascendência judaica, numerosos em Portugal do século XVI" (1994, p. 308).

Interesses esses, que na perspectiva do teólogo francês são expressas pelas várias construções narrativas elaboradas por Nicolau Dias que interligam passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamento Bíblico, como por exemplo: as analogias entre Eva e Maria, quando Nicolau Dias comenta a sobre a oração da Ave Maria; das relações entre Adão e Jesus ao construir comentários sobre o Pai Nosso; e até mesmo o estabelecimentos do paralelo entre o humilde presépio de Belém e o suntuoso templo de Salomão. (MARGERIE, 1994).

[10] "Nicolas Dias, dominicain, élabore une théologie biblique capable de saisir les racines vétéro-testamentaires de nombreux aspects du Nouveau Testament" (MARGERIE, 1991, p. 518)

Entretanto, cabe salientar que as construções de analogias e paralelos entre personagens bíblicas vetero e neo-testamentárias era um dos recursos utilizados por membros da instituição católicas desde seus primórdios, podendo inclusive ser observada as comparações realizadas nos Evangelhos.

Em contrapartida, discutindo a expansão do Culto Mariano no Império Português, Juliana Beatriz de Almeida Souza [11](2002) utiliza enquanto uma de suas fontes de pesquisa[12] o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), do Fr. Nicolau Dias, na perspectiva de tentar perceber como no território lusitano se vivenciou uma forte expansão de ideias e doutrinas católicas no processo expansionista. Retomando o processo de "nascimento e afirmação do rosário", enquanto instrumento de fé, a autora insere o Fr. Nicolau Dias no processo de renovação espiritual da Reforma Católica, que impulsionou o culto ao Rosário.

> Importa, pois, aqui, marcar que a devoção ao rosário ganhou no contexto da Reforma católica, tendo sido ele invocado em suas políticas. A devoção ao rosário cresceu quando a Igreja se sentia fraca e a apontava pra uma disposição combativa, isto é, de afirmação da cristandade romana contra hereges e infiéis (SOUZA, 2002, p. 127).

Configurando-se enquanto um "símbolo da identidade católica" (SOUZA, 2002, p. 127) a Virgem Maria, é no discurso católico uma personagem revestida de relevância no plano salvífico e intermediadora entre os homens e Deus Trino. Tais características discursivas são expressas na narrativa do Fr. Nicolau Dias, na concepção de Souza (2002), de modo que este categoriza a Virgem Maria como escada.

Vertendo seu olhar mais detidamente para o caso do catolicismo português, Souza (2002) relaciona a produção do frade dominicano, Nicolau Dias, com o contexto histórico de relevância do culto ao rosário no território lusitano. Em um momento que que a Instituição Católica, por meio dos papas, especialmente Pio V (1566-1572), buscava se legitimar no continente europeu, no território português observava-se a profusão de confrarias e irmandades religiosas com denominações marianas.

Para Juliana Souza (2002, p. 136), é neste contexto de forte devocionismo mariano que se insere o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), do Fr. Nicolau Dias,

[11] Juliana Beatriz de Almeida Souza, atualmente é historiadora e professora associada da Universidade Federal Fluminense (UFF). Suas pesquisas vertem para temas relativos à Igreja Católica, Expansão Ultramar Portuguesa e Devoção Mariana, temáticas estas na qual foram produzidas vários artigos, capítulos de livros e o livro *Brasil de todos os santos* (1999), em autoria com o historiador Ronaldo Vainfas.

[12] Cabe salientar que em sua tese de doutorado pela UFRJ, orientada pelo Prof. Dr. Ronaldo Vainfas, Juliana Beatriz de Almeida Souza (2002) utiliza-se de manuais religiosos impressos, relatórios de visitação do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa e processos inquisitoriais. Dentre os manuais religiosos utilizado, destaca-se o escrito pelo Fr. Nicolau Dias (1573)

fazendo "parte da campanha de divulgação da devoção ao rosário em Portugal". Em suma, é a partir destas concepções e reflexões que a autora aborda a referida obra enquanto fonte de pesquisa e a relaciona, conforme já afirmado, com demais produções escriturárias que possuíam como temática a devoção mariana do rosário.

Já Renato da Silveira[13] respalda-se no *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), de Fr. Nicolau Dias, com a finalidade de refletir acerca das Irmandades do Rosário do Pretos, na Bahia colonial. Com a finalidade de realizar tal abordagem Silveira (2012), busca apresentar considerações históricas sobre as organizações leigas em Portugal, especialmente as dominicanas, dedicadas ao rosário[14].

Na concepção de Silveira (2012, p. 33), o discurso do Fr. Nicolau Dias atesta a relevância da confraria dominicana do rosário, no período quinhentista, informando que tal associação não se direcionava a um grupo social especifico. Apresentar, por meio do *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), os antecedentes das Irmandades do Rosário dos Pretos, na Bahia colonial, se esboça o maior objetivo de Renato da Silveira (2012) em seu estudo. Desse modo, o autor justifica que esses tipos de associações têm sua gênese em Portugal, fato que seria confirmado pela listagem expressa na obra de Dias, especialmente ao englobar os "escravos" enquanto grupo aceito nesses tipos de agrupamentos.

Pautando seus estudos nas irmandades religiosas leigas, Leonara Lacerda Delfino[15] (2013; 2015) realiza apontamentos acerca da devoção do rosário promovido no discurso do Fr. Nicolau Dias e que contribuiu para o florescimento das mencionadas associações no contexto da reforma católica. Um primeiro trabalho que a autora realiza tais reflexões foi publicado no ano de 2013, pela Revista *Ars Historica* da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob o título "*Senhora das Conquistas e das Missões*: origens da devoção da Virgem do Rosário como santa mãe protetora dos pretos no ultramar".

Neste primeiro estudo, Delfino (2013) tece considerações sobre a propagada

[13] Renato da Silveira é antropólogo e professor associado da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Realizou seus estudos de mestrado (1980) e doutorado (1986) em antropologia pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, na França. Suas pesquisas têm por temáticas a cultura afro-brasileira e comunicação visual. É autor de vários artigos científicos, capítulos de livros e livros.

[14] No que concerne às confrarias do rosário, estas ganham destaque com o Fr. Alano La Roche (SILVEIRA, 2012, p. 26), no século XIV. No século XVI, pela perda de espaço para os jesuítas, os dominicanos empreenderam "uma defesa do monopólio do culto ao Rosário, que pode ser encontrada em um livro publicado em 1573 pelo dominicano italiano Andrea Gianetti da Salò [...]" (SILVEIRA, 2012, p. 28), bem como o de Fr. Nicolau Dias, no mesmo ano.

[15] Leonara Lacerda Delfino, atualmente, é professora temporária da Universidade Federal de Alfenas (Unifal – MG) e doutora pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Suas pesquisas têm por temáticas as irmandades do rosário, processos identitários da Diáspora Atlântica e ritos fúnebres. É autora de vários artigos científicos e um capítulo de livro sobre as referidas temáticas.

realizada durante a expansão ultramarina pela Igreja, tendo na imagem da Virgem do Rosário seu estandarte, e as formas de vivencia religiosas das confrarias. As normativas papais que "convidavam" os fiéis católicos a recitarem o rosário e instituição da festa da "Senhora do Rosário", foram para a autora instrumentos importantes para a promoção do culto mariano em Portugal.

Dialogando com os estudos de Rolo (1982) e de Souza (2002), Leonara Lacerda Delfino (2013) considera que ao escrever o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573) o Fr. Nicolau Dias buscou construir uma narrativa que correspondesse ao projeto missionário do ultramar. Na perspectiva da autora, Dias (1573) foi "um dos principais missionários engajados em formular uma doutrina teológica de Nossa Senhora do Rosário que atendesse o projeto catequético no Ultramar". (DELFINO, 2013, p. 114)

Buscando compreender as práticas e exercícios espirituais difundidos no *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), Delfino (2013, p. 120) observou que o Fr. Nicolau Dias construiu sua narrativa que se destinada, independentemente de grupo social, a "todas as gentes". Narrativa esta, construída pelo dominicano, que oferecia questões doutrinárias e tradicionais do catolicismo, respaldava as associações leigas em torno da devoção do rosário e expressava, de modo implícito, a preocupação da conversão dos negros escravizados.

Na sua tese, defendida no ano de 2015, intitulada "*O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos*: Fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar- São João Del-Rei (1782-1850)", sob orientação da Prof. Dra. Célia Maia Borges, expande sua discussão acerca das associações leigas do rosário. Se faz importante novamente ressaltar que o objeto de estudo de Leonara (2015) sãos as confrarias, que na sua perspectiva apresentaram-se enquanto instituições importantes que congregavam indivíduos com anseios comuns, além de se tornarem canais da política de catequese e expansão do catolicismo reformista.

Reafirmando considerações que já havia defendido o artigo publicado em 2013, Leonara Lacerda Delfino (2015, p. 33) refletindo sobre *modus vivendi* redimensionado do devoto estrangeiro (no caso africano escravizado), verificou que além de apresentar formulações doutrinarias e teológicas sobre o culto do Rosário, em consonância com o projeto catequético ultramarino, o Fr. Nicolau Dias apresentava ao seu leitor considerações institucionais de atitudes perante a vida e a morte.

Pensando o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573) enquanto uma fonte produzida no contexto do movimento reformista, Delfino (2015) se atêm as construções

discursivas da obra especialmente no enfoque dado as questões penitenciais de “boas obras” e da preparação “de uma boa morte”.

> Neste manual de orações Nicolau Dias reafirmou o papel de Maria enquanto intercessora ativa no processo de salvação e abreviação das penas temporais do purgatório, além de ratificar o seu símbolo de regeneração da humanidade e de nova aliança entre Deus e sua criação representando a segunda Eva purificada. Ao longo de suas pregações seu discurso enfocou a importância da prática dos exercícios nas orações vocais e mentais, da penitência e das *boas obras*, como veículos de ascese espiritual e de preparação cotidiana para uma *boa morte*. Reafirmou ainda os benefícios espirituais proporcionados pela missa católica e pelos sacramentos e indulgências distribuídas aos confrades e oradores do rosário que rezassem o manual em intenção às *almas penitentes.* Esta afirmação do culto mariano e de dogmas tradicionais do catolicismo, num estilo combativo, ocorreu em pleno o contexto de discussão da legitimidade dessas práticas pelo movimento reformista. Seu discurso, ao resgatar a postura missionária e cruzadística de Domingos de Gusmão atualizou, sobretudo, os anseios expansionistas da Igreja que, aliada ao Estado procurou implantar o reino cristão através da conversão das almas “*gentílicas*” em diferentes pontos do Atlântico (DELFINO, 2015, p. 88, *grifos da autora*).

Trabalhando com um enfoque diferenciado em relação aos demais e construindo reflexões a partir dos referencias teórico-metodológicos da História da Arte, António José de Almeida[16] (2006) analisa, em seu artigo intitulado “As Estampas das edições quinhentistas do Livro do Rosayro de Nossa Senhora de Fr. Nicolau Dias O.P”, as “estampas xilográficas” impressas em quatro edições[17] do *Livro do Rosário de Nossa Senhora*, do frade dominicano Nicolau Dias. Cabe apontar que quando estava produzindo o mencionado artigo Almeida (2006) estava as vésperas de sua defesa de doutorado; que tinha como temática norteadora iconografia cristã do século XVI, por meio de livros impressos em Portugal.

Defendendo a escolha do conceito de “estampas xilográficas”, Almeida (2006, p. 282) afirma que tal categoria é marcada por questões técnicas. Em sua compreensão a

[16] António José de Almeida, é teólogo dominicano e doutor pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Autor de alguns artigos científicos sobre o período quinhentista português.
[16] Leonara Lacerda Delfino, atualmente, é professora temporária da Universidade Federal de Alfenas (Unifal – MG) e doutora pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Suas pesquisas têm por temáticas as irmandades do rosário, processos identitários da Diáspora Atlântica e ritos fúnebres. É autora de vários artigos científicos e um capítulo de livro sobre as referidas temáticas.
[17] As edições analisadas por António José de Almeida (2006), são: edição de 1573, publicada em Lisboa, impressa na casa de Francisco Correa; edição de 1576, publicada em Évora, impressa na casa de André de Burgos; edição que possivelmente foi publicada no ano de 1582, em Coimbra, impressa na casa de António de Mariz; e a edição de 1583, publicada em Lisboa, impressa à custa de Afonso Lopes. Cabe destacar, que as referidas obras utilizadas por Almeida (2006) são as que resistiram até o século XXI e estão disponibilizadas para acesso público no site da Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa (CORDEIRO, 2016, p. 8). Sobre outras obras do Fr. Nicolau Dias ver: http://purl.pt/index/geral/aut/PT/44133.html. Acessado em: 07/09/2016.

"xilogravura", geralmente, é pensada enquanto entalhaduras gravadas em madeira; por sua vez as "estampas xilográficas" são imagem estampadas a partir de matrizes em relevo. António José de Almeida (2006), observou durante suas pesquisas que no século XVI, em Portugal, era comum aparecer em livros impressos "estampas" ilustrando cenas, da narrativa bíblica, das vidas de Jesus Cristo e da Virgem Maria, e é a partir desta constatação que o autor busca tecer considerações sobre a relação entre as "estampas xilográficas" e os textos apresentadas na obra do Fr. Nicolau Dias.

No que concerne à edição de 1573 do *Livro do Rosário de Nossa Senhora*, António José de Almeida (2006) verifica que a "estampa xilográfica" apresentada na folha rosto obra já haviam sido utilizadas em outras produções livrescas, como: "*Contemplaciones sobre el Rosario de nuestra señora historiadas*. Con la forma dela institucion del psalterio" (1495), do cartuxo Gaspar Gorricio de Novaria; "*Castigos e enxempros de Catom*" (1521), do pseudo Dionysius Cato.

Realizando comparativos com as demais edições existentes, António José de Almeida (2016, p. 284) observa que a primeira edição da obra do Fr. Nicolau Dias "não contém nenhuma estampa ilustrando os mistérios", que compõe o "Livro segundo dos Mistérios[18]" (DIAS, 1573, p. 84-204), e que nas demais edições são ilustradas. Nesta parte da obra de Dias (1573) são utilizadas letras capitais historiadas, que possuem única e exclusivamente a finalidade de ilustrar os inicios dos capítulos dos "mistérios do rosário". Estas letras decorativas se respaldaram em dois abecedários bíblicos com temáticas do Pentateuco e do Evangelho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concebendo que as pesquisas do "estudo da arte" buscam levantar as considerações já tecidas sobre um determinado objeto, fonte e/ou tema de pesquisa, pode-se observar que as discussões científico-acadêmicas sobre o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573), de Fr. Nicolau Dias, são realizadas a partir de três campos distintos: Teologia, Antropologia e História. No mapeamento realizado verificou-se, também, que nenhuma das abordagens tenta dialogar com as perspectivas da História da Religiões e Religiosidades; ou até mesmo analisar a "visão de mundo" (CHARTIER, 1991) de Dias (1573) e como este frade

[18] Aqui reduzimos o título do "Livro segundo", que é intitulado "Livro Segundo dos Mistérios a que o Rosário de nossa Senhora se oferece, com algumas meditações ao cada mistério" (ortografia atualiza, sem comprometimentos do sentido do texto).

dominicano constrói, por meio de uma narrativa hagiográfica (pautada em aspectos teológicos, bíblicos, doutrinais e tradicionais), uma "representação" (CHARTIER, 1991) da Virgem Maria.

Reconhecendo as importantes considerações tecidas pelos seis intelectuais elencados, objetiva-se estudar a obra de Dias (1573) a partir do campo da História das Ideias e Instituições, e mais especificadamente da História das Religiões e Religiosidades, o que revela ser uma pesquisa inédita nos termos em que se vem propondo. Em suma, verifica-se que o *Livro do Rosário de Nossa Senhora* (1573) constitui um material rico para compreensão da religião e religiosidade católica portuguesa, no século XVI.

REFERÊNCIAS:

Fonte Impressa:

DIAS, Nicolau. **Livro do Rosário de Nossa Senhora**. Lisboa: Biblioteca Nacional, [1573], Ed. 1982.

Bibliografia:

ALMEIDA, António J. de. As Estampas das edições quinhentistas do Livro do Rosayro de Nossa Senhora de Fr. Nicolau Dias O.P.. **Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Marques** - I Volume, Porto, p. 281– 290, 2006.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**: Instituto de Estudos Avançados USP, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, abr. 1991.

CORDEIRO, André Rocha. Reflexões sobre as produções de livros religiosos e a censura inquisitorial nas obras de Nicolau Dias (Portugal – Século XVI). In: XV Encontro Regional de História ANPUH-PR, Curitiba-PR. **Anais do XV Encontro Regional de História ANPUH-PR**. 2016. p. 1-13.

DELFINO, Leonara L.. Senhora das Conquista e das Missões: Origens da Devoção da Virgem do Rosário como Santa Mãe Protetora dos Pretos no Ultramar. **Revista Ars Histórica**, nº 6, p. 107-127, ago./dez. 2013.

_____. **O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: Fronteiras, Identidades e Representações do Viver e Morrer na Diáspora Atlântica**. Freguesia do Pilar de São João del-Rei (1782-1850). 2015. 526 f.. Tese (Doutorado em História) – Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora – MG. 2015.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. AS PESQUISAS DENOMINADAS "ESTADO DA ARTE". **Educação & Sociedade**, ano XXIII, no 79, p. 257-272, ago. 2002.

MARGERIE, Bertrand de. Frei Nicolau Dias O.P., (1520 -1596), Teólogo e Apóstolo do Rosário. **Revista de Espiritualidade**, Lisboa, nº. 8, p. 305-320, 1994.

_____. Les grans auteurs religieux dans la littérature classique du Portugal. **Revista DIDASKALIA**, Lisboa, vol. XXI, p. p.212-520, 1991.

ROLO, Raúl de Almeida. Nota prévia. In: DIAS, Nicolau. **Livro do Rosário de Nossa Senhora**. Lisboa: Biblioteca Nacional, [1573], Ed. 1982.

ROLOFF, Jürgen. Apóstolo. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.

ROWLAND, Robert. Cristãos novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. **Topoí**, v. 11, n. 20, p. 172-188, jan.-jun. 2010.

SILVEIRA, Renato da. Antecedentes europeus nas irmandades do rosário dos pretos da Bahia colonial. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (orgs.). **Escravidão e suas sombras. Salvador**: EDUFBA, 2012.

SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. **Senhora dos Sete Mares**: Devoção mariana no império colonial português. 2002. 268 f.. Tese (Doutorado em História) – Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói – RJ. 2002.

LERR
Laboratório de estudos sobre as religiões e religiosidades

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

REFLEXÃO ACERCA DAS CARACTERÍSTICAS DO CONCEITO DE MORTE PRESENTE EM EDGAR MORIN EM *O HOMEM E A MORTE* (1948-1950).

Lucas Marques Passoni (UEM – G)
Dra. Vanda Serafim (orientadora LERR/PPH/UEM)

Resumo:
A comunicação tem por objetivo fazer menção a iniciação científica "Análise das concepções sobre a morte na década de 1950, por meio da obra: O homem e a morte de Edgar Morin (1948-1950)", sob a orientação da Prof. Dra. Vanda Serafim (DHI/PPh/UEM). As aspirações desta pesquisa consistem em conhecer o contexto histórico de produção da obra; compreender a tríade conceitual espécie/indivíduo/sociedade; analisar os rito mortuário associado ao evento da afirmação da individualidade. Para tanto, os aportes teóricos eleitos consistem em Ricouer (2007) e os conceitos de 'memória' e 'esquecimento', Delleuze (2006) e as noções de 'instintos' e 'instituições' e Douglas (1998) e sua discussão acerca das 'instituições'. Entre os apontamentos feitos até o instante, é possível compreender, que o "traumatismo da morte", ocorrido na infância, no primeiro contato do ser humano com a morte causará o "horror a morte" que colocará em prática a "adaptação inapta", que segundo Morin, é a crença na imortalidade, totalizando o que o autor chamará de "triplo dado antropológico". Porém a afirmação da individualidade, pode não ser a afirmação do próprio indivíduo, em casos específicos, como o soldado que dá a vida pela sua pátria, a individualidade deste é confrontada, e até superada pelos ideais pregados pela nação.

Palavras-chave: Morte; Edgar Morin; História.

INTRODUÇÃO

O presente estudo, tem por finalidades analisar as concepções, bem como as reações suscitadas quando o homem é colocado diante da morte. Utilizando a obra *O homem e a morte* de Edgar Morin. Escrita entre 1948-1950 é o segundo livro escrito pelo autor e propõe uma discussão ampla sobre as concepções de morte dos indivíduos, suas reações, os ritos envolvidos. Buscando em diversas áreas do conhecimento, como biologia, antropologia, etnologia, filosofia, sociologia e história, pontuar as reações humanas a fim de entender as transformações históricas por do conceito da morte e as mudanças em suas concepções. Trazendo a biologia, para pontuar a discussão sobre o conceito da morte, que seria exclusivamente humana, além de um território desconhecido para o homem, deveríamos, portanto, buscar no homem as respostas acerca desse conceito, por ele criado a fim de narrar este evento inevitável em sua vida.

Edgar Nahoun nasceu em Paris (França) no dia 8 de julho de 1921. Filho único de Vidal Nahoun e Luna Bressi. O sobrenome Nahoun descende de famílias de judeus sefarditas, expulsos da Espanha no processo de sua unificação política no séc. XV. Adotou o sobrenome Morin posteriormente. Graduou-se em História, Geografia, Direito. Desenvolveu também estudos nas áreas de Ciência Política, Sociologia, Filosofia e Economia. Nazismo, Fascismo, Franquismo e o Comunismo eram ideologias e sistemas políticos que dividiam o mundo europeu. No período de 1939-1945, se alista nas forças de resistência da França, filia-se ao partido Comunista, embora tenha sido expulso em 1951,

> Mas por ser um crítico do regime Stalinista e também da ideologia do partido Comunista, que na sua visão, tinha uma proposta que seguia na "contra-mão" daquilo que acreditava, principalmente em relação ao dogmatismo e qualquer forma de ditadura, acabou sendo expulso do Partido em 1951. (RODRIGUES, 2009, p.47).

Ainda em 1951 é convidado a fazer parte no Centre National de Recherche Scientifique (CNRS), como pesquisador. Dentre as influências presentes nas obras do autor, estão, na Sociologia e Filosofia, Friedrik Hegel, Theodor Adorno, Max Weber, Karl Popper, Pierre Bourdieu, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault, entre outros. Na historiografia, dialoga com as obras de Èmile Durkheim, August Comte, Karl Marx, Eric Hobsbawn, Carlo Ginsbug, March Bloch, Lucian Febvre, Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Jean Pierre Vernant, Paul Ricouer, entre outros.

Procurar compreender essas diversas reações, tais como o rito mortuário, a partir da conservação dos cadáveres (mumificação) ou de representações (cinzas, ossos, plaquetas), ou do luto, que aparece como um período no qual as pessoas tentam lidar com a perda de algum ente próximo, individual; e de que maneira essas concepções influenciarão suas atitudes e o movimento da sociedade. Segundo Morin, a consciência da morte por parte dos homens, irá desencadear um traumatismo da morte, que levará a busca por uma adaptação à essa realidade, que encontrará seus fins na crença na imortalidade. A consciência que normalmente se dá na infância, quando a criança tem seu primeiro contato com a morte ocasionará o horror, o medo, pois essa condição, presente a todos os seres vivos fará, no ser humano, com que sua individualidade seja totalmente confrontada:

> S. Morgernstern relata que uma menina de quatro anos chorou durante vinte e quatro horas quando lhe disseram que todos os seres vivos tinham que morrer. Só a promessa solene feita por sua mãe de que ela, a criança, não morreria a conseguiu acalmar. (MORIN, 1988, p.30).

A “economia da morte” (MORIN, 1988, p.29), também surgirá na sociedade

arcaica, fruto de angústias e obsessões que a morte causa nos indivíduos vivos, chegando ao ponto de algumas pessoas, em determinadas sociedades viverem a realidade em torno do momento da própria morte, explica o autor que, "há muitas famílias chinesas que ficam arruinadas devido à um enterro, pois as economias de toda a vida são canalizadas para a edificação da casa do morto" (MORIN, 1988, p.29). Passando pelo horror da morte, a obsessão, e a dor do funeral, Morin aponta para um denominador comum entre esses vários aspectos: a perda da individualidade. Quanto mais próxima, individual, determinada pessoa for daqueles atingidos pela perda, mais a individualidade dos membros do grupo será afetada. Pois a morte do semelhante, não é da mesma forma sentida como a morte de um escravo, inimigo ou mesmo a carcaça de um animal. Portanto, os espíritos se revoltam quando uma pessoa próxima morre, sua própria individualidade é negada, a sua própria e a do ente ou amigo próximo.

Portanto, a consciência de morte, o horror à morte e a crença na imortalidade, formarão o que Morin chamará de "triplo dado antropológico" (MORIN, 1988, p.33). Porém a afirmação da individualidade, não é a própria afirmação do "Eu", pode ser também um "Ideal", "à pátria". Onde a afirmação incondicional do indivíduo será confrontada com a afirmação do grupo social sobre o indivíduo.

A partir desses dados, podemos pensar, como o grupo social toma as rédeas da vida individual? Como as instituições vão tomar as decisões de vida e morte dos indivíduos? De que maneira o indivíduo está inserido nesse grupo social? Morin, nos dará o exemplo da nação, e tenta expor como essa vai se sobrepor sobre a noção individual das pessoas, fazendo parte desse grupo social, mesmo que as próprias pessoas não percebam tal influência de que a existência deles mesmos, está condicionada à "uma simbiose com outros membros do grupo" (MORIN, 1988, p.38). No caso do suicídio japonês "Mesmo hoje, é possível que o responsável por uma catástrofe social se entregue à morte, como no haraquiri japonês" (MORIN, 1988, p.39), devido à convenção social que existe entorno dos atos proferidos pelo suicida, sejam estes mal vistos pelo corpo social, o aspirante ao suicídio, aceita sua morte sem resistir, já que seus atos causaram sua 'desonra', portanto, isso nada mais seria do que a afirmação individual do homem, perante uma convenção social.

Morin também chama a atenção do caráter de guerra presente no Estado, mostra, de que maneira, o Estado, através de propaganda, e o ideal de nação, fará com que o indivíduo perca o medo da morte, durante o combate. Pois já não é mais o individuo que está em perigo, mas "é a pátria em perigo" (MORIN, 1988, p.40). Dessa forma, o Estado se apropriará do indivíduo, que acredita nessa convenção que lhe é colocada, e incentivada pelo Estado, o

horror da morte dissipa-se. A morte no campo de batalha, já não é individual, nem sentida traumaticamente, os mártires (assassinos e assassinados) são considerados heróis, título esse, "aplica-se à todos os combatentes que, justamente, morrem <<como heróis>>" (MORIN, 1988, p.40).

Segundo Mary Douglas (1998), o indivíduo deixa com que as instituições tomem as decisões importantes sobre suas vidas, enquanto estes se preocupam com as questões mais cotidianas da vida. O indivíduo, tem certa dificuldade assumir determinada "postura moral" (DOUGLAS, 1998, p.140) apenas por suas opiniões, essas, já estão presentes nas instituições e por elas o indivíduo toma suas decisões. Entrando também nas questões de justiça, chegamos à relatividade desse conceito, onde, as instituições de cada sociedade, de acordo com suas realidades sociais vão poder ser constituídas e adaptadas à essa realidade. "Baseando-nos nos princípios de Hume, podemos dizer que um sistema é mais justo do que outro. Podemos afirmá-lo a partir de duas avaliações, uma delas lógica e a outra, prática." (DOUGLAS, 1998, p.141).

Deleuze (1991), quando se refere às instituições e tendências diz "Não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais por que são sociais" (DELEUZE, 1991, p.137), portanto as instituições são moldadas a partir das tendências que o ser humano tem, em cada contexto, da maneira que as pessoas aceitarem, o casamento, por exemplo, determina a busca e posteriormente a segurança de se ter um parceiro, algo que pode ser considerado cômodo para as pessoas e por isso a aceitação.

Estudar o fenômeno da morte, a partir das inquietações que causam no homem, é importante para se entender que a morte é um conceito propriamente humano, criado pela humanidade e posto em prática por nós. Importante também para compreender como os conflitos militares modernos mudam o próprio conceito da guerra, a partir de 1914, onde os exércitos não se importarão de destruir qualquer tipo de vida que fora encontrada no caminho, a questão do inimigo que não é visto como semelhante, portanto é justificável matá-lo em defesa de seu Estado. Compreender como as instituições agirão sobre o sujeito, fazendo com que esse não tema a morte, em detrimento dos instintos de sobrevivência do próprio homem, como espécie, diante de uma situação de perigo iminente à sua pátria, como a individualidade é perdida nesse caso, em prol da coletividade, que é considerado heroico, dotado de sentido. É importante estudar a morte por meio de Edgar Morin para entender certa representação do autor sobre a noção de peso social sobre o sujeito, de que maneira as instituições se colocam à cima do individuo, mesmo nos tempos de paz, muitas vezes

mantida pelos mecanismos postos em prática na guerra, como exércitos permanentes, propaganda patriótica. Compreender como a prática do suicídio, não o suicídio-sacrifício, o suicídio-vingança, mas o suicídio solitário, representa, segundo Morin, a total inadaptação do sujeito a sociedade, e o rompimento entre ser e espécie.

Interessante olhar para algumas espécies de animais e perceber que algumas (como elefantes), fazem cemitérios e qual a relação desse tipo de "conhecimento" da morte com a individualidade dos animais. Morin afirma: "o individuo age como espécime e manifesta, nas citadas reações, não uma inteligência individual, mas sim uma inteligência específica, isto é, um instinto"(MORIN, 1988, p.55). E procurar entender, como olhando pra esses comportamentos, podemos perceber o que/se existe de instinto no homem. Pois, "O instinto e a instituição são duas formas organizadas de uma satisfação possível"(DELEUZE, 1991, p.134). Se o instinto é uma forma organizada de satisfação do homem, como explicar o comportamento desses animais que tem essa consciência inata da morte em suas atitudes? "A consciência é apenas individual e pressupõe uma ruptura entre a inteligência específica, isto é, o instinto e o indivíduo" (MORIN, 1988, p.55-56). A diferença do homem para os outros animais, é que as aquisições individuais permanecem juntas com o comando do instinto, portanto, coexistem.

Gilles Deleuze em seu texto, "Instintos e Instituições", coloca em destaque uma reflexão sobre o que seria aquilo que chamamos de 'instintos' e 'instituições'. Com a colocação de que ambos designam maneiras procedimentos de satisfação, e que surgem como maneiras do ser humano, de adaptar suas tendências à meios em que sua experiência é conduzida. O homem se adapta ao ambiente que vive, produz meios de suprir suas tendências, as instituições seriam esse caso, "O instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível. Que na instituição a tendência se satisfaça, não há dúvida: no casamento, a sexualidade; na propriedade, a avidez." "(DELEUZE, 1991, p.134). No caso no Estado, esse viria de uma forma já organizada de instituições, já que não serve para suprir nenhuma tendência do ser humano, uma instituição que supre a tendência de organizar outras instituições. Todavia, a satisfação apresentada pela instituição não explica as diversas formas que podem ter os próprios meios de satisfação. Portanto instituições suprem tendências, mas não explica para quem as tendências são realmente supridas, embora seres humanos tenham necessidades parecidas a mesma forma de suprir a tendência de um não é necessariamente a de outro, "As mesmas necessidades sexuais não explicarão nunca as múltiplas formas possíveis do casamento." (DELEUZE, 1991, p135).Os instrumentos de utilidade humana, que podem ser vistos nas instituições, não são apenas simples ferramentas para dar suporte às

necessidades, “A instituição nos remete a uma atividade social constitutiva de modelos, dos quais não somos conscientes...” (DELEUZE, 1991, p.135). Nesse sentido, os meios instituídos são apenas formas do ser humano de se encaixar em diferentes papéis, para que possa suprir as necessidades que lhe foram apresentadas e por ele escolhidas.

E a diferença da instituição para o instinto, é que a tendência é satisfeita indiretamente na primeira e diretamente na segunda. Atitude que parte de cada espécie de diferentes maneiras, devido à suas adaptações e especializações. Mas até que ponto o instinto pode se reduzir ao simples interesse do indivíduo? “.caso em que, no limite, não se deveria mais falar de instinto, mas de reflexo, de tropismo, de hábito e de inteligência.” (DELEUZE, 1991, p.136). Quanto mais imperfeito o instinto, mais ele dá lugar à inteligência, mais se distancia da espécie, mais se deixa reduzir ao jogo de fatores internos provenientes de cada indivíduo. A inteligência, seria considerada algo mais advindo de fatores sociais do que individuais, pois o sentido do social, seria que regulamentar os acontecimentos num sistema de antecipação, afastando-se mais da espécie. “É bem o caso da instituição. Anoitece porque nos deitamos; comemos porque é meio-dia.” (DELEUZE, 1991, p.136).

Mary Douglas, por sua vez, trará às questões de como as instituições tomarão ou tomam as decisões de vida e morte dos indivíduos, dentro da sociedade. A existência de instituições não mostra como estas se mantêm dentro de uma dada realidade, as pessoas aceitam tais instituições, por suprirem algumas de suas tendências, caso passe a não satisfazê-las em determinado momento, a fragilidade desses mecanismos será colocada em cheque.

> Qualquer instituição que vai manter sua forma precisa adquirir legitimidade baseando-se de maneira muito nítida na natureza e na razão. Então ela propiciará a seus membros um conjunto de analogias por meio das quais se poderá explorar o mundo e com as quais se justificará a naturalidade e a razoabilidade dos papéis instituídos, e ela poderá manter sua forma contínua, identificável. (DOUGLAS, 1998, p.131).

Portanto, a instituição funciona como norteadora de pensamentos para os seus membros, coloca um padrão que pode ser seguido para a identificação dos homens, julgando que aquilo que aprendem e decidem podem ser consideradas as formas corretas de julgamento em relação à outras formas de identificação do sujeito. Como mostra a doutrina do sagrado, enunciada por Durkheim. Os controles exercidos pelas instituições, não são, de maneira geral, visíveis, mas o sagrado funciona de maneira contundente aos indivíduos. O sagrado, é algo que deve ser seguido à risca, pois se não o for, o profanador será severamente punido e não apenas ele, mas as pessoas ao seu redor sentirão a ira dessa punição. Também é invocado de maneira explícita, através de seus símbolos, presentes de diversas maneiras no cotidiano das

pessoas quem o temem. “O sagrado oferece um esteio no qual a natureza e a sociedade se equilibram, refletindo-se mutuamente e mantendo aquilo que se conhece de cada uma delas.” (DOUGLAS, 1998, p.132).

Segundo Mary Douglas, os seres humanos em situações emergenciais, ou de inanição, como falta de alimento, não são levados imediatamente ao uso da força e esquecimento de todas as convenções sociais às quais que estão submetidas e que o comportamento nas situações de calamidade depende dos padrões de justiça socialmente impostos que as instituições legitimam. O estudo de William Torry, um antropólogo, nos mostra que, em situações de fome, por ele observadas em aldeias onde ajuda estrangeira não chega, os integrantes da aldeia não deixam de lado as convenções que vigoram para que o instinto de sobrevivência seja colocado em primeiro plano, mas, que, um conjunto emergencial de regulamentos entra em prática:

> Ele percebe como se dará a vitimação pelos processos de seleção do sistema social existente. Quaisquer que sejam os princípios normativos de exclusão dos privilégios ou da segurança - seja devido ao nascimento, à profissão, ao sexo, ou por definições em torno do desvio e da criminalidade essas exclusões habituais apontam para quem receberá menos, à medida que os recursos diminuem, e quem finalmente será excluído ou deixado para trás, a fim de morrer de fome. Para grande surpresa de Torry, as vítimas pré-estabelecidas aceitam seu destino com docilidade. (DOUGLAS, 1998, p.144).

Portanto, para Torry, seu testemunho vale como a afirmação das convenções sociais, não a sua destruição, pois ele também observa que alguns dos sobreviventes, que perdem parentes, reconhecem que seus chefes nunca correram perigo, mas aceitam as condições, pois as consideravam de crise e em momentos de crise, decisões difíceis devem ser tomadas. Portanto, considerando os homens, seres sociais, podemos dizer que não são todas situações em que as crises levarão à uma quebra das instituições e a da moral vigente de tal sociedade.

Paul Ricouer propõe uma reflexão sobre a importância de alguns temas necessários ao estudo historiográfico. No presente estudo "Concepções de morte na década de 1950 (França)" chama a atenção para a os conceitos que são usados dentro da história para definir os parâmetros que são utilizados dentro de seu estudo. Segundo Ricouer, o esquecimento dentro da história é tão necessário quanto a memória. Dizer que o povo, que a sociedade não aprende com os erros da mesma, através da memória coletiva, é julgar um conceito, que não tem a capacidade de se identificar como indivíduo, embora sua realidade exista.

Para o estudo da história, o sujeito, deve ligar-se às suas memórias para que quaisquer ensaios, textos ou livros sejam produzidos. Segundo Ricouer, a memória individual tem a capacidade de colocar todos os pensamentos, relacionados ao passado sem deixar com que estes se confundam com o presente, num mesmo plano, num paralelo, sem a necessidade do tempo. E ao fazer esse paralelismo, entre passado e presente, colocados lado a lado, forma-se uma ajuda indispensável para a projeção do futuro.

Transcrevendo a narrativa de *Funes El Memorioso*, de Jorge Luís Borges, que conta a história de um homem, chamado Ireneo, que tinha o apelido de "o cronométrico", mas que antes era descrito como "um indivíduo meio distraído que, 'olhava sem ver, ouvia sem ouvir e se esquecia de tudo, ou quase tudo'" (RICOUER, 2007, p.14), até que, em um dos encontros da vida, sofre uma pancada na cabeça e uma espécie a amnésia às avessas o atinge para o resto de sua vida. O personagem começa então, a guardar todas as informações que recebe em todos os momentos em sua memória, perdendo totalmente sua capacidade de esquecer. Pega-se olhando ao espelho e gravando cada detalhe de suas mãos, nariz, olhos. Não podia olhar para uma pilha de folhas no quintal, sem que detalhasse cada folha, minuciosamente, de cada árvore também. E que não conseguia fazer nada com toda essa informação que lhe era colocada, não tinha tempo de pensar sobre ela, de tirar conclusões pois estava sempre ocupado lembrando dos detalhes por ele observados. Ricouer nos diz que, para o historiador, a capacidade de esquecimento é algo essencial. Se tivéssemos que desconstruir todos os conceitos de uma obra a ser analisada, nada faríamos a não ser desconstruir e pensar esses conceitos, algo que levaria um tempo gigantesco. Portanto, necessitamos da abstração, para podermos tirar conclusões sobre as questões que nos propusemos a estudar, o esquecimento, da mesma forma, age como um esquema de releituras, para que possamos, a cada leitura de um mesmo texto, chegarmos a conclusões diferentes e prestarmos atenção em diferentes pontos de interpretação que surgem, devido ao esquecimento. Mas não a "ausência irremediável" da memória, mas uma "presença meramente ausentada", como na hipótese freudiana. Desde a Antiguidade Clássica, existe tensão entre a memória oral e memória escrita. A memória oral já foi vista como falha, enquanto a escrita como, segundo Tucídides a imutabilidade do escrito é uma garantia de fidelidade. A escrita, mesmo sendo vista em um certo momento, como um remédio para as aflições da memória. Também pode ser vista como uma tendência ao aumento do esquecimento dos homens, pois estes colocarão sua confiança em signos exteriores, esquecendo-se da fonte de todo conhecimento, "o interior da alma 'onde está escrito o discurso que é capaz de se defender sozinho'" (RICOUER, 2007, p.24)

Jacques Le Goff começa o capítulo do livro "História e memória" dizendo que a

história é a forma científica da memória coletiva e apoia-se em documentos e monumentos. Os monumentos podem ser considerados heranças do passado e documentos, escolhas do historiador. A escola positivista tratará o documento como prova histórica, pois, "A sua objetividade parece opor-se à intencionalidade do monumento." (LE GOFF, 2003, p.463). A escola positivista, de fins do século XIX, via os documentos textuais como as formas de se escrever a história, consideravam esses aportes, mais do que essenciais, mas como os únicos aportes para poder se escrever história. Alguns historiadores sentiam a limitação do conceito de documento, como cita Le Goff :

> No entanto, o próprio Fustel de Coulanges sentia o limite desta definição. Numa lição pronunciada em 1862 na Universidade de Estrasburgo, declarara: "Onde faltam os monumentos escritos, deve a história demandar às línguas mortas os seus segredos... Deve escrutar as fábulas, os mitos, os sonhos da imaginação... Onde o homem passou, onde deixou qualquer marca da sua vida e da sua inteligência, aí está a história" (LEGOFF, 2003, p.463)

Contanto, com o surgimento da revista "Annales d'histoire économique et sociale" (1929), uma nova maneira de pensamento estava por se instaurar, onde não apenas o documento é visto como a única maneira de se produzir história. A partir de então, os historiadores passaram a olhar para todos os monumentos e documentos relativos ao homem, tudo que a ele remete, tudo que foi deixado por ele. Segundo Le Goff, uma verdadeira revolução documental acontece a partir da década de 1960, a história passa a se voltar, não mais às grandes figuras, nomes ou acontecimentos que anteriormente faziam produziam a história: "O registro paroquial, em que são assinalados, por paróquia, os nascimentos, os matrimônios e as mortes, marca a entrada na história das "massas dormentes" e inaugura a era da documentação de massa." (LEGOFF, 2003, p.467) O autor diz ainda, que nada disso teria sido possível se as inovações tecnológicas não tivessem acontecido nesse mesmo momento, como o computador. A consciência historiográfica muda de cena, o documento deixa de ser o foco do estudo da história, para voltar-se ao problema que se pode colocar sobre os diversos tipos de fontes históricas.

> O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. (LEGOFF,2003, p.470)

Portanto, segundo Le Goff, todo documento é uma mentira, produzida por seu tempo, pelos fatores externos à ele, dotado de alguma intencionalidade, voluntária ou

involuntariamente. Ora, é papel do historiador, não ser ingênuo e olhar o documento/monumento de maneira imparcial e analisa-lo segundo as instâncias em que foi produzido.

Roger Chartier coloca em discussão a dita crise das ciências sociais, após o marxismo e o estruturalismo terem sido deixados de lado, inclusive da história, que não teria mais aporte teórico para seguir com seus estudos. A proposição de novos objetos de estudo à história, em detrimento apenas do foco social e econômico de outrora, dera espaço para que o estudo se estendesse para frentes abertas de outras disciplinas.

> Donde, a emergência de novos objetos no seu questionário: as atitudes perante a vida e a morte, os rituais e as crenças, as estruturas de parentesco, as formas de sociabilidade, os modos de funcionamento escolares etc. — o que significava constituir novos territórios do historiador pela anexação de territórios alheios (de etnólogos, sociólogos, demógrafos). (CHARTIER, 1991, p.174)

Segundo Chartier, a renovação do estudo da história não parte por uma crise geral das ciências sociais e nem por uma mudança de paradigma, mas que as mudanças na própria prática de pesquisa, influenciaram a nova maneira de ver a história.

> Ao trabalhar sobre as lutas de representação, cuja questão é o ordenamento, portanto a hierarquização da própria estrutura social, a história cultural separa-se sem dúvida de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas, porém opera um retorno hábil também sobre o social, pois centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade. (CHARTIER, 1991, p.183-184)

Entender o conceito de representação é necessário para que se possa olhar para as fontes históricas como elas são: frutos de seu tempo. Ditos, que nunca são de fato os ditos, mas o olhar de alguém sobre tais ditos, uma aproximação da realidade, a representação.

Foucault, em "*Arqueologia do saber*", colocará em discussão os tratos metodológicos que devemos ter ao analisar os livros, que por ser uma unidade material do discurso, “ocupa um espaço determinado, que tem um valor econômico e que marca por si mesmo, por certo número de signos, os limites de seu começo e seu fim” (FOUCAULT, 2009, p.25). O livro, seria um suporte do discurso, uma unidade fraca, que o carrega. Pode ser considerado um “nó em uma rede”, pois o livro também é uma unidade limitada, que remete à outros textos, outros livros, outros autores, que darão sustento e ampliarão a discussão que está sendo proposta, “sua unidade é variável e relativa” (FOUCAULT, 2009, p.26). Embora as obras também remetam à outras referências, às vezes advindas do próprio autor, como

anotações, cadernetas, aforismos, seu inconsciente, não é por isso que devemos buscar. Pois, segundo Foucault, a busca por esses elementos, chegaria, em seu limite, em um discurso vazio, encontraríamos uma escrita, vazia de escrita, que não teria sentido algum, se não o da própria simbologia das letras que nos são mostradas. Devemos trabalhar e acolher o discurso em cada momento seu, "no jogo de sua instância" (FOUCAULT, 2009, p.28).

Antes de olhar para todos esses aspectos, devemos olhar para o espaço do discurso em geral. O conjunto da língua, constitui "um conjunto finito de regras que autoriza um número infinito de desempenhos" (FOUCAULT, 2009, p.30). Pensar nos enunciados que podem ser construídos a partir dos mecanismos presentes na língua, nos remete a pensar, segundo Foucault, o que leva o autor a escrever um enunciado ao invés do outro. A análise discursiva, deve ser direcionada aos discursos que possam se assemelhar, em diversas obras, de diversos autores, de diversos livros, para que, através disso, possa se entender o que estava sendo dito nas entrelinhas e por que aquele tipo de discurso foi posto, de maneira semelhante em outras obras. "Fora de cogitação, entretanto está o fato de se poder descrever, sem limites, todas relações por assim aparecer" (FOUCAULT, 2009, p.33), portanto, perceber essas relações não é uma tarefa simples, para autor, devem ser procurados em discursos, onde a análise se faz menos complexa de início, onde está mais perceptível, deve-se escolher um recorte. Buscando, além dessas, outras ferramentas, para de olhar os discursos, pois "o recorte do próprio domínio não pode ser considerado como definitivo, nem como válido de forma absoluta" (FOUCAULT, 2009, p.34).

Referências bibliográficas:

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos avançados, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.

DOUGLAS, Mary; DE MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **Como as Instituições Pensam Vol. 16**. Edusp, 1998.

ESCOBAR, Carlos Henrique de. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

RODRIGUES, André Wagner. *História, Historiografia e Ensino De História*. São Paulo, Clube de Autores, 2009.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

Fonte Escrita: MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Publicações EuropaAmérica, s/d, 1988.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

"AS BRUMAS DE AVALON" (1982): PERSPECTIVAS TEÓRICAS A PARTIR DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Ana Carolina Lamosa Paes (UEM-G[1])

Resumo: O presente artigo está vinculado ao Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR) da Universidade Estadual de Maringá, sob orientação da professora doutora Vanda Fortuna Serafim. Objetivamos analisar dois momentos de um ritual maior, que conta com o "Gamo-Rei" e o "Grande Casamento", presentes no livro "As brumas de Avalon: a senhora da magia", sendo este o primeiro volume de uma série de quatro livros de Marion Zimmer Bradley, escrito em 1979 e publicado em 1982, enquanto documento histórico para se pensar a História das Religiões. Nesse primeiro volume da coletânea, a história está centrada na resolução do conflito entre a ascensão da fé cristã, que chega à Bretanha por meio das invasões romanas, e a tentativa de resistência dos cultos pagãos, a partir da eleição de um novo rei descendente de Avalon, que nasce com a missão de unificar os povos, resistir aos saxões e governar unilateralmente para os cristãos e os pagãos. Em função da problematização da narrativa, a partir de Mircea Eliade (ANO), utilizamos os conceitos de "hierofania" e "cosmogonia". Aproveitamos também os apontamentos de Roy Willis (ANO) acerca da interpretação de elementos presentes nos rituais.

Palavras-chave: Avalon. Cosmogonia. Hierofania. História das Religiões.

INTRODUÇÃO

O estudo em desenvolvimento trata da obra "As Brumas de Avalon", de Marion Zimmer Bradley, escrita em 1979 e publicada em 1982, numa versão de volume único, pelo editor estadunidense Alfred A. Knopf. Apesar de ser uma única obra, ela aparece dividida em quatro livros: "A senhora da Magia", "A grande Rainha", "O Gamo-Rei" e "O Prisioneiro da Árvore". No Brasil, foi publicado numa coletânea de quatro volumes pela editora Imago, traduzidos os três primeiros volumes por Waltensir Dutra e o quarto por Marco Aurelio P. Casarino. A mesma editora reeditou diversas vezes com alterações estéticas na capa e contracapa. Para este estudo, usamos o primeiro volume da última versão publicada.

A obra trata da lenda *arturiana*, tendo como fonte de inspiração a obra de Sir Thomas Malory, "La mort d'Artur" (1470), destoando um pouco da história mais comumente conhecida por nós, através da animação norte-americana "A espada era a lei" (*The Sword in the Stone*), dirigido por Wolfgang Reithermane, baseado no livro de mesmo nome, primeiro dos cinco volumes que compõem "O Único e eterno rei", de T. H. White e produzida pela Disney em dezembro de 1963. A animação conta a história da espada fincada na pedra e que

[1] Graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá - UEM. E-mail: anacapaes@hotmail.com

só poderia ser retirada pelo verdadeiro herdeiro do trono. Usando uma abordagem inovadora, Bradley abre espaço para as mulheres da lenda, sendo este um significativo diferencial da história habitualmente conhecida. Ao criar a sua versão, a autora as coloca no centro de toda a mudança cultural e religiosa da época, restaura Morgana e a Senhora do Lago como partes ativas, reais e integrais do drama. A trama da obra se passa na Idade Média, durante os conflitos da Bretanha com os saxões invasores. Contém elementos de magia e reflete muito do que acreditamos ser um imaginário medieval, a respeito da vivência da religião.

O ponto de partida do enredo são as filhas de Avalon: Viviane, a Senhora de Avalon; Morgouse, sua irmã; Igraine, mãe de Artur e Morgana, aquela que deverá substituir Viviane, após sua morte, como Senhora de Avalon. O fato histórico perpassado pela lenda é a busca pela unificação da Bretanha, com o fim de lutar contra a invasão saxônica, e a disputa entre a fé cristã em ascensão e os cultos pagãos tradicionais da região. Tal rivalidade é representada na obra por Gwenhwyfar, esposa cristã e bastante submissa de Artur, e Morgana, que vive a liberdade e autonomia proporcionada pelos cultos pagãos. A lenda do Rei Artur é contada do ponto de vista das mulheres, por meio das vidas, visões e percepções, especialmente, por Viviane e Morgana.

Após seu lançamento, a coletânea esteve na lista dos Best Sellers do *New York Times* por três meses e, devido a seu sucesso, foi adaptada para filme no ano de 2001, sob direção de Uli Edel, roteiro de Gavin Scott, produção de Bernd Eichinger e Gideon Amir, com fotografia de Vilmos Zsigmond e trilha sonora de Lee Holdridge. Sob título “The Mists of Avalon”, o drama com duração de 183min, foi trazido ao Brasil com o nome de “As Brumas de Avalon”, sendo distribuído pelos estúdios Warner Bros. Pictures, e conta com nomes como Anjelica Houston no papel de Viviane, Julianna Margulies como Morgana, Caroline Goodall como Igraine, e Edward Atterton atuando como Artur. (PINHEIRO, 2011)

Marion Eleanor Zimmer Bradley, autora do romance, nasceu em 3 de junho de 1930, em Albany, Nova Iorque. Sua infância se dá logo após a grande depressão econômica de 1929, o que a faz crescer num lar bastante humilde. Ao completar 16 anos, Marion ganha como presente de aniversário sua primeira máquina de escrever e, a partir daí, exercita o ato e o hábito da escrita (PINHEIRO, 2011). Durante muito tempo escreveu literaturas de fácil tiragem, sendo livros de conteúdo erótico e romances de ficção científica, para garantir o sustento de sua família. Em 1958, obteve certo reconhecimento, ao publicar o primeiro romance da série Darkover, intitulado “The Planet Savers”. Mas é nos anos 1980 que Bradley marca sua carreira ao publicar “The Mists of Avalon” (As brumas de Avalon). Marion

Zimmer Bradley, ao longo de sua vida, esteve envolvida e explorou diversas crenças – Pre-Gnostic Nicene Catholic Church, Neopaganismo (influenciado por Dione Fortune). Embora se apresentasse como cristã, explorou crenças neopagãs e tinha interesse especial pelo ocultismo, o que a levou a estabelecer o Centro para a Religião Não-Tradicional.

Estrutura e enredo da obra

O objeto de estudo para produção do presente artigo é "A Senhora da Magia", primeiro livro da coletânea "As Brumas de Avalon". A obra conta a história de Igraine, filha de Avalon, que é dada em casamento a Gorlois, duque da Cornualha, no intuito de selar uma união entre a fé cristã e o povo de Avalon.

A história tem início com Gorlois lutando em batalhas persistentes na região da Bretanha, e Igraine recebendo em Tintagel, seu palácio, a visita de Viviane, Alta Sacerdotisa, acompanhada de seu pai Taliesin, o Merlin. Nessa visita, Viviane revela a Igraine que tivera uma visão na qual Gorlois morreria em alguns meses sem deixar herdeiros, e lhe diz também que ela irá gerar o líder que salvará a Bretanha, mas que esse filho não será fruto do seu casamento com Gorlois e sim com um homem que usa o símbolo do dragão ou serpente e que não é saudoso dos cultos cristãos, o rei Uther Pendragon.

Igraine se sente usada e mostra-se contrária, dizendo sentir-se como fantoche dos desejos da Deusa, mas com o retorno de Gorlois e anúncio da iminente morte do Rei da Bretanha, percebe que será difícil de escapar ao seu destino. Ambos viajam e quando chegam para se despedir do rei, Igraine conhece Uther e sente-se atraída por ele. Com a ajuda da magia e de Merlin eles conseguem enganar a todos em Tintagel, proporcionando, assim, ao casal, a noite na qual Igraine concebe o filho. Casam-se imediatamente após a morte de Gorlois, que acontece logo em seguida a tais fatos. Desta união nasce Artur, aquele que irá tornar-se Rei da Bretanha.

Algum tempo depois, Viviane tem outra visão e descobre que a vida de Artur está correndo risco e, imediatamente, vai ao seu encontro. Ao chegar, descobre que o garoto sofreu tentativas de morte e então propõe a Uther mandá-lo para ser criado com outra família; embora relutante, ele aceita o conselho. Viviane aproveitando o momento da visita e ao observar que Morgana, filha de Igraine e Gorlois, já se tornara uma adolescente, pede para levá-la a Avalon para treiná-la como sacerdotisa e sua sucessora. Recebendo aprovação do rei,

ela volta a Avalon acompanhada da sobrinha, que pouco a pouco vai questionando os aprendizados cristãos e incorporando os valores pagãos.

Depois de anos de treinamento, Morgana se torna uma sacerdotisa e lentamente avança para a substituição de Viviane como Senhora de Avalon. Nesse momento, ambas recebem a visita de Lancelot, chamado de Galahad em Avalon, filho único de Viviane e fruto do casamento sagrado. Neste encontro Morgana se apaixona por Lancelot e este quase a corresponde, mas após o encontro com Gwenhwyfar se vê imediatamente preso aos seus encantos. Tal situação causa profundo desgosto em Morgana que, a partir daquele momento, torna-se uma mulher bastante fria quanto aos assuntos do coração.

Por sua vez, Artur, criado por outra família, é chamado para reivindicar o trono da Bretanha, já que Uther se aproxima da morte. Para cumprir a profecia, Artur deve passar pelo ritual do Gamo-Rei e, se obtido o sucesso, receber a espada Excalibur, vinda da lenda, como forma de selar o acordo de que governaria tanto para os cristãos quanto para Avalon.

A ilha de Avalon é o centro pagão do poder e um mundo invisível e resguardado pelas brumas, porém ameaçado pelo cristianismo que avança pela Inglaterra. Viviane, com a intenção de salvar Avalon, toma uma difícil decisão que irá atingir Morgana de forma pessoal e causará uma grande cicatriz no relacionamento de ambas. Na tentativa de unir a linhagem de Avalon com a de Artur, Viviane trama para que Morgana, como parte do seu treinamento de sacerdotisa, participe de um ritual de fertilidade durante as festividades do início da Primavera. Durante o ritual, acontece o chamado Grande Casamento, que é quando Morgana, a Donzela Caçadora, e Artur, o Galhudo – a Deusa e o Deus – deverão consumar o ato sexual. O que Morgana não sabe é que o homem escolhido é seu irmão Artur. Aos primeiros raios de sol da manhã, já como humanos e não como deuses, é quando eles percebem quem são realmente. Morgana retorna a Avalon tomada por um profundo sentimento de traição da parte de Viviane e, sem sucesso, busca confrontá-la.

Morgana e outros de Avalon vão à cerimônia de coroação de Artur e lá reencontra sua mãe Igraine e a Tia Morgouse, que logo percebe que sua sobrinha está gestante, e busca descobrir informações sobre a gravidez. Morgana fica ainda mais perplexa, pois desconhecia tal fato, e assim nada revela à tia Morgouse, que se oferece para ajudar com o bebê.

Este primeiro livro da coletânea se encerra com a busca de Morgana por ervas e raízes que usaria para abortar o bebê. Contudo, é interrompida e alertada por uma mulher, que ela percebe não ser totalmente humana por ter o domínio da visão maior ainda que o dela mesma. Morgana, então, acaba desistindo e voltando para Avalon. Encaminha-se para a corte

do Rei Lot onde sua tia Morgouse a acolhe para que passe todo o período em que gestará o herdeiro do Rei da Bretanha.

Hierofania, cosmogonia e tempo mítico: uma análise do ritual do Gamo-Rei e do Grande Casamento

A fim de analisar o livro "As brumas de Avalon", enquanto documento histórico, na perspectiva da história das religiões, partimos do conceito de "hierofania", tal qual definido teoricamente por Mircea Eliade (1992), para pensar tanto os espaços sagrados presentes na obra quanto a hierofania e a repetição da cosmogonia inicial. Assim, a partir destes conceitos, faremos o recorte do capítulo XV da obra, onde encontramos os rituais do Gamo-Rei e do Grande Casamento, em cujo texto podemos identificar as referidos concepções, para então buscar desvelar uma maior compreensão das significações e simbologias por trás de ambos.

Com relação à interpretação através dos objetos simbólicos apresentados na obra, podemos evidenciar, num primeiro olhar, a presença do Gamo, uma espécie de mamífero da família dos cervídeos, encontrado no Sul da Europa, com cerca de 1,75m de comprimento, chifres em forma de galhada plana, com várias pontas, e pelagem castanha manchada de branco. Parte do ritual constitui-se pela luta entre o consorte masculino escolhido e o maior e mais forte gamo do bando. É preciso matar o gamo para substituí-lo, enquanto galhudo, e assim derramar o sangue, isto é, consumar o sacrifício.

> Ele triunfou, ele matou...
> ...o sangue de nossa Mãe jorrou sobre a terra...
> ... o sangue do Deus foi derramado sobre a terra...
> ... e ele se levantará e reinará para sempre...
> ... ele triunfou e triunfará para sempre até o fim do mundo... (BRADLEY, 2008, p.192).

Em Roy Willis (2007) encontramos uma referência a respeito da imagem do cervo e dos chifres, quando ele chama de "Cernunnos, o Chifrudo" sendo atribuído a uma deidade masculina, representando fertilidade e abundância, e também o provedor:

> Outras imagens gaulesas mostram o deus chifrudo sentado, entrelaçado por duas serpentes com cabeça de carneiro que comem uma pilha de frutos em seu colo [...]. Um relevo em pedra do sudoeste da Inglaterra mostra o deus com duas grandes serpentes com cabeça de carneiro formando suas pernas; estas se erguem perto de bolsas de dinheiro abertas, de cada lado dele. Uma moeda de prata de c. 20 d.C, do sul da Inglaterra, mostra a deidade com uma roda entre seus chifres. Como a roda é um símbolo solar, esta imagem talvez

> represente a fertilidade e o renascimento da terra na primavera. A associação com a serpente é sugestiva, pois a serpente é um símbolo generalizado de fertilidade e renascimento, ligado ao mundo subterrâneo. Na tradição gaélica, ela ressurge no dia de Santa Brígida, marcando o retorno da primavera. A serpente de cabeça de carneiro ligada a Cernunnos simboliza duplamente, portanto, virilidade e renovação (WILLIS, 2007, p.179).

O autor também traz uma contribuição acerca da lenda arturiana, bastante enraizada na tradição céltica, mas que, segundo ele, só se tornou prestigiosa e popular quando caiu nos gostos da literatura medieval da Europa Continental. “No entanto, Artur já era uma figura conhecida na tradição galesa pelo menos desde o início do século VIII. Em uma das referências mais antigas, a de Nennius em sua história dos bretões, Artur é um líder guerreiro que defende seu país contra os invasores saxões” (WILLIS, 2007, p.189). Entretanto, Willis (2007) afirma que grande parte dos contos sobre Artur são situados como “mito e folclore”, embora haja alguma referência a “Artures” guerreiros. Ademais, encontra-se juntamente desta referência a imagem de uma ilustração medieval onde a Excalibur é atirada ao lago e é pega pela Senhora do Lago antes mesmo de atingir a água, que nos faz perceber que, embora um tanto quanto diferentes, as histórias coincidem em alguns pontos.

Encontramos também referências de interpretações possíveis acerca do animal gamo, na obra de Chevalier (1993), onde ele nos conta que muitas vezes o cervo é comparado a árvore da vida, já que em sua galhada podemos identificar pontos como a renovação periódica. “Simboliza a fecundidade, os ritos de crescimento, os renascimentos. [O cervo é uma imagem arcaica da renovação cíclica]” (ELII *apud* CHEVALIER, 1993, p.223). O cifre carrega a simbologia do poder. Evoca os prestígios da força vital, da criação periódica, da vida inesgotável e da fecundidade; o que reflete diretamente as características por trás do ritual, que tem um caráter bastante acentuado no que diz respeito a fertilidade e celebração da vida (CHEVALIER, 1993).

Pensando nesta noção de “criação periódica”, podemos nos recordar de Mircea Eliade (1992) e seu conceito de cosmogonia. A cosmogonia constitui-se pela fundação de um Cosmo, que pode vir a se dar a partir de uma hierofania. Pela definição do referido autor, podemos conceituar “hierofania” como sendo a anunciação do sagrado: “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p.13).

A hierofania, portanto, é caracterizada como o momento em que o sagrado se manifesta e, a partir desse efeito, é criado um espaço sagrado, ou seja, que é sacralizado pela manifestação do sagrado. A partir do que Eliade (2008) caracteriza como hierofania, podemos

identificar sua ocorrência durante o ritual do Grande Casamento, em que homem e mulher, sendo tomados pelos Deuses, a partir dessa tomada não mais controlam seus atos, já que agora são movidos pelos desejos divinos:

> Ofuscada, aterrorizada, semiconsciente apenas, sentiu a força da vida tomar posse de ambos, movendo seu corpo sem vontade, movendo-o também, guiando-o vigorosamente para dentro dela, até que ambos começaram a se mexer, sem saber que força os dominava (BRADLEY, 2008, p.193).

No trecho apresentado acima percebemos que a personagem Morgana sofre uma ausência do controle de si, para conceder lugar apenas à presença dos deuses. Nesta passagem, é passível de observação que Morgana presencia uma manifestação do sagrado, dos deuses, em seu próprio corpo. A partir desse momento, o corpo de Morgana torna-se uma hierofania, pois os deuses o utilizam para compor seus desejos, como parte do plano sagrado. Morgana, tomada pela presença sagrada, é preparada para o ritual de uma forma em que se configura uma purificação: “Foi levada da ilha ao amanhecer, em silêncio, envolta em mantos e véus de tal modo que nenhum olhar profano pudesse ver a consagrada, numa liteira fechada, de maneira que nem mesmo o sol poderia brilhar em seu rosto” (BRADLEY, 2008, p.229).

Desse modo, a partir da ocorrência da hierofania temos então a fundação de um espaço sagrado, e este espaço dura por toda a noite em que ambos nele estão, e em poder dos deuses, manifestando-se. “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 1992, p.20).

A manifestação do sagrado implica também, de acordo com Eliade (1992), a instauração de um tempo mítico, ligado à carência cronológica comum no âmbito do profano. Durante a narrativa do Grande Casamento, a questão do tempo é um fator bastante representativo durante o ritual. A percepção do tempo por Morgana é alterada e ela já não tem mais a noção de sua passagem: “o tempo arrastando-se e correndo, sucessivamente, Morgana começou a ver – e de muito longe parecia ter visto isso antes, numa visão, alguma vez, em algum lugar, há muito tempo [...]” (BRADLEY, 2008, p.234).

Podemos perceber que, como Morgana está em contato com a Deusa e apresenta características de uma imersão num tempo passado, já ocorrido, nos primórdios do mundo, constitui-se um tempo mítico. O ritual, o tempo mítico e a purificação são elementos fundamentais para atingir o que Eliade (1992) conceitua como “cosmogonia”, pois é preciso estar preparado para alcançar a restauração do tempo original:

> [...] a criação cósmica, ou pelo menos sua realização, é o resultado de uma hierogamia entre o Deus Céu e a Terra Mãe. Este mito cosmogônico,bastante difundido, é encontrado sobretudo na Oceania da Indonésia à Micronésia – ,mas também na Ásia, na África e nas duas Américas. Ora, como vimos, o mitocosmogônico é o mito exemplar por excelência: serve de modelo ao comportamentodos homens. É por isso que o casamento humano é considerado uma imitação da hierogamia cósmica (ELIADE, 1992, p.72).

Tendo como base estas noções de Eliade (1992), conseguimos perceber o ritual do Grande Casamento como a manifestação de uma criação cósmica, ou seja, de uma cosmogonia. Isso é evidenciado pela tomada do corpo de Morgana e Artur pela Deusa e pelo Deus, ambos tomados pelo sagrado, no qual a ritualística do casamento e do sexo, levando à cosmogonia, sendo uma hierogamia cósmica.

Durante o ritual, Morgana faz diversas observações que nos servem de pistas para interpretar a ocorrência do Grande Casamento sob a perspectiva cosmogônica, pois, afinal, este ritual ocorre na Primavera, momento em que tudo ganha ou retorna à vida:

> Estavam num morro, a cavaleiro de um vale coberto por floresta espessa, vazio e silencioso, mas Morgana pôde sentir a vida que palpitava lá dentro – os gamos movendo-se com pés silenciosos e leves, os animais subindo nas árvores, os pássaros nos ninhos, alçando voo, movimentando-se, o pulsar da vida do início da fase da primeira lua cheia da primavera (BRADLEY, 2008, p.232).

Sendo muito forte a ligação da mulher com a terra, Mircea Eliade (1992, p.69) nos fala sobre este elo estabelecido entre o "dar a vida" que cabe à mulher tal qual reflete a característica do solo, a tarefa da maternidade: "Mas como ousaria eu cortar a cabeleira de minha mãe? ". Na narrativa do ritual, logo no início, enquanto Morgana é preparada para uma nova fase do rito, identificamos um momento em que ela recebe um arranjo, feito com as primeiras flores colhidas naquela estação: "[...] coroaram-na com as primeiras flores da primavera" (BRADLEY, 2008, p.233).

A relação mulher-fertilidade-terra-vida está latente durante toda a narrativa da obra e, a partir dela, evidenciamos diversos símbolos, possíveis de serem interpretados individualmente, encontrando relações mútuas, levando a uma compreensão da totalidade do ritual enquanto celebração da fertilidade. "As modificações que o calendário sofreu no decurso dos tempos escondem, por vezes, um pouco este elemento de regeneração, de 'novo começo' que é possível vislumbrar em inúmeros costumes da primavera. O aparecimento da vegetação inaugura um novo ciclo temporal: a vida vegetativa renasce com cada primavera, 'recomeça'" (ELIADE, 1993, p.274).

Outra característica muito interessante a se pensar a respeito das simbologias presentes na narrativa do ritual é acerca da lua. O ciclo lunar tem grande significação ao se pensar sua relação com a mulher. A lua regula o ciclo das marés e o ciclo da menstruação, por exemplo. “O ciclo menstrual contribuiu, sem dúvida, para tornar popular a crença segundo a qual a Lua é o primeiro esposo das mulheres. Os papus consideram a menstruação como uma prova das ligações que as mulheres e as moças têm com a Lua [...]” (ELIADE, 1993, p.137).

Considerações finais

O presente artigo buscou apresentar, através de levantamentos no corpo da obra, uma série de apontamentos e indagações possíveis a se fazer na obra literária “As brumas de Avalon” (2008), ainda que este é um estudo preliminar e restrito a um primeiro olhar a respeito do tema. Nossa proposta foi a de analisar a referida obra, a partir da perspectiva da História das Religiões e, neste sentido, utilizamos conceitos definidos por Mircea Eliade (1992) que nos pareceram fundamentais.

Fazendo um recorte do capítulo XV, percebemos que o Gamo-Rei e o Grande Casamento podem se apresentar como narrativas mitológicas. Com isso, algumas evidências no decorrer do capítulo nos evidenciaram como, no caso de Morgana, ocorreu manifestação do sagrado, ou seja, hierofania. Além disso, o ritual que precede o Grande Casamento, assim como o ato que o consuma, podem ser entendidos como uma cosmogonia.

Dessa forma, os conceitos apresentados pelo historiador das religiões, Mircea Eliade (1992), podem ser de grande auxilio teórico ao olharmos para uma fonte literária como é o caso de “As brumas de Avalon”. Contudo, ressaltamos que as considerações de Eliade (1992) sobre hierofania, cosmogonia e tempo mítico, são apenas possibilidades, não anulando as demais perspectivas que podem ser usadas ao observarmos a totalidade da fonte.

Referências

BRADLEY, Marion. **As brumas de Avalon: A senhora da magia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

CAMPBELL, J. **O poder do mito.** Betty Sue Flowers (Org.). São Paulo, Palas Athena, 1990.

CHEVALIER, J. GHEERBRANT, A., RODRIGUES, C., & GUERRA, A. **Dicionário dos**

símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas.** Volume I. Da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

MALORY, T., Sir. **Le morte d'Artur**. [S.1.:s.n.]. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/neu/mart/mart494.htm> Acesso em 05 de setembro de 2016.

PINHEIRO, R.K. **Viviane e Morgana:** uma nova dicotomia em meio à tensão discursiva de as Brumas de Avalon. 351p. (Tese) Doutorado em Letras, Universidade Católica de Pelotas, 2011.

WILLIS, Roy. **Mitologias: deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo o mundo.** (Tradução de Thaís Costa e Luiz Roberto Mendes Gonçalves). São Paulo,). São Paulo, Publifolha, 2007.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

REFLEXÕES ACERCA DOS SENTIDOS ATRIBUÍDOS A DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO NA BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR

Fabio Lanza (UEL/PQ) [1]
Franciele Rodrigues (UEL/PG)[2]
Ileizi Luciana Fiorelli Silva (UEL/PQ)[3]

Resumo: Este trabalho tem como propósito conhecer e refletir sobre os significados conferidos a disciplina de ensino religioso na Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Diante disso, nos orientamos pelos seguintes questionamentos: Como ocorreu o processo de construção da referida legislação? Quais são os pressupostos orientadores da BNCC para a disciplina de ensino religioso e, por conseguinte, os sentidos postos ao componente curricular para a educação básica? A fim de responder tais interrogações nosso percurso metodológico encaminhou-se pelo uso das técnicas de pesquisa documental. Entre nossas verificações, indicamos que a BNCC baseia-se pela noção de *alteridade* e a partir dela busca desmistificar as relações de opressão entre os diversos grupos religiosos no ambiente escolar e, para mais, na sociedade brasileira. Ao procurar combater as práticas de viés proselististas e incentivar a valorização dos saberes oriundos de diferentes religiões contribui para o desenvolvimento de movimentos democratizantes entre os diferentes coletivos culturais no país.

Palavras-Chaves: BNCC. Sentidos. Ensino Religioso. Educação Básica.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho buscaremos conhecer e refletir sobre os sentidos postos a disciplina de ensino religioso na BNCC. Deste modo, elucidamos que partimos dos entendimentos preliminares que o cenário religioso brasileiro e a área de estudos acerca do ensino das religiões e religiosidades na educação básica, formam *campos*[4] compreendidos neste trabalho de acordo com a perspectiva desenvolvida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu. Com base nestas ideias, consideramos que as relações entre as diferentes matrizes religiosas no Brasil constituem processos conflituosos assim como as concepções sobre *o porquê* (sentidos), *o que*

[1] Professor Doutor do Departamento de Ciências Sociais. Universidade Estadual de Londrina. E-mail: lanza1975@gmail.com
[2] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Londrina. E-mail: r_franciele@hotmail.com. Participante Programa Observatório da Educação Ciências Sociais (OBEDUC)/CAPES.
[3] Professora Doutora do Departamento de Ciências Sociais. Universidade Estadual de Londrina. E-mail: ileizisilva@hotmail.com. Coordenadora do Programa Observatório da Educação Ciências Sociais (OBEDUC/CAPES).
[4] Em síntese, para Bourdieu (2000) o espaço social é constituído por diferentes campos, como o campo econômico, o campo religioso, o campo político, o campo científico, o campo escolar, entre outros. Nestes são estruturadas relações de força e disputa pelos agentes a fim da obtenção e acumulação de capitais de naturezas distintas.

(conteúdos) *e como* (metodologias de ensino) cabe ensinar os saberes acerca dos fenômenos religiosos nas escolas, pressupostos orientadores para a formulação dos currículos, materiais e práticas pedagógicas, têm sido díspares na educação brasileira com o transcorrer dos anos.

Desse modo, a disciplina de ensino religioso, em grande parte de sua história convertida em práticas de viés proselitistas[5] nos ambientes escolares, figura como um campo imensamente complexo e multifacetado ao considerarmos suas dimensões epistemológicas, pedagógicas e políticas. Dito de outra maneira, a definição dos significados e das práticas voltadas a disciplina de ensino religioso é um elemento de disputas entre a União, estados, instituições religiosas, movimentos sociais e pesquisadores da temática, entre os quais existem o que são contrários e os que são favoráveis a presença deste componente curricular nas escolas públicas.

Dessa forma, rememoramos que na trajetória da disciplina de ensino religioso tem ocorrido avanços e retrocessos a fim da edificação de políticas públicas curriculares concernentes a sua regulamentação. Pontuamos alguns marcos oficiais que organizam a sua oferta, quais sejam: a Constituição Federal promulgada em 1988[6] que estipulou o seu oferecimento como obrigatório e sua matrícula como facultativa. Também a Lei de Diretrizes de Bases da Educação Nacional (LDB) instaurada em 1996 que, por sua ordem, o definiu como: "[...] parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina de horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo" (BRASIL, 2010).

Ademais, a referida legislação estabeleceu também que cabe aos sistemas de ensino delimitar quais serão os conteúdos a serem ensinados por meio da disciplina e, além disso, quais serão as formas de habilitação e formação de seus docentes. Não obstante, Patrocino (2014) nos auxilia a pensar sobre estes processos de organização da disciplina de ensino religioso na educação escolar. Segundo ele, foram necessários cerca de dez anos para os estados brasileiros se adequarem e criarem suas primeiras orientações legais para este campo.

Entre as razões que dificultaram tais mudanças, estão os conflitos em torno do

[5] "O proselitismo religioso se caracteriza pela difusão de um conjunto de ideias, práticas e doutrinas que se auto referenciam como verdade. Durante todo o período Colonial e Imperial, a estreita relação entre estado e igreja legitimou o proselitismo na instrução pública, assim como discursos e práticas de negação da diversidade religiosa e de subalternização das crenças, saberes, identidades e culturas que se distinguiam do padrão sociocultural estabelecido. Mesmo com a Proclamação da República, e a consequente separação constitucional dos poderes políticos e religiosos, o proselitismo ainda se configura no contexto e cotidiano escolar" (BRASIL, 2016, p.171).

[6] Em referência ao artigo 210.

estabelecimento de seus conteúdos e metodologias de ensino, o que por sua vez, vislumbramos que pode ter entre suas justificativas a dificuldade de tratar cientificamente os fenômenos religiosos. Mediante o exposto, não podemos desconsiderar que, a despeito da disciplina estar resguardada pela atual Carta Magna, nos âmagos dos campos científicos e escolares ela ainda representa um engodo no que refere-se às delimitações de quais conteúdos básicos cabem ser ensinados, dado que diferentemente de outras áreas do conhecimento, esta não dispõe de diretrizes curriculares nacionais. Similarmente entre as propostas de currículos estaduais há uma variedade de finalidades e de sentidos conferidos à disciplina.

Por consequência, a produção de materiais didáticos para o componente curricular também configura um dos desafios postos. Novamente a falta de uma orientação curricular nacional, faz com que a disciplina de ensino religioso não componha o Plano Nacional do Livro Didático (PNLD). Quanto a isso, Patrocino (2014) constatou que a falta de parâmetros para avaliar os recursos pedagógicos dedicados a disciplina, tem gestado um mercado altamente lucrativo para as editoras de caráter privado, muitas delas pertencentes às instituições religiosas. Não menos importante, o impasse acerca da formação e seleção dos professores responsáveis pela área de conhecimentos também foi descortinado pelo pesquisador que nos apresentou informações significativas.

Tais docentes devem ser no mínimo licenciados, entretanto, a depender das normas dos sistemas do ensino, a qualificação específica pode ser requerida. A fim de assistir esta demanda, licenciaturas restritas para área foram criadas, a exemplo de Santa Catarina, assim como cursos de especializações por todo o país. Ainda, segundo Patrocino (2014) em torno de 85% das instituições superiores que oferecem cursos habilitadores para a docência da disciplina de ensino religioso são de natureza privada e estão concentradas, predominantemente na região Sudeste, sendo que 75% delas apresentam explicitamente quais são seus pertencimentos religiosos. Todas elas possuem vinculação com religiões cristãs.

Foi sob este cenário para a disciplina dentre as escolas brasileiras, que surgiu a BNCC, cujo escopo geral é subsidiar a formulação de organizações curriculares para a educação básica. Assim, o documento enseja indicar quais são os saberes que devem constituir seus elementos de reflexão nas unidades escolares. Vale ressaltar que para a BNCC a disciplina de ensino religioso figura como uma das áreas de conhecimento que constituem o ensino fundamental juntamente com as Linguagens, Matemática, Ciências da Natureza e Ciências Humanas.

Além disso, destacamos que de acordo com a sua proposta a disciplina de ensino

religioso está presente do primeiro ao nono ano da educação básica, ou seja, nos anos iniciais e finais do ensino fundamental. Isto posto, sob a perspectiva metodológica adotada evidenciamos as considerações de Maria Isaura Pereira de Queiroz (2008) sobre as potencialidades das fontes documentais. Segundo ela, os documentos enquanto construtos humanos não são neutros, ou seja, seus processos construtivos são perpassados por conflitos de interesses e também pela criação de interpretações acerca da realidade social. Logo, ao empregarmos a análise documental devemos desmistificar quais as intenções e sentidos visados que tais fontes de conhecimento trazem consigo. Assim, pontuamos que em um primeiro momento, apresentaremos algumas considerações sobre o processo de construção da BNCC. Posteriormente, procuraremos identificar quais os significados atribuídos a disciplina de ensino religioso pelo documento.

OS CURRÍCULOS COMO TERRITÓRIOS DE DISPUTAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA BNCC

A abordagem dos currículos como campos de conflitos e disputas ganharam destaque no Brasil a partir do final da década de 1970. Naquele período, vivenciava-se o início do movimento de redemocratização da sociedade brasileira, após mais vinte anos sob a subordinação da violência e da censura do regime militar (1964-1985), e, então, começavam a surgir estudos críticos sobre as funções da escola, o papel do professor e dos conhecimentos em sociedades onde a desigualdade econômica, a diversidade cultural tornam-se cada vez maiores e mais complexas. Nesta perspectiva, segundo Arroyo (2011) os currículos não são apenas territórios de conflitos epistemológicos, são também campos marcados pela competição entre os diversos grupos sociais que intentam introduzir suas narrativas, culturas, saberes nos ambientes educacionais e, mais amplamente, em todos os espaços sociais.

Isto quer dizer que os processos de construção dos currículos não são imparciais, haja vista que os mesmos são permeados pela disputa de interesses de distintas naturezas, sendo a obtenção de reconhecimento social[7] um deles. Deste modo, o processo de construção da BNCC foi iniciado em 2015, caracterizado por amplas discussões e negociações entre agentes do campo educacional e da sociedade brasileira em geral[8]. Sua criação, sob a égide do

[7] Sobre este assunto Nancy Fraser esclareceu: “O não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar reconhecimento” (FRASER, 2007, p.122).

[8] Os textos preliminares concernentes a BNCC estiveram disponíveis para consulta pública e endereçamento de

Ministério da Educação (MEC)[9], este responsável dentre outras atribuições por coordenar a política nacional para a educação básica, tem como fim auxiliar os sistemas de ensino e escolas na elaboração de suas propostas curriculares, indicando quais conhecimentos devem ser ensinados.

Para mais, evidenciamos que a sua formulação visa atender exigências postas por legislações anteriores, a saber: Constituição Federal de 1988[10], atual LDB, Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica, datada de 2009 e Plano Nacional de Educação (PNE) que passou a vigorar a partir de 2014[11]. Tais medidas legais têm comumente entre seus objetivos contribuir com a constituição de currículos para a educação infantil, ensino fundamental e ensino médio que garantam uma formação mínima e geral a todos os estudantes, a ser complementada em cada sistema de ensino e instituição escolar por uma aprendizagem diversificada que considere as peculiaridades regionais e locais de cada estado e município brasileiro[12]. A este respeito, a seguinte passagem é elucidativa:

> A BNCC, ao propor uma referência nacional para a formulação de currículos, constitui-se como unidade na diversidade, reorientando o trabalho das instituições educacionais e sistemas de ensino em direção a uma maior articulação. Trata-se, portanto, de referencial importante do Sistema Nacional de Educação (SNE), responsável pela articulação entre os sistemas de ensino – da União, dos estados, do Distrito Federal e dos municípios – visando superar a fragmentação das políticas públicas, fortalecer o regime de colaboração e efetivar as metas e estratégias do PNE (BRASIL, 2016, p.28).

Também chamamos a atenção para a concepção de educação como *direito*, da qual a BNCC parte. Suas intenções além de garantir o acesso à escolarização também estão direcionadas pela compreensão que é preciso assegurar aos indivíduos às possibilidades de

sugestões no Portal da Base entre os meses de setembro de 2015 a março de 2016: "essas contribuições foram recebidas, mediante cadastramento dos participantes da consulta, a partir de três categorias: indivíduos (estudante da educação básica ou ensino superior; professor da educação básica ou ensino superior; pai ou responsável por estudante da educação básica; "outro"), organizações (sociedades científicas, associações e demais organizações interessadas) e redes (escolas, redes de ensino). Cadastraram-se, no Portal, 305.569 indivíduos, 4.298 organizações e 45.049 escolas em todo o território nacional" (BRASIL, 2016, p.28).

[9] De acordo com o referido documento foi constituído um Comitê de Assessores e Especialistas em diferentes áreas do conhecimento. O mesmo foi composto por professores universitários, docentes da educação básica e técnicos das secretarias de educação.

[10] Artigo 210: "serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais" (BRASIL, 1988).

[11] Mais informações podem ser consultadas no site a seguir: http://pne.mec.gov.br/.

[12] A este respeito à atual LDB estipulou: "artigo 26: os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem ter base nacional comum, a ser complementada em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos. § 1º Os currículos a que se refere o caput devem abranger, obrigatoriamente, o estudo da língua portuguesa e da matemática, o conhecimento do mundo físico e natural e da realidade social e política, especialmente do Brasil" (BRASIL, 2010).

aprendizagem e se desenvolvimento resguardando o respeito às suas múltiplas diversidades, quais sejam: as de origem econômica, étnico-racial, sexual e religiosa. À vista disso, o documento define três direitos de aprendizagem e desenvolvimento. Destacamos o primeiro[13] deles nomeado de "direitos à aprendizagem e ao desenvolvimento que se afirmam em relação a princípios éticos" que, por sua vez, determina:

> **As crianças, adolescentes, jovens e adultos, sujeitos da educação básica têm direito: ao respeito e ao acolhimento na sua diversidade, sem preconceitos de origem, etnia, gênero, orientação sexual, idade, convicção religiosa ou quaisquer outras formas de discriminação, bem como terem valorizados seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, reconhecendo-se como parte de uma coletividade com a qual devem se comprometer** (BRASIL, 2016, p.34, grifo nosso).

Recuperando as ponderações de Arroyo (2011) nas sociedades modernas, marcadas pelo aprofundamento dos fenômenos de racionalização e burocratização em todas as esferas sociais bem como pela intensificação dos conflitos sociais e culturais, a instituição escolar tornar-se um de seus importantes sistemas simbólicos e os currículos passaram a ser cada vez mais disputados pelos coletivos populares que buscam além da democratização do ensino em diferentes níveis, também a conquista de legitimidade de suas histórias e conhecimentos. Os movimentos sociais têm desempenhado papeis fundamentais a fim do reconhecimento da(s) diferença(s) entre os sujeitos na história da educação brasileira. Especificamente no processo de construção da BNCC foi ressalvado:

> [...] para que a inclusão social se efetive, é fundamental a incorporação, aos documentos curriculares, de narrativas dos grupos historicamente excluídos, de modo que se contemple, nas políticas públicas educacionais, diversidade humana, social, cultural, econômica da sociedade brasileira, tendo em vista a superação de discriminações (BRASIL, 2016, p.27).

Contudo, avaliamos que desmistificar os processos de construção das propostas curriculares como perpassados por lutas e competições e que, assim, a produção e disseminação dos conhecimentos que eles intentam não são processos desinteressados é de grande valia para que possamos compreender quais as expectativas e sentidos são postos à função da educação, da escola e de determinadas disciplinas. Deste modo, conhecido os percursos de construção da BNCC, passaremos a refletir sobre especificamente a elaboração do parecer para a disciplina de ensino religioso.

[13] Os demais foram denominados: direitos à aprendizagem e ao desenvolvimento que se firmam em relação a princípios políticos e direitos à aprendizagem e ao desenvolvimento que se firmam em relação a princípios estéticos.

OS SENTIDOS DA DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO NA BASE NACIONAL CURRICULAR COMUM

As religiões e religiosidades fazem parte da história da humanidade, isto é, em diferentes espaços temporais e territoriais ocupados por povos com culturas distintas encontramos representações sociais divergentes acerca de quais divindades e mitos devem ser cultuados, quais ritos cabem ser praticados e quais símbolos serão considerados sagrados. Não obstante, a busca aos fenômenos religiosos a fim de explicar as experiências humanas também persiste entre as sociedades contemporâneas.

A este respeito, contrapondo as reflexões weberianas, o professor Ricardo Mariano (2011) considerou que os movimentos de secularização, estes decorrentes do fenômeno de modernização, não foram universais e tampouco diretivos, haja vista que no contexto brasileiro identificamos a persistência dos traços e referências religiosos da vida social, de modo que as religiões não se restringiram aos domínios da vida privada, particular, doméstica, ao contrário, ainda exercem grande influência nos espaços públicos e coletivos. Para mais, o campo religioso brasileiro é composto por uma multiplicidade de crenças que, vide o compartilhamento de elementos entre as religiões de matrizes heterogêneas, tais como: as de origem indígena, africana, ocidental e oriental. Todavia torna-se importante salientar também que a diversidade do campo religioso na sociedade brasileira está assentada por relações de poder, dominação política e assimilação cultural entre as denominações que a compõem.

Nessa perspectiva, de acordo com Monteiro (2006) e Camurça (2009) desde o Brasil Colônia, é observável que as religiões de vertentes cristãs, especialmente o catolicismo, têm buscado repreender e deslegitimar as demais. Já naquele período as manifestações religiosas dos grupos nativos (indígenas) assim como as pertencentes aos povos africanos trazidos forçosamente às nossas terras para serem mão de obra escrava[14], foram perseguidas e criminalizadas pelas primeiras que as acusavam de feitiçaria e charlatanismo.

Diante disso, para sobreviver às violências físicas e simbólicas[15] que estas

[14] Acerca deste assunto, Bastide (1985) afirmou: “Vimos que para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica” (BASTIDE, 1985, p.359).

[15] Segundo Bourdieu (2000) a violência simbólica corresponde ao mecanismo que faz com que os indivíduos vejam e assimilem naturalmente as ideias e valores dominantes. É desenvolvida pelos agentes e instituições sociais que usam dela para manter sua posição hegemônica e, portanto, de exercício do poder sobre os grupos

religiões populares e não institucionalizadas sofriam foi necessário a adaptação aos preceitos e práticas cristãs, isto é, os diálogos entre as diversas crenças, já no processo de formação do campo religioso brasileiro, não ocorreram sem conflitos, haja vista que as religiões cabiam converter-se aos desígnios cristãos, cujos códigos acabaram por definir as representações históricas e sociais formuladas acerca do que pode ser aceito como religião. Neste sentido, o enxerto a seguir retirado da BNCC ilustra as relações de poder e de opressão entre as religiões no cenário brasileiro:

> Os conhecimentos religiosos são parte integrante da diversidade cultural, fontes a instigar, desafiar e subsidiar o cotidiano das gerações. É válido destacar que as tradições religiosas, assim como as próprias culturas, ao legitimarem intencionalidades políticas, sociais, econômicas exclusivistas, apresentam muitas vezes crenças, doutrinas e práticas contraditórias, que podem provocar tanto a libertação quanto a opressão, a acolhida e a exclusão, a paz e a guerra. A vontade de poder, que frequentemente traduz-se no desejo de posse da verdade, pode se converter em dominação sobre grupos e ou minorias. **No contexto latino-americano, por exemplo, ao longo de quatro séculos, a diversidade cultural e seus decorrentes sistemas simbólicos religiosos foi combatida perseguida e inviabilizada em nome de um processo colonizador. Pela aliança entre a cruz (poder religioso) e a espada (poder político), as culturas, saberes, religiosidades e valores indígenas, africanas e de minorias étnicas foram consideradas elementos a ser combatidos, convertidos e subalternizados em nome de um ideal civilizatório monocultural** (BRASIL, 2016, p.169, grifo nosso).

Nesta perspectiva, o Mapa da Intolerância Religiosa divulgado em 2011 sistematizou os crimes de desrespeito e a liberdade de culto ocorridos por todo território nacional nos últimos dez anos. A pesquisa visou identificar os atos cometidos contra todos os coletivos religiosos, tais como africanos, judeus, católicos, muçulmanos, neopentecostais. Entre as constatações alçadas pelo estudo encontra-se a recorrência dos atentados as religiões de matriz africana. Essas são as principais vítimas do fanatismo religioso no país. Diante do exposto, a fim da desmistificação das relações de dominação peculiarmente no campo religioso, a legislação nacional expectativa que a disciplina: “[...] cabe disponibilizar aos estudantes o conhecimentos da diversidade dos fenômenos religiosos, como o materialismo, agnosticismo, ateísmo, ceticismo, entre outras, tendo em vista a educação para o diálogo e convívio entre pessoas religiosas, agnósticas e sem religião” (BRASIL, 2016, p.169).

A extirpação do proselitismo, como já mencionado ser comum na disciplina, expressa uma das principais preocupações da BNCC. Concordamos com a legislação que coloca este como um dos mais urgentes dilemas a ser transposto pela disciplina de ensino

subordinados.

religioso. As trocas de saberes e experiências com equidade entre os distintos grupos religiosos é um dos caminhos sugeridos para a superação das tentativas de conversão das minorias por parte dos grupos hegemônicos. Recorrendo as suas palavras:

> [...] o ensino religioso não pode ser concebido como ensino de uma religião ou das religiões na escola, porque busca construir, por meio do estudo dos conhecimentos religiosos e não religiosos, atitudes de reconhecimento e respeito, ao mesmo tempo em que instiga a problematização das relações entre saberes e poderes de caráter religioso, presentes no contexto social e escolar. Tais finalidades se articulam aos elementos de formação integral dos estudantes, na medida em que estimulam posturas investigativas e dialogantes. Nestes processos, discriminações e preconceitos entre os grupos sociais são desnaturalizados e, na medida em que são abordados como elementos de aprendizagem, contribuem para a vivência respeitosa (BRASIL, 2016, p.173).

Ainda, notamos que os fundamentos estabelecidos para a área de ensino religioso na BNCC, além das declaradas contribuições das Ciências das Religiões, também estão orientados pelos conhecimentos das áreas das Ciências Humanas e Sociais, com destaque para a Antropologia, isto porque, interpretamos que o documento aborda as religiões e religiosidades como fenômenos culturais. Diante disso, foram elaboradas três perspectivas, que estruturam o componente curricular a disciplina de ensino religioso na educação básica, são elas: **identidades e diferenças, conhecimentos dos fenômenos religiosos/não e ideias e práticas religiosas/não religiosas.**

Evidenciamos que a ideia central que perpassa os três eixos citados acima é a noção de **alteridade**. Este termo recebeu os esforços de pesquisadores de diferentes ciências, tais como a Psicologia, a Filosofia e a Antropologia, caracterizando-se, assim, como um conceito de perspectiva híbrida. Dentre esta última, autores como Bronislaw Malinowski, Fredrik Barth, Roy Wagner, Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz dedicaram-se a refletir sobre ele. Comumente tais autores, embora em perspectivas diferentes, consideraram a ideia de alteridade fundamenta-se pelo princípio do estranhamento. Reconhecer no outro – ou outros - suas similitudes e diferenças em relação a nós. Então, ao estranhar o(s) outro(s) somos capazes de identificarmos a nós mesmos. Somos, assim, seres diferentemente iguais e igualmente diferentes.

> A ética da alteridade é um dos fundamentos metodológicos a orientar o diálogo inter-religioso e intercultural, basilar para o reconhecimento da diversidade religiosa, implicando em corresponsabilidades para o bem viver, enquanto princípio orientador de escolhas, atitudes e políticas de vida coletiva (BRASIL, 2016, p.176).

Isto dito, no que concerne às orientações dadas ao componente curricular nos anos iniciais do ensino fundamental, a BNCC tem como finalidade contribuir para o desenvolvimento das identidades dos indivíduos em formação considerando as vivências e conhecimentos religiosos e não religiosos trazidos por eles e também as relações entre "O eu, o outro e o nós". Tal premissa prevê o acolhimento dos sujeitos em suas diferenças de gênero, classe social, religião, étnico-racial, dentre outras e é uma das condições fundamentais para a edificação de uma sociedade mais justa. Constituem seus objetivos gerais entre o primeiro e o quinto ano: "[...] aprimorar progressivamente, sua capacidade de leitura de mundo, ampliando conhecimentos referentes às diversidades, educando-o na e para alteridade, na perspectiva dos Direitos Humanos" (BRASIL, 2016, p.316).

Analisamos, assim, que o documento aproxima-se das intenções do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH)[16] divulgado em 2007, resulta da articulação institucional entre o Ministério da Educação (MEC), Ministério da Justiça (MJ), Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH), organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), instituições de ensino superior e sociedade civil. Este compreende que é competência do Estado brasileiro:

> [...] a afirmação dos direitos humanos como universais, indivisíveis e interdependentes e, para sua efetivação, todas as políticas públicas devem considera-los na perspectiva da construção de uma sociedade baseada na promoção da igualdade de oportunidades e da equidade, no respeito à diversidade e na consolidação de uma cultura democrática e cidadã (BRASIL, 2008, p.11).

Neste sentido, cabe ressaltarmos os princípios que orientam a educação em direitos humanos para a educação básica pelo documento que assemelham aos que deram origem a BNCC. Para o PNEDH à escola, compreendida como um dos espaços onde se produz e reconstrói reconhecimentos, deve promover um ensino que esteja fundamentado pelo reconhecimento da pluralidade cultural. Entre suas premissas norteadoras está:

> A educação em direitos humanos deve estruturar-se na diversidade cultural e ambiental, garantindo a cidadania, o acesso ao ensino, permanência e conclusão, equidade (étnico-racial, religiosa, cultural, territorial, físico individual, geracional, de gênero, de orientação sexual, de opção política, de

[16] Pode ser consultado no seguinte endereço eletrônico: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=2191-plano-nacional-pdf&Itemid=30192.

> nacionalidade, dentre outras) e a qualidade da educação (BRASIL, 2008, p.32).

Destarte, acerca das diretrizes para a disciplina de ensino religioso nos anos finais do ensino fundamental, a BNCC postulou como compromisso da disciplina juntamente com as demais áreas do conhecimento, a cooperação com o fortalecimento do pensamento autônomo e responsável dos estudantes a fim de que estes saibam lidar com as diversidades e, sobretudo, aprendam a valorizá-las. Assim, colocou-se a necessidade de favorecer a capacidade do diálogo entre os diferentes tendo em vista o respeito aos direitos humanos e à vida. Além disso, julgou-se que o acesso a saberes que promovam reflexões e suscitem debates sobre a diversidade religiosa permitirá que os alunos aprimorem as suas competências de analisar criticamente a realidade social e de posicionar-se de forma investigativa frente a sociedade. Com isto, é esperado que os discentes possam desmistificar as relações de domínio entre as religiões, seus saberes e ritos. Diante disso, são objetivos gerais estabelecidos para o componente curricular nesta fase da educação básica:

> Analisar saberes, experiências e conhecimentos relacionados ao religioso e não religioso, enquanto substratos culturais da humanidade a partir de pressupostos científicos, éticos, estéticos, filosóficos e linguísticos. Construir significados, experiências, atitudes de valorização e respeito à diversidade cultural religiosa a partir da problematização das relações de saberes e poderes de caráter religioso que incidem na sociedade. Compreender fatores que levam a demarcação de diferentes e diferenças em nossa sociedade, por meio do exercício do diálogo inter-religioso e de relações interculturais no contexto, na perspectiva da ética da alteridade. Identificar posicionamentos e atitudes que permitem salvaguardar a liberdade de consciência e de crença e a laicidade da escola, na constante promoção e defesa da dignidade humana (BRASIL, 2016, p.479).

Novamente podemos notar a tentativa do documento de contribuir com a consolidação da liberdade religiosa entre os estudantes da educação básica. Logo, o que se vê é o intento de ensiná-los que os indivíduos possuem seus pertencimentos religiosos múltiplos, os quais devem ser reconhecidos. Aos sujeitos cabem ser resguardados seus direitos de expressar e manifestar suas crenças, assim como, àqueles que declaram não possuir qualquer religião. Nas esferas públicas, sendo a escola uma delas, é necessário garantir a convivência respeitosa e harmônica entre os grupos de credos diferentes, zelando para que estes espaços comuns não valorize e legitime uma denominação religiosa em detrimento das demais. Nesta perspectiva, Cecchetti (2012) evidenciou que as relações entre as religiões e a educação no Brasil precisam ser desnaturalizadas, vide os alicerces homogeneizadores aos quais tais interações foram construídas. De acordo com o autor, a escola como instituição social que é,

tem recebido o reflexo da realidade social do país, onde as religiões cristãs, sobremaneira o catolicismo, ao constituírem-se referência do que pode ser aceito como religião tiveram seus princípios e práticas naturalizadas.

Isto equivale dizer que a confissão da frequência às missas aos domingos, o recebimento da hóstia dentro das salas de aula não causa estranhamento por parte de toda a comunidade escolar – alunos, pais, professores, gestores e demais funcionários. Assim como também não é incomum presenciarmos a imposição da oração cristã do "Pai Nosso", indicada pelos educadores religiosos como ecumênica ou encontramos bíblias e crucifixos pelos universos escolares. Contrariamente, o estudo: "Educação nos terreiros – e como a escola se relaciona com o candomblé"[17], publicado no ano de 2012 e resultado de mais de vinte anos de pesquisa de uma professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) demonstrou as dificuldades encontradas em torno da efetividade da Lei nº 10.639[18] e a recorrência do preconceito praticado contra as religiões de matriz africana nas escolas. Entre as suas verificações, a investigação alertou que de acordo com os estudantes pertencentes as religiões afro-brasileiras, a escola é o local onde mais se sentem discriminados.

A pesquisadora considerou que os ambientes escolares ainda tendem a cumprir a função de buscar converter os considerados diferentes não apenas no que tange às opções religiosas, também acaba por inculcar junto aos alunos padrões normativos de família, de beleza, de gênero, entre outros. Ainda, dois anos depois, em 2014 no mesmo Estado da pesquisa citada, um estudante de 12 anos foi impedido de entrar na escola municipal em que estudava por estar usando guias (colares) de candomblé. O garoto mudou de escola após a discriminação que sofreu. A estudiosa da UERJ ao analisar o caso afirmou: "o ensino religioso no Estado do Rio funciona como um catequizador que só aceita as religiões cristãs. Ainda temos uma bancada fundamentalista que defende apenas a sua religião ao invés de defender o interesse de todos".[19] Cabe ressaltar, então, que segundo dados do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos do governo do Rio de Janeiro, responsável pelo atendimento de vítimas que sofreram de intolerância religiosa, nos últimos quatro anos (2012-2016) mais de 70% das denúncias foram crimes praticados contra as religiões de matriz africana.

[17] Mais informações sobre a pesquisa podem ser encontradas no seguinte *site*: http://portal.aprendiz.uol.com.br/2015/05/12/escola-e-o-espaco-onde-criancas-de-religioes-afro-mais-se-sentem-discriminadas-afirma-pesquisadora/.

[18] Sancionada em 2003 pelo governo federal a lei prevê o ensino da cultura e da história africana e afro-brasileira.

[19] Ver: http://educacao.uol.com.br/noticias/2014/09/03/rj-aluno-e-impedido-de-frequentar-escola-com-guias-de-candomble.htm.

Ademais, com base em informações sobre o Mapa da Intolerância Religiosa (2011) outro caso de violência às religiões africanas e afro-brasileiras aconteceu em 1999 por meio da exposição de uma foto da Mãe de Santo Gilda em um jornal da Folha Universal no Estado da Bahia acompanhada de uma reportagem desrespeitosa a mencionada matriz religiosa. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi condenada a pagar uma indenização de pouco mais de R$ 1,3 milhão por danos morais aos familiares da liderança religiosa, já que a mesma faleceu três meses após o crime. Ainda, de acordo com a investigação, os atos de discriminações às religiões africanas e afro-brasileiras não raro são cometidos pelo próprio Estado como em situações em que terreiros são derrubados ou proibido de realizar suas cerimônias e lideranças religiosas são perseguidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procuramos conhecer e refletir sobre os sentidos postos a disciplina de ensino religioso na BNCC. Através da leitura do documento, identificação e análise de seus princípios norteadores, percebemos que os mesmos estão embasados em grande medida pelas contribuições das Ciências Humanas e Sociais, especialmente pela Antropologia. Compreendemos que a *ética da alteridade* é o caminho percorrido pela legislação para definir os objetivos e significados da disciplina na educação básica. Consideramos que a adoção deste princípio revela também a estratégia política dos agentes envolvidos para que o componente curricular passe a contemplar as diferentes expressões religiosas e combata os crimes de intolerância religiosa.

Concordamos com a perspectiva explorada pelo documento que considerou o acesso aos saberes e vivências acerca das múltiplas manifestações religiosas como umas das formas de luta à discriminação religiosa dentro das escolas, lócus de encontro entre indivíduos portadores de diferenças crenças e, com elas, de visões de mundo por vezes distintas. Entretanto, não podemos perder de vista que a democratização do(s) conhecimento(s) em suas diversas perspectivas sobre as religiões e religiosidades na educação básica implica em desconstruirmos a noção de que currículos escolares são documentos neutros. As lutas pela inclusão dos grupos religiosos e suas histórias nas propostas curriculares, como procuramos expor, revela uma disputa pelo reconhecimento social e político.

Contudo, como intentamos demonstrar não há um consenso sobre qual é o papel da disciplina de ensino religioso nas escolas públicas sob um Estado laico, isto é, que não

dispõe de uma religião oficial e que, portanto, não deve basear-se pelos valores de quaisquer denominações, embora saibamos que no dia a dia as práticas proselististas nos espaços públicos, dentre os quais evidenciamos os ambientes escolares, persistem e que assim sendo, o componente curricular expressa um dos espaços em que têm ocorrido tais ações discriminatórias.

Por fim, ressaltamos que a BNCC, documento sobre o qual debruçamos, não faz menção a ideia da tolerância religiosa, mas sim ao reconhecimento, tal como procuramos descortinar. Esta compreensão é importante na medida em que demonstra que mais do que tolerar os diferentes, é necessário (re)conhecê-los como sujeitos de direitos. Diante disso, torna-se importante garantir que a disciplina de ensino religioso nas escolas respeite a laicidade do Estado brasileiro e que concomitantemente promova as trocas entre os diversos coletivos religiosos, ou seja, a valorização e respeito a pluralidade religiosa, considerando a consolidação de uma sociedade verdadeiramente democrática e mais inclusiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROYO, Miguel G. **Currículo, território em disputa**. Editora Vozes, 2011.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações.** Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985, 2ª ed.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Pierre Bourdieu; tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 3ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/#/site/inicio. Acesso em: 03 de setembro de 2016.

CAMURÇA, Marcelo. **Entre sincretismos e "guerras santas"**. Revista USP. São Paulo, n. 81, março/maio 2009.

_____. **LDB: Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: Lei nº 9.394, de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.** Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação Edições Câmara, 2010.

_____. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos.** Ministério da Educação, 2008.

CECCHETTI, Elcio. **Diversidade religiosa na escola pública: Presenças e Ausências.** XII SEFOPER (Seminário Nacional de Formação de Professores para o Ensino Religioso). 13 a 15 de setembro de 2012. Manaus/AM.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética?** Revista Lua Nova, USP. São Paulo, 70: 101-138, 2007.

MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. Civitas: Revista de Ciências Sociais. Vol. 11, 2011.

MONTEIRO, Paula. **Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil.** Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, n. 74, mar 2006.

PATROCINO, Luis Gustavo. **Escola e Religiões: Estudo sobre desdobramentos das práticas religiosas no ambiente escolar e suas interfaces com a disciplina de ensino religioso**. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Londrina, 2014.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL: Uma análise sobre as transformações ou não transformações históricas no Ensino Religioso.

Ismar Ruffato Neto (UEL-G)[1]

Resumo: Este artigo busca realizar uma análise sócio histórica de caráter documental na perspectiva de dialogar a situação atual do Ensino Religioso no Brasil. Analisaremos o fenômeno desde suas primeiras experiências no Período Colonial, passando por todas os períodos relevantes no que toca a sua história, até então chegar a contemporaneidade, diante da proposta de implementação da Base Nacional Comum Curricular, que em 2015 pela Secretaria de Educação Básica, onde o Estado a provê como uma disciplina legitima reconhecendo-a como uma área do conhecimento humano desde 1996, pela LDB – Leis de Diretrizes e Bases -, do mesmo ano.

Palavras-Chaves: Ensino Religioso. Alteridade. Proselitismo. Base Nacional Comum Curricular.

UMA BREVE ANÁLISE HISTÓRICA E CONTEXTUAL: As transformações do Ensino Religioso entre 1549 a 1996.

Primeiramente, é necessário saber que no decorrer da história da educação brasileira, a interferência da Igreja sobre o Estado e consecutivamente sobre o próprio Sistema Educacional Brasileiro sempre existiu. Problema que ocasionou uma série de implicações sobre a situação da proposta do Ensino Religioso e que historicamente proporciona uma sequência de aberturas para práticas sociais de conflito como **o proselitismo, intolerância religiosa, racismo** e demais preconceitos que infelizmente persistem dentro do círculo público educacional e na sociedade brasileira como um todo.

No Brasil, o fenômeno ocorre desde e início da colonização portuguesa, no Século XVI, com a parceria da coroa os Jesuítas, iniciaram as primeiras experiências de alfabetização dos índios e escravos, o que perdurou o Século do XVI-XIX, especificamente entre 1549 até 1815 (colonização/catequização). Depois desse período de colonização, mais a frente o Ensino Religioso também se faz presente nos currículos escolares, passando pela República Velha, entre 1889 até 1930, Getulismo e Estado Novo a partir de 1930 até 1945 – século XX (período ditatorial - Vargas) e continuamente de 1951 até 1954 com sua morte; também percorrendo o período antidemocrático – 1964/1984 (regime militar) e atualmente o ensino religioso se fundamenta pela – LDB - Lei de Diretrizes e Bases de 1996.

[1]Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: ismar.ruffato01@gmail.com

Primeiro Momento - Período Colonial 1549 - 1808:

O sistema brasileiro de educação tem suas raízes nas grandes campanhas de evangelização/alfabetização da trajetória portuguesa junto ao clero a partir de 1549, que perdurou até o Século XVIII. As escolas eram instituições internamente ligadas as igrejas, onde se aprendia as letras, matemática básica, ciências da natureza e por último e com certeza não menos importante, o ensino religioso, que continha uma carga horária considerável de ensinamentos litúrgicos, inclusive o próprio exercício da fé católica, através de rezas, principalmente em momentos como antes das refeições e início das atividades didáticas. Tal prática tinha por objetivo disseminar a ideologia política/ideológica do catolicismo, pois na época, esta era a religião oficial do território de colonização e de Portugal.

Diante disso, segundo Caetano:

> O Ensino Religioso insere-se na trajetória da educação nacional, desenvolvendo-se através das relações estabelecidas entre o Estado e a Igreja Católica. Nos três primeiros séculos da história do Brasil nos quais Império e Igreja unem-se para promover uma ação colonizadora, que desconsiderou as culturas dos africanos e indígenas, visando tanto a exploração de riquezas, quanto a propagação do Evangelho. A obra evangelizadora e educacional no Brasil começou com a vinda dos jesuítas em 1549. Em 1550, com a criação das primeiras escolas jesuítas, o Ensino Religioso adentra na educação brasileira, que tinha como premissa básica a adesão à cultura portuguesa e aos princípios do catolicismo (CAETANO; 2013 pág.: 1).

Logo adiante em 1759, Marques de Pombal declara um Estado Leigo aos moldes dos ideais iluministas, onde a igreja passa a ser controlada pelo Estado e os Jesuítas passam a ser expulsos de Portugal e de suas colônias, inclusive o Brasil. Em 1771 foram estipuladas as "aulas régias", isto é, a primeira experiência de ensino público provido pelo Estado, o que fora muito criticado por seu caráter fragmentado devido ao mínimo de investimento estatal.

Em 1808 a corte Portuguesa vem ao Brasil e traz consigo investimentos e avanços no sistema educacional, porém, tais crescimentos ou avanços foram exclusivamente direcionados apara a aristocracia lusa de elite colonial, o obviamente não contemplava as necessidades das camadas desfavorecidas, sendo então uma educação totalmente burguesa.

Segundo Momento – Império do Brasil 1822 – 1889:

Já em 1822, o Brasil torna-se independente de Portugal através da Monarquia Constitucional Brasileira, decorrente da implementação do Império do Brasil, de 1822 até o ano de1889.

Em 1824 é outorgada, através de D. Pedro I a Primeira Constituição Brasileira, que embora contivesse um caráter extremamente liberal, não garantia direitos políticos aos índios, negros e classe pobres e também legitimava o poder da Igreja Católica reconhecendo-a como uma instituição legítima, porém, não necessariamente sendo a religião oficial de Estado.

Em 1827, através da lei educacional, é veiculada a primeira referência ao Ensino Religioso no país, sobre âmbito educacional nacional, e segundo Caetano:

> Nos períodos colonial e imperial, o "Regime do Padroado" e o do "Regalismo" foram mantidos, conferindo à religião católica tantos privilégios junto à Coroa, quanto o monopólio do ensino, que se ancorava no ideário humanista-católico, privilegiando-se as "Aulas de Religião", ministradas com ortodoxia em vista da evangelização e dos princípios da cristandade (CATETANO; 2013 pág. 2).

Diante disso podemos perceber o intenso problema do proselitismo histórico, o que acarreta uma sequência de problemas próprios da disciplina, uma vez que o país é dotado de uma pluralidade de religiões, que na época não eram reconhecidas pelo Império.

Terceiro Momento – República Velha 1889 – 1930.

O regime monárquico encontra seu fim diante da Primeira República, que se inicia em 1889, e por esta estar assentada em ideais positivistas, defendia o laicismo no Estado, sociedade e no campo educacional.

A igreja por sua vez contrapunha-se aos ideais positivistas, porém, a resistência conservadora da época não conseguiu impedir o Decreto 119-A, promulgado em 1890 por Rui Barbosa, isto é, a implementação do Estado laico.

Contudo, mesmo com a implementação do Estado Laico sendo severamente enfrentado pela igreja católica, em 1891 a Constituição Federal legitimou a separação entre Igreja e Estado vedando a subvenção, manutenção e restringindo o exercício de cultos e crenças no ambiente escolar.

E segundo Cury:

> [...] a Constituição se laiciza, respondendo a liberdade plena de culto e a separação da Igreja e do Estado (conforme a Constituição "provisória") e põe o reconhecimento exclusivo pelo Estado do casamento civil, a secularização dos cemitérios e finalmente determina a laicidade nos estabelecimentos de ensino mantidos pelos poderes públicos [...] (CURY, 1996, pág. 76).

E por mais que houvesse uma determinação constitucional laica, fora muito difícil

o real divórcio entre as duas instituições, principalmente pelo fato de que o proselitismo no campo escolar é um fenômeno/problema histórico. Diante disso o Estado chega a acentuar a ideia de que o Ensino Religioso deveria ser entendido como um elemento eclesial na escola e após uma intensa insistência da Igreja surgiram os colégios confessionais, isto é, escolas privadas sob a administração das Instituições Religiosas. A atribuição das aulas de Ensino Religioso eram responsabilidade das intuições religiosas, o que permite o surgimento das catequese e escolas dominicais, pois o Estado também afirmava que a manutenção do ensino religioso deveriam ser atribuições das instituições religiosas, isto é, sem ônus aos cofres públicos.

Quarto Momento – Era Vargas (1930 – 1954): a reintrodução do Ensino Religioso no Brasil:

Durante a década de 1930 o Brasil passa por uma grande crise socioeconômica e política, o que promoveu a reaproximação entre Igreja e Estado, onde o presidente Arthur Bernardes recorre à igreja católica em busca de conter a ideologia revolucionária da época, na tentativa de promover o "progresso nacional". Diante disso é possível perceber a interferência da igreja no Estado através das "emendas religiosas" que ocuparam um espaço considerável na constituição de 1934.

Ainda em 1930, Francisco Campos toma posse no Ministério da Educação e Ministério da Saúde e elabora um decreto introduzindo novamente o Ensino Religioso nas escolas públicas.

Já em 1931, como estratégia política/ideológica Getúlio Vargas amplia as licenças sobre o ensino religioso no país, objetivando ter o apoio da igreja católica, pois acreditava que as veiculações de valores cristãos constituiriam uma base para legitimar seu governo autoritário (CAETANO, 2013).

Por mais que houveram críticas sobre a reimplementarão do ensino religioso por parte dos intelectuais e políticos defensores do laicismo no período, nada pode ser feito. Os mesmos afirmavam que a reimplementarão seria uma afronta direta à liberdade de consciência e religiosa dos indivíduos que iria ferir os direitos de manifestação plural de religiosidades. Contudo, a imposição do ensino religioso católico através da disciplina aqui referida não pode ser evitada pois o projeto se transforma em Decreto 19941/1931.

Ainda sobre tal conflito político-ideológico, diante da Assembleia Nacional Constituinte de 1933 existiam duas frentes, uma conservadora e outra liberal. Os "pioneiros" por sua vez defendiam uma escola pública que fosse capaz de forjar uma sociedade mais justa

e igualitária, decorrente de um ensino público e de qualidade onde o centro de atenções seria o aluno, na perspectiva de torna-lo mais culto, crítico, reflexivo e criativo.

De outro lado, os educadores católicos defendiam uma educação privada junto a obrigatoriedade do Ensino Religioso, inclusive nas redes públicas de ensino.

É válido lembrar que neste período o catolicismo acumula forças contra o espectro de uma suposta constituição que incomode suas situações de poder político e ideológico, contudo, no período ditatorial de Vargas a igreja se reconstitui como modelo cristão afirmando-se como religião oficial do Estado, onde é criada a Liga Eleitoral Católica, que apoiava as reivindicações próprias do público católico. E em 1934 a Constituição selou a união entre as duas instituições reintroduzindo o ensino religioso na grade curricular de ensino de maneira facultativa, caráter multiconfessional e logo em seguida em 1937, Vargas completa o golpe de Estado implementando o Estado Novo.

Na Constituição de 1937 fica evidente a atribuição à União a competência de fixar as bases de um quadro educacional nacional, traçado através das diretrizes a formação física, intelectual e moral do indivíduo, na infância e na juventude. A situação da disciplina de Ensino Religioso neste período então é de que seria obrigatoriamente ofertado nas escolas públicas, porém de caráter não obrigatório no currículo, pois o Artigo 133 estabelecia que o Ensino Religioso poderia ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias e que não poderia, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos.

Uma novidade para o sistema de ensino nacional fora a implementação da Lei Orgânica que regulamentava os ramos de aprendizagem em: primário, secundário, industrial, comercial, normal e agrícola. Tal lei foi veiculada através do Decreto 4244 de 9 de Abril de 1942, artigo 21. O decreto considerava a posição de líderes católicos através de programas de ensino de religião e que seus regimes didáticos seriam fixados pelas autoridades eclesiásticas.

Quinto Momento: Redemocratização 1946 – 1964:

O regime democrático é restituído em 1946 com a promulgação de uma nova constituição caracterizada por um espírito liberal e democrático, onde reforça piamente as ideias liberais, sem preterir os princípios religiosos e valores do catolicismo. Tal lei tinha por objetivo estabelecer um novo tipo de relação entre Estado e Igreja, onde através do Artigo 31, inciso II: “à União, aos Estados e aos Municípios e ao Distrito Federal é vedado ter relações de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja”, tudo isso vem como uma tentativa

para diminuir os casos de proselitismo, onde o Estado toma a responsabilidade de incentivar um estudo sobre as religiões dentro de uma perspectiva de alteridade garantindo a confessionalidade.

Embora o Estado já reconheça que é plural e extremamente complexo o fenômeno da religião em todo seu território, o Ensino Religioso fora mantido como obrigatório nos estabelecimentos públicos, mas agora sendo ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, na busca de manter de forma integral a liberdade religiosa do mesmo, pois segundo o artigo de Caetano:

> O artigo 168, inciso V, determinou que: "o Ensino Religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável (CAETANO, 2013. pág.: 5).

Mais adiante, em meados de 1950 os conflitos entre a frente liberal e a frente conservadora (católica) se acirravam diante da formulação da Lei de Diretrizes e Bases – LDB. Os liberais defendiam fervorosamente o ensino privatizado, tanto é que, os empresários das escolas particulares se utilizaram da Igreja Católica, principalmente os colégios confessionais que por sua vez, lhes forneceu antigos argumentos centralizados na "liberdade de ensino" e no "direito da família na educação dos filhos".

Portanto, vemos aqui as duas forças se esgrimindo, de um lado, a igreja e as empresas dentro de uma lógica reacionária e conservadora no que toca a estipulação e organização do conteúdo competentes a disciplina de ensino religioso, do outro o Estado buscando formas de estipular uma escola plural e democrática.

Na primeira LDB – Leis de Diretrizes e Bases – de 1961 – Lei Nº4024/61, no que se refere ao Ensino Religioso mantem a velha "neutralidade" a respeito da disciplina na escola, que é sempre legitimado como o elemento eclesial do universo escolar que proporciona uma aproximação humanista sendo homologada como confessional, o que novamente proporcionou uma catequese escola.

O Artigo 97, da Lei 4024/61 contempla o Ensino Religioso, da seguinte forma:

> O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários normais das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado sem ônus para os cofres públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.
> 1º parágrafo – A formação de classe para o ensino religioso independe de número mínimo de alunos.
> 2º parágrafo – O registro dos professores de ensino religioso será realizado

perante a autoridade religiosa respectiva.

Diante dessa LDB houveram duas mudanças consideráveis no que se refere a disciplina de Ensino Religioso:

a) Preterição dos professores de E.R, devido ao mesmo passa a ser um ofício não remunerado, isto é, sem a responsabilização do Estado pelo ônus que o mantimento da disciplina ocasiona.
b) Deveria ser ministrada fora do horário escolar.

Diante disso não é difícil imaginar como se intensificaram os problemas políticos pedagógicos acerca do Ensino Religioso pelo fato da mesma não pertencer legitimamente a instituição, deixando os professores de Ensino Religioso a parte do cotidiano escolar regular, situação que não fora vivenciada somente neste específico período histórico, mas que também que fora vivenciada até pouco tempo atrás.

Sexto Momento – Regime Militar 1964 – 1985:

Em 1964 instaura-se o período de arbítrio, e em 1966 o projeto de uma nova constituição ditatorial é encaminhado, sendo outorgada em 1967. Por conta do aumento da autocracia em 1969 o Regime Militar faz uma ementa constitucional pelo Ato Institucional n. 5 artigo 176, parágrafo 3, “se tornou de maneira facultativa, devendo ser ministrados nos horários normais das escolas públicas, de níveis primário e médio”.

Também foram impostas a obrigatoriedade das disciplinas Educação Moral e Cívica, Organização Social e Política Brasileira, o que implicou em uma situação de disputa entre as demais disciplinas. Além disso o Ensino Religioso, agora regulamentado pela Lei 5692/71, passou a orientar o ensino de primeiro e segundo grau nas escolas tendo que disputar espaço e tempo com as novas disciplinas implementadas outras disciplinas tradicionais.

A Lei de 1971, manteve deliberações referente a LDB 4024/61, onde afirma que o professor de Ensino Religioso seria registrado de acordo com a opinião das autoridades religiosas, que também o capacitaria e o acompanharia; porém, por outro lado revogou no artigo 97 da mesma lei abrindo possibilidade de concursos públicos estaduais de remuneração para os professores da área, o que podemos identificar como uma conquista ou avanço, no que tange uma educação pública no que toca a remuneração dos professores e o reconhecimento da profissão.

Prestemos atenção no seguinte; podemos notar uma contradição por parte do Estado sobre o que tange o Ensino Religioso neste período, pois, uma vez que a proposta da disciplina é promover a reflexão dos alunos sobre a pluralidade de religiões e disseminar a

prática de alteridade religiosa, por que ainda são as instituições religiosas que determinam o conteúdo e orientam os professores da área?

> Existe nessa legislação uma questão contraditória, pelo fato de delegar às Igrejas a supervisão e o planejamento das atividades do Ensino Religioso, dando-lhes liberdade de atuarem, independentemente dos sistemas de ensino, apesar de ele estar integrado aos mesmos. Além disso, corria-se o risco de organizar um Ensino Religioso, sem ter uma preocupação com a formação integral dos educandos e sem abertura para o diálogo religioso. Portanto, a partir da década de 70, a Igreja toma uma série de iniciativas relacionadas ao Ensino Religioso. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) incluiu, entre as suas linhas de atuação, a análise, o acompanhamento, a avaliação do Ensino Religioso nas escolas confessionais ou públicas, assessorou as secretarias estaduais e municipais de Educação na elaboração de programas curriculares para as diferentes séries escolares e promoveu vários encontros nacionais dos coordenadores estaduais. Essas ações tiveram como objetivos desenhar a identidade do Ensino Religioso, ter uma visão panorâmica do mesmo nas Escolas da Rede Oficial, refletir sobre o perfil do/a professor/a e sua formação, pensar a questão da interconfessionalidade, debater a diferença entre Ensino Religioso e Catequese, visando à educação da religiosidade do educando, à formação de sua identidade, à construção responsável do seu projeto de vida e vivência de práticas transformadoras (CAETANO, 2013. Pág. 7).

Portanto, mesmo diante de um regime autoritário, a partir de 1970 iniciam-se no Brasil as primeiras reflexões profundas por parte do Estado acerca da situação do ensino de religião nas escolas da União. Nesta época, o Estado junto a Igreja Católica realizou inúmeros congressos e comissões de trabalho sobre a elaboração de um material didático eficaz, que dê conta de conter um currículo que prese pelo ensino das diversas culturas religiosas sob uma perspectiva de relativização sincrética e alteridade.

Sétimo Momento – Reabertura Democrática e a Constituição Federal de 1988 e a LDB de 1996:

Segundo Caetano, o Artigo 210 da Constituição Federal de 1988 afirma que é de total responsabilidade do Estado a efetivar a prática do ensino religioso em todo seu território, onde havia se se apartado desde 1889, diante da cisma entre República (Estado) e Igreja Católica.

E que segundo Junqueira:

> [...] sintetiza, à luz dos debates ocorridos, durante o processo de elaboração da Constituição, que o Ensino Religioso, no campo escolar deve: ter um caráter ecumênico, pautado no respeito pela liberdade

> religiosa; inserir-se no campo do currículo escolar; merecer um tratamento igualitário no processo global da educação, no que tange ao reconhecimento de que as diferentes Igrejas precisam ter idêntico direito para entrar no espaço escolar. De tudo isso, emergiu a necessidade de estabelecer novos referenciais para lidar dentro da escola, com o aspecto religioso do ser humano [...] (JUNQUEIRA 2002).

Após a conclusão da Constituição de 1987, começa a tramitar no Congresso o Projeto de Lei da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação, a Lei 9394/96. Neste primeiro momento a lei trata o Ensino Religioso como uma matéria extraordinária e determina que a mesma pode e deve existir no âmbito escolar, porém não deveria gerar ônus aos cofres públicos e como mostra o artigo 33 da mesma lei:

> [...] O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter, confessional e interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa. [...] (CAETANO, 2013 pág. 8).

Diante desta situação torna-se evidente que a expressão “sem ônus aos cofres públicos” é mais que uma repetida tentativa do Estado de esquivar-se da responsabilidade de promover e condicionar uma luta contra o proselitismo e intolerância religiosa, pois o fato implicaria em uma série de dificuldades no que tange a sistematização da prática pedagógica deste ensino, principalmente no investimento na formação de profissionais competentes à tarefa, situação que a princípio não se mostrava nem um pouco simples devido aos graves problemas sócio históricos brasileiros como a predominância da igreja católica e os diversos preconceitos no campo das religiões e religiosidades.

Contudo após incessantes conflitos políticos ideológicos a respeito do Artigo 33 da LDB, foi aprovado um Substitutivo n.º 9475/97, que segundo Caetano:

> Esse substitutivo concebe o Ensino Religioso como disciplina escolar, portanto o considera como uma área de conhecimento e como parte integrante da formação básica do cidadão. Em síntese, o mencionado Substitutivo: respeita a diversidade cultural religiosa; se responsabiliza pela regulamentação dos procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso; assume a elaboração de normas para a habilitação e admissão dos professores e determina o ônus para o cofre público (CAETANO,2013. pág. 9).

Diante da citação “determina ônus para o cofre público” podemos perceber que o problema começa a tomar um rumo sentido a luz da situação, isto é, a partir de que o Estado

se responsabiliza diante do problema do Ensino Religioso acontece em seguida uma série de propostas de investimento na formação de profissionais, através de cursos de formação a distância como o "Ensino Religioso; capacitação para um novo milênio" (CAETANO, 2013) sendo também publicado cartilhas e materiais didáticos como cadernos didáticos sobre o Ensino Religioso, que buscava unificar a proposta pedagógica da disciplina, lembrando que esta, deveria sempre ser focalizada nas noções de alteridade e pluralidade religiosa.

Cotidianamente de acordo com todas as legislações sobre o que tange o Ensino Religioso no Brasil, percebemos que a proposta de sua perpetuação na grade curricular é de extrema importância para garantir um processo de conscientização e relativização social acerca da ideia da religião, principalmente sobre as religiões das minorias ou não religiosos.

O Ensino Religioso que antes era concebido como doutrinário e conservador, na atualidade adquiriu um status de disciplina legitima, tendo uma identidade pedagógica particular, abstrata e que teoricamente é contida de alteridade e relativização.

Base Nacional Comum Curricular – 2015

Em concessão ao Plano Nacional de Educação (2014) e de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais, a Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação elabora um documento denominado Base Nacional Comum Curricular, que tem por objetivo reestruturar todo o sistema de ensino da formação básica do indivíduo, o que sinalizaria todo o percurso de aprendizagem do estudante, isto é, o ensino fundamental, colegial e ensino médio numa perspectiva de alinhar ainda mais os conhecimentos escolares transmitidos através das escolas públicas em nível nacional.

Tal documento afirma legitimar uma série de direitos sociais, propondo avanços e inovações para todo o sistema educacional, tanto é que, segundo o próprio documento – BNCC - em um dos seus primeiros "artigos" o indivíduo poderá:

> Desenvolver, aperfeiçoar, reconhecer e valorizar suas próprias qualidades, prezar e cultivar o convívio afetivo e social; fazer-se respeitar e promover o respeito ao outro, para que sejam apreciados sem discriminação por etnia, origem, idade, gênero, condição física ou social, convicções ou credos (BNCC, 2015. pág.: 7).

É importante lembrar que tal proposta se encaixa em uma estratégia democrática de consulta, pois o documento proposto fora exposto no ano de 2015 contendo o prazo de aproximadamente um ano para uma análise social, por parte de toda a sociedade civil e comunidade acadêmica. Após o vencimento do prazo, que será em março de 2016, a proposta

será entregue ao Concelho Nacional de Educação.

A título de observação, é evidente no texto documental que o Estado reconhece as problemáticas que orbitam sobre a questão do Ensino Religioso, tanto é que, segundo o documento:

> O Ensino Religioso assumiu diferentes perspectivas teórico práticas ao longo da história da educação brasileira. Tanto nos debates institucionais para a sua regulamentação legal, quanto nas proposta de implementação, o ensino religioso acabou sendo um elemento de disputa entre Estado e Instituições Religiosas, assim como entre movimentos sociais e educacionais que militavam a favor ou contra a sua manutenção na escola pública. Entre alianças e disputas, ao longo de aproximadamente quatro séculos, o "ensino da religião" na escola esteve a serviço dos sistemas políticos e religiosos socialmente hegemônicos, assumindo perspectivas confessionais ou interconfessionais, geralmente de viés proselitista. (BNCC, 2015. pág.: 284).

O documento aponta para o problema do proselitismo religioso existente no Brasil, afirmando que:

> "Mesmo com a Proclamação da República e a sequente separação constitucional dos poderes políticos e religiosos, o proselitismo se configura no contexto do cotidiano escolar. " (BNCC, 2015 pág.: 284).

Entretanto, a partir da década de 1980 vieram a ocorrer uma série de mudanças pragmáticas no que toca a situação de ensino público, sob a perspectiva de que o ensino religioso deveria assegurar o conhecimento da diversidade religiosa, portanto, neste contexto político é gerada a Constituição Federal em 1988 e logo em seguida, em 1996 é criada a Leis de Diretrizes e Bases – LDB - que redefiniu os fundamentos epistemológicos e didático/pedagógicos da disciplina. Tudo veio a acontecer por conta das reivindicações da sociedade e da academia, que almejava o reconhecimento das diversas culturas existentes no Brasil, principalmente das religiões afrodescendentes, que continha um histórico de resistência social e preconceito religioso.

Adiante, o ensino religioso passou a ser legalmente reconhecido como disciplina de oferta obrigatória e de matrícula facultativa segundo a Resolução CEB/CNE nº2/1988, sendo ratificado também pela Resolução CNE/CEB nº 4/2010 e nº7/2010 como uma das cinco áreas do conhecimento do Ensino Fundamental.

Diante do documento proposto pela Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação – MEC, podemos perceber que o mesmo se apresenta dotado de caráter não confessional e diretamente vinculado a área das Ciências Humanas, o que não comprometeria

a identidade pedagógica em riscos de proselitismos. Segundo o Documento, tal integração decorre da aproximação existente nas especificidades da História, Geografia, Sociologia e Filosofia, na tentativa de ampliar os diálogos que transcendam as fronteiras disciplinares e de crença.

O currículo promete promover o acesso aos saberes e conhecimentos produzidos pelas diferentes culturas, cosmovisões e tradições religiosas tomando um extremo cuidado com o risco de proselitismo, pois a pretensão da disciplina é tornar o estudante capaz de compreender as múltiplas diferenças, vivências, percepções, exegeses, interpretações místicas ou não religiosas da realidade.

Portanto o objeto de estudo do Ensino Religioso não é mais o ensino da religião católica, como historicamente aconteceu. Agora, segundo a BNCC o objeto de estudo desta legitima disciplina é então o conhecimento religioso, pois segundo o texto:

> [...] assume um diálogo com um princípio metodológico orientador dos processos de observação, análise, de apropriação e ressignificação dos saberes, organizando-se, na Educação Básica a partir de eixos, a saber:
> Ser Humano: que considera as corporeidade, as alteridades, as identidades, as imanência-transcendência, os valores e os limites éticos, os direitos humanos e a dignidade;
> Conhecimentos Religiosos: considerando os mitos, os ritos, os símbolos, as ideias de divindades, as crenças, os textos sagrados orais e escritos, as filosofias de vida, as ideologias e as doutrinas religiosas;
> Praticas Religiosas e Não Religiosas: considerando suas manifestações nos seus diferentes espações, os seus territórios e as territorialidades, as experiências religiosas e não religiosas, as lideranças religiosas, o ethos, as espiritualidades, as diversidades, a política, a ecologia [...] (BNCC, 2015. pág. 285).

Contudo, é perceptível que, através desta proposta de ensino do “novo ensino religioso” o Estado, sob a ótica da alteridade, busca desconstruir as consequências advindas das experiências colonialistas e de catequização, tentando reconstruir as atitudes de valoração e respeito às diversidades religiosas e sobre a parcela não religiosa ou de filosofia materialista, agnóstica ou até mesmo ateia.

Podemos identificar a mensagem no trecho:

> A ética da alteridade é um dos fundamentos epistemológicos e pedagógicos para o diálogo inter-religioso e intercultural, princípio basilar para o reconhecimento da diversidade cultural na perspectiva da totalidade da vida. Nesse sentido, discriminações e preconceitos entre grupos humanos têm a oportunidade de serem desnaturalizados e, na medida em que são abordados como elementos de aprendizagem, contribuem para a superação de violências de cunho religioso, para o reconhecimento das identidades culturais religiosas e não religiosas, na construção e na compreensão de entendimentos acerca do

> encontro e da convivência respeitosa com o outro na coletividade, implicando responsabilidade para o bem-viver (BNCC, 2015. pág. 286).

É bem observado, por parte do Estado que a disciplina de Ensino Religioso é problemática desde sua gênese, e que devido a pluralidade religiosa do país, exige a muita atenção e esforço didático no sentido de erradicar práticas e relações de poder que buscam homogeneizar as diferenças. No entanto, é notório que os processos proselitistas persistem no campo escolar e que é negligenciado muitas vezes por meio de invisibilizações, silenciamentos e discriminações relacionadas às diversidades dos valores religiosos e não religiosos.

Diante desse histórico problema podemos observar nitidamente que o Estado tenta reparar e se responsabilizar pelos problemas históricos da disciplina de Ensino Religioso, ao ponto de tomar inciativas reformadoras e transformadoras em diversos momentos, e desde meados da década de 1980, principalmente através LDB - 1996 vem acontecendo uma série de novas propostas sobre um ensino garantindo legalmente grande parcela de alteridade e relativização.

Considerações finais

Embora o documento BNCC-2015 apareça como inovador e repleto de alteridade e transformador, o que traz uma esperança sobre a resolução do proselitismo histórico; deverão ser lançadas futuras pesquisas que buscariam descobrir como se dá atualmente a prática deste ensino, na tentativa de identificar quem são os professores da área, quais são as suas respectivas formações acadêmicas, e no que se fundamenta o currículo e a didática e como fica a situação da obrigatoriedade de oferta e não obrigatoriedade de presença.

Pesquisas também na perspectiva de entender se existe uma atual estrutura profissional adequada para atender as expectativas e demandas propostas pelo currículo configurado em 2015 pela Secretaria de Educação Básica, pois, o mesmo documento aponta que os professores deverão ser obrigatoriamente ligados as áreas das Ciências Humanas, e que com somente com a elaboração de um novo currículo, mesmo esse se apresentando como inovador, não seria capaz de reconstituir sozinho a disciplina, afim de retirar dela seu espectro obscuro e proselitista, pois a presença de um professor devidamente capacitado no que toca as religiões e religiosidades seria de suma importância didática e teórico-metodológica para a propagação da alteridade.

Também devemos entender a importância de verificar como será sua

implementação, caso o documento seja aprovado pelo Conselho Nacional de Educação em 2016, e se existirá uma real eficácia ou transformação no que tange a desconstrução de preconceitos e ignorâncias enraizadas na sociedade acerca da multiplicidade das religiões e religiosidades, o que por sua vez poderá ser mensurado através de uma pesquisa científica/empírica tomando o campo escolar e sala de aula como objeto de pesquisa.

Adiante, de acordo com as informações históricas aqui contidas, que nos ajudam a traçar um panorama geral sobre a situação do Ensino Religioso no Brasil, podemos ver que atualmente existe a forte preocupação de proporcionar um Ensino Religioso legitimo e de qualidade que atinja seu real objetivo, que é o ensino dos diferentes conhecimentos religiosos.

Porém, é possível crer que a disciplina aqui apontada só será verdadeiramente contida de alteridade e relativização, ou seja, um real efeito de sua proposta, se houver uma maior preocupação por parte do Estado sobre o assunto, pois, somente a estruturação do conteúdo e cartilhas sobre o que deverá ser ensinado e como o deverá ser, embora seja um avanço, não atinge as necessidades para a resolução do problema, justamente pelo fato de que é visível que o país não contem um número suficiente de profissionais preparados para esta prática de ensino tão peculiar.

Diante disso, uma das alternativas que, talvez, apontasse uma das saídas para este problema seria um intenso investimento em formação, regulamentação e contratação de profissionais, cujo sejam obrigatoriamente e exclusivamente licenciados nas disciplinas das ciências humanas como: filosofia, história, sociologia e ciências sociais, pois assim a proposta do currículo poderia ser aplicada com um maior rigor metodológico, o que aproximaria os estudantes de um ensino menos prepotente e proselitista sobre o que toca a religião ou a não-religião do outro.

O evidente sucateamento da educação pública brasileira, principalmente no Estado do Paraná, que nos aponta para uma implicação muito longe de ter um fim, pois, até mesmo as matérias escolares que são já historicamente e institucionalmente reconhecidas também sofrem com os problemas próprios do sistema educacional público, e ainda mais, quando tratamos do Ensino Religioso esta situação complica ainda mais.

Perante essa modesta análise histórica/documental podemos afirmar que também é necessário averiguar sobre a situação atual do Ensino Religioso, no que toca a obrigatoriedade de oferta, por parte do Estado, e não obrigatoriedade de matrícula, por parte dos estudantes, pois hipoteticamente tal situação coloca a disciplina de Ensino Religioso como marginal e menos importante, mesmo a mesma se apresentando como área do conhecimento humano,

vinculado as Ciências Humanas, o que legitima seu caráter cientifico.

Sobre a obrigatoriedade da oferta por parte do Estado não há o que questionar, pois, se a própria LDB-1996 entende o Ensino Religioso como uma disciplina legitima e dotada de identidade própria, logo torna-se evidente que o Estado deva garanti-la e arcar com todo o ônus gerado pela oferta e manutenção.

Já sobre a não-obrigatoriedade de presença por parte dos alunos entendamos que a mesma deva ser erradicada, pois, diante da disciplina de Ensino Religioso, que se apresenta como promotora da alteridade e consciência social no que diz respeito o contato com a religião do outro, visualizamos uma tentativa de desconstrução e transmissão dos diversos sistemas de interpretação e crença, o que poderia surtir efeito real nos processos de sociabilização e ensino/aprendizagem. Portanto a obrigatoriedade de presença traria mais legitimidade, o que auxiliaria na emancipação da disciplina como uma parte da formação do indivíduo cidadão, porém, é de suma importância lembrar que, é de total reponsabilidade do Estado se ocupar em regulamentar as atribuições das aulas de Ensino Religioso, tomando sempre o cuidado de garantir um professor competente no que toca a horizontalidade e não-confessionalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ministério da Educação - **Base Nacional Comum Curricular. 2015** – MEC. Disponível em http://basenacionalcomum.mec.gov.br/documento/BNCC-APRESENTACAO.pdf 29/01/2015.

CAETANO, Maria Cristina, 2013. **ENSINO RELIGIOSO: Sua trajetória na Educação Brasileira** – Programa de Pós Graduação PUC – MG.

CURY, Carlos Roberto Jamil. 1996**. A Educação na primeira Constituinte Republicana**. In: FÁVERO, Osmar. **A Educação nas constituintes brasileiras.** Campinas –SP: Autores Associados, p. 69- 80.

JUNQUEIRA, Sergio R. Azevedo. (Org). **Construção da Identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar.** Curitiba: Champagnat, 2002.

******

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

RELIGIÃO E SERVIÇO SOCIAL: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE DOS ESTUDANTES DO CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

Susana Kobayasi
Claudia Neves da Silva (UEL) [1]

Resumo: Este trabalho possui como base as contribuições e os questionamentos originados após a participação no Projeto de Pesquisa "Manifestações culturais contemporâneas: religião, religiosidade e juventude no movimento pentecostal", coordenado pela professora Dra. Claudia Neves da Silva, docente do Departamento de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina - UEL. O projeto de pesquisa incitou a análise investigativa de vínculo religioso atual dos estudantes do Curso de Serviço Social da UEL. O objetivo é analisar a presença da religião e da religiosidade dos estudantes durante a graduação. O instrumento utilizado para a coleta de dados foi a aplicação de um questionário aos estudantes do referido curso para o estudo comparativo do perfil religioso e da religiosidade dos mesmos nos anos de 2012 e 2015, comparando assim, as percepções sobre o tema enquanto ingressantes no curso e graduandos ao fim do mesmo. Os dados analisados nesta pesquisa confirmam a participação dos estudantes em espaços religiosos sem grandes distinções entre os anos analisados. Constatou-se também que os estudantes são jovens, sendo a maioria do sexo feminino e que alguns estudantes ingressam nesta graduação sob influência da igreja.

Palavras-Chaves: Serviço Social. Estudantes. Religião. Religiosidade.

INTRODUÇÃO

As protoformas do Serviço Social sofreram significativa influência religiosa. A atuação dos primeiros assistentes sociais pressupunha a vocação para a caridade (Montaño, 2011, p.147), princípio de muitas religiões. Segundo Simões (2005, p.96), "a influência da religião, na escolha profissional, aparece na literatura desde os anos 1970 […] crenças individuais e motivações para a prática, a religião continua sendo uma importante referência".

Portanto, o interesse em realizar uma pesquisa sobre a religião e religiosidade dos estudantes do Curso de Serviço Social da UEL reside no fato de ter participado do Projeto de Pesquisa "Manifestações culturais contemporâneas: religião, religiosidade e juventude no movimento pentecostal" coordenado pela professora Claudia Neves da Silva, docente do Departamento de Serviço, e, constatar que ainda existe a influência religiosa associada à escolha do Curso de Serviço Social. Este trabalho também é uma continuação do projeto de pesquisa e trabalho de conclusão de curso da assistente social Vanessa Tiemi Mori "A presença da religião e religiosidade dos estudantes do Curso de Serviço Social" apresentado

[1] Susana Kobayasi Assistente Social, formada pela Universidade Estadual de Londrina no ano de 2016. E-mail de contato: susaninhas2@hotmail.com
Claudia Neves da Silva, Professora Associada do Departamento de Serviço Social da UEL.

em 2012.

Deste modo, para a sua elaboração, o instrumento utilizado foi a aplicação de um questionário com questões abertas e fechadas, aplicado em 2012 e novamente em 2015[2], em todas as turmas do Curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina. O objetivo era investigar a presença de valores e princípios religiosos, assim como a religiosidade dos discentes do Curso de Serviço Social. Para tanto, identificamos o perfil religioso destes estudantes, como se manifesta a religiosidade e se há influência significativa na escolha da profissão.

Estudantes do curso de Serviço Social da UEL e sua aproximação com a religião

As motivações para a escolha de um curso de graduação podem ser diversas: influência de profissionais, possibilidade de inserção no mercado de trabalho, habilidades pessoais, valores religiosos, entre outras. Nesta perspectiva, a escolha pelo Curso de Serviço Social pode derivar de influência religiosa e/ou caritativa. Simões (2005, p.17) também afirma que

> O tema da religião, vinculado ao Serviço Social, como profissão privilegiada da prestação dos serviços sociais não tem sido abordado no Brasil. Mesmo os valores tendo servido, de forma explícita, para sustentar propostas profissionais até os anos 1970, não há registros de literatura nacional (a não ser por muitos poucos trabalhos de pós graduação – especialmente mestrado).

Entretanto, como defende o autor supracitado, a literatura internacional, principalmente a americana e a inglesa enfocam este tema e suas variadas formas de expressão desde 1950, inclusive no que se refere à espiritualidade (SIMÕES, 2005, p.17).

Todavia, existem inúmeros valores que permeiam o agir profissional e não apenas os religiosos, uma das motivações para a escolha da profissão pode ser a ideia de ajuda social, o que não necessariamente esteja vinculado a uma formação religiosa. Como questiona Simões (2005, p.21), "quais as consequências do 'agir religioso', em um mundo secularizado, especialmente no âmbito das profissões", e qual a importância da religião para a escolha profissional?

[2]A primeira aplicação do questionário ocorreu em 2009 e foi utilizado no trabalho de conclusão de curso "A resença da religiosidade entre os estudantes do Curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina", da assistente social Vanessa Tiemi Mori.

> O importante a assinalar é que a identidade de valores existentes entre a prática assistencial profissional e as doutrinas religiosas contribui para que os que buscam escolher uma profissão possam fazê-lo, recorrendo aos valores religiosos em que foram socializados. No limite, permite que estes mesmos valores impregnem o próprio fazer profissional (SIMÕES, 2005, p.76-77).

Isso ocorre em várias áreas da profissão, como defende Simões (2005, p.28)

> As fronteiras pouco definidas entre trabalho voluntário e profissional são resultado do fato de que voluntários e profissionais executam políticas e programas assistenciais, seja em agências privadas, seja em parceria ou terceirizados entre Estado e organizações e associações privadas, seja dentro do próprio Estado.

O Estado também influencia a prática da assistência filantrópica apoiando e reforçando as iniciativas das igrejas. E as religiões possuem o princípio da ajuda como motivador da prestação de trabalhos voluntários assistenciais, o que acaba caracterizando sob o senso comum o trabalho do assistente social como ajuda.

Segundo resultados analisados nesta pesquisa, os estudantes em sua maioria jovens, nascidos entre os anos 1990 e 2000 possuem ou já possuíram algum vínculo religioso. Estes jovens do Curso de Serviço Social frequentam espaços religiosos, alguns optaram em fazer o curso devido à influência religiosa.

Análise dos dados dos Estudantes do Curso de Serviço Social da UEL

Segundo informações coletadas no site da Pro-reitoria de Planejamento da UEL - PROPLAN[3] são 13.121 estudantes de graduação e 4.997 estudantes de Pós-Graduação, totalizando 18.118 estudantes ativos e matriculados. A comunidade total da UEL, incluindo os servidores (técnicos administrativos e docentes), soma 23.261 pessoas. Atualmente estão matriculados no Curso de Serviço Social 286 estudantes e o corpo docente é formado por 29 professores efetivos. O número total de alunos matriculados é de 316 em 2012 e 286 em 2015. Contudo, nem todos os estudantes matriculados estão ativos, devido à desistência do curso ou outros motivos. No respectivo curso a grade curricular segue o aprovado pelo MEC, porém, com algumas alterações de nomenclatura.

[3] "Órgão responsável pela coordenação e disseminação do sistema de planejamento da Universidade, com ênfase na ética e transparência, e com o intuito de garantir a consecução da sua missão, através da análise técnica da evolução da Universidade e de assessoria, na formulação de diretrizes e metas para o desenvolvimento didático, científico e administrativo da Universidade." Disponível em: <http://www.uel.br/proplan/portal/pages/proplan/apresentacao.php>. Acesso em 07 jul. 2016.

Em relação aos dados coletados em 2012 e 2015, os resultados abarcam duas seções, os resultados quantitativos e os qualitativos. Os quantitativos apresentam em números os dados coletados pelos questionários. Partindo das indicações do material quantitativo, faz-se a análise dos apontamentos das questões subjetivas expressadas pelos estudantes.

Compreendendo a análise em sentido amplo, abrangendo a interpretação, pois, segundo Gomes (2001, p.68) "a análise e a interpretação estão contidas no mesmo movimento: o de olhar atento para os dados da pesquisa", os resultados qualitativos foram analisados desde o processo de coleta de dados, culminando em várias discussões sobre a religiosidade dos estudantes em reuniões do referido projeto de pesquisa.

O resultado quantitativo apresenta os 193 estudantes que responderam o questionário em 2012, destes, 168 são mulheres e 25 estudantes são do sexo masculino. Em 2015, foram respondidos 184 questionários, sendo 166 mulheres e apenas 18 homens. Existe uma predominância do sexo feminino no Curso de Serviço Social, como afirma Mori (2012, p.43), esta é uma "característica atemporal da profissão", pois desde o início da profissão há um "nítido recorte de gênero: uma categoria profissional predominantemente feminina, uma profissão tradicionalmente de mulheres" (IAMAMOTO, 2013, p.104). Isso se deve aos primórdios da profissão que seguindo valores religiosos contratava moças para ajudar os mais necessitados. Reconhecidas também como moças da caridade.

A maioria dos estudantes se declarou solteiro (a), provavelmente devido ao fato de ser um curso formado predominantemente por jovens entre a faixa etária de 17 a 26 anos. No questionário de 2012, os estudantes que trabalham somam 63, 125 não trabalham e cinco estudantes não responderam esta questão. As ocupações mais citadas foram de telemarketing e de vendas. Os estudantes do terceiro e do quarto ano do curso necessitam se dedicar ao estágio, portanto, no primeiro e no segundo ano existe um número maior de vínculo empregatício, entretanto, as profissões apontadas são de baixa remuneração financeira. Segundo dados da PROPLAN no "perfil do aluno ingressante", a renda mensal de 40% dos estudantes do Curso de Serviço Social é de um a três salários mínimos.

Após estas identificações pessoais, a primeira questão objetiva identificar se os estudantes são religiosos. O resultado do questionário de 2012 apresenta 45 alunos que não frequentam uma instituição religiosa, destes, apenas seis declararam nunca ter frequentado. No total, 148 estudantes frequentam algum espaço religioso. Em 2015, 132 estudantes alegaram frequentar um espaço religioso, 50 não frequentam e dois estudantes não responderam esta pergunta. Conclui-se que a maioria dos estudantes possui um vínculo

religioso. A frequência religiosa é significativa, 80% dos estudantes frequentam ou já frequentaram algum espaço religioso. Parte dos estudantes vai à Igreja ao menos uma vez por semana e participa de projetos voluntários.

Em relação à frequência com que os estudantes vão aos espaços religiosos, comparando as respostas do questionário de 2012 e de 2015 de todas as turmas, existe uma presença considerável. Em 2012, dos 193 estudantes, 58 frequentavam algum espaço religioso toda semana. Em 2015, dos 184 estudantes que responderam ao questionário, 61 afirmam frequentar algum espaço religioso uma vez por semana. A maioria dos estudantes frequenta o espaço religioso de forma sistemática. Entre 2012 a 2015 houve uma diminuição nas respostas de frequência esporádica. Uma hipótese é a de que haja alguma relação com o aumento dos que se declaram evangélicos em relação aos católicos em 2015, visto que, geralmente, a participação do fiel é maior, principalmente em igrejas menores, ao contrário das tradicionais que possuem ritos e celebrações engessadas. O censo de 2010 confirma que houve um aumento do número dos que se declaram evangélicos (IBGE, 2012).

No Censo de 2010, 64,6% da população se denomina pertencente à fé católica, apesar da perda de fiéis nas últimas décadas, a Igreja Católica continua sendo majoritária. O questionário apresenta o mesmo perfil, pouco mais da metade dos estudantes se declaram católicos, no entanto, apesar de quase metade se autodenominarem evangélicos, há uma diversidade de Igrejas pentecostais e neopentecostais associadas a esta parcela dos estudantes. Já em 2015, a diferença diminuiu, 64 estudantes se declaram católicos e 55 evangélicos.

Bittencourt Filho (2003) ressalta que na América Latina até o século XX a Igreja Católica Romana possuía o maior número de fiéis, porém, nas últimas décadas expandiram novas expressões religiosas, o que o autor define como “trânsitos religiosos”, de pessoas afetadas pelas transformações sociais como crise econômica, migrações, crescimento urbano, perda de valores e sentido de vida, entre outras.

Mori (2012, p.24) constata que “a religião vem se renovando com o passar dos tempos, de modo que se adéqua ao contexto histórico”. Pierucci e Prandi (1996, p.18) defendem que no contexto atual em que o mercado domina as relações sociais, a ciência aponta respostas e a arte supre necessidades de expressão, todavia, a religião continua possuindo seu papel na história da humanidade.

Sobre a participação nos espaços religiosos que incluem participação em grupos e/ou algum tipo de serviço como catequese, pastoral, ministérios, entre outros, em 2012, 58 estudantes afirmaram participar, sendo a catequese a função mais citada. Em 2015, a

participação em ministérios relacionada às crianças foi a mais mencionada. Quando questionados há quanto tempo participa do espaço religioso, 33 estudantes disseram participar a cinco anos, 31 há mais de cinco anos e 84 estudantes afirmaram que sempre frequentaram. Fazendo um parâmetro com as respostas de 2015, os que sempre frequentaram continuam sendo a maioria, 69 ao todo, os que participam há mais de dez anos são 18 estudantes, e, na mesma proporção as afirmações de mais de cinco anos de participação.

Um fator a ser considerado é a tradição familiar, como confirma a pesquisa, 57% dos entrevistados em 2012 declaram que o principal motivo para frequentar o espaço religioso é a influência familiar, ou seja, a maneira como os pais repassaram valores culturais religiosos para seus filhos. Da mesma forma, em 2015, a tradição familiar foi assinalada por 57% estudantes.

As declarações mais enfatizadas foram as de sentimento de bem estar, gostar de estar na igreja e as referencias a Cristo: "Porque gosto dessa paróquia" (a); "Identificação com a comunidade, uma vez que minha família, meus pais, são ateus" (b); "Proximidade e gostar do ambiente" (c); "Compatibilidade com a linha de pensamento" (d); "Reconhecer que Jesus Cristo é o senhor" (e).

Quando interrogados sobre percepções de alguma alteração em suas vidas após começarem a frequentar o espaço religioso, a maior parte dos declarantes afirmou que ocorreram mudanças positivas, inclusive os que responderam ser a tradição familiar como principal motivo para ir ao espaço religioso. Uma hipótese é de que possa ter ocorrido em algum momento da vida uma espécie de valorização ao espaço religioso ou elevação da religiosidade ou uma conversão.

No questionário de 2012, 110 estudantes afirmaram mudanças em suas vidas após começarem a frequentar o espaço religioso, em 2015, foram 99 confirmações. Em seguida havia um espaço para indicar quais foram estas mudanças. Esta foi uma das questões abertas mais respondida. Mudanças emocionais, reestruturação familiar e paz foram as respostas mais citadas, entretanto, surgiram várias respostas de cunho religioso, como exemplos: a) "Melhoramento como pessoa humana" (1° matutino - 2012); b) "Minha vida passou a ter mais sentido, hoje faço tudo pensando na verdade e no bem de todos, me excluo de alguns costumes do mundo para seguir a Deus" (2° noturno - 2012); c) "Eu andava para um rumo e após conhecer a Jesus fui ao rumo oposto. 'Se me amares verdadeiramente guardarei os seus mandamentos' (João 15)" (4° noturno – 2012).

Já em relação à escolha do curso, questionamos se o fato de frequentar um espaço religioso ou ter fé em Deus ajudou na decisão. Em 2012, 40 estudantes disseram que a religião auxiliou na escolha do curso de Serviço Social, já em 2015 foram 36. Entretanto, a maioria dos estudantes informa que não sofreu influência religiosa. Como afirma Simões (2005, p.96),

> […] ao longo da história profissional, e mesmo nos períodos em que o ensino e a prática já estavam secularizados, a identidade e os valores religiosos permanecem relevantes como indicadores do que é a profissão e, portanto, como a referência para a escolha profissional.

A escolha profissional seguindo princípios religiosos não é somente atribuída ao Serviço Social, mas, alguns estudantes optaram por este curso vislumbrando o assistencialismo, outros acreditavam terem sido direcionados por Deus, alguns recortes foram: a) “Porque Deus me direcionou a este curso” (1° matutino - 2012); b) “Pretendo seguir com meu ministério numa área, a caridade da igreja tem muito a ver com S.S” (1° noturno – 2015); c) “Deus revela a seus verdadeiros filhos qual caminho tem que seguir, mas não interprete com questão de “ajuda”, mas sim dons revelados por Deus como em qualquer profissão” (4° matutino – 2012); d) “Senti que deveria ser esse curso, indo pra igreja como sendo um sinal” (4° matutino - 2015);

Na questão seguinte, 51 estudantes em 2012 e 54 em 2015, afirmaram que a religião já os ajudou a arrumar emprego. Muitos relacionaram a questão da fé e das promessas nas intenções solicitadas na igreja, entretanto, alguns estudantes atribuíram a conquista do emprego somente à vontade de Deus: a) “A minha vida inteira é orientada por Deus” ((2° noturno - 2012); b) “Através de novenas, promessas e fé” (2° noturno - 2012); c) “Através da oração e do jejum” (1° matutino - 2015); c) “Não ajudou porque nunca trabalhei, mas quando for acredito que vai me ajudar” (3° matutino - 2015); d)“Através de despacho para abrir caminhos” (4° noturno - 2015);

Estes depoimentos são alguns exemplos da religiosidade dos estudantes, apesar da grade curricular do curso oferecer várias disciplinas com o foco de análise da realidade social com uma leitura crítica, certos estudantes continuam atribuindo os acontecimentos históricos a vontade de Deus e não como consequência da ação humana.

O questionário implicou em uma de suas questões, a relação de respeito entre funcionários, professores e estudantes do curso acerca da religiosidade destes últimos,

algumas respostas denunciaram situações de desrespeito partindo de professores. A falta de respeito foi apontada por 26 estudantes em 2012, e, em 2015 por 45 estudantes.

Vale ressaltar que os professores do curso analisado não são exclusivamente do Departamento de Serviço Social, outras ciências compõem a grade curricular do Serviço Social, como os professores de Sociologia, de Psicologia, filosofia, Antropologia, entre outros. Em 2012, o primeiro ano do curso já apresentou denúncia de desrespeito, principalmente no período matutino, entretanto, não ocorreu o mesmo com o primeiro ano matutino de 2015. Algumas declarações foram: a) “Por certos professores inferiorizam os alunos pelo fato de ter a opção religiosa, há uma discriminação” (1° ano – matutino 2012); b) “Existem professores ateus que não respeitam e zombam da nossa fé” (1° ano – noturno 2012); c) “O professor de sociologia pega pesado” (1° ano – noturno 2012).

Apenas um estudante pontuou determinado professor de certa disciplina, entretanto, as outras colocações usaram o substantivo “professor” no plural, ou seja, o sentimento de discriminação ocorre em outras disciplinas. Estas respostas não definem as razões e o contexto em que estes declarantes chegaram a tais conclusões, mas é um indicativo de que há um desentendimento entre o que o professor fala e o estudante interpreta em sala de aula ou uma clara denúncia de discriminação religiosa.

No primeiro ano noturno de 2015, algumas respostas foram: a)”Às vezes sou coagida” (1° ano – noturno 2015); b)”Algo que eu não gostaria de relatar” (1° ano – noturno 2015). A primeira frase, é um relato extremo desta pesquisa, é uma afirmação que deve ser denunciada pela estudante ao colegiado do curso, pois ela faz uma afirmação e não se trata de uma sensação apenas, mas um fato que ocorreu mais de uma vez. Se os professores pregam a pluralidade de opiniões, por que alguns mestres não respeitam os estudantes que decidiram seguir as opiniões e valores religiosos? A religiosidade pertence à vida particular dos estudantes e deve ser respeitada em qualquer lugar.

Em contrapartida, alguns relatos alegam não existir desrespeito em relação à religião dos estudantes, como exemplos: a) “A ciência nega a religião” (3° ano – matutino 2012); b) “Não percebo discriminação” (4° ano – matutino 2012); c) “O espaço acadêmico não é lugar para discutir sobre seu segmento religioso e sim o impacto deste na sociedade” (4° ano – noturno 2012); d) “Religião não se discute” (4° ano – noturno 2012).

Quase todas as turmas apresentaram respostas contrárias as de desrespeito, com exceção do terceiro ano noturno de 2015 que não apresentou nenhum relato positivo ou negativo sobre o tema. Nas turmas de terceiro ano de 2012 também ocorreram denúncias em

relação aos professores. As acusações foram expressivas no último período do curso, concluindo que em todos os períodos existe uma insatisfação de alguns estudantes em relação a posicionamentos de certos professores. A universidade é laica, não deve pregar religião muito menos princípios e valores religiosos, porém, estudantes e professores devem respeitar as escolhas, valores e princípios individuais.

Em relação aos estudantes que não frequentam um espaço religioso, muitos alegaram a falta de tempo como principal fator. Alguns comentários do questionário aplicado foram: a) “Enjoei da conversa” (2° ano – matutino 2012); b) “Por ideias impostas pela instituição que não convém com minha ideologia de vida” (2° ano - matutino 2012); c) “Porque a religião é o ópio do povo” (3° ano - noturno 2012); d) “Discordâncias ideológicas que começou a gerar um desconforto em estar lá, e não acreditar nas falas tanto dos padres quanto dos “líderes religiosos” (4° ano - noturno 2012); e) “O conservadorismo presente na igreja, a frequente culpabilização do indivíduo e a aproximação com teorias científicas dentro da universidade, principalmente a marxista” (2° matutino-2015); f) “Mudança de opinião após a graduação” (3° matutino-2015).

O fator identificação foi predominante. O jovem, como discutido no capítulo anterior, necessita se identificar com a instituição, caso isso não ocorra, não haverá vínculo. No quarto ano, a frase “falta de tempo” foi escrita por sete estudantes. Finalizando o questionário, no espaço destinado para observações e comentários alguns estudantes relataram: a) “A religião é o ultimo suspiro do oprimido. Marx” (2° matutino - 2012); b) “Cada vez mais a religião está ocupando um espaço considerável na vida dos jovens, como um refúgio ou um ambiente que lhes proporcionarão novas experiências” (2° noturno - 2012); c) “Só Jesus Cristo salva ele é o caminho, a verdade e a vida, é o meio de chegarmos a Deus” (4° matutino - 2012); d) “Vejo futuras crises em conciliar religião e ciência” (1° noturno - 2015); e) “A intolerância religiosa é muito forte dentro da universidade o que é uma pena. Religiões específicas têm um aspecto intolerante mais forte, o que de fato me chama a atenção” (2° matutino - 2015);

A tabela seguinte compara os estudantes ingressantes em 2012 e ao final do curso em 2015.

Tabela 02 – Comparação entre as respostas coletadas em 2012 pelos ingressantes do Curso de Serviço Social da UEL e em 2015 pelos mesmos estudantes.

	1º ano matutino e noturno de 2012	**4º ano matutino e noturno de 2015**

Estudantes do sexo feminino	49	40
Estudantes do sexo masculino	11	7
Estudantes que trabalham	63	7
Estudantes que se declararam solteiros	49	35
Estudantes que frequentam o espaço religioso	45	31
Participa de trabalhos na igreja	17	11
Mudança de vida após frequentar a igreja	32	22
A religião influênciou na escolha do curso	12	9
A fé ajudou a arrumar emprego	17	10
Sentem-se respeitados pela escolha religiosa	33	18

Fonte: Grupo de pesquisa: História, Religião e Sociedade.

A diferença de estudantes que responderam ao questionário nos dois anos é de quase 20%, entretanto, isto não significa que seja o número de estudantes que estão matriculados e ativos. A significativa queda dos estudantes que trabalhavam no início do curso comparado ao fim do mesmo como citado anteriormente, se deve a necessidade de efetivação de estágio nos dois últimos anos da graduação em Serviço Social. Ocorreu uma queda entre os estudantes que se declaram solteiros em 2012, entretanto, não há aumento nos declarantes casados ou similares.

Já na frequência religiosa ocorreu uma queda, conforme as declarações anteriores, alguns estudantes afirmam não se identificar mais com os preceitos religiosos. Outros comparativos não estão nesta tabela pelo fato de serem respostas que não podem divergir como por exemplo, a data de nascimento, porém, algumas questões apontaram diferenças de opiniões como a mudança de vida após frequentar a igreja, a influência religiosa na escolha do curso e a relação entre arrumar emprego e a fé. Os que se declaram sentir-se respeitados por colegas, funcionário e professores na UEL pela escolha religiosa também mudaram de opinião, porém, não existe diferença entre os que se dizem sentir-se desrespeitado, somando dez estudantes do primeiro ano em 2012 e 11 em 2015.

Devido à enorme quantidade de relatos, outros comentários não expostos neste trabalho também descrevem percepções pessoais sobre a religião e religiosidade no ambiente acadêmico. As declarações indicam que o curso apresenta um modo de analisar a realidade social diferente da maneira explicada no âmbito religioso. Como uma Universidade laica tais questões não entram na grade curricular, a opção religiosa pertence à vida privada, entretanto, a discussão sobre a religiosidade cabe aos mestres da graduação? Quais as consequências profissionais com a falta de compreensão e separação do que é místico e do que é ciência?

Conforme afirma Simões (2005, p.115) "não se quer dizer que os assistentes sociais ajam de forma puramente religiosa. Tão pouco que a escolha da profissão ocorre, exclusivamente, derivada desta mediação". As discussões e os pontos divergentes são válidos, mas para analisar estas declarações, seria necessária uma investigação mais complexa sobre as razões e as convicções pessoais que ultrapassam os objetivos desta pesquisa.

Os jovens estudantes são religiosos e mesmo não havendo vínculo entre o Serviço Social e a religião, nos dias atuais ainda existe o ingresso de universitários com a perspectiva de caridade, vinculados a religiosidade. Ao menos na UEL, pudemos verificar, a partir dos dados da pesquisa, que muitos iniciam o curso com esta perspectiva. Como afirma Simões (2005, p.29)

> A mediação religiosa se expressou, em um primeiro momento, por meio das Escolas de Serviço Social que deram origem à profissão em vários países, imprimindo um cunho religioso à cientifização da assistência. Com a proliferação de cursos, muitos deles formados pelo próprio Estado e com a crescente secularização do ensino, estas marcas religiosas poderiam ter sido superadas, caso não encontrassem correspondência com os valores religiosos dos assistentes sociais [...] caso as fronteiras entre público e privado, Estado e Mercado, voluntário e profissional tivessem tido definições mais precisas, ao longo da história.

Em pleno século XXI, como afirma Bonfim (2015, p.101), a moralidade brasileira continua conservadora, mesmo apresentando questionamentos, entretanto, "se considerarmos que a moral de uma sociedade é histórica e que atende as necessidades postas pela vida material dos homens, entendemos que essa pode ser questionada, transgredida e superada no âmbito das relações".

A tradição familiar apontada nos resultados também é responsável pela transmissão de valores durante os séculos, tendo em vista que a família é

> [...] a primeira instituição na qual o indivíduo se insere. Os valores interiorizados na convivência familiar se apresentam como naturais, especialmente porque são, na maioria das vezes, reforçados em outros

> espaços, como a escola, as instituições religiosas, a comunidade, etc. Em razão dessa naturalização, nem sempre é possível entendê-los como algo histórico, resultado da dinâmica objetiva das relações sociais (GOMES, 2001, p.102).

Conforme os dados desta pesquisa, a influência dos valores religiosos para a escolha do Curso de Serviço Social ainda existe, embora, durante a graduação haja uma desmistificação da ideia de caridade vinculada à atuação profissional, as bases da formação profissional propiciam uma leitura crítica da realidade que se distancia do transcendente. Porém, o estudante possui intrinsecamente valores da convivência familiar ou absorvidos de outras instituições.

CONCLUSÃO

A partir dos resultados obtidos nesta pesquisa verificamos que apesar da universidade, especificamente o Curso de Serviço Social da UEL, seguir diretrizes curriculares dissociadas da religião, alguns ingressantes do curso fazem associação entre o Serviço Social e o assistencialismo e/ou caridade, sendo este um dos princípios religiosos mais ressaltados nas igrejas.

Considerando que a finalidade deste estudo era analisar a religião e religiosidade dos estudantes do Curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina. Verificou-se que os estudantes, com poucas exceções, são religiosos, frequentam o espaço religioso sistematicamente, são jovens, sendo a maioria do sexo feminino e solteira. O vínculo religioso pode ter sido determinado em virtude de alguma circunstância da vida ou repassado por tradição familiar. Muitos estudantes afirmaram uma mudança de vida após começar a frequentar o espaço religioso, mesmo aqueles que declararam sempre ter frequentado a igreja.

Vários estudantes associam sua religiosidade com acontecimentos em suas vidas, determinam a fé como um componente importante para conquistar algo, como um emprego. Certos estudantes também atribuem a escolha do curso sob influência de valores religiosos, como profissão da ajuda, porém, muitas declarações seguintes afirmam que essa ideia foi desconstruída durante a graduação.

Através dos relatos constatou-se, sob a ótica de alguns estudantes, que há um desrespeito em relação a sua religiosidade partindo de alguns professores e em algumas turmas partindo de colegas de graduação. Ressaltando que alguns professores do Curso de Serviço Social pertencem a outros departamentos da universidade, pois de forma alguma pode-se afirmar que todos os professores desrespeitam a opção religiosa de seus alunos.Se a

universidade é laica, também deve respeitar aqueles que optaram ter uma vida guiada por princípios e valores religiosos. A religião pode estar presente na vida privada dos estudantes, futuros assistentes sociais, isso não é um empecilho para a atuação profissional. Ademais, indiferente dos motivos que levam o estudante a optar por esta profissão ou qualquer outra, a ciência e o profissionalismo devem prevalecer durante a formação e a atuação profissional.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

BONFIM, Paula. **Conservadorismo Moral e Serviço Social**: a particularidade da formação moral brasileira e sua influencia no cotidiano de trabalho dos assistentes sociais. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2015.

IAMAMOTO, Marilda Villela. Renovação e Conservadorismo no Serviço Social. Ensaios críticos. 12. Ed. São Paulo: Cortez, 2013.

IBGE. Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?c=1552&z=cd&o=7&i=P>. Acesso em 13 ago. 2015.

MONTAÑO, Carlos. **A Natureza do Serviço Social**: um ensaio sobre sua gênese, a "especificidade" e sua reprodução. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MORI, Vanessa Tiemi. **A presença da religiosidade entre os estudantes do curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina.** 2012. 71f. TCC (Graduação), Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. Sao Paulo: HUCITEC, 1996.

PROPLAN. Disponível em: <http?//www.uel.br/com/agenciauelnoticias/fotos/UELEMDADOS2015.pdf>. Acesso em: 23 out. 2015.

SILVA E SILVA, M. Ozanira da.**Trinta anos da revista Serviço Social e Sociedade**: contribuições para a construção e o desenvolvimento do Serviço Social no Brasil. In: Serviço Social e Sociedade. São Paulo, n.100, out/dez, 2009. p. 599-649.

SIMÕES NETO, José Pedro. **Assistentes Sociais e Religião**: um estudo Brasil/Inglaterra. São Paulo: Cortez, 2005.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A IDEIA DE RELIGIÃO E CARIDADE ENTRE OS ESTUDANTES DE SERVIÇO SOCIAL: UM ESTUDO BASEADO EM DEDICATÓRIAS E AGRADECIMENTOS CONTIDOS EM TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO

Claudia Neves da Silva (UEL/PQ.)[1]
Julia Mirian Teruel (UEL/G.)[2]

Resumo: Este trabalho é de natureza documental e nos propomos a realizar uma análise das dedicatórias dos Trabalhos de Conclusão de curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina entre os anos de 2010 a 2013, com o objetivo de analisar todas as dedicatórias que remetam a algum tipo de fé ou crença. Dando continuidade a uma pesquisa já em andamento, sobre Religião e Religiosidade na UEL, a análise das dedicatórias dos TCC's dos estudantes do curso de Serviço Social está sendo mais um instrumento para verificar e analisar a presença da religiosidade na vida e no cotidiano desses jovens universitários. Além dos TCC's realizamos algumas entrevistas com alunos do quarto ano de Serviço Social, delimitando uma amostra por conveniência, uma vez que não é possível entrevistar todos. Também realizamos observações participantes em celebrações religiosas e observações na própria sala de aula onde os discentes assumem posturas que deixam transparecer suas crenças e valores.

Palavras-Chaves: Serviço Social. Trabalho de Conclusão de Curso. Dedicatórias. Religião

INTRODUÇÃO

A religião e a religiosidade estão muito presentes no interior do curso de Serviço Social, levando em consideração que esse resquício religioso vem de seu surgimento, ou seja, a religião está enraizada no Serviço Social.

Desta maneira, esse trabalho discutira a religiosidade dos alunos de Serviço Social da Universidade Estadual De Londrina, mais especificamente os alunos do 4º ano, uma vez que nosso objeto principal de pesquisa serão os Trabalhos de Conclusão de Curso. Analisaremos as dedicatórias dos TCC's do ano de 2010 a 2013, analisando as menções a Deus e a qualquer tipo de manifestação religiosa.

[1] Doutora em História (UNESP – Assis SP), Professora Associada do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós Graduação em Política Social e Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina/UEL. E-mail: claudianeves@sercomtel.com.br
[2] Discente do Curso de Serviço Social da UEL. Bolsista / CNPq do projeto de pesquisa "Questão social e religião: possíveis implicações na prática profissional do Assistente Social". Email: juliateruel01@gmail.com

Exploraremos também as entrevistas realizadas com os alunos de Serviço Social acerca da sua religião e de sua fé. Outro instrumento utilizado para a pesquisa foram as redes sociais, quando analisamos páginas de teor religioso e encontramos materiais muito ricos e interessantes.

Dessa maneira, nos aprofundamos nas categorias de estudo que envolvem a religião e trouxemos aqui alguns conceitos e aprofundamentos acerca das temáticas que envolvem a religião no meio universitário.

RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

Religiosidade é algo pessoal e particular, tendo em vista que cada indivíduo pode manifestar a sua religiosidade de diferentes maneiras, ou seja, são manifestações pessoais de fé, caracterizada por valores e crenças espirituais particulares. Portanto, não necessariamente a religiosidade precisa contar com uma religião.

Segundo Silva (2008, p.3), podemos entender religião como:

> [...] como um sistema de crenças e práticas legitimado por símbolos que asseguram sua continuidade nos indivíduos e na coletividade, exigindo devoção e compromisso emocional, além de formular e reforçar princípios e valores éticos, cujos fundamentos são justificados no nível do sagrado, porque se encontram em um espaço extra mundo.

E a partir dessa definição de religião, Silva (2008, p. 3) também nos traz um pouco sobre o conceito de religiosidade.

> Partimos do pressuposto de que a religiosidade, entendida como manifestação pessoal de fé, em uma busca por experiências e valores que transcendam a dimensão material e corporal, dá sentido à existência do indivíduo no mundo e equilíbrio para os diferentes aspectos da vida (social, afetivo, emocional, espiritual), determinando dessa forma, o comportamento e as ações deste indivíduo e mesmo de uma coletividade. Essa religiosidade foi – e ainda é - organizada e administrada por igrejas que se tornaram fontes de poder espiritual e político, influenciando decisões que afetam a todos, mesmo aqueles que se declaram sem religião.

Já que estamos falando da religiosidade manifestada dentro da Universidade, estamos falando de juventude, vale aqui explorar um pouco do conceito do que é ser jovem e alguns fatores que essa juventude implica. Segundo Carrano (2003, p. 110), os jovens compõem agregados sociais com características variáveis ou flutuantes:

> Os jovens na sociedade não constituem uma classe social, ou grupo homogêneo como muitas análises permitem intuir. Os jovens compõem agregados sociais com características continuamente flutuantes. As idealizações políticas que procuram unificar os sentidos dos movimentos sociais da juventude tendem a ser ultrapassadas pelo contínuo movimento da realidade. Assim, nos parece mais adequado compreender a juventude como uma complexidade variável, que se distingue por suas muitas maneiras de existir nos diferentes tempos e espaços sociais.

Considero pertinente a concepção de Carrano (2003), pois considero como características fluentes o universo em que este jovem está inserido, e para entendê-lo, temos que considerar vários aspectos que o cercam, sua cultura, sua história de vida ou grupos sociais, pois são fatores que vão diferenciar e constituir a identidade de cada um.

A juventude é considerada por Canezin (2002) uma fase complicada, caracterizada como um período de transição, em que acontece a passagem para a vida adulta, quando se passa a ter mais responsabilidade, compromissos e novos desafios.

Ainda segundo Canezin (2002, p. 60), a juventude é vista como um período de transição do desenvolvimento humano, fase de adaptação, ou seja, período em que o indivíduo não é mais criança, mas também não é adulto:

> A juventude é considerada como uma categoria historicamente determinada, um fenômeno da modernidade. É tradicionalmente compreendida como um período crítico de transição do desenvolvimento humano, fazendo-se acompanhar, sobretudo nas sociedades contemporâneas, de grandes dificuldades de adaptação e integração. Considera-se como uma das etapas de maiores transformações físicas, psicológicas e intelectuais do ser humano, por ser um momento de ingresso no universo social e político da sociedade mais ampla. (CANEZIN, 2002, p. 60)

Podemos considerar a juventude também como um período de escolhas e decisões - a escolha de uma profissão, a construção estilos, crenças, ideias, modos de pensar e agir, enfim, mudanças que vão constituindo a identidade do jovem.

Caracterizando essa fase de transição o jovem busca e cria situações de limites nas quais ele possa vivenciar mudança, experimentar a passagem da infância, da tutela dos pais, para uma prática social que configure sua autonomia e liberdade. Melucci (1997, p. 11) destaca

> Considerando o declínio dos ritos de passagem que outrora marcavam os limites entre infância e vida adulta e sendo exposto (o adolescente) a um novo relacionamento com os adultos, eles próprios expostos a uma pressão crescente da mudança, a juventude contemporânea tem que encontrar novos caminhos para vivenciar a experiência fundamental dos limites.

Carrano (2003, p. 136-137) também se refere aos jovens que permanecem dependentes da família, a geração canguru:

> O fenômeno social da já denominada geração canguru – jovens que seguem morando com os pais e não vêem perspectivas de sair de casa, mesmo com a união conjugal ou gravidez –, evidencia o quadro de restrição "voluntária" da autonomia. O sentimento de restrição pessoal torna-se bastante evidenciado. Os jovens se vêem lançados a uma situação de marginalidade social face ao prolongamento do sentido de um futuro indeterminado. A consciência da realidade desse mundo do (não) trabalho tem levado a que um número cada vez maior de jovens mantenha física e afetivamente os vínculos familiares, consolidando uma relação de dependência que retarda ou inviabiliza o afastamento do núcleo familiar em quase todas as classes sociais. (grifos do autor)

Muitos prolongam seu período de juventude, não querem assumir responsabilidades, falam, se vestem e se portam como um jovem e *esbanjam* as características que definem e caracterizam a juventude, sem se preocupar com a idade ou com as responsabilidades vindas com o tempo e com os encargos da vida adulta. No trecho acima, Carrano (2003) caracteriza e explica a chamada geração Canguru, fenômeno que está cada vez mais presente. Para que abandonar a casa dos pais, assumir responsabilidades e contas, se ainda é possível continuar nessa constante zona de conforto?

Ao dizermos que a juventude é a fase das possibilidades, das alternativas, em que tudo está ao seu alcance, percebemos que o jovem não se prende a quaisquer tipo de atividade ou algo que atribua a ele compromissos a longo prazo. O mesmo pode começar uma atividade hoje, e amanhã já não querer dar continuidade, dando outro rumo aos seus planos e projetos. Caracterizando assim, uma fase flutuante, fluida, onde nada é concreto, e isso acontece com a sociedade de modo geral. Para Bauman (2007, p.07), a sociedade:

> "Líquido-moderna" é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e a da sociedade se alimentam e se revigoram mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer em seu curso por muito tempo.

Não é curioso considerarmos que sendo o jovem sujeito de inúmeras mudanças, possibilidades e alternativas a seu alcance ele opte justamente por seguir uma religião, que muitas vezes vem limitar, impor regras de como agir, de como se portar, do que se deve ou não ser feito?

Apresentação e análise dos dados

Fazer uma dedicatória ou um agradecimento a Deus, ou outras divindades religiosas, caracteriza a presença de algum tipo de fé ou crença, o que vem afirmar ou reforçar o que observamos em sala de aula. É significativa a presença dessa religiosidade nas falas e nos discursos desses jovens, colocações e opiniões.

Constatamos a partir da análise das dedicatórias dos TCC's dos estudantes do curso de Serviço Social, que 95% fizeram algum tipo de agradecimento ou dedicatória a Deus em seu TCC.

ANÁLISE DOS TCC'S

	2010	2011	2012	2013
TOTAL DE TCC'S	61	59	60	49
TCC'S COM DEDICATÓRIA RELIGIOSA	60	40	35	34

Fonte: Trabalho de Conclusão de Curso dos Estudantes do Curso de Ser. Social

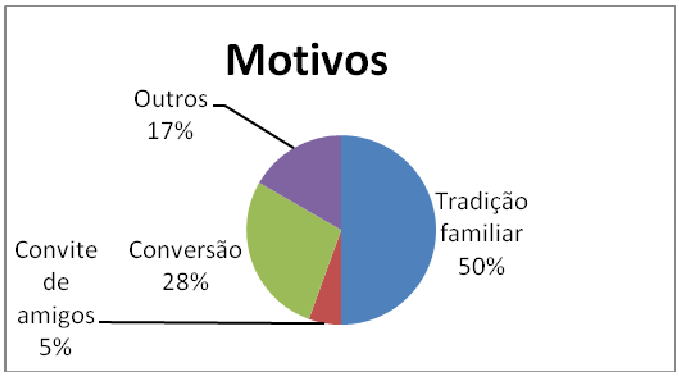
Citaremos alguns dos agradecimentos e dedicatórias encontradas nos trabalhos analisados:

> "Agradeço primeiramente a Deus, o criador de tudo e de todos." (2010)
>
> "Primeiramente quero agradecer a Deus, por ter me dado força, sabedoria e paciência nesses quatro anos de faculdade. E a Nossa Senhora pela intercessão na fase final deste trabalho."(2010)
>
> "Primeiramente quero agradecer a Deus, por ter me dado força, sabedoria e paciência nesses quatro anos de faculdade. E a Nossa Senhora pela intercessão na fase final deste trabalho." (2012)

Depois de analisar as dedicatórias e os agradecimentos dos TCC's do curso de Serviço Social, dos anos de 2010, 2011 e 2012, percebemos que a fé está presente na vida desses universitários. Como já destacamos acima, algumas vezes o jovem se afasta das instituições religiosas, as vezes deixam seus serviços e afazeres de lá, por falta de tempo ou por outras tarefas ocasionadas pela correria do dia- a dia, mas mesmo diante desses fatores a fé não se

enfraquece.

Constatamos, em pesquisa realizada por Vanessa Tiemi (2012) que algumas vezes essa fé é alicerçada por tradições familiares, valores e princípios que não são destruídos e abandonados facilmente[3]. E que ainda continua presente a tradição familiar na religiosidade destes jovens universitários.



Fonte: Questionários aplicados aos estudantes do curso de Ser. Social (2012)

Como demonstra o gráfico, os valores e princípios religiosos vêm sendo repassado e reproduzido de geração a geração. O que não deixa de ser curioso, porque os jovens continuam optando e escolhendo pelas tradições religiosas.

Acrescentando aqui nossas observações feitas no decorrer da pesquisa, no interior da sala de aula, e também dos grupos de oração GOU e POCKET, grupos que acontecem no interior da Universidade e conta com a participação dos jovens e também de servidores, esses valores religiosos encontram espaço até mesmo na correria do dia dia, em um contexto acadêmico e dito laico.

Assim as manifestações e demonstrações de fé podem vir das mais diferentes formas. Dedicar um trabalho, ou fazer um agradecimento a Deus, por algo que demandou trabalho e dedicação pode ser considerado um pequeno indicador, mas junto às falas e manifestações de fé analisadas nas demais áreas da pesquisa, consideramos as dedicatórias e agradecimentos fatores que vêm reafirmar que esta religiosidade não perde sua força ao longo do processo de formação acadêmica. E mais ainda, essa religiosidade ganha força, em meio aos desafios e dificuldades ocasionadas pelas dificuldades encontradas no cotidiano acadêmico.

Os trabalhos de conclusão de curso são trabalhos extensos e complexos, exige do discente dedicação, atenção, tempo e comprometimento no decorrer da construção deste. Os

[3] MORI, Vanessa Tiemi. *A presença da religiosidade entre os estudantes do curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina***.** 2012. 75 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação em Serviço Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

alunos se deparam com inúmeras dificuldades, causando tensão e nervosismo. Diante dessas situações, os estudantes recorrem ao que lhe traz conforto e segurança, que alivie a tensão e o nervosismo ocasionados pelos afazeres do dia a dia. É nesse cenário que encontramos a religiosidade expressa nas dedicatórias e agradecimentos:

> "Agradeço primeiramente a Deus pelo amor incondicional que me permitiu vencer mais essa etapa da minha vida. "
>
> "Primeiramente agradeço a Deus, por estar ao meu lado em todos os momentos, sempre atendendo minhas súplicas, me concedendo a força e a sabedoria para superar os desafios impostos pela vida. "
>
> "Primeiramente, a Deus, O CRIADOR DE TUDO, obrigada pela vida e por sempre colocar em meu caminho as pessoas certas e na hora certa. "
>
> "Agradeço ao Papai do céu, por ter estado comigo, me dado forças, mesmo quando as dificuldades da vida me afastaram dele, Ele estava sempre guiando o meu caminho e os meus passos."

Também realizamos entrevistas com os estudantes do 4º ano do Curso de Serviço Social, as quais complementam as análises dos TCC's. Mais uma vez a religiosidade aparece com força, mesmo os que alegam não frequentar espaços religiosos, afirmam ter sua fé e suas crenças, sem precisar frequentar alguma instituição religiosa.

Como já dito acima, a tradição familiar também aparece nas entrevistas, os estudantes alegam que sempre frequentaram espaços religiosos por influência da família. Porém, continuam frequentando por questão de escolha, como afirmou uma das entrevistadas:

> 2. Por que você frequenta está igreja?
> No começo eu ia aos domingos com a minha família, mas depois passei a ir por conta própria, me ocupando e servindo dentro de um grupo de oração
> 6. E a sua família (pai, mãe, filhos, irmão, marido...), participa?
> Sim, participam, minha mãe é mais religiosa que o restante da família, mas todos participam (Entrevistada A.)

Esta temática de religião e religiosidade deveria ser discutida durante a formação profissional do Serviço Social, para que não houvesse confusão na compreensão da profissão. Ademais, até quando os professores continuarão a ignorar a questão da religiosidade, que é presente no cotidiano dos estudantes do curso de Serviço Social?

Esta é uma discussão extensa a ser superada, pois incide diretamente no processo de formação profissional, dentro do próprio meio acadêmico, pois se não for devidamente abordada e discutida no processo de formação pode gerar consequências na prática profissional, interferindo diretamente na atuação do profissional.

A categoria dos assistentes sociais tem um compromisso posto nos Princípios Fundamentais do Código de Ética Profissional (1996):

> VI. Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças;
> XI. Exercício do Serviço Social sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física.

A falta de discussão e abordagem no decorrer da formação profissional acerca de elementos religiosos pode ocasionar posturas e colocações fundamentadas em princípios e valores religiosos por parte dos estudantes e futuros assistentes sociais, e que sairão da universidade com uma concepção da profissão pautada em um viés conservador, algumas vezes com uma perspectiva filantrópica.

Forma-se assim um círculo vicioso, ou seja, os estudantes entram na universidade com a ideia de um Serviço Social filantrópico e terminam o curso dedicando seus trabalhos a Deus.

Ao ingressarem no curso, passam por um processo de formação em que são apresentados à teoria social crítica, desvinculando a profissão da perspectiva neotomista de ajuda e caridade trazida pela Igreja Católica, executadas pelas damas de Caridade.

CONCLUSÃO

Diante dos dados e dos apontamentos da pesquisa, nos deparamos com uma religiosidade que possui uma força em meio aos jovens. A adesão aos princípios e valores religiosos despertou em nós, pesquisadores, a curiosidade de como esse fenômeno se manifesta; assim, realizamos uma pesquisa que nos levou a constatar que a religiosidade em meio aos jovens está presente e precisa ser discutida.

Dessa maneira, considerando as análises realizadas até o presente momento percebemos que a religião é um elemento que vem a constituir a subjetividade dos jovens. O modo de vivenciar essa religiosidade é diferente de pessoa pra pessoa. Vimos até aqui, que de forma geral essa religiosidade é vivida de maneira intensa pelo jovem, deixando-a transparecer em diversos momentos - falas e manifestações dentro e fora de sala de aula.

Os grupos de orações são mais uma forma de reforçar e reafirmar essa participação e inserção nos espaços religiosos, pois acontecem no meio da semana, onde o jovem está ocupado e muitas vezes sobrecarregado com os afazes da semana, prova, trabalhos, estagio e

tudo que vem a integrar a vida acadêmica e mesmo assim encontra tempo para participar dessas atividades religiosas. Depois de alguns anos de formação acadêmica, baseada na cientificidade e na racionalidade, a religiosidade, constituída de crenças e valores particulares, não é desconstruída.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. **Juventudes e cidades educadoras**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

CFESS. Código de Ética Profissional. http://www.cfess.org.br/arquivos/CEP_CFESS-SITE.pdf Acesso em setembro de 2016

DESCHAMPS, Jean-Claude; MOLINER, Pascal. **A identidade em Psicologia Social: dos processos identitários às representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009.

STUART, H. **Identidade cultural na pós – modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MORI, Vanessa Tiemi. **A presença da religiosidade entre os estudantes do curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina**. 2012. 71f. TCC (Graduação), Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

SILVA, Claudia N. **As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no Município de Londrina (1970 – 1990)**. 181 p. Assis. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de História, Universidade Estadual Paulista, 2008.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DOS PROFESSORES NAS ESCOLAS DE LONDRINA: UMA ANÁLISE SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Vinicius dos Santos Moreno Bustos[1] (UEL)
Coautor: Fabio Lanza[2] (UEL)
Coautor: Luis Gustavo Patrocino[3] (UEL)

Resumo: O trabalho apresentado tem como objetivo a investigação de práticas e intolerâncias religiosas no ambiente escolar, assim como suas possíveis influências no cotidiano educacional. Foi desenvolvida uma pesquisa de médio prazo, realizada em duas escolas da Rede Pública de Londrina PR, com observação de campo, aplicação de questionário fechado e debate em grupo a partir da parceria LERR/OBEDUC Ciências Sociais/CAPES. Atentou-se aos vínculos estabelecidos entre os docentes e as práticas religiosas e culturais dentro do colégio, no qual se buscou problematizar a relação entre educação pública e religião na contemporaneidade. Como resultado provisório, a pesquisa percebeu que, em seu exercício profissional, os docentes vinculados às religiosidades de matrizes cristãs tendem a apresentar potencial intolerância religiosa com os membros do espaço escolar pertencentes às outras religiões de diferentes matrizes. Por último, é possível identificar a necessidade de oferta de Formação Continuada aos docentes como estratégia para fomentar o respeito às diferentes identidades, para alcançar no ambiente escolar maior igualdade, respeito e liberdade.

Palavras-chave: Sociologia das Religiões; Intolerância Religiosa; Educação Pública e Laicidade.

Introdução

Inicialmente, cabe destacar que na pesquisa desenvolvida anteriormente tivemos como objetivo a análise das relações dos professores de um colégio público de Londrina, que evidenciou, com base na análise dos dados e depoimentos, ser conflituosa, considerando a presença de múltiplas representações religiosas presentes naquele ambiente escolar e que uma parcela dos professores apresentava um comportamento exacerbadamente conservador que culminou em denúncias de intolerância religiosa.

Foram as denúncias anônimas de intolerância religiosa feitas neste colégio, o motivo pelo qual o LERR foi convidado para realizar uma palestra sobre o tema “Intolerância

[1] Graduando do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Bolsista PROIC pelo CNPq. Colaborador do Programa OBEDUC/CAPES - “Observatório da Educação - Ciências Sociais/CAPES_UEL” e do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da UEL. E-mail: vini_bustos@hotmail.com.
[2] Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades e integrante da equipe do Programa OBEDUC/CAPES - “Observatório da Educação - Ciências Sociais/CAPES UEL PR”. E-mail: lanza1975@gmail.com.
[3] Mestre e licenciado em Ciências Sociais, Especialista em Estatística pela Universidade Estadual de Londrina. Pesquisador e bolsista do Programa OBEDUC/CAPES “Observatório da Educação - Ciências Sociais/UEL” e do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da UEL. E-mail: patrocinolg@hotmail.com

religiosa e os símbolos religiosos dentro da esfera pública".

A metodologia empregada na coleta dos dados foi o da pesquisa de *survey*, que pode se caracterizar como uma obtenção de dados ou informações sobre características, ações ou opiniões de um determinado grupo de pessoas por meio de um instrumento de pesquisa, no caso um questionário, e a metodologia de pesquisa apresentada por Flick (2015), chamada de "Debate em Grupo", visto que a temática desde trabalho encontrou uma limitação metodológica quando instrumentalizados apenas os dados quantitativos. O objeto de estudo demandou a necessidade de se operacionalizar também dados qualitativos. Segundo ele:

> Uma outra característica dos debates de grupo é a validação das afirmações e opiniões expressas pelo próprio grupo, através das correções feitas às opiniões extremas, incorretas ou não partilhadas socialmente. O grupo torna-se um instrumento da reconstituição mais ajustada das opiniões individuais. (FLICK, 2005 p.117)

O Debate em Grupo é uma metodologia de pesquisa qualitativa apresentada pelo sociólogo e psicólogo Prof. Dr. Uwe Flick, a proposta da metodologia é apresentar um problema para um grupo de pessoas, que diante disso, por meio da discussão teórica, precisam achar uma solução. Essa metodologia aplicada com a pesquisa de *survey* tem apresentado muitos resultados, porque invariavelmente existe um contraste entre as expressões captadas diante das discussões do debate e os questionários coletados.

A dinâmica é feita da seguinte forma: o LERR[4], recebe um convite da coordenação do colégio para ministrar uma palestra com o tema de "Intolerância Religiosa", justamente em colégios nos quais foram constatados, através de relatos de membros do corpo docente, tais casos. Existe uma subequipe do LERR que trabalha com os alunos e outra que desenvolve atividades de formação continuada com os professores. Antes do começo da palestra é aplicado o questionário e logo em seguida dá-se ao debate em grupo.

Salientamos uma experiência que tivemos em um trabalho anterior a esse[5], na qual uma professora, durante o debate, se manifestou quando a eles foi indagado o que estavam

[4] Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades, da Universidade Estadual de Londrina, iniciado em 2009.

[5] O artigo a seguir é composto por dados coletados em 2016 em nova fase de pesquisa e pelo aprofundamento do artigo "Expressões políticas e religiosas dos professores de um colégio público da rede estadual de ensino em Londrina-PR", desenvolvido pelo Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR) em parceria com o Programa Observatório de Educação (OBEDUC Ciências Sociais CAPES/UEL). Em referência à pesquisa e aos dados coletados, esse trabalho encontra-se vinculado ao Laboratório sobre Religião e Religiosidades (LERR) em parceria com o Programa Observatório da Educação - OBEDUC/CAPES Ciências Sociais UEL, que desenvolveu ao longo de 2015 a "Pesquisa exploratória sobre Diversidades, Educação e Religiões" (PEDER - 2015). A efetivação da PEDER (2015) junto às escolas públicas de Londrina e região procurou coletar informações relacionadas à temática religiosa, comportamentos de participação em outros

achando do questionário, e ela respondeu da seguinte forma: *"Ao ler esse questionário, nós sabemos como responder ele da forma politicamente correta, mas a minha trajetória é outra. Eu respeito os símbolos religiosos dos meus colegas, mas se tratando de satanismo, por exemplo, não!"*[6]. A professora deixa bem claro na primeira parte da sua fala que eles sabem o que nós pesquisadores queremos ouvir, ou seja, eles sabem burlar um questionário. É por essa razão que se optou por realizar junto do questionário um debate em grupo, pois dessa forma pode-se captar as minucias nas falas dos participantes.

A temática da religião dentro do espaço público vem ganhando força, uma vez que as discussões acerca do laicismo podem ser distorcidas, propiciando a pratica de proselitismo e de intolerância religiosa. Quanto a questão da religião na esfera pública, Cipriani (2012) aponta sua força:

> Também hoje a religião constitui um desafio cognitivo, pois ela proporciona conteúdo e dá forças às normas sociais e, portanto, à solidariedade dos cidadãos. Em vez de desaparecer (Habermas, Solle e Luhmann, 1977), a religião situa-se na esfera pública (Habermas, 2006a) onde cumpre um papel de mediação entre dois elementos opostos: os fundamentalismos e os secularismos. (CIPRIANI, 2012 p.17)

No primeiro colégio visitado (em 2015), uma professora, em resposta a uma discussão dentro do grupo de debate sobre uma bíblia na sala dos professores, disse: "A laicidade é me dar liberdade para divulgar a minha religião". Esta fala evidencia a existência de diferentes interpretações sobre o conceito de laicidade ou até mesmo um desconhecimento da mesma, que, de acordo com Ranquetat Jr (2008), "é sobretudo um fenômeno político e não um problema religioso, ou seja, ela deriva do Estado e não da religião". O conceito de "laicidade sadia" apresentado por Cipriani (2012) diz que as religiões não devem se opor aos assuntos do estado, ou seja, um conceito mais abrangente mencionado pela professora. Ainda conceituando o laicismo, a socióloga Roseli Fischmann (2008) observa, acerca da prática religiosa, que:

> Contudo, esse mesmo direito à liberdade de manifestação no espaço público, individual ou coletivamente, a ninguém autoriza impor sua própria crença aos demais. Nenhuma crença, assim, pode definir e determinar a esfera pública, nem pode tornar obrigatórios os seus valores e determinações para

grupos de socialização, adoção de conceitos políticos e identificação de práticas do proselitismo. Os sujeitos da pesquisa citada foram os professores de um Colégio estadual público da cidade de Londrina-Paraná, (no qual o nome foi suprimido para não expor seus agentes) totalizando 27 amostras com a coleta ocorrendo no segundo semestre de 2015.

[6] Foram coletadas expressões políticas e religiosas dos(as) vários(as) professores(as) que se encontravam no Debate em Grupo realizado em nosso trabalho.

> todos da sociedade, nem mesmo para os que sejam seus adeptos, que podem depender, em algum momento, de contar com os instrumentos de garantia de direitos dados a toda a cidadania. Nenhum grupo pode tornar suas leis religiosas parte integrante das leis civis, válidas para todos — e isso é o que garante o Estado laico. (FISCHMANN, 2008 p.43)

É sobre essa delicada questão que assenta as relações dos professores do ensino médio do colégio público que estudamos: a de usar o espaço público para o proselitismo, possibilitando então a ocorrência da intolerância religiosa.

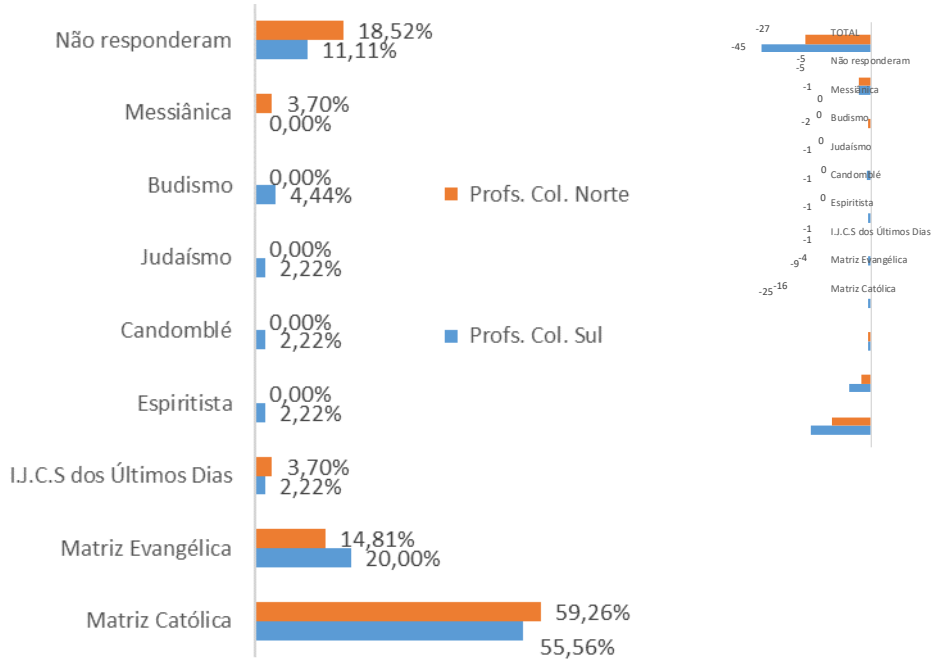
Apresentação dos dados coletados

O questionário desenvolvido pelo LERR e o OBEDUC é composto por 24 questões, das quais este artigo propõe analisar 5, sendo que as demais questões são particulares à pesquisa de outros membros, uma vez que o questionário é dividido em eixos temáticos.

Ao coletar os questionários, fizemos um contraste entre os dois colégios que trabalhamos. As questões abordavam a religião do professor, se ele já ouviu falar de algum caso de desrespeito e se ele já tinha sofrido algum caso de intolerância religiosa. A questão de número (5) perguntava aos docentes sua religião, os dados a seguir serão expostos de modo em que possamos avaliar os dois colégios estudados, sendo o primeiro da zona norte onde foram coletados o total de 27 questionários e o outro da zona sul, onde coletou-se 45 questionários. Ambos colégios são localizados na cidade e no NRE de Londrina:

Quadro 1 – Religiões dos professores dos colégios da zona sul e norte de Londrina

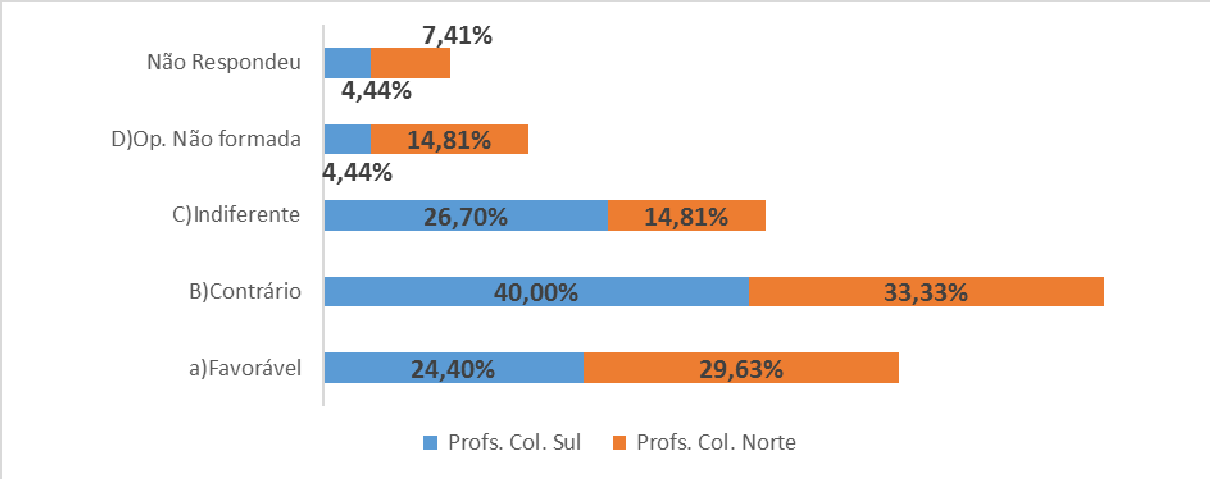
	Percentual	Frequência



Nota: Dados negativos só possuem função imagética. **Fonte:** o próprio autor.

Em ambos os colégios, constatou-se uma predominância da matriz cristã. Esse dado é importante pois assim conseguimos mapear as relações de poder que culminam nas criações de estigmas pela maioria de professores de tais matrizes sobre a minoria. Um grande exemplo disso pode ser observado nas expressões políticas de ambos os colégios, mas no momento continuemos com as questões trabalhadas. A questão número (13) era **"O que você acha da presença de manifestações e/ou de símbolos religiosos na escola? "**:

Quadro 2 – Porcentagem favorável à manifestação religiosa nas escolas

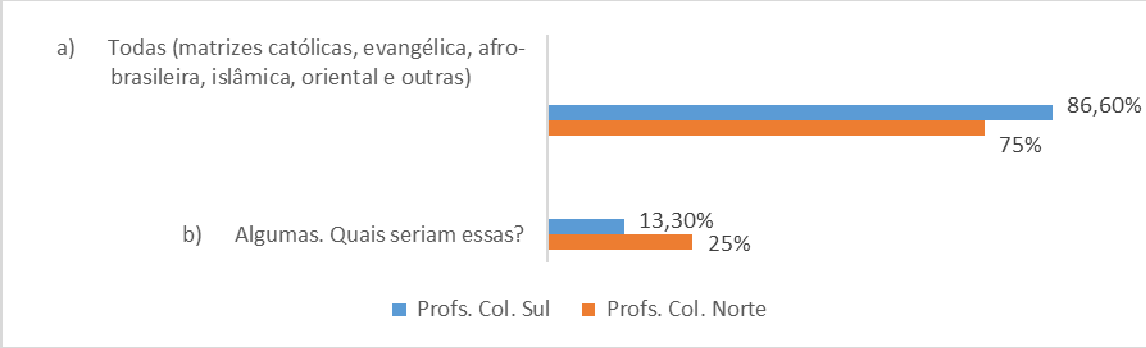


Fonte: o próprio autor.

Nota-se que aproximadamente 25% dos professores do primeiro e 30% do segundo colégio são favoráveis à presença de símbolos religiosos. Porém, a questão de número (14) pergunta**: "Se na questão anterior você se considera FAVORÁVEL a**

presença de manifestação e/ou de símbolos religiosos na escola, informe quais as religiões que, na sua opinião podem estar presentes na escola"

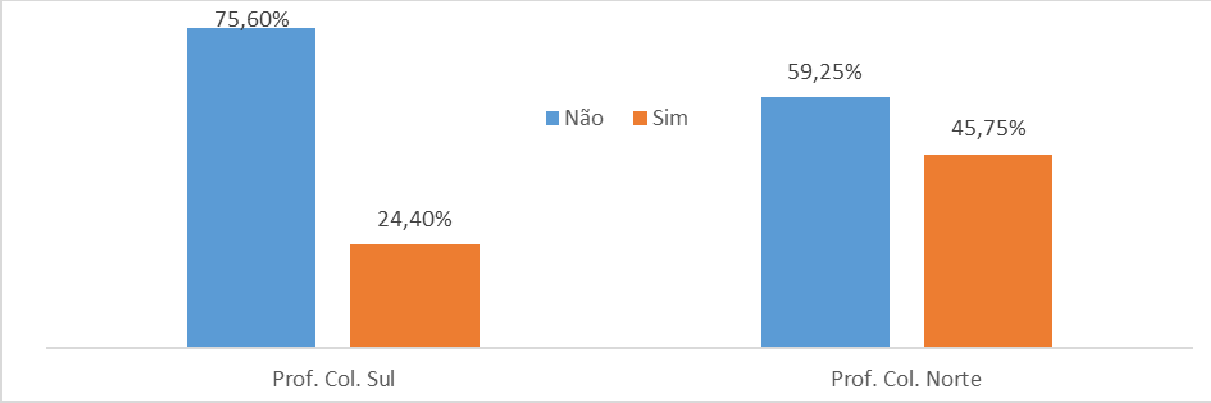
Quadro 3 – Quais religiões podem estar presentes na escola



Fonte: o próprio autor.

Os quatro professores dos dois colégios que escolheram a alternativa (b), escreveram que a religião católica eram sua preferência. As duas próximas questões são de extrema importância para a composição do questionário, pois vão tratar do tema da intolerância dentro do ambiente escolar. A questão número **(14.1) "Você já ouviu falar de algum caso/situação de desrespeito ou intolerância religiosa no ambiente escolar onde trabalha? Se sim, qual?"** demonstrou quantitativamente que os dados são bem expressivos levando em consideração que estamos estudando professores do ensino médio.

Quadro 4 – Professores que presenciaram casos de intolerância religiosa



Fonte: o próprio autor.

Aqui vemos que 24% dos professores do colégio Sul testemunharam algum caso de intolerância religiosa no seu ambiente de trabalho. No final da questão (14.1) pedimos para o professor explicitar os casos, assim montamos uma relação contendo 9 respostas das 11 assinaladas, que foram coletadas do colégio Sul:

- *"Aluna budista sofrer preconceito"*
- *"Ataques aos símbolos, quebrando-os"*
- *"Candomblé/ Espiritismo"*
- *"Discriminação da religião afro"*
- *"Discussão entre professores"*
- *"Não aceitar a religião do outro"*
- *"Num trabalho proposto e sutilmente entre colegas na sala"*
- *"Preconceitos"*
- *"Um professor não gostava que rezássemos na sala dos professores"*

Ao fazer a mesma relação com os professores do colégio Norte, constatamos um fato interessante para a análise:

- *"O tempo todo, ao considerar uma religião superior às demais"*
- *"Intolerância por parte dos educadores"*
- *"Em relação as religiões afrodescendentes"*
- *"Religião afro"*
- *"Contra a macumba"*
- *"Conflito de ideais"*

Percebe-se que existe uma estigmatização com a cultura de origem africana dentro do colégio Norte, que não passa despercebida no colégio Sul, mas um fator importante a ser salientado aqui é que, durante o debate em grupo, notamos que havia um professor negro trajando vestimentas brancas e utilizando fios de contas, características de algumas religiões de matriz afro, tais como do candomblé e da umbanda. E esse professor fazia comentários muito incisivos que fomentaram muito o debate, como por exemplo, houve um momento da palestra acerca da religião no espaço público em que citávamos a presença da imagem da santa católica Nossa Senhora que existe em uma praça de Londrina-PR, que estava sendo depredada nos anos de 2014 e 2015. E enquanto todos os que assistiam estavam abalados com a cena, este professor indagou "Se depredam uma santa católica assim, imaginem se fosse um orixá?!".

Mas o que nós nos indagamos quanto a isso é: por que na questão onde perguntamos sua religião, ele não marcou a sua suposta matriz afro? Tal questão suscita a problematização e reflexão. Será que ele realmente não pertencia a nenhuma religião africana ou afro-brasileira? Ou simplesmente sentiu-se coagido em revelar sua religião? Goffman (1998) diz o seguinte sobre aquele que possui uma identidade deteriorada (indivíduos que sofrem do estigma), "uma possibilidade fundamental na vida da pessoa estigmatizada é a colaboração que presta aos normais no sentido de atuar como se a sua qualidade diferencial

manifesta não tivesse importância nem merecesse atenção especial." (GOFFMAN, 1998, p.38)

Os estigmas configuram-se, de acordo com o autor, enquanto atributos socialmente construídos em coletividade, existindo então nos ambientes sociais como, por exemplo, a sala de aula com o professor, consultório com o médico, etc, que se fundamenta na perspectiva de que designadas pessoas não tenham os atributos necessários para aquele ambiente, isso é a ideia do estigma, ou seja, segundo Goffman (1998), antes de tudo é uma relação de atributos.

Essas relações de atributos são variáveis de acordo com os ambientes, portanto não basta o indivíduo ter os atributos, mas deve agir conforme se espera nesses ambientes. E quando isso não ocorre, a principal consequência são os efeitos de descrédito.

O efeito de descrédito está em uma ordem simbólica que se impõe sobre qualquer outro atributo que seja positivo ou esperado, o que explicaria o professor não ter assinalado sua suposta religião no questionário, por ter recebido estímulos de que sua religião não era a correta para aquele ambiente. Acredita-se que esse processo ocorre a partir do momento em que os indivíduos reforçam o estimulo negativo nas relações cotidianas.

O indivíduo que possui uma identidade deteriorada, de acordo com Goffman (1998), entra em um dilema perante à sociedade (ou grupo, lugar, etc.), que o estigmatiza, ao falar que:

> A questão que se coloca não é a da manipulação da tensão gerada durante os contatos sociais e, sim, da manipulação de informação sobre o seu defeito. Exibi-lo ou ocultá-lo; contá-lo ou não contá-lo; revelá-lo ou escondê-lo; mentir ou não mentir; e, em cada caso, para quem, como, quando e onde. (GOFFMAN, 1998, p.38)

Não esquecendo também que a "não resposta" também pode significar "uma resposta". O fato de que o professor pertencente à matriz afro ter ocultado a sua religião, pode significar que sua personalidade foi tão deteriorada ao longo do tempo, que acabou aceitando sua condição e escondendo sua personalidade. Podemos também pensar que a sua atitude tenha sido tomada por precaução, medo, para que ele pudesse garantir sua segurança, evitando perseguições. Isso explicaria, por exemplo, porque ele não marcou a questão que sofreu intolerância religiosa, ou seja, será que ele não reconhece mais a própria violência simbólica que sofre?

Outro contra ponto que encontramos ao tratar dessa questão, uma expressão de uma professora, que já foi citada acima no artigo, destacou-se no decorrer do debate em grupo

ao dizer que: *"Ao ler esse questionário, nós sabemos como responder ele da forma politicamente correta, mas a minha trajetória é outra[...]"*, ou seja, um fator que evidencia o quão importante é para uma análise, fazer um levantamento não só quantitativo, mas também qualitativo, pois como a professora disse, eles sabem burlar um questionário. Dentro do debate em grupo uma professora disse:

> *"Esses dias um aluno me perguntou: Professora, porque não pode falar Deus ou Jesus na aula? [professora fez uma pausa] Eu não vejo mal falar de Jesus. Se estiver pertinente na disciplina, qual o problema? Agora ontem um aluno me perguntou diretamente se eu era ateia... eu disse que não... Ele perguntou qual era minha religião... então é, se posicionar é bom, mas você tem que ter um nível de ética. É de se pensar... se posicionar sim, mas também respeitar para ser respeitado, porque hoje não está acontecendo isso."*

Ao estendermos nossa pesquisa para os colégios, inúmeras discussões são formadas dentro dos debates em grupo. É notório a complexidade para discutir um tema espinhoso como a religião, assim como uma pedagoga disse em meio ao debate em grupo:

> *"Eu acho que a maior angustia foi quando alguns anos atrás, fomos chamados numa reunião para tirar todos os santos do colégio. Não podíamos mais rezar o pai nosso, não podíamos mais falar de Deus, Jesus, tivemos que tirar os crucifixos do colégio... Eu sou pedagoga. Ai nós não tivemos um debate, uma discussão do porquê... Só colocaram que a escola é laica e pronto, e com isso, veio argumento das diversas religiosidades, então colocavam que era catolicismo...impregnado catolicismo, e a partir desse momento eu comecei a pensar. No momento em que nos falávamos, professores, que priorizam sua crença, até o agnóstico teve um confronto de ideias. Mas que ficou mudo. Quando eu vou falar sobre isso ainda me dá um temor, porque é tudo censurado, e o outro já vai criticar e tal. Quando colocaram a questão da ditadura, eu não vi diferença na religião...porque nós somos silenciados. Religião é domínio de poder ou a religião é para deixar o homem mais livre?"*

Evidente que esta pedagoga, diante da sua fala, de que ficou inconformada pela retirada dos símbolos e de que não se podia mais rezar o pai nosso, que se sentiu silenciada, denota apesar de tudo, uma fala humilde, de alguém que não entendeu a situação, que poderia ser compreendida por uma possível falta de instrução diante das ações tomadas pelo colégio, como ela mesma questiona "Ai não tivemos um debate, uma discussão do por que?".

Considerações finais

Com o objetivo de captar as práticas de intolerância religiosa dentro do cotidiano

escolar público, apreendemos que esse problema religioso tem sido aliado de uma incompreensão do laicismo, justificando práticas excludentes dentro do ambiente escolar.

Quando nos remetemos ao termo "intolerância" precisamos nos voltar também ao termo "tolerância", que segundo Rodriguez (2013), diz que seu principal problema consiste em como possibilitar a coexistência dos pontos de vista diferentes, sem que essa relação infrinja o papel de sujeito a um e o de objeto a outro (RODRIGUES, 2013, p.213)? E em resposta a isso, conclui que tolerar é conceder status de dignidade a todos os grupos, desde que todos igualmente se submetam as regras do jogo democrático (RODRIGUES, 2013, p.219), ou seja, a tolerância religiosa não exclui (e não deve excluir) a democracia. Isso significa, segundo a autora, que invariavelmente o Estado vai ouvir as preferências dos cidadãos, porém cabe a este manter os debates ao nível racional, contemplando os diversos pontos de vista, mantendo o respeito aos diferentes, para assim alcançar maior igualdade e liberdade.

Por fim, considera-se que, tendo em vista as noções de tolerância e intolerância, é necessário um processo de formação continuada ao corpo docente que atua nas escolas públicas, com o que tange o religioso, para uma melhor formação com respeito à democracia dentro de seu ambiente de trabalho, para que estes possam conviver melhor com seus colegas de trabalho e também seus alunos.

Referências bibliográficas

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF, Senado, 1998.

CIPRIANI, Roberto. A religião no espaço público. In: **A religião no espaço público: atores e objetos** /Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil, Roberto Cipriani, Emerson Giumbelli, organizadores. – São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

RODRIGUEZ, Elisa. Ensino religioso, tolerância e cidadania na escola pública**.** In: **Revista de estudos e pesquisa da religião -** Juiz de Fora**,** v. 16, n. 1, p. 763-782, 2013

FISCHMANN, Roseli. Ciência, tolerância e estado laico. **Cienc. Cult**., São Paulo, v. 60, Julho de 2008. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 4 jan. 2016.

FLICK, Uwe. **Métodos Qualitativos na Investigação Científica.** Lisboa: Monitor, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. Crucifixos em recintos estatais e monumentos do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos. In: **A religião no espaço público: atores e objetos** /Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil, Roberto Cipriani, Emerson Giumbelli, organizadores. – São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1998.

RANQUETAT JR, Cesar A. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas** (ISSN online 2317-758), Rio Grande do Sul , v.21, n.1 (2008). Disponível em: http://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773/532. Acesso em: 06/09/2016

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

CONTRA A "MÁ IMPRENSA" A "BOA IMPRENSA": PERIÓDICOS A SERVIÇO DA IGREJA CATÓLICA

Andressa Paula (UEM-PG) [1]

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo apresentar o contexto histórico da pesquisa de mestrado em andamento intitulada "A revista *A Cruzada* (1926 – 1934): Igreja Católica e a "boa imprensa"". Propõe-se por meio desse estudo realizar um levantamento sobre a atuação do Centro da Boa Imprensa no Paraná através da revista curitibana *A Cruzada* e evidenciar quais eram os discursos e assuntos recorrentes entre os anos de 1926 á 1934. No contexto de criação desse periódico a Igreja Católica buscava a reafirmação de seu espaço no Brasil, e dentre uma das investidas para esse sucesso foi criado o Centro da Boa Imprensa, órgão que tinha como objetivos criar e organizar a disseminação de revistas, jornais e informativos a serviço da Igreja Católica. Com o aporte teórico de Berger (1985), Campos (2010), Dias (1993) entre outros autores, esse trabalho busca apresentar um panorama da atuação da Igreja Católica na imprensa do Brasil no início do século XX. A partir das considerações apresentadas é possível dizer que o Centro da Boa Imprensa foi criado para organizar a circulação de periódicos com o intuito de propagar as doutrinas cristãs e de combater as ideias anticlericais defendidas por vários grupos, como os anarquistas, os liberais entre outros, que defendiam a laicidade do Estado.

Palavras-Chaves: Igreja Católica. Imprensa. Discurso religioso.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é resultante das pesquisas e leituras iniciais do projeto de mestrado em andamento "A revista *A Cruzada* (1926 – 1934): Igreja Católica e a "boa imprensa"" que se propõe a analisar a atuação da chamada "boa imprensa" no Paraná por meio da revista curitibana *A Cruzada* de propriedade da Mocidade Católica Paranaense e que objetivava propagar a doutrina católica e combater os discursos anticlericais. A pesquisa pretende analisar as publicações dos anos de 1926 á 1934 para identificar quais eram os assuntos recorrentes da revista e quais os posicionamentos que ela tomava perante a eles. Este trabalho se restringe ao contexto histórico de organização e criação de periódicos a serviço da Igreja Católica no Brasil, principalmente nos anos iniciais do século XX, ou seja, no início da República brasileira.

Se até meados do século XIX a Igreja Católica condenava a subversão presente na imprensa escrita, e aconselhava seus fiéis a não lerem determinados jornais e revistas, esse cenário irá mudar a partir da abertura proposta pelo Vaticano como contra-ataque a imprensa

[1] Graduada em História pela Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR, campus de Campo Mourão. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – UEM e integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades/LERR. E-mail de contato: andressapaulah@gmail.com

anticlerical. Contra a “má imprensa”, lançou-se a “boa imprensa”. Para compreender esse processo de mudança retomaremos o panorama religioso católico no mundo e as questões que levaram á separação entre Estado e Igreja no Brasil, como o Concílio Vaticano I (1869-1870) e a nova constituição de 1891 decorrente da Proclamação da República.

Se existe uma “boa imprensa” é porque existe também sua antagonista - a “má imprensa”, com os movimentos que levaram a proclamação da república no Brasil, vários grupos haviam se organizado em clubes de discussão, que atuavam também no campo da imprensa escrita, com a publicação de revistas e informativos para a divulgação de suas ideias, em paralelo a isso, a vinda de imigrantes ao território brasileiro, também fez com que movimentos de origem europeia como anarquistas, socialistas, sindicalistas, liberais entre outros, passassem também a divulgar suas ideias através desse meio de comunicação. Esses periódicos eram considerados a “má imprensa” no olhar dos clérigos católicos brasileiros, por divulgarem concepções que em seu bojo possuíam aspectos anticlericais. Em resposta a essas publicações, o Vaticano decide incentivar que sejam criados periódicos a serviço da Igreja Católica, uma “boa imprensa” com leitura sã para seus fiéis e que fosse porta-voz das doutrinas da religião cristã. Para organizar a criação e disseminação dessas publicações foi criado em 1910 o Centro da Boa Imprensa órgão que auxiliaria na formação de uma imprensa católica no Brasil.

Além dos periódicos católicos que já existiam no Brasil, foram lançados em vários estados jornais, revistas, informativos entre outras publicações, que se tornaram posteriormente objeto e fonte de pesquisa de historiadores, como as pesquisas desenvolvidas em Pernambuco, Florianópolis e São Paulo que serão ressaltadas nesse trabalho. Essas pesquisas concentram-se na análise da produção de discursos através da imprensa escrita em nome da Igreja Católica, como padrões normativos para a família, a mulher e a fé cristã que objetivavam não só influenciar os cristãos, mas toda a sociedade brasileira.

A IGREJA CATÓLICA NO INÍCIO DA REPÚBLICA

A relação entre Estado e Igreja Católica no Brasil era antiga, vinha desde o período colonial; o catolicismo era considerado religião oficial do Brasil e ganhava subsídios governamentais através do regime do padroado, que atribuía ao Estado o direito de intervenção na organização eclesiástica, na criação de paróquias e dioceses e na nomeação de clérigos.

Entre 1869 á 1870 aconteceu em Roma o I Concílio Vaticano convocado e presidido pelo Papa Pio IX, onde foram discutidas questões sobre a relação entre fé e razão, além de afirmar o primado e a infalibilidade do papa. “No Brasil, a política do Vaticano incentivou uma atitude mais rígida dos padres em matéria de disciplina religiosa e uma reivindicação de autonomia perante ao estado.” (FAUSTO, 1995, p. 229)

Essa longa relação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro que já estava se esgotando, ficou ainda mais abalada com a questão religiosa de 1872, quando bispos que seguiam o “*ultramontanismo* doutrina defendida pelo papa Pio IX, consagrada pela bula *Syllabus* (1864) e pelo Concílio Vaticano I (1869-1870), e que visava reforçar o poder do papa frente ao clero e mesmo aos governantes de cada país [...]” (BASILE, 1990, p. 277 - 278), iniciaram uma campanha contra os maçons e acabaram presos pelo governo.

Vários foram os aspectos que levaram ao fim da monarquia e o início do regime republicano no Brasil em 1889. A Primeira República, conhecida também como República Velha (1890-1930) foi marcada por várias mudanças nos cenários políticos, econômicos, sociais e culturais. Inserida nesse contexto a Igreja Católica sofreu grandes percas com a nova constituição de 1891, como apontado por Boris Fausto (1995):

> Estado e Igreja passaram a ser instituições separadas. Deixou assim de existir uma religião oficial no Brasil. Importantes funções, até então monopolizadas pela Igreja católica, foram atribuídas ao Estado. A República só reconhecia o casamento civil, e os cemitérios passaram às mãos da administração municipal. Neles seria livre o culto de todas as crenças religiosas. (FAUSTO, 1995, p. 251)

Essa nova configuração vai fazer com que a Igreja Católica busque no Brasil novas formas de manter-se próxima ao Estado. Sem as amarras do Imperador obtinha a autonomia para nomear clérigos e criar dioceses e paróquias, mas perdera sua posição privilegiada de religião oficial do país. Para manter-se presente na vida dos cidadãos brasileiros, buscava sempre fazer-se presente em festas, inaugurações, desfiles cívicos e formaturas, a Igreja[2] irá organizar-se para continuar a ser a principal religião da sociedade brasileira. (MICELI, 2009)

A “MÁ IMPRENSA” E A “BOA IMPRENSA”

[2] Sempre que for utilizado o termo *Igreja* nesse trabalho ele buscará designar a Igreja Católica, por ser essa a instituição de análise na pesquisa.

A sociedade é constituída por normas e padrões, desde a forma de se vestir até a forma de se comportar, tudo isso é resultado de um processo de construção histórica, os padrões normativos não são naturais, foram constituídos dentro de uma realidade social, mediado por instituições de regulamentação, que buscam o controle e a manutenção dos papéis sociais atribuídos a cada pessoa. Peter Berger (1985) rejeita a ideia de "comportamento natural do homem" e aponta que essa expressão só pode ser usada se for para afirmar que "é próprio da "natureza do homem" produzir um mundo." (BERGER, 1985, p. 20) Sendo assim os padrões de comportamento social são produzidas pelo homem e são determinantes nas vidas dos indivíduos, mas essas normatizações constituídas podem passar por mudanças ou crises, segundo Berger (1985) existem fórmulas legitimadoras de padrões e papéis sociais e dentro dessa perspectiva a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação:

> [...] as fórmulas legitimadoras precisam ser repetidas. Essa repetição será, é claro, especialmente importante nas ocasiões de crise coletiva ou individual, quando o perigo de "esquecer" é mais agudo. Qualquer exercício de controle social exige também a legitimação além da facticidade autolegitimante dos dispositivos institucionais. (BERGER, 1985, p. 44)

As religiões enquanto produtoras e legitimadoras de realidades sociais constroem padrões normativos para guiar a vida dos seus fiéis; com a Igreja Católica não é diferente, e a sua posição privilegiada que assumia no Brasil desde o período colonial acabou por influenciar toda a sociedade brasileira. Dentro do contexto histórico desse trabalho a Igreja Católica vivia um período de reestruturação do seu espaço no Brasil e nas suas relações com o Estado. Em meio às diversas ideias que circulavam pelos clubes e periódicos anarquistas, socialistas, positivistas e sindicalistas, que tinham no bojo de suas discussões um cunho anticlerical, a Igreja Católica brasileira vê a necessidade de contra-atacar a imprensa ímpia por meio de uma imprensa religiosa, onde a partir dos preceitos e dogmas do cristianismo buscava-se reforçar aos fiéis a postura e os conceitos da Igreja, que como aponta Berger (1985) usa sua posição legitimadora para a manutenção dos papéis sociais do mundo.

A circulação de ideias que em seu bojo tinham aspectos anticlericais apresentou-se como um dos principais problemas a serem combatidos pela Igreja Católica; se a imprensa era o principal meio de divulgação dessas ideias seria necessário contra-ataca-la através do mesmo meio. Para combater essa "má imprensa", o Papa Leão XIII em documento intitulado "Sobre a Imprensa" aponta que:

> [...] já que os perversos, principalmente em nossos tempos, abusam dos jornais para a difusão das más doutrinas e para a depravação dos costumes, considerai como vosso dever usar os mesmos meios: eles, indignamente, para a destruição; vós, santamente, para a edificação. (LEÃO XIII, 1959, p. 9 - 10)

A partir desse trecho é possível apontar que a Igreja Católica havia estabelecido um plano de ação contra a difusão de doutrinas anticlericais na imprensa escrita, esses periódicos fariam parte do grupo que foi intitulado de "má imprensa", para aproveitar-se desse espaço de divulgação que estava crescendo no Brasil, a Igreja propõe que sejam utilizados os mesmos meios, mas de forma santa, para a disseminação de ideais religiosos na sociedade, para a edificação, configurando-se assim a "boa imprensa".

Com o aval da alta cúpula da Igreja Católica tornou-se necessário à criação de um órgão responsável pela organização e pela regulamentação dos periódicos criados para a divulgação da fé cristã. Foi assim que o Centro da Boa Imprensa foi criado em 29 de janeiro 1910 pelo Frei Pedro Sinzig[3] com o objetivo de combater a imprensa anticlerical e trazer aos lares católicos uma leitura sã que seguisse os preceitos da religião. No estatuto do Centro composto por doze artigos, os leigos católicos eram convidados a serem sócios desse empreendimento cristão ao contribuir de duas formas: primeiro ao realizar orações em nome da "causa" e segundo ao contribuir financeiramente. Aos associados seriam concedidas intenções em missas e indulgências do Papa. (AMARAL, 2014) É válido ressaltar que periódicos católicos já existiam antes da criação do Centro da Boa Imprensa, esse órgão foi criado justamente para a sistematização e a regulamentação dessas revistas e jornais e para a criação de novas publicações.

Romualdo Dias (1993) em sua tese de doutoramento "Cor unum et anima una – A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922- 1935)" analisa a revista *A Ordem* criada em 1921 no Rio de Janeiro e ligada ao Centro Dom Vital, enquanto uma revista a serviço da missão da Igreja, segundo o autor:

> A revista se apresentava como católica, declarando entrar num combate pela igreja. Doutrinar e combater era a tarefa assumida por ela. O combate tinha como alvo dois tipos de inimigos: os externos e os internos. Os primeiros eram os inimigos da Igreja. Os segundos eram os próprios católicos que se deixavam impregnar pelo "espírito acomodatício". Enfim o combate começava: munidos com a doutrina católica, juravam permanecer fiéis à autoridade e postulavam autonomia na luta. (DIAS, 1993, p. 110 – 111)

[3] O Frei Pedro Sinzig nasceu na Alemanha onde tornou-se franciscano, aportou no Brasil na cidade de Salvador em 1893. Além da carreira eclesiástica, foi escritor, músico, professor de teatro e música, jornalista. Redigiu a revista *Vozes de Petrópolis* de 1908 até 1920.

Os periódicos que se enquadravam nos preceitos da "boa imprensa" possuíam essas características principais, em nome da Igreja Católica, intitulavam-se como propagadores da missão de disseminação das doutrinas cristãs, que em um contexto de crise institucional no Brasil buscava reafirmar o seu espaço na sociedade e combater movimentos que possuíam ideias que pregavam um distanciamento da religião e do Estado e que utilizavam justamente a imprensa como meio de divulgação.

PERÍODICOS A SERVIÇO DA IGREJA CATÓLICA

Os preceitos do Centro da Boa Imprensa não agiram de forma centralizada em uma cidade ou região do Brasil, prova disso são as pesquisas realizadas sobre a circulação de periódicos católicos em vários estados brasileiros. Os pesquisadores tem buscado analisar as publicações de periódicos que circularam com as propostas do Centro, ou seja, a propagação das doutrinas católicas e o combate à imprensa anticlerical. A seguir apresentamos algumas pesquisas desenvolvidas sobre essa temática em Pernambuco, em Florianópolis e em São Paulo, e que se configuram como suportes para a pesquisa de mestrado em andamento a qual este trabalho está ligado.

O historiador Walter Valdevino Amaral (2014) em pesquisa de mestrado sobre a atuação da "boa imprensa" em Pernambuco analisa a revista *Maria* criada em 1913 e que atuou como um instrumento de normatização da mulher e da sociedade para a manutenção do espaço da Igreja Católica. Além do material da revista, utilizou também documentos de congressos católicos onde analisou a formação da imprensa católica pernambucana. Segundo o pesquisador, a Igreja Católica passou a dar mais atenção para a mulher enquanto influência cristã no seu lar e a revista *Maria* foi utilizada para orienta-las e criar um perfil dessa mulher cristã.

Em seu doutorado interdisciplinar em ciências humanas Ana Claudia Ribas (2011) realizou um estudo sobre a presença da "boa imprensa" em Florianópolis/SC a partir do jornal *O Apóstolo* entre os anos de 1929 a 1959, o foco da pesquisa foi os padrões normativos produzidos sobre a família e as identidades de gênero. A pesquisadora aponta que o jornal buscava "fundamentar as representações de homens e de mulheres, legando limites ao espaço social destinado a cada um dos sexos, assim como, ao que se referia a responsabilidade sobre a família e sua manutenção." (RIBAS, 2011, p. 97)

Doutor em história Marcos Gonçalves (2008) em pesquisa realizada a partir da revista mariana *Ave Maria* fundada em 1898 na cidade de São Paulo, objetivou analisar a expansão e os desafios da imprensa confessional no Brasil nos primeiros anos do século XX, que possuía a proposta de defender os interesses da Igreja católica. Segundo Gonçalves (2008) sobre a formação da imprensa católica no Brasil:

> É verdade que o projeto de criação de uma 'imprensa católica' não remonta ao contexto imediato de proclamação da República; são bem mais antigas as iniciativas de se propagar meios de comunicação que pudessem vencer certo isolamento da Igreja nessa área, sobretudo em relação às limitações impostas no tempo do Império. Foi, contudo, somente a partir da separação Estado-Igreja que se deu início a um esforço sistemático de constituição de uma imprensa católica inspirada em estratégias organizacionais modernas de propaganda e distribuição de produtos, bem como preocupada em estabelecer conceitos e políticas que definissem um mundo social edificado sob o fundamento católico. (GONÇALVES, 2008, p. 64 – 65)

Na pesquisa de material bibliográfico foram encontrados diversos livros e artigos que utilizaram a imprensa católica enquanto objeto de estudo. Esses materiais auxiliam na composição dessa pesquisa em andamento, trazendo luz a novas concepções, abordagens e escolhas teórico – metodológicas.

A "BOA IMPRENSA" NO PARANÁ

Com o fim da interferência do Estado, a Igreja Católica a partir da nova constituição de 1891 obtinha a autonomia para nomear clérigos e criar dioceses e paróquias. Entre os anos de 1890 á 1930 foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas, com quase todos os estados brasileiros possuindo pelo menos uma diocese, a Igreja Católica no Brasil ganhou ares de "estadualização". (MICELI, 2009) Com a bula *Ad Universas Orbis Ecclesias* o Papa Leão XIII criou em 1892 a primeira diocese paranaense em Curitiba, para ser responsável pelo estado do Paraná e também de Santa Catarina, que até aquele momento fazia parte da diocese de São Paulo. Sua instalação ocorreu em 30 de novembro de 1894, com a posse do Bispo paulista Dom José Camargo Barros, em 1926 a diocese curitibana foi elevada a Arquidiocese. Sobre a instalação da diocese em Curitiba Campos (2010) aponta que:

> Havia grande interesse por parte da Igreja Católica na formação da Diocese de Curitiba, pois junto com os imigrantes europeus veio uma diversidade de correntes teóricas, como por exemplo, anarquistas, sindicalistas, socialistas,

> positivistas, liberais. As ideias liberais estavam presentes entre o grupo que se denominava representante do pensamento laico. Com a criação dessa diocese, a Igreja acreditava que estava constituindo um importante elemento de reação aos anticlericais que já estavam presentes no cenário cultural paranaense, acima de tudo, uma instituição que se colocava como a portadora da missão de organizar o clero e o laicato católico para divulgar a doutrina católica ultramontana. (CAMPOS, 2010, p. 46)

O principal meio de divulgação dessas novas correntes teóricas que se faziam presentes no cenário paranaense do final do século XIX era a imprensa, os grupos citados – anarquistas, socialistas e liberais possuíam no bojo de suas discussões ideias anticlericais, e a presença e a reprodução de seus discursos na imprensa eram vistos como um problema para a reorganização do espaço da Igreja Católica no Brasil.

Foi nesse contexto e a partir dos preceitos do Centro da Boa Imprensa que foi criada em 1926 a revista mensal *A Cruzada* de propriedade do grupo da Mocidade Católica Paranaense na cidade de Curitiba; o objetivo das publicações era "defender os princípios e a verdade revelados pela Igreja Católica, ou seja, expressar ao público leitor uma visão de mundo vinculada à religião católica, utilizando uma forma corrente de expressão de natureza moral." (CAMPOS, 2010, p. 21 - 22)

Além da revista *A Cruzada* outros periódicos também estiveram a serviço da Igreja Católica em Curitiba, como o jornal *Cruzeiro* (1931 - 1932) de propriedade da Legião Paranaense da Boa Imprensa, o jornal *Alvor* (1935 – 1936) órgão da associação dos ex-alunos do Instituto Santa Maria e *O Luzeiro* (1937 - 1939) periódico mensal da Confederação de Associações Católicas de Curitiba. (CAMPOS, 2010)

A revista *A Cruzada* foi lançada com objetivos específicos e para atender a demanda de uma determinada instituição, a Igreja Católica, e as suas publicações procuraram estar em consonância com os dogmas e preceitos da religião cristã. Inserida em um contexto de necessidade de reorganização da presença da Igreja Católica no Brasil, o periódico configurou-se como um espaço de divulgação de ideias religiosas e de combate à imprensa anticlerical.

Como citado esse artigo é resultante das leituras iniciais do projeto de mestrado em andamento que busca analisar a revista *A Cruzada* entre os anos de 1926 á 1934 enquanto um agente a serviço da Igreja Católica dentro dos preceitos da "boa imprensa" e identificar quais eram os assuntos recorrentes das publicações e quais os discursos e posicionamentos do periódico. A pesquisa está na sua fase inicial de reformulação do projeto, levantamento e seleção bibliográfica e delimitação das escolhas teórico-metodologicas; a próxima etapa será a

coleta das fontes que estão sob guarda do Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB), entidade ligada a Pontífice Universidade Católica – PUC de Curitiba, e que disponibiliza seu acervo para consulta e pesquisa, o material será fotografado para a leitura e a tabulação dos assuntos presentes na revista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve o objetivo de realizar um breve panorama do contexto de criação do Centro da Boa Imprensa no início do século XX. As novas configurações do Brasil após a Proclamação da República fizeram com que a Igreja Católica buscasse novos espaços de inserção na sociedade e a imprensa escrita foi um desses espaços escolhidos.

A partir do exposto nesse trabalho é possível identificar as estratégias utilizadas pela Igreja Católica para conter o avanço de ideias de grupos anticlericais e para propagar a doutrina cristã. A imprensa antes vista como perigosa, passa a ser arma de contra-ataque. A criação de uma dualidade de publicações com a “má” e a “boa imprensa”, demonstra que a Igreja estava ciente da força da imprensa na sociedade e que proibi-la era difícil, portanto, a melhor saída encontrada foi utilizar-se desse meio de comunicação e fazer uma imprensa apropriada para os cristãos.

A criação do Centro da Boa Imprensa não inaugurou a imprensa católica no Brasil, já havia publicações desse tipo no território brasileiro, a sua criação buscava sistematizar a criação de novos periódicos e orientar a disseminação das publicações, com o aval do Vaticano vários periódicos foram criados em todo o país para cumprir essa missão cristã.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Walter Valdevino. Apostolado da boa imprensa: Contribuições das Filhas de Maria na imprensa católica (Pernambuco, 1902 – 1922). **Escritas**: v. 6, n. 1, p. 204–224, 2014.

BASILE, Marcelo Otávio N. de C. O império brasileiro: panorama político. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). **História Geral do Brasil**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990, p. 188–299.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado** – elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

CAMPOS, Névio dos. Ação católica: O papel da imprensa no processo de organização do

projeto formativo da Igreja Católica no Paraná (1926 – 1939). **Educar** – Editora UFPR, Curitiba, n. 37, maio/ago. p. 259-277, 2010.

_____. **Intelectuais e a igreja católica no Paraná**: 1926 – 1930. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010.

DIAS, Romualdo. **"Cor unum et anima uma"**: A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1935). Tese (Doutorado em História) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993, 285 f.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fundação do desenvolvimento da educação, 2º ed., 1995.

GONÇALVES, Marcos. Missionários da "boa imprensa": A revista Ave Maria e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 63–84, 2008.

LEÃO XIII. **Documentos Pontifícios**: sobre a Imprensa- (excertos). Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1959.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIBAS, Ana Claudia. A boa imprensa, a política e a família: Os discursos normatizantes no jornal O Apóstolo (1929 – 1959). **Espaço Plural**, Marechal Cândido Rondon, n. 24, p. 96–106, 2011.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO DE CARÁTER CONSERVADOR E A FALSIFICAÇÃO DO JORNAL CATÓLICO O SÃO PAULO (1982)

Raíssa Regina Brugiato Rodrigues (UEL/ PG)[1]

RESUMO: Esta pesquisa analisa o ato de falsificação do jornal católico *O São Paulo* no ano de 1982, contexto sócio-histórico e político no qual desencadeava-se o processo de abertura política no país. Considerando a recente disponibilização do arquivo que contém 154 matérias jornalísticas e de revistas (nacionais e internacionais) que relataram e acompanharam o andamento das investigações acerca do ocorrido, e a própria edição falsificada, empreende-se o processo de análise documental orientada por categorias de análise elaboradas de acordo com os objetivos da pesquisa. O problema de pesquisa identifica o pensamento que teria embasado a estratégia e o ato de falsificação do semanário, uma vez que apesar de assemelhar-se em aparência ao jornal da Arquidiocese de São Paulo, a edição apócrifa diverge em relação ao seu conteúdo e princípios apresentados em suas matérias. Pelos processos de análise apresentou-se que, considerando a conceituação proposta por Karl Mannheim, a reação evidenciada pela falsificação pode ser considerada de caráter tradicional, subsidiada por um pensamento conservador a fim de atuar no sentido de convergir em relação a política de segurança nacional instituída durante a Ditadura Militar.

Palavras-chave: Sociologia das Religiões; Ditadura Militar (1964-1985); Abertura Política Brasileira; Jornal *O São Paulo.*

INTRODUÇÃO

A Arquidiocese de São Paulo, por meio da diretoria do Jornal católico *O São Paulo* (JOSP), disponibilizou para o projeto de pesquisa "Estudos sobre Religiosidades e Mídia Religiosa"[2] da Universidade Estadual de Londrina (UEL), um arquivo com 154 matérias de revistas e jornais nacionais e internacionais que expõem relatos e informações que acompanharam as investigações acerca do episódio de falsificação de uma edição do JOSP - edição referente à semana dos dias 22 a 26 de Agosto – no ano de 1982, além da própria edição falsificada. As matérias do arquivo abordaram as investigações realizadas pelo serviço público, e por serviços particulares contratados por membros da própria Arquidiocese, e contém depoimentos de bispos, arcebispos, padres, representantes das chamadas direita e

[1] Discente do Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina, bolsista CAPES/DS no ano de 2016, anteriormente bolsista de IC pela Fundação Araucária (Ago. 2015 a Jul. 2016). E-mail: raissaregina.uel@hotmail.com

[2] Em 2013/2014 os documentos foram organizados e digitalizados a partir de uma parceria entre o LERR (Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades), a Arquidiocese de São Paulo, com as Equipes de Edição e Administrativa do jornal semanário "O São Paulo"; Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, e com o CDPH-UEL (Centro de Documentação e Pesquisa Histórica) da UEL.

esquerda[3], e relatos acerca das investigações sobre qual grupo teria sido responsável pela falsificação da edição apócrifa, a distribuição de seus exemplares, e as intenções que fomentaram esse processo.

A partir da disponibilização desse arquivo, destacou-se a importância de empreender uma análise acerca do que tal acontecimento evidenciou no período, considerando o contexto no qual ocorreu tal episódio de falsificação, a abertura política do país após quase vinte anos de vigor da ditadura militar brasileira e sua matriz de pensamento.

O jornal *O São Paulo*, semanário vinculado à Arquidiocese de São Paulo, sede de maior expressão do catolicismo brasileiro, teve a ação da censura prévia[4] imposta sobre suas produções entre 1972 e 1978, tendo 113 de suas publicações e 71 documentos externos enviados ao jornal[5] vetados. Diferente de um simples informativo, o JOSP abarcava em suas publicações tópicos e denúncias que abordavam temas de interesse político, econômico, social, entre outros. Pereira (1982), em sua obra jornalística, salienta que

> Desde os seus primeiros números é possível notar que o periódico, não obstante uma série de limitações técnicas e financeiras, não seria apenas mais um representante da tradicional "imprensa religiosa" motivada muito mais por preocupações apologéticas e devocionais do que com uma informação séria (PEREIRA, 1982, p. 146).

De acordo com Lanza (2006) o JOSP foi fundado em 1956 pelo Cardeal Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, tendo como objetivo evangelizar a população brasileira e proliferar a doutrina católica romanizada e ultramontana. Porém, no contexto da ditadura militar (1964-1985), apesar de em um primeiro momento ter demonstrado apoio aos militares (mesmo criticando os métodos violentos utilizados por eles), sob direção de D. Paulo Arns passou a publicar matérias que denunciavam as incongruências referentes aos atos e política

[3] Em relação às orientações políticas denominadas "de esquerda" ou "de direita" instrumentalizadas nesta pesquisa, considera-se a "polarização" de ideias a esse respeito disseminadas nas décadas da Ditadura Militar Brasileira (1964-1985). De acordo com Angelo (2012) havia uma "utopia autoritária" advinda dos militares linha-dura, que estava embasada em um forte componente ético-moral vindo de uma cultura política considerada de direita e marcadamente anticomunista, que tendeu a identificar as razões da crise de 1964 em sua concepção de subversão (em relação à ordem instituída no regime ditatorial) e em uma crise moral supostamente presentes na sociedade brasileira (ANGELO, 2012, p.10), esses grupos "de direita" almejavam a continuidade da ditadura militar. Nesse sentido considera-se que partidos políticos, indivíduos, grupos, entre outros, cujos princípios e ações divergissem dos ideais e ações ligados à continuidade da ditadura militar, eram considerados, pelos militares e grupos no poder, como sendo grupos de esquerda ligados ao comunismo e/ou a subversão da ordem.

[4] A censura prévia foi uma das "ferramentas" utilizadas durante o regime ditatorial para alcançar o que, de acordo com Rezende (2013), "constitui-se em uma tentativa de construir uma ordem social em que se pudesse intervir sobre todos os indivíduos, grupos e instituições ilimitadamente e sob todos os aspectos" (REZENDE, 2013, p.3).

[5] Arquivo disponível em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioes/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo.php>

da ditadura, o que ocasionou a proibição da publicação das mesmas em um contexto em que, de acordo com Rezende (2001), o regime ditatorial buscava adesão ao seu "projeto de organização social insistindo, arduamente, em que seus desígnios e ações estavam fundados no objetivo de instaurar o que ele denominava de "verdadeira democracia" no país" (REZENDE, 2001, p.01).[6]

De acordo com a periodização proposta por Lanza (2006), em relação a sua gestão arcebispal, o JOSP teria passado por três períodos distintos: O primeiro (1956 a 1966) envolve a fase final do arcebispado do cardeal Motta, quando ocorreu a fundação d'O São Paulo, e parte do arcebispado de cardeal Agnelo Rossi; O segundo (1966 a 1970) engloba a transição entre a predominância conservadora coincidindo com a chegada de D. Paulo Arns e o início das torturas e mortes dos opositores da ditadura; E o terceiro (1970 a 1985) compreende a ruptura ao apoio dado aos governantes militares[7], período este que teria se encerrado com o fim da censura prévia ao JOSP dado o processo de abertura política e redemocratização.

Considerando a atuação do semanário até então, e o fato de que, de acordo com Rezende (2013), o regime militar, procurava construir m consenso sobre os valores que deveriam nortear os grupos, instituições e indivíduos, para conquistar legitimidade por parte da maioria dos segmentos sociais acerca dos "valores propalados como fundantes do regime militar" (REZENDE, 2013, p.03) e então a construção da identificação destes com os grupos sociais, a falsificação do JOSP, considerando o momento histórico de abertura política, evidenciou uma reação que ia contra o contexto das possibilidades de mudanças que poderiam emergir com a possibilidade de diferentes atores no cenário político.

Nesse sentido, pode-se perceber a divergência de conteúdo entre os tópicos abordados no JOSP, e o conteúdo da edição falsificada

> - Minha mensagem representa um Mea Culpa por tudo aquilo que vem acontecendo de errado na igreja do nosso tempo – disse emocionado o Cardeal Arns. [...]
> "Sinto que uma parcela da igreja procura fazer-se passar pelo todo e cada dia avança mais na contestação à própria essência do Catolicismo. O marxismo é um sistema de idéias que, por abarcar toda uma concepção da vida e do mundo, mereceu da Igreja a condenação como filosofia. Seus fundamentos são estritamente materialistas: o homem nada vale e Deus não existe perante o marxismo. Não posso aceitar mais que meus irmãos de fé, os batizados nas pias das igrejinhas suburbanas ou dos templos suntuosos juntem-se aos

[6] Rezende (2001) observa que a ditadura militar procurou legitimar-se através da hipótese de uma democracia, o que teria se tornado recorrente nos sucessivos governos militares que ocorreram ao longo dos mais de vinte anos de duração da ditadura militar, e tal fator fora denunciado pelo JOSP.
[7] Segundo Lanza (2006) quando D. Paulo Arns chega à Arquidiocese de São Paulo, estava na condição de bispo auxiliar, sendo nomeado à condição de arcebispo e cardeal em consonância com a terceira fase.

> inimigos da democracia, pois assim agindo, se auto-excomungam, excluem-se do rebanho, levados por nossos erros e omições (*sic*). (Matéria da edição falsificada do jornal O São Paulo, edição de 20 a 26 de Agosto de 1982)[8]

Este trecho pertence a uma entrevista supostamente concedida ao JOSP pelo cardeal D. Paulo Arns, e compõe a primeira página da edição falsificada, que fora distribuída inclusive nas portas das próprias igrejas de São Paulo[9]. Em leitura a este trecho, pode-se perceber, por exemplo, a crítica ao marxismo[10] enquanto ameaça a ideia de democracia que é instrumentalizada pelos condutores da ditadura militar, a qual, de acordo com Rezende (2013)

> [...] era muito mais que um "lamentável mal-entendido"; era, principalmente, parte de uma dada estratégia de legitimação.
> A veiculação de determinados valores, considerados democráticos pelo regime, era o fundamento de sua estratégia psicossocial, a qual visava criar um determinado consenso sobre a irreversibilidade das condições que se estabeleciam (REZENDE, 2013, P.07)

A primeira mensagem contida na edição falsificada, no topo da primeira página, contém os dizeres: "Subversão crescente na Igreja" (matéria completa na página n.03). Pode-se perceber a diferença de perspectiva exposta no texto, apesar da interface do jornal inautêntico se assemelhar as edições publicadas pela Arquidiocese de São Paulo, e também em relação ao conteúdo das publicações e termos utilizados, a exemplo da palavra "subversivo", que se destaca quando realizada a leitura das matérias censuradas do JOSP

> Hoje em dia não é fácil pra ninguém viver – diz o padre – muito menos para esse povo do Itaim. É um povo de operários, vive oprimido, trabalhando muito e ganhando pouco, com falta de liberdade [...]
> E as condições sociais? "O operário – diz o padre – é uma simples peça, uma máquina dentro da indústria. (O São Paulo, s/n, s/d, lauda 1)[11]

Considerando a atuação do semanário até então, a edição denominada "mea

[8] A instrumentalização de citações das matérias censuradas do jornal O São Paulo transcreveu a grafia original dos documentos, incluindo os termos escritos de forma incorreta de acordo com a língua portuguesa e suas normas cultas.

9 A edição falsificada, pode-se apreender em leitura às matérias que acompanharam as investigações contidas no arquivo, foram distribuídas em igrejas de São Paulo, mas chegaram até mesmo a outro estado, como foi o caso do Pará.

10 De acordo com Chirio (2012) a cultura anticomunista é um elemento alimentado no seio da instituição militar desde os anos 1930, e faz parte de "um conjunto de referências, imagens, palavras que os conspiradores mais ativos *mobilizam* dentro de uma conjuntura política particular" (CHIRIO, 2012, p.34). A autora ainda observa que no fim de 1967 há um acirramento dos discursos anticomunistas na mídia e entre os líderes militares, havendo inclusive conferências acerca do tema, por exemplo, na Academia Militar das Agulhas Negras, que tinham como tema a proteção da democracia contra o marxismo e o comunismo.

[11] Essa matéria vetada não possui identificações em relação à sua autoria, título ou data de produção. O documento pode ser visualizado no link: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFQXl4d1lEWGtBUkE/view>

culpa" na qual D. Paulo Arns[12], Arcebispo de São Paulo na época, supostamente realizou um "exame de consciência" em relação a seu posicionamento expresso nas matérias publicadas no JOSP que teriam denunciado, por exemplo, a não existência de uma democracia, pode-se apreender que este ato evidenciou uma reação que vai de encontro ao conteúdo divulgado pelo jornal.

Ponderando acerca do período histórico-social e político da década de 1980, na qual havia mudanças em curso (dado o processo de abertura política do país), procurou-se, por meio da pesquisa qualitativa documental e bibliográfica, desenvolver a hipótese de que a confecção e distribuição da edição apócrifa, com base no referencial teórico proposto por Karl Mannheim acerca do conservadorismo e do tradicionalismo, considerando as intenções e pretensões dos indivíduos responsáveis pelo processo, pode ser compreendida enquanto uma articulação conservadora que encontra embasamento na perspectiva tradicionalista.

A temática e o objeto de estudo desta pesquisa demonstram a necessidade do acesso e análise à pesquisa documental, tanto para apreender diferenças entre as publicações do JOSP e da edição falsificada, quanto para a análise do conteúdo da mesma. De acordo com May (2004), os documentos além de refletir, constroem a realidade social e suas versões, "o que as pessoas decidem registrar é informado pelas decisões que, por sua vez, relacionam-se aos ambientes sociais, políticos e econômicos dos quais fazem parte" (MAY, 2004, pg. 213), considerando que, segundo o autor, os textos também dependem da situação social do público.

A partir da pesquisa documental procurou-se empreender uma análise acerca do conceito de conservadorismo e em que medida o pensamento que embasou a falsificação do JOSP evidenciou ser uma atitude conservadora em um sentido que enalteça determinados princípios que, em sua perspectiva, vê ameaças nas publicações do jornal e nas falas de D. Paulo Arns.

Uma vez que a análise com base na pesquisa documental, de acordo com May (2004), contribui para "dizer muitas coisas sobre a maneira na qual os eventos são

[12] Lanza (2006) ressalta que "na busca de entender e formular respostas às novas demandas oriundas da cidade que se constituía, paradoxalmente, com a riqueza e a pobreza, tendo em vista o crescimento econômico e as mazelas sociais, o cardeal Dom Paulo Evaristo Arns privilegiou em sua gestão de arcebispo (1970-98) a população da periferia e os perseguidos políticos, o que envolveu diretamente os meios de comunicação da Arquidiocese" (LANZA, p.49, 2006). O autor ainda salienta que Dom Paulo Arns teve uma forte atuação junto aos meios de comunicação em massa a fim de conseguir a libertação de presos políticos e denunciar, por exemplo, as torturas impingidas aos indivíduos considerados subversivos da ordem social. Nesse sentido as publicações e denúncias do semanário no decorrer do período ditatorial divergiram em relação às ideias vinculadas ao que, de acordo com Rezende (2001), seria o projeto de organização social insistindo pela ditadura militar, o que acarretou o processo de imposição da censura prévia ao conteúdo publicado pelo semanário.

construídos" (MAY, 2004, p. 205), esta se mostra produtiva no sentido de abordar o tema proposto pela pesquisa em termos do contexto cultural, histórico, social e político do período estudado, e dos acontecimentos analisados, ou seja, a edição falsificada, o decorrer das investigações e o que tais fatores evidenciaram. De acordo com May (2004), os documentos em uma pesquisa fornecem dados importantes que permitem entender eventos, processos e transformações ocorridas nas próprias relações sociais.

A metodologia utilizada para trabalhar com o material selecionado também procurou estabelecer uma categorização, ou seja, "[...] um trabalho de classificação e reagrupamento das unidades de registro em um número reduzido de categorias com o objetivo de tornar inteligível a massa de dados e sua diversidade" (FONSECA JUNIOR, 2012, pg.298)[13].

A primeira categoria de análise procurou a caracterização do pensamento que fomentou a ação do grupo responsável pela confecção da edição apócrifa, esta que fora evidenciada nas publicações do arquivo, considerando, para tal, as falas dos próprios membros da Arquidiocese. Buscou-se também embasar tal caracterização instrumentalizando a bibliografia selecionada para este trabalho.

A segunda categoria de análise consistiu em apreender as diferenças de posicionamentos, princípios e fundamentos que embasaram a atitude dos responsáveis pela falsificação em relação à atuação do semanário até então, no período tido como "progressista" do JOSP.

Considerando a diversidade, a amplitude das religiões no Brasil e a vasta gama de possibilidades de análise, este trabalho considerou um recorte que norteou a pesquisa, abarcando características pertencentes ao universo analisado, que também constituíram categorias de análise: a terceira categoria considerou a relação entre a atuação do JOSP até então, o conteúdo da edição falsificada e o momento de abertura política em meados de 1982; a quarta categoria versa sobre a reação por parte do grupo que teria falsificado a edição, que evidenciou ser conservadora em um sentido de prostrar-se contra mudanças e contra as críticas feitas pelo JOSP à estrutura econômica, social e política do país; e por último, a quinta categoria considerou as declarações contidas nas publicações midiáticas dos membros do clero no período, e o desenvolvimento das investigações.

[13] De acordo com o autor, há duas fases na categorização, a primeira, o autor define como "o inventário", é aquela na qual se isolam os elementos, e a segunda, a "classificação", consiste em "repartir os elementos, reunindo-os em grupos similares de forma a impor certa organização às mensagens" (FONSECA JUNIOR, 2012, pg. 298).

A seleção do material a ser trabalhado foi intencional, tendo em vista que no período das publicações o país passava por um momento de abertura política, que se iniciou com os governos de Ernesto Geisel (1975-1979) e João Batista Figueiredo (1979-1985).

ABORDAGEM TEÓRICA E A FALSIFICAÇÃO DO JORNAL O SÃO PAULO

O catolicismo no Brasil, de acordo com Teixeira (2005) revela-se complexo na realidade sócio-cultural e histórica brasileira, pois se apresenta enquanto um campo religioso diverso e plural, que não se pode ser situado em um quadro de homogeneidade, além de possuir também, de acordo com Wanderley (2007), divisões e conflitos internos, nos quais cruzam-se diferentes tendências relacionadas às diversidades políticas, sociais, culturais e espirituais da sociedade mais ampla na qual se insere. Considerando tais fatores, nesta pesquisa, quando se fala em catolicismo de forma geral, em relação às suas características e fatores sociais, culturais, históricos, entre outros, utilizando o arcabouço teórico selecionado, considera-se seu caráter multifacetado.

De acordo com Esquivel (2003), a vertente religiosa católica tem "vocação" para regulamentar formas de comportamento de diversos segmentos da vida social, podendo apresentar, de acordo com o autor, sensibilidade às mudanças sociais, porém sem desligar-se de seus princípios teológicos, elaborando discursos e práticas de acordo com o ambiente social.

Nesse sentido, pode-se inferir que a religião pode atuar tanto em prol da manutenção de perspectivas e princípios ligados a algum contexto social, quanto atuar em sentido contrário, de forma a transformar e modificar, uma vez que, de acordo com Esquivel (2003), a própria Igreja é uma estrutura que pretende regular os princípios organizadores da sociedade.

Em relação ao universo católico que nos é apresentado pelo jornal JOSP, considerando-se a questão das divisões internas da própria Igreja de São Paulo, é importante observar que, historicamente falando, a partir do Concílio do Vaticano II (1961-1965) e das conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), mudou-se o "foco" de parte do clero da Igreja Católica Latino-Americana, as atenções voltaram-se para as massas populares. De acordo com Wanderley (2007), tal fato ocasionou divergências no clero católico brasileiro[14] entre

[14] Na década de 1960 surgiu também, de acordo com Löwy (2000), uma nova tendência, A "Esquerda Católica",

> Conservadores liderados pelos bispos da TFP (Tradição Família e Propriedade) – que se posicionaram como partidários da 17 Doutrina que tinha como intuito restaurar os dogmas católicos romanizados centralizando o poder na sede do Vaticano – e progressistas, representados pelo grupo de Dom Hélder Câmara – que apoiaram as camadas populares e combateram os abusos militares durante a ditadura, assim como lutaram pela redemocratização do país. (WANDERLEY, 2007, p. 26-27, grifos nossos)

A ditadura no Brasil representou a ascensão ao poder do segmento militar, que, no entanto, de acordo com Rezende (1996), possuía um significado político que definia formas de poder repletas de conflitos e impasses internos. Em sua obra jornalística Pereira (1982) classifica tal período como o mais "sombrio" da história do país, pois as forças Armadas derrubaram o governo constitucional, que aos poucos assumiu características de outros governos autoritários.

> De fato, o que se observou foi uma crescente concentração de poder nas mãos dos generais presidentes, a constituição de um cada vez mais ostensivo aparato policial, a promulgação de leis coercitivas, e uma tenaz perseguição às forças de oposição. Como fonte inspiradora de todas estas medidas autoritárias, havia uma doutrina bem precisa, transformada em única norma a reger a vida social, política e econômica da nação, a doutrina da segurança nacional. (PEREIRA, 1982, p.2)

No ano de 1980 iniciou-se o processo de abertura política que acarretou mudanças políticas no país. Tendo início no governo Geisel, segundo Rezende (1996), tal processo continuou mesmo com o término da ditadura militar, e "a ideologização da transição foi a tônica especial desse processo que se tornou interminável" (REZENDE, 1996, p.131). De acordo com a autora, o processo de abertura econômica é resultante da necessidade de atender às pressões dos vários setores sociais em um contexto em que havia discordâncias em relação aos acordos da cúpula, pois havia um crescente descontentamento interno entre as classes dominantes e mobilizações de alguns setores dominados que se colocavam contra o arbítrio e a repressão.

Porém, tal mudança sócio-política dificilmente ocorreria sem desencadear movimentos, ou mesmo reações individuais que resistissem às modificações em um sistema societário que perdurou por mais de vinte anos. Um olhar para o ano de 2016, por exemplo, em relação à situação política e os debates acalorados em relação ao tema, pode evidenciar ainda na atualidade tais resistências e até mesmo o saudosismo em relação à ditadura militar e

que atuava em sentido contrário aos princípios do capitalismo, atuando em prol de uma estrutura social mais justa e mais humana.

sua ordem social.[15]

Na década de 1970, de acordo com Reis Filho (2000), sobretudo após a revogação do Ato Institucional n. 5[16] até grupos considerados politicamente de esquerda passariam a atuar novamente em papéis importantes na política brasileira, o que demonstra que outros grupos politicamente atuantes estariam novamente presentes publicamente na esfera política da sociedade brasileira, o que reforça a possibilidade de reações contrárias às mudanças em curso.

Considerando-se o "cenário" de abertura política, a abrangência e atuação do JOSP no sentido de denunciar fatores como, por exemplo, a não existência de uma democracia e o já citado conteúdo da edição apócrifa, formulou-se a hipótese de que a falsificação do jornal *O São Paulo* constitui um desses casos, uma vez que, entre outros aspectos, a edição falsificada contém admissões de culpa de D. Paulo Arns, citando inclusive termos como "marxismo" e "subversão" no sentido de prevenir os leitores acerca de comportamentos e teorias nocivos à ordem social. Tais termos permitem inferir que a estratégia e as pretensões do grupo responsável pela falsificação do jornal iam de encontro ao que poderia ser classificado enquanto, por exemplo, discursos pertencentes a uma "esquerda" política, uma vez que as denúncias do semanário desnudavam fatores vivenciados no período, como é o caso do uso de violência em prol da manutenção da ordem instituída, ao ponto de sofrer com a ação da censura prévia.

Ao longo da fase inicial da pesquisa documental foi identificado em edição do jornal "Hora do Povo" de 10 de Setembro de 1982,

> São Paulo – Terroristas distribuíram, no domingo, dia 22 de Agosto, uma edição falsificada do jornal "O São Paulo", órgão oficial da Cúria Metropolitana de São Paulo, tentando passar ao público católico do estado uma deturpação vergonhosa e mesquinha das posições do Cardeal Arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns e da Igreja em geral.
> O jornal dos criminosos traz na capa um artigo em que Dom Paulo faz uma "confissão de arrependimento" da orientação que imprime em sua diocese, além de outras matérias que se chocam frontalmente contra a doutrina social da Igreja. A nojenta falsificação foi distribuída amplamente no estado, chegando até mesmo a outros estados, como o Pará, com eficiência maior do que a do próprio jornal verdadeiro, mas em apenas uma paróquia os elementos que faziam a distribuição foram vistos: Em São Miguel Paulista

[15] Pode-se observar um exemplo de tal situação na rede social facebook, que comporta diferentes grupos e páginas temáticas, entre elas uma página chamada "Intervenção Militar, JÁ". Disponível em: <https://www.facebook.com/Intervencao-Militar-JA-324848664368465/?fref=ts>

16 O jornal católico O São Paulosofreu com a ação da censura prévia durante os anos de 1972 a 1978, tendo diversas de suas matérias vetadas. Para maiores informações acessar: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioes/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo.php>

> alguns religiosos constataram que os falsários utilizavam-se de uma camionete C-4, sem placas, de cor clara. (Hora do Povo, Ratazanas Atacam a Igreja, 1982, p.02)[17]

A situação descrita na citação acima é um exemplo que conduz à reflexão de que a estratégia que serviu de base para a falsificação do semanário, as articulações para a distribuição dos exemplares, e os objetivos visados com a edição apócrifa, os quais pode-se inferir, com base no acervo de matérias que acompanharam as investigações e trouxeram depoimentos, estão postos no sentido de conservar a ordem instituída e prostrar-se contra o conteúdo vinculado no semanário), denotando então um planejamento que ultrapassa uma reação apenas imediata contrária ao conteúdo do semanário, evidenciando ações baseadas em reflexões, principalmente em relação ao conteúdo da edição falsificada.

Nesse contexto, é importante abordar os conceitos de conservadorismo e tradicionalismo instrumentalizados nesta pesquisa para a identificação do "caráter" dessas reações, reflexões e articulações, que são os apresentados pelo autor Mannheim (1981).

Mannheim (1981) compreende o conservadorismo enquanto um movimento que expressa tendências sociais e históricas, sendo um tipo de pensamento elaborado conscientemente que vai de encontro aos movimentos que buscam mudanças, diferente do tradicionalismo que, de acordo com o autor, representa uma inclinação que o indivíduo tem inconscientemente naturalizada em si.

Nesse sentido, as (re)formulações do conservadorismo dependem de um conjunto concreto de circunstâncias, envolvendo mais do que as chamadas pelo autor de "respostas automáticas" do indivíduo, que é guiado conscientemente ou inconscientemente por uma forma de pensamento e ação que tem sua própria história atrás de si" (MANNHEIM, 1981, p.103).

Assim, o conservadorismo é um movimento significativo em relação às circunstâncias que mudam conforme o contexto em que está inserido. De acordo com Lattanzi e Faria (2013), para Mannheim "o pensamento conservador resulta de uma elaboração consciente que rejeita e atrasa as transformações sociais, se apropriando de argumentos tradicionais para atrair novos agentes. Estes assimilarão, em novas bases, suas ideias e noções, conferindo ao conservadorismo um caráter de renovação permanente, ainda que sempre voltado para a preservação daquelas estruturas que formaram o pensamento" (MANNHEIM, 1963, p. 102 a 104 apud LATTANZI E FARIA, 2013, p. 05 a 06).

Com base no conceito de tradicionalismo e conservadorismo apresentados pelo

[17] O Documento não possui o nome do autor, apenas o nome do jornal e os dados de publicação.

autor, pode-se inferir que a falsificação do jornal O São Paulo, configura-se enquanto uma reação tradicional de um segmento de indivíduos considerando um determinado contexto histórico, embasados por um pensamento de caráter conservador no sentido de uma "regressão" ou "preservação" ao sistema social e político instaurado pela ditadura militar, e de forma consciente[18] ao momento político de mudanças. Para Mannheim (1981) uma das características do pensamento conservador é justamente o "apego" ao imediato, à perspectiva do que é considerado "real" para esses indivíduos, no caso, o contexto social, político e cultural vivenciado nos anos da ditadura militar brasileira, que estaria sendo "ameaçado" e sofrendo mudanças na década de 1980.

Em leitura às matérias da imprensa nacional e internacional sobre a falsificação, pode-se apreender que as próprias investigações e falas (muitas vezes dos próprios membros da Arquidiocese) evidenciavam, enquanto responsáveis pela edição falsificada, grupos denominados por alguns bispos, como é o caso de D. Angélico Sândalo Bernardino em edição da *Folha de São Paulo*[19], enquanto indivíduos provavelmente ligados a "castas" privilegiadas, de uma direita política que vê seus direitos ameaçados. Os próprios relatos procuraram identificar o ocorrido enquanto uma tentativa de manipulação da população que acompanha as edições do JOSP, forjando o "exame de consciência" no qual D. Paulo Arns teria reconhecido seus erros enquanto resultados de anos de reflexão.

Considerando as denúncias e falas das matérias, pode-se observar que a Igreja Católica, no caso o segmento progressista e os membros responsáveis pelo semanário, teriam, no contexto da ditadura militar e posterior abertura política, assumido e reforçado, de acordo com declarações de Cândido Procópio Ferreira de Camargo para a Folha de São Paulo em 28/08/1982, não uma posição ou luta política específica, e sim seu compromisso com a ética social em relação à sua opção preferencial pelos pobres, e com isso acabou contribuindo para disseminar os feitos de indivíduos que agiram em prol da continuidade da ordem política e social instaurada na ditadura militar.

Tal reação contrária, com base na perspectiva proposta por Mannheim (1981), e, considerando-se o conteúdo da edição falsificada e o quadro social e político da época (de abertura política), pode ser classificada enquanto uma reação de caráter tradicional em

[18] É importante observar que, para Mannheim (1981), o conservadorismo de certa forma surgiu do tradicionalismo, porém é o tradicionalismo tornado consciente. Os dois não são sinônimos, pois o conservadorismo somente se configura enquanto tal quando se torna "a expressão de um modo de vida e pensamento (que primeiro se desenvolveu em oposição à atitude revolucionária) extremamente definido e consistentemente mantido" (MANNHEIM, 1981, p.111), funcionando como um movimento relativamente autônomo no processo social.

[19] Edição do dia 29/08/1982, página 5.

relação às publicações do semanário que divergiam da perspectiva de continuidade da ordem social instituída, considerando a não existência de uma democracia, a violência e torturas, a violação de Direitos Humanos, entre outros fatores, ao passo que o pensamento que perpassou a estratégia, planejamento e motivações que foram a base do ato de falsificação pode ser enquadrado em uma perspectiva considerada conservadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As publicações e depoimentos contidos no arquivo demonstram então uma tentativa de um grupo, através do ato da falsificação e dos aspectos sobre os quais a edição apócrifa versou, de prostrar-se contra o conteúdo que vinha até então sendo publicado no JOSP, que no período estava sob a gestão arcebispal de D. Paulo Arns, divergindo então em suas perspectivas de pensamentos, do conteúdo produzido e publicado pela equipe do semanário.

Com base na leitura dos documentos, pode-se apreender que a estratégia de falsificação configurou-se enquanto uma reação conservadora de caráter tradicional, de um grupo de indivíduos cujos princípios divergiam do conteúdo das denúncias e matérias que eram publicadas no JOSP no período de abertura econômica do país. Tais fatores apontam para um movimento por parte desse grupo, que atuaria visando regredir e/ou preservar o contexto político e social do período ditatorial brasileiro, resistindo às mudanças em curso no país, em uma tentativa de perpetuação da ditadura, utilizando o JOSP e sua grande abrangência, em termos de público leitor, para difundi-lo.

Tendo em vista a repercussão do caso nos jornais e revistas internacionais e nacionais contidos no arquivo, pode-se apreender que as investigações e sua divulgação, tanto dos resultados como das falas dos membros da Arquidiocese, acabaram por elucidar e denunciar a tentativa de manipulação e manobra em relação a opinião do público leitor do JOSP, assim como o uso da imagem e das falas de Dom Paulo Arns para tal.

Compreende-se então que o semanário teria tido importante papel midiático no sentido de denúncia, possuindo ampla esfera de abrangência em relação a população, chegando a ponto de sofrer com a censura prévia até o dia 08 de Julho de 1978, e posteriormente, após ter sido liberado desta através de um telefonema, teria tido uma de suas edições falsificadas.

Por fim, é importante observar que esta análise suscitou outros temas que serão desenvolvidos futuramente em pesquisa desenvolvida no decorrer do mestrado em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina, como, por exemplo, a caracterização da reação da mídia nacional e internacional ao episódio da falsificação do semanário com base no arquivo de 154 matérias. Será realizada também a organização dos arquivos disponibilizados com as matérias sobre a edição apócrifa do jornal JOSP a fim de serem disponibilizadas no site que contém as publicações e arquivos do grupo de pesquisa "Silêncio e Violência: As Matérias Vetadas, Pela Ditadura Militar No Brasil (1964-85)" e o CDPH, "Centro de Documentação Histórica" da UEL.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHIRIO, M. **A Política nos Quartéis**: Revoltas e Protestos de Oficiais na Ditadura Militar Brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. p. 34-40

ESQUIVEL, J. C. Igreja Católica e Estado na Argentina e no Brasil; Notas Introdutórias Para Uma Análise Comparativa. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p.191-223, out. 2003.

FONSECA JUNIOR, W. C. da. Análise de Conteúdo. In: DUARTE, J., BARROS, A. (org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2 Edição. São Paulo: Atlas, 2011.

LATTANZI, J. FARIA, F. **O Estado de S. Paulo: um expoente da imprensa conservadora (1889 -1929)**. XXVII Simpósio Nacional de História, Natal RN, 22 a 26 de julho e 2013, p.8.

LÖWY, M. **A Guerra dos Deuses***:* Religião e Política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MADURO, O. **Religião e Luta de Classes**. 2º Ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MAY, Tim. **Pesquisa Social: Questões Métodos e Processos**. 3° ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MELO, J. M. de. **A Esfinge Midiática**. São Paulo, Paulus, 2004.

PEREIRA, A. A. **A Igreja e a Censura Política à Imprensa no Brasil 1968- 1979***:* com particular atenção à censura ao semanário arquidiocesano "O São Paulo". 1982. Tesi de diploma em Giornalismo, apresentada ao Centro Internazionale per gli Studi sull'Opinione Pubblica, Roma. Disponível em:<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioes/pages/arquivos/Cido%20Pereira.%20A%20igreja%20e%20a%20censur

a%20politica%20a%20imprensa%20no%20Brasil%201968%201978_2.pdf>

REIS FILHO, D. A. **Ditadura Militar, Esquerdas e Sociedade**. 2º Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 01/07/1997. p. 07–11.

REZENDE, M. J. **A Transição Como Forma de Dominação Política***:* O Brasil na Era da Abertura 1980-1084. Londrina: Ed. UEL, 1996. 209 p.

REZENDE, M. J. **A Ditadura Militar no Brasil***:* Repressão e Pretensão de legitimidade 1964-1984. Londrina: Editora UEL, 2001.

ROVER, O. J. O Método Científico em Ciências Sociais: dos Documentos, Questionários e Entrevistas à Análise de Enunciados. **Revista Grifos**, Chapecó, v.21, n. 32/33. 2012

TEIXEIRA, F. Faces Do Catolicismo Brasileiro Contemporâneo**. Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 14-23, set./nov. 2005.

THIOLLENT, M. ***Critica metodológica, investigação social e enquete operária***. 4º ed., São Paulo: Polis, 1985. p. 79-101

WANDERLEY, Luiz E. W. **Democracia e Igreja Popular**. São Paulo: EDUC, 2007.

FONTES DOCUMENTAIS – JORNAL *O SÃO PAULO*

Publicações Censuradas (1972-1978) Disponíveis Em: < http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioes/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo.php>

FONTES DOCUMENTAIS DO ARQUIVO

Ratazanas Atacam a Igreja. In: **Hora do Povo**, 1982, Lauda 02.

Mea Culpa. In: **O São Paulo** *(*edição falsificada). Ano 26, Número Especial, Lauda 01, 20 a 26 Agosto, 1982.[20]

[20] Trata-se da versão digitalizada da edição falsificada do Jornal *O São Paulo*, disponível no acervo do CDPH-UEL (Centro de Documentação e Pesquisa Histórica)

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A RELAÇÃO ENTRE SANTA E DEVOTOS NO CULTO À MARIA BUENO

Tônia Kio Fuzihara Piccoli (LERR/PPH UEM-PG) [1]
Dra. Vanda Fortuna Serafim (LERR/PPH UEM-PQ)

Resumo: A presente comunicação, vinculada ao projeto de pesquisa "Crença e devoção: as representações de Maria Bueno (Paraná, séculos XIX-XXI), tem como objetivo elucidar o culto a santa de cemitério Maria Bueno em seu espaço ritual, o Cemitério São Francisco de Paula, em Curitiba. O cemitério é tido como sagrado desde tempos imemoriais, é sinal de crença no transcendente e indica uma religiosidade. Nesse sentido nosso objetivo consiste em problematizar a relação dos devotos com à figura de Maria Bueno em seu espaço devocional. Como estratégia metodológica para pensar a relação dos devotos com a santa de cemitério Maria Bueno, utilizaremos o conceito de "devoção sacrificial" de Pereira (2004) e o conceito de "dádiva" de Mauss (2004). Por fim, consideramos que o fato de Maria Bueno ter sido brutalmente assassinada, tenha contribuído para que se manifestasse uma devoção em torno de sua figura. De acordo com Andrade (2010) a injustiça provoca comoção popular e o fato de Maria Bueno ser mulher pobre e, por vezes, acusada de prostituição causa identificação com aqueles indivíduos que vivem um destino semelhante.

Palavras-Chaves: Maria Bueno. Devoção. Martírio.

INTRODUÇÃO

O Para iniciarmos a discussão torna-se imprescindível entender o que é um santo de cemitério: eles são santos - não reconhecidos oficialmente pela Igreja Católica - que cultuados no local onde estão enterrados originam uma verdadeira peregrinação rumo a esses sepulcros, fazendo da sepultura um verdadeiro altar dedicado ao santo lá enterrado. A definição aqui apresentada consiste nas apreensões de Solange Ramos de Andrade e Vanda Fortuna Serafim (2010).

O brutal assassinato de Maria da Conceição Bueno, em 29 de janeiro de 1893, na cidade de Curitiba, pelo anspeçada do 8º Regimento de Cavalaria, Ignácio José Diniz, ao primeiro olhar parecia apenas mais um crime passional. Porém, no desenrolar desse triste fato muitos outros porquês vieram à tona. A ideia de que uma mulher sofrida que agonizou uma morte violenta, possa se transformar em santa é um alento para os pecadores, o céu é uma espécie de compensação pelo seu sofrimento na terra. A fé religiosa, por mais intensa que seja não pode impedir o sofrimento, por outro lado, torna possível o enfrentamento da dor,

[1] Graduada em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Atualmente cursa Mestrado em História na mesma instituição. E-mail de contato: tkfpiccoli@gmail.com

tornando-a suportável, além de conferir-lhe uma razão e um significado, Jurkevics (2004). Portanto, o martírio é o elemento chave que criou o mito Maria Bueno, e é o que justifica a devoção à ela. A injustiça provoca comoção popular e o fato de Maria Bueno ser mulher pobre e acusada de prostituição causa identificação com aqueles indivíduos que vivem um destino semelhante Andrade (2010).

O primeiro aspecto a ser abordado no presente artigo é a forma como Maria Bueno é percebida pelos devotos. Ao longo das pesquisas de campo realizadas por nós desde o ano de 2013, no Dia de Finados, no Cemitério São Francisco de Paula – Curitiba/PR percebemos por meio dos relatos de devotos, um ponto comum: a recorrente afirmação de que Maria Bueno estaria bem próxima e entenderia o desejo dos devotos.

Imaginamos que o fato de Maria Bueno ter sido uma mulher de carne e osso, e não ter vivido em santidade com todos os prazeres e infortúnios humanos, ela pareça mais acessível aos seus devotos. Sendo possível aplicar uma interpretação de Campbell (1992) de que a única maneira de você descrever verdadeiramente o ser humano é por meio de suas imperfeições, pois, ser humano perfeito é desinteressante.

Nesse sentido, as apreensões sobre Maria Bueno, partem de diferentes espaços sociais que abrigam de forma heterogenia seus devotos constituindo um culto extraoficial.

ESTRATÉGIA DE TOLERÂNCIA INSTITUCIONAL

Para compreendermos como uma santa não canônica é passível de receber devoção recorremos ao artigo de Solange Ramos de Andrade, “A tolerância como estratégia da Igreja Católica frente à religiosidade” (2010), que ao tratar da coexistência cultural, explica que esta, por sua vez, requer a prática do diálogo inter-religioso, introduzindo um cenário de diálogos entre as diferentes religiões e religiosidades no espaço brasileiro, tanto no âmbito do religioso propriamente dito como na convivência social.

Andrade (2010) ao analisar a “estratégia de tolerância” utilizada pela Igreja Católica ao abordar as manifestações de religiosidade, afirma que ao adotar uma postura autodenominada tolerante a Igreja Católica valoriza a inserção de matriz católica nas manifestações extraoficiais. De acordo com a autora, a estratégia consiste em elaborar um conjunto de práticas que teriam como objetivo destruir qualquer resquício de autenticidade dessas manifestações para implantar o que considerava o modo correto de ser católico. Mas na prática essa “tolerância” apenas abre uma brecha para que as práticas de religiosidade

continuassem se manifestando dentro da sociedade.

Do ponto de vista histórico podemos apreender estes elementos enquanto manifestações do social por meio de Roger Chartier em seu livro *A beira da falésia* de 2002. Para Chartier (2002), atualmente, os historiadores tentam pensar os funcionamentos sociais fora de uma divisão rigidamente hierarquizada das práticas e das temporalidades. Passando a estudar as particularidades de uma sociedade, considerando que as práticas ou estruturas são produzidas pelas representações, que dão sentido ao mundo individual ou coletivo, o historiador deve entender que o homem representa a realidade a partir de uma construção que é social.

Ao entender a cultura enquanto prática, Roger Chartier em sua obra *Textos, impressão, leitura* (1992) sugere para o seu estudo as categorias de "representação" e "apropriação". Para ele, as práticas são produzidas pelas representações por meio das quais os indivíduos dão sentido ao mundo que é deles. Nesse sentido, para compreendermos a devoção em torno da figura de Maria Bueno, não basta analisar os aspectos históricos da hierarquia católica; é preciso, também, atentar a todos os aspectos presentes naquilo que, apesar de ter fortes vínculos institucionais, reinterpreta normas e transcende suas práticas para além da instituição.

Assim santos que povoam os cemitérios espalhados por diversas regiões do Brasil e que representam esse hibridismo de maneira paradigmática no sentido de que apresentam tanto aspectos milenares dos cultos aos santos presentes no cristianismo dos primeiros tempos como também traduzem essa memória em crenças e práticas adequadas à realidade em que vivem. Tais circunstâncias, no dizer de Chartier (1992), significam decifrar "o modo pelo qual em diferentes momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler." (CHARTIER, 1992).

A DINÂMICA DA DÁDIVA

Passamos agora para a acepção do conceito de "dádiva" por meio do livro *Sociologia e Antropologia*, de Marcel Mauss (1974), que dialoga com nossa compreensão sobre devoção.

O princípio da dádiva de Marcel Mauss (1974) – consiste na construção de relações sociais pautadas no movimento de dar para receber, pedir e retribuir. Os rituais realizados no túmulo de Maria Bueno ilustram essa relação de troca entre a santa e seus

devotos.

Segundo Mauss (1974) a prece é um ato ritual que cria o contrato com o sagrado. Pois, ao fazer seu pedido o devoto promete uma série de recompensas ao santo e com isso se torna seu devedor.

É neste ponto que podemos compreender por meio de Mauss (1974) como se dá o enlace mais frequente na relação santo e devoto. Depois da graça alcançada e da promessa paga o devoto se sente novamente livre da dívida que adquiriu com o santo. A partir daí o devoto pode simplesmente se afastar por esmorecimento da relação – isto é com o tempo sua devoção diminui sem nenhum conflito ou um ritual de encerramento; pode ser pela distancia com o local de ritual do santo, pode ser porque sua vida tomou outros rumos ou qualquer outro fator que faça o devoto ir embora sem maiores traumas ou sentimento de culpa.

Outro fator de dissolução do laço afetivo com o santo é a revolta quando o devoto acreditou e não teve seu pedido atendido. Com pudemos apreender por meio de Mauss (1974) essa é uma relação de troca, ao fazer uma promessa o devoto sente inconscientemente que o santo já aceitou sua proposta e, por conseguinte ele tem a obrigação de realizar o milagre.

A crença nos santos se pauta na avaliação de sua eficácia - isto é no poder que ele tem de realizar milagres por seus devotos. Um santo forte é aquele que faz, consegue, atende, ajuda, em fim, um santo que dá, esta é a epistemologia da palavra dádiva.

Outro indicativo de poder do santo é a longevidade das obrigações, Maria Bueno além de ter inúmeros ex-votos em agradecimento pelos milagres que realizou para seus devotos, também é conhecida por ter um relacionamento de longo prazo com seus devotos, isto é, as obrigações para com Maria Bueno perduram por vários anos, às vezes para a vida toda, o que explica em parte a tradição familiar que está circunscrita ao seu culto.

O MARTÍRIO DE MARIA BUENO

Agora entenderemos como a morte violenta de Maria Bueno pode ter contribuído para que se criasse uma devoção em torno de sua figura. José Carlos Pereira, na obra *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais* (2004), indica que é fundamental a relação da condição do devoto para a escolha do santo. Os devotos de Maria Bueno não formam uma massa homogênea. Encontram-se entre eles mais mulheres que homens, é verdade, mas não podemos afirmar, em virtude disto, que Maria Bueno é uma santa exclusivamente feminina. Também em questões de condição social vemos a heterogeneidade se manifestar.

De acordo com Pereira (2004), boa parte dos devotos que chegam aos santuários cujos santos são mártires, trazem também em seus corpos e sentimentos, marcas de sofrimento e a esperança de superá-los. São os devotos, segundo o autor, também vitimados pelas mais variadas formas de violência, pobreza, fome, doenças, vícios, e toda sorte de tormenta que a condição humana pode-lhes causar.

> Este ser humano concreto, como ser-de-necessidades-e-desejos, como corporeidade viva, que se dirige ao santo, com corpos símiles, para pedir e agradecer a cura dos mesmos, através de atitudes sacrificiais." (PEREIRA, 2004, p. 68)

Para José Carlos Pereira (2004), a devoção sacrificial se enquadra dentro do universo das manifestações de fé relacionadas com uma vítima que foi sacrificada por alguém – como é o caso de Maria Bueno – por um grupo ou por uma causa. Segundo este autor, ao falarmos à Paixão – a crucificação de Cristo – faz-se necessário uma breve referência ao contexto histórico, relembrar a origem e porque ela se propagou no mundo ocidental, percorrendo um longo caminho (histórico e geográfico) partindo da Europa até chegar ao Brasil na América.

Para o autor a prática da religiosidade não constitui algo pejorativo ou que exclui o oficial, mas um catolicismo com ritual próprio, cheio de símbolos bem particulares, símbolos estes, muitas vezes tomados de outras religiões, como as africanas e indígenas, formando assim, algo próprio das camadas populares, com estreito vínculo com as culturas das quais é formado o povo brasileiro.

Deste misto religioso e cultural nasceu a prática dos ritos sacrificiais, característica marcante do catolicismo popular devocional.

A palavra sacrifício é derivada da palavra latina *sacra facere* (fazer o sagrado) e pelo costume está associadas a ritos de imolação de animais ou de destruição de oferenda feitas às divindades. Caracteriza rituais em que um ser profano é feito sagrado por uma inversão radical de suas marcas características, implicando uma transformação substancial (PEREIRA 2004, p. 52).

De acordo Pereira (2004) existem dois tipos de sacrifícios enquanto sacrifício devocional: o sacrifício imposto e o sacrifício vitimário. O primeiro preserva a iniquidade do sistema, o segundo corresponde a uma disposição de amor, é martirial e tem função redentora. Nas palavras de Solange Ramos de Andrade em "O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo" (2010), a redenção pelo martírio da morte, expira os pecados cometidos na

Terra, dando a quem morreu dessa forma a chance de ascender diretamente ao céu. Segundo a autora podemos ver na representação de Maria Bueno essa mesma ideia, quando assassinada de forma brutal por José Ignácio Diniz, Maria Bueno teve uma espécie de perdão para os seus pecados, pois teria injustamente sofrido no momento exato anterior a sua passagem.

Segundo Andrade (2010), o culto aos santos está presente desde a constituição da hierarquia cristã. De acordo com a autora a vida desses santos constituem um meio de transmitir o sentido de fé cristã que se expressa em valores morais usados como modelo que traduzem a visão de mundo da Igreja. A autora descreve que os primeiros santos cultuados foram os mártires, e o culto a eles dirigidos tiveram origem espontânea. Antes do final do primeiro século da cristandade, o termo santo era reservado somente ao mártir.

> O mártir era aquele que deu a vida como testemunho de sua adesão a fé cristã. Com o passar do tempo a concepção de martírio, na religiosidade católica, foi sendo ampliada a ponto de caracterizar uma morte violenta resultante tanto de uma doença grave como de um homicídio, mesmo não existindo o critério adotado de que a morte seria em função da adesão à fé cristã. (ANDRADE, 2010, P. 134)

Como indica a autora, o martírio era o símbolo de total submissão à Cristo, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas como Ele, de tal forma que santidade e martírio tinham o mesmo significado para o imaginário cristão da época. Esse parece ser o ingrediente principal para o surgimento de vários santos, institucionais ou não e também o ponto chave que liga Maria da Conceição Bueno, a mulher, com Maria Bueno, a santa.

Ainda que Maria Bueno, possivelmente, não tenha vivido em santidade de acordo com os desígnios da Igreja Católica, o conceito de “redenção pelo martírio da morte”, apresentado por Andrade (2010), teria servido como apaziguador se suas condutas ditas impuras aqui na Terra, permitindo a ela subir ao patamar de santa. José Carlos Pereira (2004) descreve que, como donativo à divindade, em respeito e admiração ao seu sacrifício por um bem maior, o devoto oferece o sacrifício como um bem simbólico.

No caso da religiosidade católica (ANDRADE 2008), geralmente, o bem oferecido é o próprio corpo da pessoa que se doa através de atitudes que expressam uma linguagem que tem a função de comunicar algo ao santo. Nos espaços sagrados as atitudes de sacrifício são praticadas para obter graças ou agradecer dádivas alcançadas. Para Pereira (2004) podem ainda ser divididas em Oblação: que é o mesmo que oferenda como, por exemplo, os ex-votos depositados nas salas de milagres; Comunhão, identificação direta com o martírio do santo, expressa um dom; e Expiação, que está vinculado ao sacrifício pela culpa

ou reparação.

Essa paga sacrificial pode aparecer de várias formas, como afirma Pereira (2004). Desde as mais ferrenhas demonstrações de sofrimento, como é o caso dos chicoteadores e dos carregadores de cruzes pesadíssimas; até em gestos mais contidos, porém com o mesmo significado e importância como verificamos no culto à Maria Bueno.

CONCLUSÃO

Mas qual a relação dos devotos de Maria Bueno com a devoção sacrificial? De acordo com Pereira (2004), nesses ritos sacrificiais, é mais forte a atuação daqueles que sofrem, considerando que a violência cotidiana é parte integrante dos corpos que procuram os espaços sagrados, o sacrifício corporal oferecido ao santo, embora seja um paradoxo, serve de antídoto contra a violência sofrida no cotidiano.

Dentro dessa concepção, o devoto necessita sacrificar-se para estar purificado do pecado, reconciliado com Deus e merecedor da graça. É uma situação de mimese sacrificial, uma identificação. É uma manifestação de desejo mimético motivador do ato de sacrificar-se, colocando-se no lugar da divindade, numa imitação muitas vezes apaixonada: “os sacrifícios não são atos banais. Pertencem ao âmbito do mistério, do sagrado, do que não pode ser discutido nem transformado” (PEREIRA. 2004, p.53).

O sacrifício nessa relação devocional apresentada por Pereira (2004) despista a violência, ou as situações de violência em que estão envoltas as pessoas. Sendo assim, os devotos que cultuam Maria Bueno não o fazem apenas por associação a um determinado tipo de conduta, mas pela mimese sacrificial; segundo a análise do autor, podemos concluir que inconscientemente assim como Maria Bueno foi violentamente sacrificada, essas pessoas assim também o sentem e procuram em Maria Bueno alento e compreensão para as chagas que muitas vezes não aprecem no corpo, mas maculam a alma de sentimentos de exclusão, injustiça e desapego.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Ano III n. 7, Mai, 2010. Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao. P. 131-145.

ANDRADE, Solange Ramos de; SERAFIM, Vanda Fortuna. A religiosidade católica e seus santos: o Cemitério Municipal de Maringá PR como espaço de devoção. In: **História Agora**, v. 10, 2010, P. 103 - 136.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. 1ª ed. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHARTIER, Roger. **Textos, impressão, leituras**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes.** Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre – RS: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. Curitiba – PR: Universidade Federal do Paraná, 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia – volume II**. São Paulo, Sp: E.P.U. – Editora Pedagógica e Universitária; EDUSP – Editora da Universidade de São Paulo. 1974

PEREIRA, José Carlos. **Sincretismo religioso e ritos sacrificiais**, 1 ed. São Paulo: Zouk, 2004.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

RELIGIÃO NO TEMPO DA ELEIÇÃO: ANÁLISE DA CANDIDATURA DE EDSON PRACZYK À ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO PARANÁ EM 2014

Rafael Almeida Callegari (UNESPAR-PG)[1]
Frank Antonio Mezzomo (UNESPAR-PQ)[2]
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro (UNESPAR-PQ)[3]

Resumo: O presente trabalho analisa a participação de agente religioso na campanha política para deputado estadual no Estado do Paraná no ano de 2014, buscando identificar a importância da religião na apresentação da "marca" do candidato, na biografia e nas performances políticas. Para atender o objetivo proposto, foram analisados os materiais e as estratégias de campanha de um agente religioso vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus. Fizeram parte do corpus de análise, os materiais (postagens, imagens, depoimentos, vídeos entre outros) disponíveis em seu site eletrônico e página do facebook. A análise evidenciou a recorrência aos elementos religiosos nas estratégias de campanha do sujeito da pesquisa, figurando como importante instrumento de consolidação de uma marca política e religiosa, confirmando a imbricação entre ditos campos.

Palavras-chave: Candidatura. Religião. Secularismo. Tempo da Política.

INTRODUÇÃO

A presença de representantes evangélicos no Legislativo, com significativo número na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, e até mesmo no Executivo de diversos Estados e Municípios, demonstra a força desse segmento junto à população brasileira e reforça a sua posição de considerável ator político na atual conjuntura política do país.

Partindo desta observação, a pesquisa se propôs a analisar a campanha do Pastor Edson Praczyk, candidato à Assembleia Legislativa do Estado do Paraná no ano de 2014, que manifestou publicamente sua vinculação à Igreja Universal do Reino de Deus.

Neste texto, refletimos sobre as estratégias eleitorais que apontam a relação existente entre religião e política no período eleitoral do candidato em questão com a utilização, para tanto, dos materiais de campanha disponibilizados em websites, panfletagens impressas e *on line,* vídeos e demais materiais divulgados, soma os com outros disponíveis junto ao Tribunal Regional Eleitoral do Paraná.

Os dados utilizados coletados pela equipe de pesquisadores e alunos de iniciação científica do Grupo de Pesquisas Cultura e Relações de Poder da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão.

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento. UNESPAR. Professor da Faculdade Integrado de Campo Mourão. Email de contato: prof.racallegari@gmail.com
2 Doutor em História. UNESPAR. Email de contato: frankmezzomo@gmail.com
3 Doutora em Educação. UNESPAR. Email de contato: crispataro@gmail.com

A eleição como fenômeno observado neste trabalho é interessante à pesquisa na medida em que, durante este período, a sociedade lança as expectativas de melhora para o porvir, mobilizando grupos sociais acerca de determinadas causas. Neste sentido, práticas sociais, políticas e religiosas de muitos interessados à investidura em cargos políticos se fazem presentes e, o discernir em relação à sua utilização deve partir da contextualização social e histórica sobre a democracia e a autonomia de crença, como um produto a ser consumido pelo eleitorado.

A este respeito Paula Montero (2009) concebendo a esfera pública enquanto mercado, permite depreender que,

> A religião está 'fora de seu lugar', ou seja, invadindo a esfera pública que deveria ser autônoma com relação às crenças – e, em consequência disso, está tornando-se ela mesma, mercadoria, ao assumir uma lógica própria aos espaços profanos de consumo de massa. (MONTERO, 2009, p. 8).

O texto é dividido em quatro tópicos seguidos das conclusões, sendo primeiro item destinado à contextualização do tempo da eleição e no segundo, são trazidos conceitos e ideias que respaldem as discussões acerca de religião e espaço público, por meio dos conhecimentos de estudiosos como Bowen (2010) e Asad (2007), ambos citados por Giumbelli (2014), dentre outros.

Para compreensão da relação religião-política-sujeito é apresentado, no terceiro tópico, um breve perfil do candidato analisado pela pesquisa, Pastor Edson Praczyk, elencando alguns traços biográficos, condições de engajamento na religião e na política, além de ilustrar algumas informações a título de conhecimento, sobre dados numéricos, em relação aos períodos eleitorais em que pleiteou candidatura à Assembleia Legislativa do Paraná.

Por fim, no quarto tópico, a partir da análise dos materiais de campanha, são trazidos ao texto os diversos elementos religiosos constatados na campanha eleitoral do referido Pastor, como símbolos e transcrições de alguns discursos realizados nos momentos das eleições.

TEMPO DA ELEIÇÃO

Em geral, em nosso cotidiano, a esfera política aparece primordialmente associada ao pensamento ao período eleitoral. Palmeira (2002) em suas análises sobre a política e a eleição observou que o cidadão geralmente alia política diretamente à atividade eleitoral.

Contudo podemos afirmar que essa é uma compreensão incompleta. Palmeira (2002, p. 172) menciona que traduzir o tempo da política com o período eleitoral "não se trata de uma tradução perfeita. O tempo da política não envolve apenas candidatos e eleitores, mas toda a população, cujo cotidiano é subvertido".

O que temos durante os períodos preparatórios às eleições, segundo Palmeira (2002), com as pré-candidaturas, campanha e o pleito, é um momento em que as diferenças políticas se intensificam com a transformação do *corpus* social para uma batalha, uma fase de conflito autorizado.

O tempo de política, então, pode ser visto como mais amplo. Já o tempo da eleição é um momento social de conflagração dos ideais contrapostos entre os perfis político-partidários. A política permeia a atividade social e Estatal todos os dias do ano. Até quando alguém decide não participar de atividades estatais, de não se movimentar em manifestações, enfim, inclusive o silêncio frente os temas de relevância cotidiana.

Diante do exposto, e considerando o tempo da eleição como o principal espaço político da democracia constitucional brasileira, é válido o estudo sobre a presença da religião neste espaço, tendo em vista, inclusive, que a presença de candidatos que se utilizam da religião como instrumento de estratégia eleitoral tem crescido no Brasil, inserindo novos elementos de percepção da própria política.

RELIGIÃO NO ESPAÇO POLÍTICO

A compreensão de esferas autônomas da ação humana trazida por Silva (2005), não impede a reação do campo religioso com o político, e impede o estudo de ambos. É preciso considerar que ditos campos utilizam os mesmos recursos práticos do convencimento, o que já é possível observar em uma análise principiante das relações políticas: a existência de uma permeabilidade entre os campos religioso e político.

Os atores da religião e os atores da política sempre tiveram atuações em conjunto no cenário social, em que um se interessa pela outro, ora de forma convergente, ora divergente. A relação entre estes dois campos da ação do homem se traduz em alianças e suportes, ou então na oposição às regras religiosas preponderantes (ou escusas).

O sentido de secularismo encontra-se em constante mutação na literatura, conforme salienta Cannel (*apud* GIUMBELLI, 2014, p.86), observando que dependerá do olhar encetado pelo observador e sua concepção do ser "não-religioso", o "antirreligioso", ou

o “religioso tolerante”.

Considerando a religião em ação numa esfera eminentemente política, a concepção de secularização adotada é oriunda da posição de Bowen (2010) e Asad (2007) ambos citados por Giumbelli (2014), ao relacioná-la à forma como os Estados-Nações se organizam para governar ou conter as religiões, tal seja, o secularismo político.

A República Federativa do Brasil se limita a enunciar a liberdade religiosa no dispositivo relacionado aos direitos e garantias fundamentais. Ainda, no capítulo em que trata da organização político-administrativa, a vedar estabelecimento de culto ou igreja, bem como a subvenção para com quaisquer atividades religiosas, relações de dependência ou alianças, a não ser a colaboração de interesse público[4].

De acordo com Villa (2011), tal postura constitucional destacada no ordenamento jurídico-constitucional brasileiro desde a promulgação da atual Constituição, em 1988, traduz a ideia de laicidade lançada desde a Constituição Republicana de 1891.

A independência entre Estado e Religião que se vê nos dispositivos constitucionais, através do impeditivo da participação da religião nas funções do Estado (legislar, administrar e julgar), destaca a presença dos requisitos interpretados por Ahmet Kuru (2009) para o Estado Secular, tais sejam: a declaração constitucional de neutralidade (inexistência de religião oficial) e a ausência do controle religioso nas funções do Estado (em especial a de legislar e julgar).

Baubérot e Milot (*apud* GIUMBELLI, 2014, p. 216) “definem a laicidade a partir de quatro princípios – igualdade entre convicções religiosas, liberdade de consciência, neutralidade estatal e separação entre Estado e religiões”, reforçando a defesa de muitos doutrinadores do Direito como Mendes (2009) e Sarlet (2012) de que o Brasil é um Estado laico, mas a religião circula entre os espaços públicos e privados, ante a histórica participação na construção da sociedade.

A presença da religião no espaço público não se limita apenas à possibilidade de agir como um órgão estatal legislativo ou judicante, ou então puramente na oficialidade de uma Igreja na norma constitucional. Giumbelli (2014) evidencia a presença da religião ou Igreja em vários campos de domínio do Estado como o Fiscal, Social, Saúde, Educação, dentre outros.

Observa ainda que:

4 As informações trazidas neste ponto são obtidas da leitura dos artigos 2º, 5º, incisos VI a VIII e 19, inciso I, todos da Constituição da República Federativa do Brasil.

> o secularismo não se faz apenas de normas e de agentes estatais, mas depende de configurações que se constituem de relações, mais amplas e infinitesimais, entre atores sociais de várias naturezas. […] separação, autonomia, neutralidade e liberdade funcionam como pistas para a identificação de configurações de secularismo (GIUMBELLI, 2014, p.217).

Cada Estado-Nação enfim possui uma configuração de relação com a religião e Igreja, dependendo a natureza, alcance, modalidade, força e interação dos espaços públicos e privados, entre religião e Estado, configurações provenientes de diversos fatores, inclusive históricos.

Ao se analisar países com ou sem religião oficial, por exemplo, conforme Giumbelli (2014), se encontram outros elementos de configuração de secularismo como, por exemplo, a liberdade religiosa, motivo pelo qual o foco de alguns estudos sobre a interação do espaço político com o religioso – e vice-versa – tem focado nos atores sociais que participam desta relação de permeabilidade.

Tem sido recorrente a análise da presença da Religião no Espaço da Política e, especialmente, no espaço político-eleitoral, com estudos recentes desenvolvidos pelo Grupo Cultura e Relações de Poder da Universidade Estadual do Paraná em âmbito local e estadual.

A ênfase no estudo da interação neste campo específico (eleitoral) se justifica, uma vez que a formação do *corpus* representativo da sociedade é deveras marcante na compreensão da mesma, mais especialmente ainda no âmbito da representatividade legisferante, ou seja, no Poder Legislativo, porque aqueles que vêm a compor as Casas Legislativas são os mais próximos da representatividade da soberania popular e ser possível com eles "realçar o processo de formação da normatividade em função das contradições, interesses e necessidades de sujeitos sociais emergentes" (WOLKMER, 1994, p. 275).

Ainda, destaca-se a percepção de que:

> as experiências cotidianas dos indivíduos e dos movimentos coletivos, quer por suas próprias relações sociais relativamente autônomas, quer pelos influxos ordenadores das instituições, acabam direcionando as escolhas dos valores, interesses e carências. (WOLKMER, 1994, p. 276).

Conforme observamos a partir dos trabalhos de Giumbelli (2008) e Burity (2011) a presença da religião no espaço público não é postura que contrarie ou afaste a possibilidade da secularização ter ocorrido no Brasil. O Estado deixou de ser religiosos, os homens e mulheres que lhe compõem, não. A pluralidade religiosa favorecida pela secularização permitiu a pluralidade de atores e, por conseguinte, o aumento da interação política-religião.

SUJEITO DA PESQUISA: PASTOR EDSON PRACZYK

Edson da Silva Praczyk, nascido em São Paulo no ano de 1966, filho de descendentes de imigrantes poloneses, é casado desde 1987 e pai de um casal de gêmeos, encaixa-se nos critérios da presente pesquisa, satisfazendo todos os critérios mencionados. É pastor evangélico da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), da qual é membro desde abril de 1981.

Na descrição de seu histórico de vida, disponível no sítio eletrônico pessoal, descreve que sua vocação pastoral surgiu, em meados de junho/julho de 1980, com a superação de sérios problemas familiares, através da Igreja:

> Nossa ida a igreja se deu em um dia de domingo, fomos nós três, meus pais saíram brigados de casa, discutiram horas antes, ele estava bêbado para variar, minha mãe irritada como de costume chorava muito, todos ficamos alterados, razão pela qual demoramos encontrar o endereço anotado com dificuldade por minha mãe [...] Com o passar dos meses, ao frequentarmos assiduamente a igreja meu pai, libertou-se totalmente da dependência pela bebida e pelo cigarro, minha mãe que também fumava, além da libertação do vício, ficou livre da depressão, das doenças, do desejo pelo suicídio como bem das perturbações que a levavam a um estado de irritabilidade tão grande que por duas vezes tentara contra minha vida, dentre elas usando uma faca contra a minha garganta. Quanto a mim, já não queria mais o suicídio, nem tão pouco odiava meu pai, o desejo de matá-lo deu lugar para o respeito e a admiração, não via vultos nem ouvia vozes, todas essas aparições demoníacas findaram, afastei-me das más companhias, "amigos" usuários de drogas, delinquentes envolvidos com furtos, pequenos roubos, arrombamentos de carros e casas.[5]

No campo político, Praczyk também possui uma extensa atividade. Também se encontra os principais dados no sítio eletrônico pessoal, como também na *home page* da Assembleia Legislativa do Estado do Paraná[6].

Sua entrada na política se deu em 1997 ao ser convocado pelo conselho de Bispos e Pastores Evangélicos para a atuação na política, disputando e vencendo as eleições a deputado estadual pelo Paraná em 1998, com 32.276 votos, sendo o segundo mais votado do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

5 Obtido no sítio eletrônico do Deputado Estadual Edson Praczyk, no link <http://www.pastoredson.com.br/perfil/>, acessado em 14 de junho de 2016.

6 Informações políticas obtidas no sítio eletrônico da Assembleia Legislativa do Estado do Paraná, no link <http://www.alep.pr.gov.br/deputados/perfil/23-pastor-edson-praczyk>, acessado em 14 de junho de 2016.

No ano seguinte migrou para o Partido Liberal (PL), a fim de assumir a presidência do Diretório Estadual e da liderança do partido na Assembleia Legislativa, foi reeleito em 2002 com 46.889 votos, sendo o mais votado do Partido Liberal (PL) em 337 dos 399 do Estado.

Em 2005, ajudou a fundar e instituir o Partido Municipalista Renovador (PMR), que posteriormente passou a se chamar Partido Republicano Brasileiro (PRB), e no ano de 2006 concorreu à reeleição a deputado vencendo com 35.725 votos. Sucessivamente reeleito em 2010 atingindo seu 4º mandato com 50.074 votos distribuídos em 392 municípios.

Em 2014 conquistou sua quinta legislatura com 47.797 votos.

Sua trajetória política, assim como os elementos religiosos que são demarcados em sua trajetória pessoal fazem do Pastor Edson Praczik um relevante agente religioso a ser investigado, possibilitando uma compreensão das formas como os campos politico e religioso têm se aproximado no cenário .

A CAMPANHA ELEITORAL

Segundo Mendes (2009), a participação da vida política é direito fundamental do nacional, advinda do vínculo jurídico-político que o indivíduo guarda com o Estado a partir de seu nascimento. Esta participação pode ser dada de diversas formas e, não muito raro, reduzida às atividades de alistabilidade e elegibilidade eleitoral.

Afirma Machado (2012) que:

> As últimas três décadas na sociedade brasileira foram marcadas não só pela retomada da democracia como também pelo acirramento da competição no interior do campo religioso e pela crescente participação dos segmentos evangélicos pentecostais na política partidária e nas disputas eleitorais. […] Numa disputa por fiéis, que é ao mesmo tempo exógena e endógena, os grupos evangélicos acabaram por encontrar na via da política partidária uma forma de combater as prerrogativas da Igreja Católica […] e ampliar sua capacidade de influência na sociedade brasileira (MACHADO, 2012, p. 26, 27).

Embora o tempo da política seja contínuo, sem interrupções, é no tempo da eleição que vemos com maior destaque as posturas político-religiosas e a realização de estratégias para alcançar tais objetivos, tanto a de arregimentação de fiéis, a manutenção dos que lhe compõem os quadros de obreiros, como a potencialização da capacidade de influência na sociedade.

Nas eleições de 2014, segundo a publicação de Informações e Dados Estatísticos

da Eleição, feita pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE), mais de 142 milhões de pessoas estavam aptas a votar nas vinte e sete unidades da Federação e nos 5.570 municípios do País.

No Estado do Paraná, com 399 municípios, eram 206 zonas eleitorais e 25.875 seções eleitorais, com 7.865.950 pessoas (71, 53% da população) aptas a exercer o direito de voto, ou seja, escolher seu representante para Presidente (e vice), Senador, Deputado Federal, Governador (e vice), e Deputado Estadual.

Precisamente na campanha para Deputado Estadual no ano de 2014, 6.536.251 eleitores foram às urnas, e as 54 vagas para deputado estadual foram disputadas por 847 candidatos.

Destes 847 candidatos a deputado estadual no Estado do Paraná, o Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder da Unespar identificou 31 candidatos que manifestaram vinculação ou apoio explícito de alguma religião, ou ainda, utilizaram durante a campanha eleitoral elementos religiosos.

Dentre estes, destacou-se o Pastor Edson da Silva Praczyk, vinculado à Igreja Universal do Reino de Deus e filiado ao Partido Republicano Brasileiro, que teve sua candidatura deferida pelo Tribunal Regional Eleitoral do Estado e, no pleito veio a receber 47.797 votos, sendo o 26º candidato mais votado do Estado (BRASIL; TSE, 2014) e, o mais votado dentre os agentes religiosos identificados pelo grupo de pesquisa. Este êxito lhe rendeu o 5º mandato consecutivo na Assembleia Legislativa do Estado do Paraná.

O material de campanha de Praczyk se concentrara no sítio eletrônico pessoal, que em época de campanha se torna o seu carro-chefe da divulgação das propostas e apoios políticos, junto com a utilização de perfil na rede social Facebook[7].

A análise dos materiais de campanha do candidato permite evidenciar a recorrência a elementos religiosos na construção do que Cervi (2010) chama de marca política, o elemento construído para o processo de identificação do eleitorado com o candidato.

A construção da marca política vinculada à religiosa é um fenômeno ainda pouco estudado pela Ciência. A importância do tema é lançada por Cervi:

> Nesse campo existe pelo menos dois grandes eixos que ainda devem ser explorados: o primeiro deles está relacionado às estratégias individuais para a formação de uma imagem pública por parte dos candidatos. Em eleições

7 É possível acessar o sítio eletrônico pessoal do Pastor Edson Praczyk através do endereço <http://www.pastoredson.com.br> e a página social no Facebook pelo endereço <https://www.facebook.com/PastorEdsonPraczyk>. O Deputado utiliza vários outros instrumentos de comunicação social, especialmente na Internet.

> proporcionais cada partido pode apresentar dezenas de concorrentes ao cargo em disputa. Apesar do tempo reduzido, os políticos adotam estratégias próprias para a formação de uma "**marca**" que irá acompanhá-lo ao longo de toda a campanha. Essas marcas tendem a estar relacionadas com região geográfica, segmento da sociedade, etnia, **religião** e atuação profissional – **elementos semânticos e simbólicos** que vão além da identificação ideológica do candidato com o partido político a que está filiado. (CERVI, 2010, p. 16, grifo nosso).

O Pastor Edson Praczyk mantém em seu site, cartões de visita, página pessoal de Facebook e explora diretamente em sua campanha a utilização de um logotipo para fins de definir o espaço de atuação de vida e de política, conforme se vê na figura abaixo:

Figura 1 – Apresentação do Sítio eletrônico.

Fonte: Praczyk (2014)

Trata-se de imagem utilizada pelo agente religioso em seu sítio eletrônico, onde se vê diversos elementos de identificação conforme alude Cervi (2009). A esfera azulada com a representação do Cruzeiro do Sul e da faixa holográfica com a expressão "Paraná" remete à identificação geográfica.

Outro marcante elemento religioso é a representação em verde de uma impressão digital, com uma cruz cristã, em verde mais escuro. Essa representação gráfica, presente em todos os materiais de campanha, em todas as comunicações orais ou escritas, são efetivamente o que Cervi (2009) define por marca.

Aqui a utilização da representação gráfica vai além de ser um signo para acompanhar o candidato durante sua campanha, tornando-se elemento visual de identificação do próprio sujeito. É uma representação para o tempo da política e não somente para o tempo da eleição.

A interpretação deste símbolo é assaz curiosa. A impressão digital remete ao significado de identidade e o eleitor sabe que se trata de instrumento de identificação, principalmente os mais idosos e simples de instrução, uma vez que a identidade possui a tradução de uma assinatura. Ainda, a compreensão popular do uso da impressão datiloscópica é de que não existe outro indivíduo com o mesmo padrão datiloscópico, ou seja, é uma marca segura.

O impacto visual é corroborado com a cruz cristã grafada em verde mais escuro. Traduz a ideia de identidade cristã. Pode-se ainda ir além à seguinte perspectiva: nós sempre deixamos nossas digitais (nossa marca) em tudo o que fazemos e em todos os lugares que vamos. Este vestígio da presença de alguém aqui, para o sujeito estudado é um vestígio cristão[8].

O Pastor Edson Praczyk, unindo estas interpretações do símbolo, de impressão, assinatura, padrão, segurança e irrepetibilidade, somado ao uso de um símbolo religioso-cristão, utiliza a impressão datiloscópica sempre antecedendo a aposição de seu nome, como potente recurso da sua marca pessoal e política. Tal estratégia se repete em todo material de campanha disponibilizado na rede social Facebook. Veja-se:

Figura 2 – Divulgação da Candidatura

Fonte: Praczyk (2014)

Os dizeres bíblicos extraídos da interpretação do Livro de Malaquias, do Velho Testamento, Capítulo 3, versículo 18 (Ml 3:18): “A diferença que vem de Deus”, igualmente

8 Uma característica do símbolo utilizado pelo Pastor e que chama a atenção do observador mais atento é que a cruz utilizada é vazada. Isso denota a identificação de ser o portador da marca, evangélico. Dita conclusão se faz considerando que o sujeito da pesquisa é filiado à Igreja Universal do Reino de Deus que, como outras igrejas evangélicas, não admite a representação de Jesus Cristo na cruz.

merecem atenção, com a ressalva que expressão utilizada pelo Pastor Edson Praczyk não corresponde literalmente ao texto presente no versículo, capítulo e livro referenciado. Embora se saiba que são diversas as traduções da Bíblia, utiliza-se sua essência, considerando que o sujeito pretende alcançar todos os cristãos com dita marca.

Desta forma constata-se que o versículo apontado pelo sujeito da pesquisa em seu material de *marketing* pessoal e político corresponde à ideia da percepção da diferença entre os justos e o ímpio, entre aquele que serve a Deus e o que não serve. Ao afirmar que é a "diferença que vem de Deus", busca incutir no eleitorado a ideia de que o Pastor Edson Praczyk é o divisor de águas, ou a referência, para o justo, o que vem de Deus.

A ideia do vocábulo "diferente" é justamente em fazer a distinção entre os justos e injustos, os bons e maldosos da política, apresentando-se Praczyk como a referência boa, justamente porque "vem de Deus".

A necessidade de ser a diferença da política, e de fazer uma política diferente, é presente em diversos momentos da fase pré-campanha e durante o período de propaganda eleitoral, com a utilização de tal mensagem nos instrumentos de campanha, inclusive na vinheta de candidatura, disponibilizada na rede social.

Quando da Convenção Partidária realiza em Curitiba-Pr, para a escolha dos que iriam se candidatar aos cargos políticos no ano de 2014, Praczyk ao relatar seu empenho no Partido Republicano Brasileiro discursa no seguinte sentido:

> […]. Estava no meu gabinete, em meu segundo mandato, e recebi uma ligação [..] de imediato a pessoa se identificou – Praczuk, é o **Crivella**. […] – Estou ao lado de uma pessoa muito, muito importante que quer falar com você. […] em três, quatro palavras me envolveu e já delegou uma responsabilidade dizendo: - Agora aí no Paraná você tem que arregimentar lideranças, pessoas com este perfil pessoas com este caráter, **pessoas com esta vontade de fazer uma política diferente**. De imediato, ainda surpreso pelo privilegio porque estava falando nada nada com o **Vice-Presidente da República**, no meu celular, não é todo dia que acontece esta, esta coisa tão inusitada, recobrei as forças, tomei força e passei a listar mentalmente aqueles que eu entendia que eram mais próximos a mim, alguns vereadores, alguns prefeitos, alguns vices-prefeitos, **algumas pessoas de vários seguimentos religiosos**. Nascia aí o embrionário PRB, ainda como PMR e por intervenção, sugestão e articulação do próprio José Alencar transformou-se no nosso PRB. (*sic* – grifos nossos*)*

A fala de Praczyk quando da Convenção Partidária aponta a constante imbricação religião-política, uma vez que o chamado para compor o Partido Municipalista Brasileiro, que depois resultou no Partido Republicano Brasileiro, partiu de influências políticas inter-relacionadas com o religioso e, a própria arregimentação de novos integrantes do partido, se

fez desta forma, uma vez que ele mesmo admitira na Convenção de que pensou em pessoas de vários seguimentos religiosos.

A presença do Senador Marcelo Crivella, do PRB do Rio de Janeiro, se destaca no relato acima em razão do mesmo ser reconhecido integrante da Frente Parlamentar Evangélica e integrante da Igreja Universal do Reino de Deus, mesma denominação religiosa a que pertence Praczyk[9]. O apoio do dito senador foi trabalhado nas postagens na rede Facebook, ressaltando o candidato o ensejo do trabalho "que o povo cristão em geral não se envergonhassem" por ter depositado sua confiança em sua pessoa.

Ademais, a participação de Bispos, Pastores e outros integrantes da Igreja Universal do Reino de Deus durante a campanha eleitoral de 2014 foi de número relevante, visando um amplo eleitorado da região metropolitana de Curitiba. No site de candidatura e na página de relacionamento social do Facebook, foram identificados trechos dos depoimentos feitos por agentes religiosos em favor do voto ao Pastor Edson Praczyk.

O Bispo Alexandre Mendes, aponta em vídeo que o candidato é "a decisão certa, decisão pela família, pela idoneidade, pela justiça, para que possamos fazer desse Estado, um Estado melhor, e também proteger a família." Informa que se trata de um "homem de fé há mais de vinte anos" e que o voto é "em favor da causa do povo de Deus".

O Bispo Sérgio Corrêa, mais enfático com relação à lisura que um candidato da IURD deve possuir, traça seu apoio nos seguintes termos:

> [...] Nós cuidamos dos obreiros de todo o Brasil e dos países lá fora, temos uma responsabilidade muito grande, mas temos uma alegria também muito grande de estar fazendo parte **dessa família**, desse trabalho; […] estou falando de um amigo [...], segundo as nossas fontes, é uma pessoa que tem ficha limpa, **é uma pessoa que tem o carinho dos pastores**, […] conheço a índole, conheço o caráter e **você pode contar com a seriedade** desse rapaz que já é o 3º mandato dele, quarto, 4º mandato dele e, que por ser o 4º mandato dele a gente já vê que **é uma pessoa de qualidade porque aqui na Igreja Universal se o sujeito não andar como** anda...como **manda o figurino, ele é retirado**, se ele tá em 4º mandato você pode ter certeza que a credibilidade é grande, tá bom? Deus abençoe a todos vocês, um forte abraço.

O Pastor João Filho, da cidade de Araucária-PR gravou vídeo na mesma toada dos anteriores, reforçando o caráter, a índole e ser o candidato ficha limpa, seguido pelo Pastor Josieldo, da Catedral de Curitiba, que ressaltou as qualidades de ser pessoa de caráter, de

9 Informação extraída do sítio eletrônico do Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar, pelo link <http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=14637-evangelicos-crescem-no-congresso-psc-lidera-em-numero-de-parlamentares>, acessado em 15 de junho de 2016.

família, trabalhador, honesto e que vota no candidato porque é “uma pessoa de Deus”, que anda “no caminho da fé”.

Aborda Figueiredo (1997, p. 185) que o objetivo principal do candidato ao cargo político é ganhar poder político. O longo percurso entre desejo de poder e o voto, a diplomação e a posse, circunstancialmente pela dificuldade que hoje se apresenta em ter e manter um capital político-eleitoral que lhe garanta o êxito no pleito, injeta no candidato a necessidade de adotar estratégias agressivas ou impactantes na guerra pelo convencimento do eleitorado.

As imagens e citações realizadas no corpo deste trabalho apontam a presença maciça da religião na campanha do Pastor Edson Praczyk para deputado estadual, nas eleições de 2014, sendo o elemento religioso a estrutura pilar de sua candidatura.

Algumas expressões são tomadas como palavras de ordem, citadas a todo o momento na campanha como: homem de Deus, de fé, de família; com caráter e índole; cristão e ficha limpa.

O uso da expressão Deus, presente em todas as manifestações já era esperado considerando o público eleitor e o público de apoio ser em sua esmagadora maioria, cristãos, contudo em um país que a impressão do papel-moeda e o preâmbulo da Constituição Federal, empregam a palavra Deus, a utilização não é suficiente como característica de religiosidade.

Mas a citação e interpretação de textos bíblicos, o apoio marcante e determinante da Igreja Universal do Reino de Deus e as manifestações do público de apoio – formado em sua maioria por bispos e pastores da própria IURD – destacam a religiosidade no tempo da eleição do sujeito da pesquisa.

Quando Figueiredo (1997, pg. 183) traça que é “no estudo da campanha eleitoral que se compreende as razões que levam os eleitores a escolherem ou rejeitarem” um candidato, pode-se se afirmar que a presença religiosidade - que na campanha do Pastor Praczyk preponderantemente se resume a símbolos e expressões religiosas – foi o fator-chave que colaborou na reeleição e obtenção do 5º mandato.

Importa asseverar que o Pastor Edson Praczyk não foi o único candidato que trabalhou com a religião como importante aliada na marca política-eleitoral. Embora tenha ocorrido uma utilização inteligente na presença direta e indireta do religioso em seu discursos, porque nunca excessiva porém marcante, pode-se afirmar que o uso da estratégia é somada com os diversos fatores políticos como apoio partidário, profissão como radialista e experiência no campo político.

CONCLUSÃO

Notoriamente, percebeu-se ao longo desta pesquisa, que o candidato em questão, Edson Praczyk, valeu-se da religião como instrumento de estratégia eleitoral, legitimando a adesão, a filiação, as crenças e as práticas religiosas, que se tornaram uma questão de opção pessoal, voluntária e deliberada em sua campanha.

Este trabalho não almejou esgotar a análise das estratégias de campanha realizadas e a discussão entre religião e política no tempo da eleição, e não teria essa pretensão em tão pouco espaço, como esse artigo. Mas, além de observar a presença do religioso no espaço político e confirmar sua relevância nos resultados eleitorais, serviu para projetar novas pretensões em busca do aprofundamento no estudo do tempo da eleição, principal espaço público e político da democracia constitucional brasileira, à medida em que há pluralidade de elementos estratégicos e a religião possui um grau de alcance que naturalmente dependerá de outros fatores.

Todo o percurso da pesquisa possibilitou chegar a uma conclusão objetiva de que as circunstâncias oportunizadas pelo viés religioso, possibilitou as quatro eleições bem sucedidas do pastor Edson Praczyk, e ao mesmo tempo serviu para compreender que o discurso religioso não age sozinho, interagindo-se com as demais estratégias políticas possíveis e delas co-dependentes.

Isso evidencia como o campo religioso interage com o espaço público e política estão imbricadas em diversas situações da sociedade, inclusive na política, momento este, favorável à dominação e persuasão de uma massa considerável de cidadãos, que nem sempre estão atentos aos projetos e metas apresentados pelo candidato, mas receptivos de discursos que massageiem seu ego, encontrando-se com suas crenças e valores religiosos, éticos e morais.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. **Diário Oficial da União**. Brasília, 05 out. 88.

_____. **Informações e dados estatísticos sobre as Eleições 2014**. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral, 2014.

BURITY, Joanildo. **Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)**. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011.

CERVI, Emerson Urizzi. O "Tempo da Política" e a Distribuição de Recursos Partidários: uma análise do HGPE. **Revista Em Debate**, Belo Horizonte, v. 2, n. 8, p. 12-17, ago. 2010.

FIGUEIREDO, Marcus. et all. Estratégias de persuasão eleitoral: uma proposta metodológica para o estudo da propaganda eleitoral. **Opinião Pública**, Campinas, v IV, n 3, p. 182-203, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos religiosos em controvérsias**. Coleção Antropologia Hoje. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

_____. A presença do Religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n 28, p. 80-101, 2008.

KURU, Ahmet. **Secularism and state police toward, religion, and politics**. Cambridge, Nem York: Columbia University Press, 2009.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 7. Brasília, pp. 25-54, jan/abril, 2012.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet; COELHO, Inocência Mártires. **Curso de direito constitucional**. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil**. Revista Etnográfica**. v. 13, p. 7-16, maio. 2009.

PALMEIRA, Moacir. Política e Tempo: Nota Exploratória. In: PEIRANO, Mariza (org.). **O Dito e o Feito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PRACZYK, Edson. Sítio eletrônico pessoal – Home Page. Disponível em <http://www.pastoredson.com.br/>, Acesso em 05.09.2016.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais:** uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 11 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

SILVA, Antônio Ozaí. Política e Religião: entre o mal e o bem. **Revista Espaço Acadêmico**, nº 52, setembro, 2005. Disponível em versão online / digital em <http://www.espacoacademico.com.br/052/52pol.htm>, Acesso em 05.09.2016

VILLA, Marco Antonio. **A História das Constituições Brasileiras**. São Paulo: Leya, 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos. Direitos Políticos, cidadania e teoria das necessidades. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, n.122,. p. 275-280, mai-jul 1994.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

CATOLICISMO E OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES : O EMBATE ENTRE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A HERMENÊUTICA DA CONTINUIDADE NO CATOLICISMO ROMANO E BRASILEIRO

Alfredo Moreira da Silva Júnior (UENP-PQ) [1]

Resumo : Este trabalho visa o estudo de documentos da cúria romana e da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil , sobre o impacto da Teologia da Libertação e da Hermenêutica da Continuidade no âmbito interno do catolicismo romano e brasileiro, bem como, sua influência na organização social e política no Brasil, notadamente na década de 1970 e 1980. Interessa-nos ainda, entender a partir da perspectiva da história das religiões, os diferentes posicionamentos da cúria romana sobre o tema tendo como recorte temporal os pontificados de Paulo VI a Francisco. Como arcabouço teórico e metodológico para a compreensão das fontes, recorreremos ao uso da hermenêutica, ao conceito de representações coletivas e representações sociais e por fim, buscaremos entender como se processou a construção das identidades sociais dos indivíduos e grupos envolvidos no embate entre essas duas correntes teológicas.

Palavras-chave : catolicismo, hermenêutica da continuidade, teologia da libertação, interpretações

INTRODUÇÃO

Uma das questões latentes, já às vésperas do Concílio Vaticano II (1962-1965), dizia respeito à posição da Igreja perante a pobreza, mazela que persistia nos países desenvolvidos e se disseminava em países de capitalismo periférico e nas ex-colônias que se emancipavam dos países neocolonialistas a partir do final da II Grande Guerra.

O grupo de bispos intitulados pela imprensa “progressistas” defendeu, durante o Concílio, uma “Igreja dos pobres” ou “Para os pobres”, chegando, inclusive, a assinar um pacto que instituía a simplicidade como forma de vida e a abstinência ao luxo e a riqueza. Tal documento, conhecido como Pacto das Catacumbas, sintetizava claramente o ideário desse grupo de bispos dos quais, o brasileiro D. Hélder Câmara era um dos líderes.

Apesar do empenho dos bispos progressistas, não constou nos documentos conciliares uma menção direta à Igreja dos Pobres, ou seja, de uma Igreja engajada cuja ação prioritária fosse voltada à pobreza como seria, mais tarde, definido pelo CELAM em Medellín . A década de 1960 é vista como um marco divisório entre o otimismo ocidental Pós-Guerra e a contestação, sobretudo dos jovens, à opressão capitalista e aos modismos da sociedade de consumo que se impunham, a todo custo, naquele contexto de opressão política e social,

[1] Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, Professor Adjunto do Centro de Ciências Humanas e Educação da Universidade Estadual do Norte do Paraná - alfredo@uenp.edu.br

especialmente por conta da Guerra Fria. O ano de 1968 foi, especificamente marcado por uma série de manifestações políticas no âmbito mundial , considerado até hoje não só o marco contra as imposições sociais e políticas fruto da sociedade de consumo, mas também do totalitarismo soviético, no caso dos países do leste europeu. Nos anos 60, tem-se no Brasil, um crescimento econômico que ainda reflete o nacional desenvolvimentismo de Juscelino Kubitschek, porém, a desigualdade social crescia num ritmo ainda maior que a economia, de forma que: Não bastasse a concentração de renda nas mãos dos mais ricos, no período, a partir de 1958 a 1969, constantes perdas salariais contribuíram para a perda do poder aquisitivo da população mais carente. Além dessas questões latentes, o endurecimento da ditadura com flagrante desrespeito aos direitos humanos, notadamente após o Ato Institucional n° 5 , levaram amplos setores da Igreja Católica a se engajarem numa luta silenciosa contra os abusos cometidos pelos militares em nome da “defesa nacional” .

A Igreja Católica brasileira, progressivamente deparou-se com um panorama desolador: a repressão política aliada a uma política econômica que estava atrelada aos interesses do capitalismo internacional sobretudo, norte-americano, que conduzia a uma inflação constante, dilapidando os salários e comprometendo a já cambaleante renda dos trabalhadores.

Os militares conseguiram assegurar o crescimento econômico à custa de obras faraônicas como a Rodovia Transamazônica e a Hidrelétrica de Itaipu, gerando, contudo o aumento crescente da dívida externa brasileira. Em meio ao desenrolar desse quadro cada vez mais caótico para a Igreja latino-americana aconteceu em 26.08.1968, a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín, cujas discussões convergiam para os problemas sociais (ampliação da densidade demográfica, baixa renda per capita, índice de analfabetismo inaceitável) e para os problemas internos da Igreja, a crise nas vocações e a crise no sacerdócio.

Infelizmente, o embate entre os bispos progressistas e os tradicionalistas que, num primeiro momento se mantinha num patamar meramente retórico, foi assumindo proporções cada vez maiores, gerando um mal-estar dentro da Igreja e comportamentos antagônicos entre os lados oponentes pois, enquanto bispos progressistas como D.Hélder Câmara, buscavam a todo custo implementar uma ação pastoral voltada para os mais carentes e, ao mesmo tempo, combater os abusos cometidos pela ditadura militar contra os opositores do regime. Os bispos tradicionalistas, por sua vez, apoiavam incondicionalmente a ditadura militar - entre eles, D. Geraldo Sigaud foi o que acabou tendo maior destaque .

O grupo progressista, por sua vez, queria sim, fazer uma "revolução no país", porém, não no sentido marxista do termo, mas, no sentido de conscientização das massas, de melhorias nas condições de vida da população e, pelo caminho da não violência.

De fato, os discursos progressista e conservadores-tradicionalistas declaram um "engajamento de Deus", presente nos textos de maneira explícita, principalmente na fala tradicionalista que preceituava a demonização não só do comunismo mas também de seus seguidores e simpatizantes. Bradavam os tradicionalistas é preciso derrotá-los para que o bem triunfe sobre as "forças das trevas", para isso, é necessário estar do lado de Deus, ou seja, da tradição. No discurso progressista, as sutilezas são maiores, estão presentes em frases como "caminhada libertadora", "o povo de Deus" - não ataca o adversário diretamente mas sugere que os opositores dessas idéias se vislumbrem como tal; afinal, se existe uma caminhada rumo à libertação, visa a libertação de quê ? Pode ser tanto do pecado e dos males causados por este, como da opressão política e econômica que predominava na época. Outro ponto interessante é a expressão "povo de Deus", quase sempre vislumbrado como os oprimidos e os pobres - se estes são o povo de Deus, a burguesia opressora, o que seria? Ou melhor, seriam o povo de quem?

Teologia Da Libertação X Hermenêutica Da Continuidade : Primeiras Aproximações

Giuseppe Alberigo definiu o Vaticano II como um verdadeiro evento, ou seja, seus efeitos foram muito além dos documentos que produziu. Se analisarmos as interpretações sobre os documentos conciliares a partir das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla veremos que, ao menos em relação à Igreja Latino-Americana, Alberigo estava certo.

No caso de Medellín, o próprio tema do CELAM era : A igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: uma oportunidade de repensar os textos conciliares a partir de uma realidade diferente da realidade europeia, uma tentativa de buscar novos caminhos para a Igreja latino-americana.

No caso específico da Igreja Brasileira, podemos observar que mesmo após o Concílio, o modelo de catolicismo romanizado acabou se mantendo na maioria das dioceses, em parte devido à apreensão dos bispos ante o novo regime instaurado, em parte devido à sua inércia na aplicação do novo modelo pastoral indicado nos documentos conciliares . Assim, Medellín significou, antes de mais nada, um ponto de partida para a Igreja do Brasil repensar seus problemas, suas especificidades e partir para um

novo projeto de Igreja não mais europeizado, mas ao encontro das necessidades do povo brasileiro e latino-americano .

O Cardeal Juan Landázuri abre a Conferência com um discurso bastante contundente em defesa da necessidade de mudanças na Igreja, sustentando-se nas palavras do próprio Paulo VI : “No pastor define-se uma primeira tomada de posição: defender o que existe; mas isto não basta, seja porque o que existe não é adequado à totalidade da população e das necessidades, seja porque o que existe é atingido e arrastado pelo movimento e transformação”. (ORTH, 1977, p. 23)

O novo projeto para a Igreja, não significou, contudo, um rompimento com Roma. Foi, antes de mais nada, uma nova diretriz pastoral surgida como resposta aos desafios que se impunham diante da complexidade dos problemas enfrentados pela igreja latino-americana – vale dizer, os mesmos problemas da Igreja Europeia em relação ao mundo moderno somados à pobreza, à exploração e ao estabelecimento de regimes políticos autoritários . Neste sentido, Medellín frisou não uma oposição, mas, sobretudo as diferentes características entre a Igreja católica europeia e a latino-americana .

A preocupação fundamental da maioria dos bispos era repensar as estratégias pastorais da Igreja Latino americana, levando-se em conta não só o contexto religioso , mas também o político, o social e o cultural.

A base das discussões em Medellín eram os textos do Vaticano II, a interpretação dos mesmos a partir do contexto latino-americano, avançando durante as discussões em Medellín, quando surge a base para uma nova teologia que, visualizando os documentos do Concílio, sobretudo a *Gaudium et Spes* e a *Lumen Gentium*, propõe uma Igreja mais voltada para o mundo, aberta a seus problemas e agindo no sentido de conscientizar os pobres sobre a libertação e superação da pobreza.

Nas conclusões de Medellín, aparecem oito pontos principais que muito sinteticamente enumeramos a seguir : 1° A Igreja Latino-Americana “ se voltou para o homem” ou seja, “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem”. 2° Para tomarmos conhecimento do presente é preciso voltar ao passado da Igreja na América-Latina, aceitando o julgamento da história sobre os momentos de “luzes e de trevas” da instituição. 3° Não basta refletir, obter maior clareza e falar. É preciso agir. 4° É preciso aceitar a rapidez das transformações da América-Latina e ser consciente de que tais transformações afetam todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso. 5º As transformações, anteriormente citadas, devem ser acompanhadas da valorização do homem em sua totalidade. 6° Assim

como o povo de Israel no Êxodo, o povo latino-americano, como Povo de Deus", deve caminhar rumo ao desenvolvimento com condições de vida verdadeiramente humanas. 7° É preciso unir, numa síntese, o novo e o antigo, o espiritual e o temporal. 8° Renovou-se,em Medellín, o Mistério de Pentecostes , em torno de Maria a Mãe da Igreja.

Após Medellín, a percepção de uma Igreja latino-americana com características e peculiaridades próprias surgiu e permaneceu até hoje. Para tanto, o documento-síntese de Medellín, fugiu do discurso de neutralidade, próprio dos documentos produzidos em Roma, e apontou situações concretas e conflitivas. Suas conclusões apontam três tópicos fundamentais para uma nova atitude pastoral: a promoção do homem e dos povos aos valores da justiça, paz, educação e família; evangelização e maturação na fé, dos povos e de suas elites, através da catequese e da liturgia; o papel dos membros da Igreja na intensificação de sua unidade e da ação pastoral através de estruturas visíveis, adaptadas às novas condições do continente.

Um ano após a Conferência Episcopal de Medellín, o secretariado Geral da CNBB enviou ao episcopado brasileiro um importante documento preparado por um grupo de peritos sobre a " Realidade político econômico-social –cultural o País e a Lei" , tratava-se, segundo as palavras de Dom Aloísio Lorscheider, de um documento confidencial para uso interno, e que poderia servir para orientação e acompanhamento dos acontecimentos.

Quase onze anos depois, realiza-se a terceira conferência do episcopado latino-americano em Puebla de Los Angeles no México e o texto oficial dessa conferência mostrou, a nosso ver, um reconhecimento da validade de Medellín quanto às questões sociais, porém, ao mesmo tempo, serviu como um verdadeiro "freio" a qualquer tentativa de radicalização na atuação da Igreja rumo a uma transformação social e política.

O termo "libertação" foi bastante discutido, porém despojado de seu sentido ideológico: a libertação passou a ser, sobretudo, libertação do pecado . A exploração e as mazelas de um sistema econômico predatório sobre os países latino-americanos foi denunciada, mas o comedimento sobre o papel da Igreja para reverter esta situação predomina em todo o documento - os radicalismos ficaram em Medellín .

Os grupos de interesse, defensores da Teologia da Libertação, de um lado, e de outro, os de posições mais conservadoras, que se formaram até mesmo antes da Conferência, não se deram por vencidos, ainda que não concordassem com o documento final fruto de acomodações, em parte, possíveis pela postura do papa e pelo desejo de união da Igreja Latino Americana . Finda a Conferência, representantes dos dois grupos mostram, muitas vezes,

leituras completamente antagônicas sobre as conclusões de Puebla. Tomemos como exemplo Frei Beto e Monsenhor Trujillo . O primeiro realiza a leitura dos documentos de Puebla de uma maneira inteiramente voltada à valorização da opção pelos pobres e pela profecia, publica, então, um livreto voltado para as Comunidades Eclesiais de Base intitulado “Puebla para o povo” - neste trabalho, Frei Beto mescla suas interpretações a respeito das conclusões de Puebla e diálogos com personagens fictícios do meio camponês e operário os quais colocam suas dúvidas para, em seguida, serem esclarecidas por Frei Beto que, aliás, não disfarçou sua referência pelo socialismo neste livro.

Frei Beto em seus “diálogos, aponta que Puebla lembra o Concílio Vaticano II no que tange à opção pelos pobres que, por sua vez, devem exigir justiça e não receber ajuda e caridade. A classe operária precisaria, pois, se organizar e se fortalecer para conseguir sua libertação. Diametralmente oposta era a visão de Monsenhor Trujillo. Sua posição era de que, alguns teólogos, desde Medellín, teriam extrapolado completamente o sentido original da opção pelos pobres e, após Puebla, continuariam insistindo em opiniões em que a base ‘pobres’ toma a força de uma classe social ‘o proletariado’ e as comunidades eclesiais de base se apresentam como engrenagem da luta proletária” (TRUJILLO, 1979, p. 08-09).

As comunidades de base eram, para Trujillo, um campo fértil para a implantação de ideologias marxistas. Por isso, defendia que estas deveriam, segundo sua interpretação dos documentos de Puebla, adaptarem-se às pastorais das grandes cidades latino-americanas, evitando um isolamento. A visão de Trujillo sobre as CEBs é de que elas seriam fortemente influenciadas “pelos desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín” .

A percepção de Igreja como Mãe e Mestra, da Igreja como mistério de comunhão e verdade sobre o homem, prevaleceu no documento de Puebla e é justamente essa concepção que Trujillo irá defender durante o Pontificado de João Paulo II e Bento XVI, até sua morte aos 72 anos de idade.

Nas visões antagônicas expostas, temos uma prévia do que ocorreria em termos de conflito entre os defensores da Teologia da Libertação e os Neoconservadores na década de 1980: a Igreja Latino-americana continua, em seu discurso, utilizando referenciais próprios da Teologia da Libertação, porém as práticas pastorais vão, cada vez mais, se afastando da práxis marxista e do viés político muito presente nas décadas de 1960 e 1970.

Ao longo dos anos 80, o neoliberalismo econômico vai se firmando como modelo econômico hegemônico nos países capitalistas. Ao mesmo tempo, as ditaduras militares

patrocinadas pelos EUA sofrem um desgaste cada vez maior causado, em grande parte, pelas políticas econômicas catastróficas e à corrupção.

Enquanto isso, do outro lado do Atlântico, em 13 de maio de 1981, o Papa João Paulo II sofreu um atentado, na Praça de São Pedro, no Vaticano. O turco Mehemed Ali Agca desferiu contra o Papa três tiros, a poucos metros de distância, ferindo gravemente o Pontífice no estômago, no cotovelo e na mão esquerda. O Papa foi submetido a uma cirurgia de mais de cinco horas para estancar a hemorragia interna e teve uma parte do intestino retirada. Recuperando-se do incidente, João Paulo II creditou a Nossa Senhora o fato de ter sobrevivido. Curiosamente, em 13 de maio teria ocorrido uma das aparições de Nossa Senhora às crianças em Fátima, e o papa, pouco tempo depois de sua recuperação, foi lá para agradecer a virgem por ela ter salvo a sua vida .

As aparições da Virgem em Fátima passaram a ser lembradas pela Igreja Católica como um sinal e um chamado para a luta contra o comunismo e, ao que tudo indica, após o atentado, a determinação do papa em lutar - não só contra o comunismo, as também contra a disseminação de ideologias de inspiração marxista na Igreja.

Em meados dos anos 1980, as ditaduras militares apresentavam um desgaste insustentável e, no caso brasileiro, a abertura política é vista pela população como a cura para todos os males. Pensava-se que a participação popular, através das eleições livres e do voto direto resolveria a situação caótica na qual o país se encontrava. A realidade, porém, foi bem diferente. Após a mobilização nacional através do movimento “Diretas Já” e a grande comoção causada pela morte do Presidente Tancredo Neves, sucederam-se inúmeros planos econômicos que não obtiveram sucesso, agravando ainda mais as finanças o governo e consequentemente, as condições de vida da população.

Neste contexto de desilusão, os paradigmas tradicionais do marxismo, com o colapso do Império Soviético, sofrem também um abalo, era o fim das grandes utopias.

Em 1981, o Frei Leonardo Boff, já reconhecido internacionalmente como um dos maiores teóricos da Teologia da Libertação, publicou o livro Igreja:carisma e poder . Tal obra, causou inicialmente, a reação da Comissão arquidiocesana para a Doutrina da Fé o Rio de Janeiro, que lhe teceu várias críticas.

A polêmica em torno do livro se avolumou nos anos seguintes e, em 11 de março de 1985, a Congregação para a Doutrina da Fé publica a Notificação sobre o livro “Igreja:carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante” de Frei Leonardo Boff, O.F.M. , buscava-se, entretanto, entender em que este livro se diferia das demais obras publicadas a

cerca da Teologia da Libertação.

Em outras obras, Boff já havia enfatizado questões ligadas à ação pastoral da Igreja em especial na América Latina, chamando a atenção para a necessidade de um maior engajamento nas causas sociais e políticas – nem por isso foi censurado. Na obra Igreja: carisma e poder vieram à tona as interpretações sobre a Igreja a partir do Vaticano II: para o teólogo brasileiro, a Igreja instituição havia sufocado o carisma da verdadeira Igreja, e isso soou como um questionamento da hierarquia eclesiástica e do poder de Roma .

A reação por parte da Cúria não tardou. Através do Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o Cardeal Joseph Ratzinger, o conteúdo do livro passa a ser investigado e, em 06 de agosto de 1984, vem o primeiro contra-ataque com a publicação de "Instruções Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação". Neste documento são retomadas algumas posições que predominaram em Puebla, tal como a ideia de libertação integral, ou seja, uma libertação voltada não só aos aspectos materiais, mas, sobretudo, aos espirituais.

Com seu país dividido, vítima de dois posicionamentos ideológicos antagônicos, com grande parte da população ainda marcada pelos traumas , conseqüências e mazelas da II Guerra Mundial, em sua visão a possibilidade de aceitação do marxismo na teologia levaria fatalmente, a um envolvimento com a própria ideologia marxista e, daí ao totalitarismo.

No documento, várias práticas e posicionamentos dos seguidores da Teologia da Libertação são descritos e reprovados em sua leitura mais radical e militante. Eis alguns desses apontamentos: Na Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé, de 11 de março de 1985, o Cardeal Ratzinger aponta claramente as opções presentes no livro que, segundo ele, são "insustentáveis", a estrutura da Igreja, a concepção do dogma, o exercício do poder sagrado e o profetismo".

Fica evidenciado na Notificação que as questões que mais incomodaram a Cúria Romana foram aquelas que questionaram a hierarquia e a estrutura de poder da Igreja. O cardeal selecionou cuidadosamente os trechos do livro que tratam desse assunto para, a partir daí, serem desqualificados.

Nos tópicos que envolviam a concepção do dogma e o profetismo, as observações da Congregação para a Doutrina da Fé não foram tão contundentes. Prevaleceu uma discussão de diferentes pontos de vista teológicos, evidenciando ainda mais a "defesa" da estrutura administrativa e hierárquica da Igreja.

A censura à obra de Boff teve um significado muito mais amplo do que a condenação de uma obra poderia representar: foi, sobretudo, um freio definitivo à Teologia

da Libertação e um marco na luta da cúria ao “enquadrar” as leituras mais progressistas do Vaticano II .

Durante todo o Pontificado de João Paulo II e de seu sucessor, Bento XVI, a Teologia da Libertação permaneceu praticamente “proscrita” dos meios católicos havendo apenas alguns focos de resistência na América Latina por conta de poucos bispos progressistas que ainda permitiam seu estudo e suas práticas .

No Pontificado de Bento XVI é feita uma releitura dos documentos produzidos no Concílio Vaticano II de forma que pudesse prevalecer a visão conservadora baseada nas tradições e no magistério da Igreja, esta releitura foi intitulada de Hermenêutica da continuidade e buscava sepultar definitivamente qualquer tentativa de interpretações progressistas sobre o Concílio , particularmente, as de Medellín .

Atacando a hermenêutica progressista, chamada por ele de “da ruptura” ou da “descontinuidade”, Bento XVI, propõe uma releitura do Concílio, com base na tradição e no magistério da Igreja; de certa forma, reforçando ainda mais a posição de seu antecessor, de colocar a Igreja na condição de “mestra da verdade” próxima da condição que gozava no pré-concílio e não mais de “Povo de Deus”.

Neste embate entre as hermenêuticas, surge uma outra problemática, quando se fala em continuidade ou ruptura das representações, as visões de mundo que cada grupo construíra. Vão além de qualquer método hermenêutico, por isso nada mais relativo do que a fala de ambos os grupos quando apontam para aquilo que seria “uma correta interpretação”.

Todo o esforço de Bento XVI na defesa da tradição e do conservadorismo no entanto, sofre um duro golpe com uma série de escândalos que assolaram seu pontificado, crimes de pedofilia envolvendo religiosos da Europa e EUA, vazamento de documentos secretos do Vaticano, problemas de gestão no Banco do Vaticano, além de diferentes facções constantemente se digladiarem na Cúria Romana. Não resistindo a esta série de acontecimentos, o papa renuncia a 11 de fevereiro de 2013.

Pouco mais de um mês após a renúncia e após quinto escrutínio do 2° dia do conclave Jorge Mário Bergoglio é eleito Papa aos 76 anos de idade.

Interpretações No Campo Religioso : Apontamentos Teórico-Metodológicos

O estudo das religiões, de modo geral e, particularmente, do catolicismo, é uma Atividade instigante. Dentre os problemas teórico-metodológicos enfrentados pelo

pesquisador da (s) religião(ões), elencamos dois como principais: a amplitude e complexidade do campo religioso, que se mistura com outros campos, aos quais se mistura, influenciando-os e sendo influenciado por estes; outro aspecto a ser considerado, é a multiplicidade de métodos a serem utilizados na pesquisa haja vista a abrangência, do fenômeno religioso tanto na esfera individual quanto na social . Em relação ao estudo das repercussões do Vaticano II, apresenta-se necessária a retomada o conceito de representações, individuais ou coletivas, situando-se ambas entre o limiar da sociologia e da psicologia.

Na busca de edificar o lastro da pesquisa, propomo-nos à compreensão dos caminhos assumidos pela Igreja após o Concílio, como também a verificação dos caminhos que levaram ao surgimento de um neoconservadorismo católico. Destarte, impõe-se um duplo desafio: interpretar os rumos do Vaticano II a partir dos anseios institucionais em sua época, como por exemplo, a busca de aproximação com o bloco socialista para tentar diminuir a perseguição aos religiosos nestes países ou ainda, a partir de seus desdobramentos e em termos pastorais, colocar o clero em contato com o mundo e não mais “acima” dele.

Além dos aspectos teológicos e pastorais do Concílio, as interpretações sobre este evento, por parte do clero brasileiro, podem ter sido influenciadas pelo próprio panorama político da época, o embate entre o capitalismo e o socialismo num contexto de ditadura militar. Por outro lado, nos anos 80, o panorama político favorável à redemocratização brasileira e, num contexto mais amplo, a queda do Muro de Berlim, fizeram o foco das atenções mudar, assegurando a sobrevivência da Igreja perante o socialismo. Era, portanto, o momento de fortalecer a instituição como grande guia espiritual ou, no dizer de Libânio (1983), “A volta à grande disciplina” com ênfase ao embate entre os neoconservadores e os progressistas . Neste caso, podemos ter como fonte os textos elaborados pelos teóricos de ambas as vertentes, sobre a visão de suas comunidades, a respeito do Concílio e de seus desdobramentos, ou ainda, de como seus autores interpretaram as mensagens de Roma. Aqui, nos parece útil a proposta hermenêutica de Paul Ricoeur, especialmente a análise das práticas apreendidas dos bens simbólicos, produzindo diferentes usos e significações, um trabalho que busque as relações entre os fenômenos religiosos, as interações entre as instituições religiosas e os fiéis, seja ao longo do processo histórico, seja na sociedade atual . Tal escolha se justifica pelo fato de Ricoeur ter buscado, sobretudo, compreender como um texto pode ser interpretado pelo leitor, uma vez que, o texto traz consigo uma diversidade de informações que precisam ser extraídas em seu sentido, precisam ser interpretadas.

> O texto guarda a sua pretensão de dizer alguma coisa sobre a realidade. Ele exprime um certo "mundo". "Com efeito, o que deve ser interpretado num texto é uma proposição de mundo, de um mundo que eu possa habitar para projetar nele um de meus possíveis mais próprios ... É o que eu chamo de mundo do texto, o mundo próprio desse texto único."Devemos, por isso, rejeitar a alternativa de uma hermenêutica polarizada na compreensão da intenção do autor, e de um método estrutural polarizado na explicação da estrutura do texto. " A alternativa da intenção ou da estrutura é vã. Porque a referência do texto – o que eu chamo a coisa do texto – não é nem uma nem outra. Intenção e estrutura designam o sentido; o mundo do texto designa a referência do discurso, não o que é dito, mas aquilo sobre o que ele é dito. A coisa do texto é o objeto da hermenêutica . E a coisa do texto é o mundo que o texto desdobra diante de si". (RICOEUR apud GEFFRÉ, 1989,p.51)

Para Ricoeur, todo o pensamento moderno torna-se, assim, interpretação, de modo que, a questão essencial não estaria em descobrir os "erros" ou "mentiras", nem em procurar estabelecer a "verdade", mas em perceber a ilusão. Assim, nos coloca:

> A esse respeito, direi de bom grado que a função simbólica, vale dizer, a possibilidade de designar o real mediante signos, só está completa quando é pensada a partir do duplo princípio da diferença e da referência, logo, a partir de uma categoria "inconsciente" e de uma categoria "egológica". A *função simbólica* é, certamente, a capacidade de colocar todo intercâmbio (e, entre eles, os intercâmbios de signos) sob uma lei, sob uma regra, logo sob um princípio anônimo que transcende os sujeitos. Mas ela é, mais ainda, a capacidade de atualizar essa regra num acontecimento, numa instância de intercâmbio, cujo protótipo é a instância de discurso (apud Ricoeur, 1978, p. 218).

Diante do exposto, torna-se importante também a compreensão do conceito de representações, pois estas exerceriam uma influência direta nas diferentes interpretações acerca do mesmo acontecimento histórico.

O termo representações, ao que tudo indica, teve sua origem na ideia de representações coletivas proposta por Durkheim. Seu surgimento portanto, teve ligação direta com a elaboração de uma teoria da religião - para Durkheim, fenômenos como a religião, magia e misticismo, não poderiam ser explicados em termos individuais pois seriam produto da coletividade.

Como um sistema de conhecimentos e de crenças que teriam origem na sociedade e na experiência social, surgiriam as representações coletivas, as quais, por sua vez, seriam resultado desse sistema e serviriam para dar plausibilidade e justificativa à organização social . Todo o arcabouço sócio-cultural de uma coletividade serviria, assim, para legitimar, dar sustentação e lógica às divisões da sociedade.

No final do século XIX, inúmeros teóricos operaram na tentativa de classificar os

fenômenos humanos sob dois aspectos: o individual e o coletivo.Dentre eles, o próprio Durkheim, distinguiu representações individuais de representações coletivas; já Wundt, um dos pais fundadores da psicologia, vai distinguir a psicologia sob o aspecto fisiológico da psicologia das pessoas (*volkerpsycologie*).

Teóricos mais recentes como Moscovici (2003, p.29-88, *passim*), fizeram uma diferenciação entre as representações sociais e as representações coletivas propostas por Durkheim. Estas últimas seriam menos adequadas à complexidade e ao pluralismo das sociedades modernas, ou mesmo das pós-modernas.

O conceito de representação social, portanto, situa-se entre a sociologia e a psicologia. Originou-se das teses de Durkheim que apontavam que o conhecimento só poderia ser encontrado na vida em sociedade, o que assenta, as representações coletivas num conjunto de conhecimentos e crenças derivados do corpo social.

Para Durkheim, o conceito de representações coletivas estaria mais ligado à transmissão da *herança dos antepassados*; já para Moscovici (loc.cit.), a representação social, além de uma maneira de transmitir a *herança coletiva*, seria um reflexo de como os indivíduos conseguem interagir na *construção* da sociedade, não sendo apenas influenciados por ela, mas também contribuindo para sua transformação. Assim, coloca-se contrário à ideia de que grupos e indivíduos estejam sempre dominados, em termos ideológicos pelas classes sociais, pelo Estado, pela Igreja etc. Em sua tese, defende que a autonomia do ser humano como produtor de representações aponta para duas vertentes de conhecimentos percebidos pela sociedade: de um lado, as representações dos cientistas, como especialistas das diversas áreas do saber; de outro, os conhecimentos produzidos pelos próprios membros da sociedade, por pessoas leigas que se agrupam em torno de ideias comuns.

CHARTIER (1991, p. 173-188, *passim*), retomou a visão de Durkheim e Mauss a respeito das representações coletivas e, para entendermos como a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos sociais, propôs três interessantes caminhos: um, através de práticas que visam fazer conhecer uma realidade social; outro a construção dessa realidade de maneira contraditória pelos diferentes grupos sociais; por fim, as formas institucionalizadas pelas quais os *representantes* garantem a continuidade do grupo.

O autor nos coloca uma *dupla via*“ para entendermos a construção das identidades sociais: como resultantes de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder” ou, como “recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo”(CHARTIER, op.cit. p. 183) .

Com efeito, devemos considerar “não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é deles”(CHARTIER, op.cit. p. 177).

Retomando as teorias de Ricoeur, o próprio Chartier volta sua atenção para o encontro entre o mundo do texto e o mundo do leitor e as conseqüências disso. Sua pesquisa leva em conta que a construção de sentido efetuada pelo leitor faz parte de um processo historicamente determinado cujos modos e modelos são variáveis conforme o tempo, o espaço e as comunidades a que está inserido. Portanto, para ele :

> Contra uma definição puramente semântica do texto, é preciso considerar que as formas produzem sentido, e que um texto estável em sua literalidade investe-se de uma significação e de um estatuto inéditos quando mudam os dispositivos do objetivo tipográfico que o propõe à leitura (CHARTIER,op. cit. p. 178).

Chartier é enfático quanto ao papel das representações no indivíduo e na sociedade, para ele:

> As representações não são simples imagens, verídicas ou enganosas, do mundo social. Elas têm uma energia própria que persuade seus leitores ou seus espectadores que o real corresponde efetivamente ao que elas dizem ou mostram”(CHARTIER apud ROCHA, 2011).

Assim considerando, o campo religioso apresenta uma multiplicidade de elementos simbólicos que podem ser interpretados de diferentes maneiras e com olhares diversos, pelos leitores, construindo o “seu próprio mundo” e imprimindo-lhe sentido.

CONCLUSÃO

Embora a opção preferencial pelos pobres remonte ao início da década de 60 com o já citado Pacto das Catacumbas e mais tarde no início dos anos 70 tenha ganhado ênfase com a Teologia da Libertação, a maioria dos estudos acadêmicos sobre o tema falam ou das questões teológicas em si, ou da repercussão social dessa teologia. Propusemo-nos a ir além, ainda que de forma breve, interessou-nos os impactos da Teologia da Libertação na sociedade e na Política, porém, vistos num viés que priorizou a compreensão da perspectiva interna da Igreja, os posicionamentos da hierarquia em relação a este assunto e, em especial da Cúria Romana.

Na busca de interpretações sobre os mesmos documentos por parte das diversas

correntes político-teológicas na Igreja , surgiram diferentes posicionamentos e diversas visões de mundo às vezes complementares, às vezes excludentes umas às outras , interessou-nos desvendar esta dinâmica no seu contexto histórico porém, dentro de uma perspectiva teórico-metodológica própria da História das Religiões.

REFERÊNCIAS

Fontes

III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: **PUEBLA a evangelização no presente e no futuro da América Latina** - texto oficial CNBB. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

Congregação para a Doutrina da Fé . **A Mensagem de Fátima** . Vaticano, 2000. Disp. em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html > Acesso em 06 fev. 2009.

ORTH, Odilon. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio – conclusões de Medellín**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

RATZINGER, Joseph. **Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"**.Sagrada Congregação para a doutrina da fé. Roma, 1984.Disponível em http://www.vatican.va/Roman_curia/congregations/cfaith/documents/...> acesso em 15/03/2013.

_____. **Notificação sobre o livro "Igreja:carisma e poder.Ensaios de eclesiologia militante"** *de Frei Leonardo Boff, O.F.M.* Sagrada Congregação para a doutrina da fé. Roma,1985. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/...> acesso em 10/05/2013.

Referências Bibliográficas

ALBERIGO, Giuseppe (Dir.) . **História do Concílio Vaticano II**.Petrópolis: Vozes, 1996, v.1.

_____. *Breve História do Concílio Vaticano II (1959-1965).* Aparecida:Editora Santuário, 2006.

_____. Vatican II et son Héritage. ***SCHEC, Études d' histoire religieuse***, Quebec, 62 (1996), p.7-24.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos avançados**. 1991, vol.5, n.11 [cited 2010-07-21], pp. 173-191 . http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601/10152

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores : História dos Papas**.(trad. Luiz Antônio Araújo) .

São Paulo : Cosac &Naify, 1998.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREI BETO. **Diário de Puebla**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Puebla para o povo**.4.ed.Petrópolis: Vozes, 1981.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GUTIERREZ, Gustavo. **Pobres e libertação em Puebla**. São Paulo : Paulinas, 1980.

LIBÂNIO, J.B. **A volta à grande disciplina** .São Paulo: Loyola, 1983.

_____ . **Cenários da Igreja**. 3.ed. São Paulo : Loyola, 2001.

MATTEI, Roberto de . **Il Concílio Vaticano II una storia mai scritta**. Torino-Italia: Lindau, 2010.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais : investigações em psicologia social**. Rio de Janeiro:Vozes, 2003.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações, ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROCHA, João Cezar de Castro (org.). **Roger Chartier a força das representações: história e ficção**. Chapecó : Argos, 2011.

TRUJILLO, Alfonso Lopez. **Opções e interpretações à luz de Puebla**. São Paulo : Loyola, 1982.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A(S) MARCHA(S) DA FAMÍLIA, COM DEUS PELA LIBERDADE CONSOLIDANDO O PENSAMENTO CONSERVADOR CRISTÃO NO BRASIL (1964-2016)

José Wilson Assis Neves Junior (UEL/PG)[1]
Fabio Lanza (UEL/PQ)[2]
Ana Claudia Rodrigues de Oliveira(UEL/PG)[3]

Resumo: O artigo apresentado estabelece um debate a respeito das mobilizações integralistas contemporâneas que demandam uma nova intervenção militar na sociedade brasileira, como forma de combate às "ameaças comunistas" do governo do Partido dos Trabalhadores (2003-2016). Por meio da análise documental, embasada em uma perspectiva histórica, foram estudadas as páginas oficiais do *Facebook* referente aos grupos *Marcha da Família, com Deus pela Liberdade* e *Ordem Dourada do Brasil*, atentando às demandas apresentadas por essas mobilizações e as suas possíveis reformulações no decorrer do biênio (2014-2016). A pesquisa permitiu perceber uma continuidade do integralismo brasileiro que, ao retornar como reação tradicionalista, empreende um processo de reflexão e sistematização, consolidando-se gradualmente enquanto pensamento conservador que ultrapassa os limites do catolicismo e se expande para um integralismo cristão, ampliando assim a adesão popular.

Palavras-Chaves: Pensamento religioso conservador. Religião e Política. Política brasileira contemporânea. Marcha da Família, com Deus pela Liberdade.

INTRODUÇÃO

Ao longo do ano de 2014 inúmeras atividades políticas, acadêmicas e de mobilização social tomaram o tema dos cinquenta anos do golpe militar de 1964. De modo geral, tais atividades fomentaram a discussão sobre as mazelas e os prejuízos socioculturais como uma espécie de legado deixado pela ditadura aos brasileiros a partir dos anos subsequentes a 1985 - início da última fase republicana brasileira.

No entanto, o discurso sobre essas atividades não pode ser considerado uníssono tampouco uniforme na sociedade atual**.** Na construção de diferentes posições políticas, como

[1] Mestre, bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina-PR. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL) e ao Observatório da Educação (OBEDUC-UEL). E-mail: nevesjr1991@gmail.com
[2] Professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: lanza1975@gmail.com
[3] Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Licenciada em Ciências Sociais e Especialista em Ensino de Sociologia pela UEL. Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL) e ao Observatório da Educação (OBEDUC-UEL). E-mail: anaoliveira.uel@gmail.com

por exemplo, um grupo de religiosos ligados ao movimento da *Tradição, Família e Propriedade*, grupos marcharam em prol da reedição da ação golpista, com o intuito de combater as supostas ameaças comunistas e a corrupção decorrentes do governo do Partido dos Trabalhadores (2003-2014).

Este trabalho analisou dados a respeito dos movimentos sociais contemporâneos pró-ditadura militar que se fundamentam no ideário do integralismo católico, e que conquista espaço e força na sociedade civil brasileira desde o ano de 2014, tendo como marco a "Marcha da Família com Deus pela Liberdade" – realizada em 22 de março de 2014 que relembrou a primeira versão da mobilização religiosa ante os "pseudocomunistas"[4] (ocorrida em 19 de março de 1964)[5].

Ao analisarmos e interpretarmos as atividades pró-intervenção militar em 2014 é importante destacar o papel principal desempenhado pela rede social *Facebook* no que tange a mobilização de massas**.** As investigações sobre esse processo foram subsidiadas com dados disponíveis e coletados na rede mundial de computadores. Salientamos que "em 2012, a pesquisa sobre internet no Brasil, realizada pelo Comitê Gestor da internet, mostrava que 74% dos brasileiros conectados utilizavam redes sociais. Os dados indicam que o Facebook é o espaço mais envolvente entre todos aqueles que ocorrem debates políticos" (Silveira, 2015, p. 224). O uso das fontes eletrônicas e rede sociais digitais é uma nova oportunidade de pesquisa, segundo Halavais[6]

> O cientista social de hoje se encontra diante de uma oportunidade magnífica. A internet coloca o mundo social, em todo seu desarranjo e complexidade, na soleira da sua porta. [...] Porém, isso não implica abandonar a perspectiva empírica, mas reinventar nossos processos e técnicas. [...] A internet constitui uma representação de nossas práticas e sociais e demanda novas formas de observação, que requerem que os cientistas sociais voltem a fabricar suas próprias lentes, procurando instrumentos e métodos que viabilizem novas maneiras de enxergar. (Halavais, 2013, p.11-13)

Sob essa perspectiva metodológica, as fontes para este trabalho - além das matérias de jornais, disponíveis no formato digital e *on line*, que abordam as mobilizações

[4] Para mais informações: http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/03/manifestantes-se-reunem-para-nova-versao-da-marcha-da-familia-em-sp.html (acessado em 16 de maio de 2016 as 09h37min).

[5] Conforme apresenta Wanderley (2007) foi notável o apoio exercido por parte do clero católico brasileiro no processo de legitimação do regime ditatorial e militar no Brasil inaugurado em 1964. Papel desempenhado pelo grupo católico liderado pelos bispos da TFP (Tradição, Família e Propriedade), que estavam pautados em uma doutrina conservadora – denominada ultramontana, que almejava a restauração da doutrina cristã hierarquizada, com sede no Vaticano.

[6] Alexander Halavais, cientista político (University of California) e vice-presidente da *Association of Internet Researchers*. (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2013, p.16)

pró-ditadura militar - também foram selecionadas de maneira intencional, as seguintes páginas da rede social *Facebook*: *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*[7] e *Ordem Dourada do Brasil*[8].

Considera-se, a partir de uma apropriação das contribuições de May (2004), que as páginas das redes sociais podem ser tomadas enquanto fontes documentais, nas quais as publicações exprimem particularidades de um ideário que representa um determinado grupo social inserido em um contexto histórico/político/social especifico. Deste modo, "uma rede social, por si, já é uma metáfora estrutural. Quando focamos um determinado grupo como uma "rede", estamos analisando sua estrutura". (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2013, p.115)

Assim, é importante valer-se das recomendações elaboradas por Cellard (2012) a respeito da necessidade de abordar as fontes documentais a partir de uma perspectiva histórica que possibilite distinguir quais são os grupos sociais que se articulam no contexto estudado, os conceitos chaves que representam suas visões de mundo e a maneira pela qual eles se organizam social e politicamente – salientando que, conforme apresenta Löwy (2009), a ideologia exposta por determinada classe, ou grupo social, é sempre histórica e socialmente construída, sendo, portanto, inseparável dos processos históricos vivenciados pela classe, ou grupo social, até o momento histórico que se visa compreender.

Novas articulações político-religiosas em prol de uma Intervenção Militar

No início da última década (2010) notou-se a movimentação de instituições, públicas e privadas para trazer à tona documentos – até então alheios ao conhecimento da população – que dizem respeito às atrocidades cometidas pelos militares em decorrência da Doutrina de Segurança Nacional. Os arquivos provenientes do DOPS (Delegacia de Ordem Pública e Social) disponibilizados virtualmente pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo no ano de 2013 são exemplo disso.

Apesar do conhecimento disponibilizado ao público brasileiro indicar a ilegalidade e a violência que o período de imposição da ditadura militar representou ao Brasil (1964-85), nos últimos dias de março de 2014 pôde ser observada em diversas cidades do país

[7] A página conta com dois mil e trezentos membros e está disponível no link: https://www.facebook.com/familia.com.deus.pela.liberdade (acessado em 16 de maio de 2016 as 09h45min).
[8] Grupo de maior adesão nas redes sociais, possuindo quase setenta e dois mil e seiscentos membros, a página se encontra disponível no link: https://www.facebook.com/ordemdouradadobrasil/?fref=nf (acessado em 16 de maio de 2016 as 11h20min).

a movimentação de religiosos vinculados à Tradição Família e Propriedade (TFP)[9] para a realização de uma marcha nacional[10] em prol de uma nova intervenção militar.

Segundo a matéria "Grupo convoca reedição da marcha anticomunista ocorrida em 1964" do jornal *Itaúna Urgente* (2014), a *Marcha da Família, com Deus pela Liberdade II* – título atribuído pelos organizadores da mobilização e divulgado nas redes sociais como nome do evento ocorrido no dia 22 de março de 2014 - teve por objetivo defender os direitos da família (dentro da conceituação católica conservadora) e da propriedade privada, bem como combater a corrupção e o comunismo no Brasil, que de acordo com os membros do movimento, decorreriam do governo do PT.

Desta forma em publicação a página da *Marcha* passou a convocar a população brasileira a sair às ruas, fundamentando-se em discursos anticomunistas,

> Atenção participantes da Marcha da Família com Deus e Pela Liberdade de todas as regiões de Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná (Região Sul)!!!!
> No dia 22 de Março nos reuniremos na Praça 15 de Novembro (Mercado Público) no Centro de Porto Alegre e faremos uma caminhada simbólica até a Praça dos Três Poderes (Praça da Matriz) e depois desceremos até o CMS - Comando Militar do Sul, na Rua dos Andradas, 562 - Centro de Porto Alegre, onde manifestaremos firmemente nosso apoio aos militares e entregaremos nossa petição reivindicando a intervenção Militar Constitucional contra o Comunismo, contra a corrupção e contra todos os desmandos e abusos que estão sendo cometidos por aqueles que se dizem representantes do povo brasileiro! (Marcha da Família com Deus pela Liberdade, *Convocação para os Brasileiros*, 01 de março de 2014).[11]

As movimentações, ocorridas em 22 de março de 2014, não conseguiram alcançar um grande número de adeptos, de acordo com as estimativas informadas pelos jornais

[9] A TFP foi fundada na década de 1960 pelo ex-deputado federal Plínio Corrêa de Oliveira, a partir das experiências acumuladas no jornal *O Legionário* (década de 1930) e no movimento das Congregações Marianas (1960), tendo como meio de comunicação oficial o jornal mensário *O Catolicismo*. Desta forma nota-se que a TFP "de movimento integrista, interno à religião católica, passa, após 1960, a ser um movimento político, um grupo de pressão conservador, sem querer assumir o *status* de partido político para poder influir sobre os vários existentes" (Macedo, 1979, p. 236). Para Quadros (2013), a TFP passou por várias alterações após a morte de seu fundador readequando suas doutrinas para que se tornassem mais aceitáveis na contemporaneidade e sofreu a divisão em dois grandes grupos: a TFP original passou, por ordem judicial, a ser comandada por novos membros, tornando-se uma ordem monástica reconhecida pelo Papa (Arautos do Evangelho); enquanto os membros mais antigos e ortodoxos do movimento formaram a Associação dos Sócios Fundadores da TFP, mantendo-se fortemente ligados à imagem de Plínio Correia e continuando seu ativismo político na sociedade civil. Esta segunda parcela da entidade continua, portanto, inserida no campo político enquanto força religiosa conservadora capaz de influenciar significativamente uma parte da sociedade.

[10] Ocorrida em cerca de duzentas cidades brasileiras no dia 22 de março de 2014, de acordo com a página do evento na rede social *Facebook*. Disponível em: https://pt-br.facebook.com/familia.com.deus.pela.liberdade Acesso em 26 de março de 2014.

[11] Disponível no link: https://www.facebook.com/familia.com.deus.pela.liberdade (acessado em 16 de maio de 2016 as 15h02min).

eletrônicos *Carta Maior*, *Brasil de Fato*, *Jornal de Londrina* e *Jornal de Santa Catarina*. Destacaremos como exemplo, o maior número de participantes no centro de São Paulo, com cerca de 700 pessoas. Estima-se que a soma de participantes das 200 cidades brasileiras onde a reedição da marcha aconteceu seja de aproximadamente duas mil pessoas.

A discussão que destacamos, parte do prisma qualitativo frente a elaboração do pensamento social brasileiro, independente da baixa adesão populacional, devemos avalia-la como expressão das influências conservadoras da TFP na atualidade. Em trabalho recente, o pesquisador Welington Teodoro da Silva afirma que

> A ocupação das ruas são momentos estruturantes de nossa cultura. Elas sempre foram tomadas ao longo de nossa história pelas procissões e festas religiosas ou profanas, como o carnaval. O Estado também é um habitual sujeito ritual das ruas por meio das festas cívicas. Elas são lugares privilegiados da elaboração dos capitais simbólicos nacionais de coesão e pertencimento. (Silva, 2014, p. 70)

Devemos considerar ainda que o movimento da TFP nunca se consolidou com grande expressão numérica na sociedade brasileira, contudo se destacou nos anos que precederam o golpe de 1964 (e nos anos que se seguiram a ditadura militar) como formador de opinião pública, utilizando-se, para tanto, de estratégias essenciais tais como: o recrutamento exclusivo de membros em colégios (jovens militantes) e universidades (lideranças) católicos; aquisição de meios de comunicação próprios e pelo prestígio atribuído ao movimento por importantes órgão de imprensa, que abriam espaços em seus jornais para os artigos da TFP; e organização de campanhas e manifestações de ruas cuidadosamente arquitetadas (Antoine, 1980).

Dentro desta perspectiva é possível perceber um gradual fortalecimento de mobilizações sociais[12], que trazem como principal demanda a derrocada de uma intervenção militar que destitua do poder o comunismo do PT, com destaque aos grupos de mobilização: *Ordem Dourada do Brasil*[13], possuindo atualmente quase setenta e dois mil e seiscentos membros; *SOS Forças Armadas*[14], que conta com quase doze mil e quinhentos membros; e

[12] Salienta-se que após a Marcha de 22 de março de 2014 os movimentos pró-intervenção militar passaram a se mobilizar juntamente com os demais movimentos sociais da direita nacional, que também apresentam o embasamento anticomunista (configurado no combate ao PT), contudo são alheios a proposta de intervenção militar. Está nova estratégia dificulta o levantamento de dados em relação ao percentual de manifestantes vinculados à cada um dos grupos sociais que vieram a compor as diferentes manifestações ocorridas desde então.
[13] A página se encontra disponível no link: https://www.facebook.com/ordemdouradadobrasil/?fref=nf (acessado em 16 de maio de 2016 as 11h20min).
[14] Disponível no link: https://www.facebook.com/sosffaa/?fref=ts (acessado em 16 de maio de 2016 as 09h53min).

Intervenção Militar Já[15], que possui cerca de vinte e oito mil adeptos. Como forma de analisarmos e compreendermos essa realidade selecionamos, além da página oficial da Marcha no *Facebook*, o grupo com maior número de adeptos, *Ordem Dourada do Brasil*.

A *Ordem Dourada do Brasil* constitui-se atualmente como o movimento social pró-intervenção militar de maior destaque no cenário brasileiro e apresenta determinadas características peculiares que não podem deixar de ser analisadas.

Em sua página a primeira publicação, datada de 20 de fevereiro de 2014, convida à participação na Marcha da TFP de 22 de março do mesmo ano. No mês que antecede tal mobilização é possível notar que a página da *Ordem Dourada* apresenta menor periodicidade em suas publicações (que são retomadas e se intensificam após a mobilização) que se encontram restritas: propagandas da página; apologia ao golpe de 1964 e a ação da TFP na primeira edição da Marcha; propagandas anticomunistas.

Primeiramente devemos atentar ao fato de que tanto a *Ordem Dourada do Brasil* quanto a *Tradição Família e Propriedade* se consolidam enquanto movimentos sociais cristãos, declaradamente desvinculados de qualquer Partido Político[16], que tem como bandeira a luta contra o comunismo, em defesa da moralidade cristã tradicional, que se fundamenta na tríade “Deus, Pátria e Família”. Segundo Quadros (2013) a TFP no contexto contemporâneo, sofreu uma cisão que desvinculou os membros mais extremistas do movimento original, mas estes continuaram a mobilizar-se socialmente[17].

Outro ponto essencial de debate sobre a *Ordem Dourada do Brasil* reside na titulação auto atribuída ao seu movimento de rua enquanto “Exército Cristão da Salvação Mundial”, este peculiar fenômeno nos remete à uma característica que, conforme apresenta Macedo (1979), é inerente aos movimentos do catolicismo integral, a tendência a militarização.

A história brasileira conta com dois casos de movimentos integralistas católicos que aderiram à militarização de corpo organizacional, sendo eles a Ação Integralista

[15] Disponível no link: https://www.facebook.com/IntervencaoMilitarJa/?fref=ts (acessado em 16 de maio de 2016 as 10h02min).

[16] O que não implica na sua completa exclusão do cenário político, tendo em vista que ambos os grupos se posicionam em defesa de determinadas figuras políticas que defendem demandas cristãs – conforme será abordado futuramente no texto.

[17] Afirma Quadros (2013) que os membros desvinculados da TFP apresentaram papel de destaque nas eleições para a presidência no ano de 2010, quando promoveram uma campanha de boicote a candidatura de Dilma Rousseff em decorrência de seus discursos a favor da legalização do aborto. Conforme demonstra o autor a mobilização da TFP, ocorreu por meio de distribuições de panfletos e discursos inflamados estrategicamente programados, influíram de tal maneira no processo eleitoral que vieram a determinar uma completa mudança no planejamento eleitoral e nos discursos dos candidatos.

Brasileira (AIB)[18] e a própria Tradição Família e Propriedade (TFP) – que em ambos os casos desempenharam papel fundamental na ascenção de regimes ditatoriais, respectivamente: o do Estado Novo (1937-1945) e da ditadura militar (1964-1985).

Conforme o site oficial da *Ordem Dourada do Brasil*[19], seus membros se constituem enquanto (ex)policiais e juristas, estabelecendo contatos e diálogos com professores acadêmicos, enaltecendo o exercício do intelecto na luta contra o comunismo. Nota-se, então, outra semelhança para os movimentos integralistas católicos que, conforme apresenta Antoine (1980), valorizavam a formação de uma elite intelectual capacitada a coordenar os militantes de seus movimentos e as massas populares – não é possível afirmar, contudo, que este movimento se equipara ao requintado modelo de formação de líderes intelectuais que foi disponibilizado pelos grupos integralistas da AIB e da TFP.

Ademais, assim como os predecessores integralistas a *Ordem Dourada do Brasil*, igualmente à página da *Marcha*, demonstra grande empenho em difundir em meio a sociedade brasileira a ideia de que está em curso atualmente a tentativa de implantação de uma ditadura comunista no Brasil, golpe orquestrado pelo Partido dos Trabalhadores (PT) que consolidou um extenso aparato estatal e privado de controle e alienação populacional.

Os militares como força de combate ao comunismo: fé e política se misturam.

A leitura das publicações provenientes da página *Marcha da Família com Deus pela Liberdade* tornam perceptível a existência de um forte sentimento anticomunista fundamentado em um conceito de fé cristã que se estende ao campo da política. Desta forma destaca-se o compartilhamento do texto de Luiz Roberto Nuñes Padilla[20]

> Brasil renasce sob a luz do apóstolos [*sic*] de Cristo: a espiritualidade fortalece a conscientização permitindo começarmos a encerrar a era de trevas da ditadura socialista e do governo psicoPaTa do crime organizado dissimulados em aparelhamento estatal, usando a Lei Rouanet, os coletivos não eleitos, a venda de cargos, a corrupção levada a níveis inéditos, a maquiagem nas contas públicas, um STF aparelhado e ameaças à mídia para manter seu poder! (PADILLA, *Plano Espiritual entra na Luta*, 18 de abril de

[18] Conforme apresenta Barbosa (2011) a AIB (1930-1937) se constituiu enquanto o primeiro partido de massas brasileiros, e buscou consolidar no Brasil uma ordem social cristã, embasada no modelo de Estado fascista.
[19] A página oficial do movimento se encontra disponível no link: http://www.ordemdourada.com/index.php/justica-versus-estabilidade/ (acessado em 16 de maio de 2016 as 22h38min).
[20] Padilla atualmente é professor no Departamento de Direito Privado e Processo Civil da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), possuindo mestrado em Antropologia pela Universidad de Salamanca.

2016 – grifos nossos)[21].

Note-se, pois, que a leitura sócio-política compartilhada pela página da Marcha exprime uma rotulação depreciativa ao Partido dos Trabalhadores (PT), enquanto representantes de um movimento comunista criminoso, com pretensões ditatoriais, que estendeu seu poder assimilando grande parte da maquinaria estatal, incluindo o Supremo Tribunal Federal (STF), favorecendo, assim, o alastramento de seu domínio em instâncias privadas da sociedade civil, como os meios de comunicação.

Destaquemos, então, as semelhanças inerentes à perspectiva anticomunista que se posiciona contrária à situação política da época nos dois períodos históricos de realização da *Marcha*. Segundo Quadros (2013) a TFP pode ser considerada como uma "entidade dirigida por leigos, mas de caráter religioso e indiretamente político", que exprime uma postura politicamente conservadora e tradicionalista em termos religiosos, sendo que as primeiras intervenções políticas da TFP foram em defesa da propriedade de ruralistas, diante da *ameaça comunista* advinda de reformas propostas por João Goulart.

Ao analisar ações políticas vinculadas ao catolicismo conservador durante a ditadura militar, Codato e Oliveira (2004) destacam que a articulação de manifestações públicas consistiu em uma estratégia utilizada por setores conservadores para a obtenção do apoio da sociedade civil e a mobilização de forças sociais necessárias ao golpe de 1964. Dentre tais manifestações, as Marchas da Família, com Deus pela Liberdade expressaram, segundo os autores, posturas radicalmente contrárias ao *comunismo* se valendo de conteúdos religiosos e de valores do cristianismo para construir a legitimação do Golpe – torna-se importante, também, destacar que "esse evento ofereceu a chancela ideológica final para os golpistas por ter conseguido criar uma atmosfera que unia civismo e cristianismo na defesa de um projeto comum de nação. Esse ato político e religioso no espaço público insere-se em uma longa tradição ritual brasileira" (Silva, 2014, p. 70).

Importante, ainda, se faz reconhecer que está mesma perspectiva de incutir na sociedade brasileira o pavor ao comunismo, enquanto uma ameaça altamente articulada e infiltrada em diferentes âmbitos institucionais nacionais encontrava-se presente, conforme apresenta Marconi (1980), nos fundamentos básicos da doutrina de Segurança Nacional (DSN), assim como se fazia constantemente presente nas falas dos militares durante todo o

[21] O texto na integra está disponível no link: https://docs.google.com/document/d/1XSo-QEDzSyG6Rp7w4zADrsIJdghIGYJCl9nSmBdmbmY/edit (acessado em 16 de maio de 2016 as 11h40min).

período de ditadura militar (1964-1985), salientando que

> Centrada na questão da bipolaridade mundial – remetida aos desfechos da II Guerra Mundial, a DSN partia da constatação de uma linha divisória entre o "Oriente comunista" e o "Ocidente democrata e cristão". Essa interpretação da diversidade apontava para a necessidade de adicionar uma contra-ideologia a se antepor ao avanço do ideário comunista. A conotação conferida ao conflito entre os dois pólos, a de uma guerra ininterrupta, acabava sugerindo que a guerra não mais se restringia ao aspecto militar, mas envolvia a política, a economia, a cultura, e mobilizava amplos contingentes civis e militares (Pelegrini, 2000, p. 83).

Percebe-se, então, a infiltração de um tipo de religiosidade cristã anticomunista em meio ao ideário político nacional. Trata-se de uma construção histórica que perpassou as mobilizações religiosas (como foi o caso da TFP em 1964) e as formulações político-ideológicas de parcelas das Forças Armadas (inseridas no contexto de Guerra Fria) que permite considerar que a formação político-ideológica que é exposta pelos manifestantes pró-intervenção militar pode ser relacionada ao período anterior. Necessário se faz, neste momento, se atentar a seguinte publicação da página da *Ordem Dourada*:

> O MARXISMO É UM VÍRUS PSICOLÓGICO QUE SE AGREGA AO EGO, É ALIMENTADO POR ELE.
> PARA NÃO SE CONTAMINAR COM ESTE VÍRUS, HÁ QUE SE ESFORÇAR POR CUMPRIR OS PRECEITOS DO EVANGELHO DE CRISTO. HÁ MORRER NO EGO, HÁ QUE TRABALHAR CORRETAMENTE COM AS ENERGIAS CRIADORAS E DESENVOLVER O ALTRUÍSMO, LAPIDAR A PRÓPRIA PSICOLOGIA!
> É PIOR DO QUE SE POSSA IMAGINAR A CONTAMINAÇÃO.
> MUITOS QUE PENSAM SER DE DIREITA, MAS JÁ ESTÃO CONTAMINADOS.
> É UMA ILUSÃO QUE SE CRIA, E SE ACREDITA QUE SE VAI PELO CAMINHO CERTO!
> TODOS OS 7 PECADOS ALIMENTAM O MARXISMO. PORTANTO HOJE, MESMO QUE A PESSOA SE POSICIONE CONTRA O MARXISMO, SE CONTINUAR A ALIMENTAR A IRA, A COBIÇA, A INVEJA, A AVAREZA, A PREGUIÇA, A GULA OU A VAIDADE, CEDO OU TARDE IRÁ CAIR PARA O CAMINHO DA PORTA LARGA, ONDE NÃO HÁ MÉRITOS, ONDE NÃO HÁ A SUPERAÇÃO INTERIOR, ONDE NÃO HÁ A ESCADA DE JACO PARA QUE SE POSSA SUBIR A OUTRO NÍVEL DE SER, AO ELIMINAR O EGOISMO, POIS O MARXISMO TIRA ESTA ESCADA DA SUPERAÇÃO INTERIOR, IGUALA TODOS POR BAIXO.
> MARXISMO É A DOUTRINA DO REINO DA DAMA DE ESCARLATE!
> O EVANGELHO VIVO É A DOUTRINA DO REINO DO PAI, QUE NASCERÁ A MEDIDA QUE O NÚCLEO DE SOLDADOS CRISTÃOS PRATICAREM ACIRRADAMENTE OS COMANDOS DE CRISTO!
> (Ordem Dourada do Brasil, *Doutrina Cristã x Doutrina Marxista*, 06 de

outubro de 2014 – grifos nossos[22]).

Desta forma percebe-se a permanência do integralismo cristão contemporâneo no processo de veiculação de uma perspectiva político-ideológica que se fundamenta na guerra psicossocial contra o marxismo ateu comunista. O ideário comunista é considerado um *mal* (no sentido satânico do ideário cristão) internacional que se infiltra, de forma astuta e imperceptível, em todas as instâncias da realidade social, corrompendo a humanidade e sendo responsável por todos os problemas inerentes à sociedade. Novamente a publicação reforça a concepção religioso-social militarizada, como arma na luta contra o comunismo.

Cabe neste momento expor o discurso manifesto de um integrante da Marcha da TFP – publicado no jornal Itabuna Urgente - sobre a aplicação de tortura aos perseguidos políticos por parte dos militares durante a ditadura:

> Porque o pessoal que diz que foi torturado está tão gordo, tão forte, tão bonito, né? Eu vi lá na comissão [da Verdade de São Paulo], que eles não tinham uma marquinha sequer. Mas, o seguinte: era uma guerra entre o bem e o mal. Os dois mataram. Eu tenho uma lista imensa de soldados mortos pelos comunistas (Itabuna Urgente, 2014, lauda 1).

Tomemos como grifo a analogia sobre uma *guerra entre o bem e o mal*. Nota-se, mais uma vez, a personificação dos militares e das Forças Armadas enquanto defensores do *bem*, no sentido religioso cristão, em contrapartida os comunistas são representados por ela como personificação do *mal*.

Dando continuidade à cosmovisão político-ideológica de guerra psicossocial a página da *Marcha* compartilhou um vídeo do grupo *Ordem Dourada*, que reforça mais uma vez, a perspectiva de incutir em meio a sociedade civil a ideia de infiltração comunista em diferentes áreas político-institucionais brasileiras, segundo suas análises:

> O Povo é a única oposição ao Governo
> Fechar o congresso que foi dito no áudio se refere a fechar também o Judiciário, o Executivo, o Legislativo!
> Pois todos estão aparelhados!
> Formar imediatamente uma Junta Governativa e um Tribunal de Justiça Militar, Auditoria Geral em Municípios, Estados e no Governo Federal...
> Sem anistia [...] aos culpados pela alta traição à Pátria... (Ordem Dourada do Brasil, *Estamos pela Justiça para todos/Pelo crivo da Lei*, 14 de março de 2016)[23].

[22] O texto foi apresentado na página em letra maiúscula.
[23] Disponível no link: https://www.facebook.com/ordemdouradadobrasil/videos/1662611447337092/ (acessado em 16 de maio de 2016 as 11h20min).

Destaca-se, então, que assim como observamos nas manifestações e discursos atuais do integralismo cristão, os anos que precederam o golpe de 1964, e os que o sucederam, se destacaram pelo empenho da TFP, e de uma considerável parcela do clero católico brasileiro, em construir uma imagem das Forças Armadas Brasileiras como defensores divinos da ordem social cristã democrática na luta contra os inimigos externos, o socialismo e o comunismo. (Antoine, 1980).

Dentro desta perspectiva destaca-se uma publicação da página da *Marcha* que reproduz uma frase de Castelo Branco, acompanhada de uma grande foto do antigo presidente (1964-1967), segundo o qual "Forças Armadas não fazem democracia. Mas garantem-na. Não é possível haver democracia sem Forças Armadas que a garantam" (Marcha da Família com Deus pela Liberdade, *Viva Castello Branco*, 18 de março de 2014)[24].

Assim, da mesma forma como no governo Goulart na década de 1960, a destituição do atual governo do PT (Partido dos Trabalhadores) por meio desta intervenção de rua tem o objetivo de ceder espaço a outro governo de caráter provisório como se verifica no seguinte trecho do jornal Itabuna Urgente, em notícia publicada no dia 16 de março de 2014:

> O grupo pede uma intervenção militar, para acabar com a corrupção, retirar os políticos corruptos de seus cargos, moralizar os três Poderes e convocar novas eleições para a criação de um governo "ficha limpa". "Seria constituído um governo provisório, de três meses, e eles convocariam novas eleições, mas em urnas que não sejam fraudadas", explicou à Folha um dos organizadores do evento, Bruno Toscano. (Itabuna Urgente, 2014, lauda 1).

Destaca-se, ainda, que em artigo publicado no seu site oficial o grupo *Ordem Dourada* alerta à população brasileira sobre a infiltração da corrupção comunista em parcelas das próprias Forças Armadas atentando ao fato de que "muitos generais foram promovidos neste governo Dilma, que com certeza nesse mato tem muito rato estelionatário, peculatário [*sic*] escondido!" (Ordem Dourada do Brasil, *Justiça versus Estabilidade*, 25 de março de 2016)[25].

Ademais considera-se a partir das páginas da *Marcha* e da *Ordem Dourada* que durante o ano de 2014 as mobilizações se posicionavam como movimentos preferencialmente católico, fazendo constantes referências a santos que compõe o universo religioso do

[24] Publicação disponível no link: https://www.facebook.com/familia.com.deus.pela.liberdade/posts/541827062598933 (acessado em 16 de maio de 2016 as 17h48min).
[25] O artigo está disponível no link: http://www.ordemdourada.com/index.php/justica-versus-estabilidade/ (acessado em 16 de maio de 2016 as 22h53min).

catolicismo ultramontano, como as imagens de Nossa Senhora de Fátima e aos que são relacionados à guerra como Santa Joana D'arc e São Sebastião. Contudo com o passar dos meses (dentre 2014 a 2016) percebe-se que o posicionamento político-religioso passou a diluir-se em uma perspectiva generalista do cristianismo, assimilando discursos cristãos deixando de fazer referência aos santos católicos – o que pode ser compreendido como uma estratégia de ampliação da difusão político-ideológica e adesão popular.

Constatou-se também, que as páginas da *Marcha* e da *Ordem Dourada* passaram a fazer, a partir dos últimos meses de 2014, constantemente apologia a políticos evangélicos, como os deputados federais Marco Feliciano e, principalmente, o Jair Bolsonaro, que é exaltado inúmeras vezes, inclusive em publicações que demandam a sua candidatura à Presidência do Brasil – ressaltando que Bolsonaro é um assíduo defensor da ditadura militar brasileira.

A publicização do pensamento social conservador cristão, por parte do deputado Bolsonaro, estimulou polêmicas na mídia internacional, ao homenagear, durante o processo de votação da Câmara dos Deputados pelo *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, o reconhecido torturador coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra[26].

Percebe-se, assim, que o integralismo católico apresenta uma tendência que nos remete ao processo reflexivo das reações *tradicionalistas* decorrentes de pressões sócio-políticas e das próprias mudanças sociais. Busca assim, consolidar um tipo de *pensamento conservador* que favoreça a gradual ampliação de adesão das massas. O que reforma que esta é uma característica inerente ao *tradicionalismo*, inserido dentro da realidade racional e liberalista do capitalismo, perde sua capacidade de combate político-ideológico contra as forças *progressistas* que tomam forma na realidade social, encontrando, assim, a necessidade de passar por um processo crítico-reflexivo que permita a sua equiparação racional às demais visões sócio-políticas da realidade (Mannheim, 1981).

Note-se, pois que, conforme apresenta Antoine (1980), a TFP foi fundada no ano de 1960 com a pretensão de se consolidar enquanto restauradora da ordem social católica e monárquica, nos moldes da doutrina ultramontana do Vaticano, sendo que em 1961 passa a combater as "ameaças socializantes" do governo Goulart (1961-1964) e a gradativamente assimilar em seu pensamento a perspectiva de um modelo de Estado militar autoritário como potencial substituto para a monarquia no Brasil.

[26] Para mais informações acessar a matéria do G1 disponível no link: http://extra.globo.com/noticias/brasil/coronel-ustra-homenageado-por-bolsonaro-como-pavor-de-dilma-rousseff-era-um-dos-mais-temidos-da-ditadura-19112449.html (acessado em 18 de maio de 2016 as 17h41min).

Da mesma forma o integralismo contemporâneo se reorganiza socialmente, como mostra Quadros (2013), a partir das eleições de 2010 já demonstrando sua propensão a articular-se com grupos evangélicos. Assim, com o intuito de se adequar racionalmente a conjuntura político-social-religiosa brasileira atual o integralismo contemporâneo abandonou sua limitação ao ideário católico expandindo-se à um tipo de pensamento abrange de forma mais generalista um *integralismo cristão* – possibilitando a adesão de grupos sociais vinculados tanto ao catolicismo quanto as diferentes religiões do campo protestante.

Considerações Finais

A partir da análise das páginas oficiais dos grupos religiosos integralistas contemporâneos, presentes na rede social *Facebook*, o trabalho buscou compreender a forma como estes movimentos se articularam e transformaram desde a mobilização da "Marcha da Família com Deus pela Liberdade" em março de 2014, para tanto foram selecionadas, de forma intencional, publicações provenientes das páginas da própria *Marcha* e do grupo *Ordem Dourada do Brasil*.

A pesquisa esteve embasada na adaptação metodológica da análise documental empreendida na rede social estudada, privilegiando o estabelecimento de um diálogo histórico entre os diferentes movimentos integralistas brasileiros, buscando compreender possíveis semelhanças, continuidades, transformações na construção deste tipo de pensamento político-social.

Notou-se que o integralismo contemporâneo apresenta características que tanto o assemelham com seus antecessores (tendência a militarização, valorização do intelectualismo, fundamentação anticomunista, ideário político determinado pela religiosidade) quanto o diferenciam (assimilação de demais grupos cristãos, novas estratégias de publicação das propostas sócio-políticas nas redes sociais da internet).

Demonstrou-se, assim, que o integralismo contemporâneo surgiu enquanto uma reação tradicionalista de parcelas do catolicismo brasileiro, e, em decorrência da baixa adesão popular, passou por um processo de racionalização de sua cosmovisão político-religiosa de forma a garantir a ampliação da potencialidade de adesão popular e das representações parlamentares da Bancada Cristã no Congresso Nacional, vide processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em abril de 2016.

REFREÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTOINE, Charles. **O integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

BARBOSA, Jefferson Rodrigues. Plínio Salgado e o anticomunismo dos intelectuais do Sigma. In RODRIGUES, Cândido Moreira. BARBOSA, Jefferson Rodrigues (org). **Intelectuais & Comunismo no Brasil: 1920-1950**. Cuiabá MT: EdUFMT, 2011, pp. 35-74.

CELLARD, André. A análise documental. *In: POUPART,* Jean *et all.* **A Pesquisa Qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos**, 3° ed. Rio de Janeiro: Petrópolis, Editora Vozes, 2012, pg 295-316.

CODATO, Adriano Nervo; OLIVEIRA, Marcus Roberto de. **A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964**. Revista Brasileira de História, v. 24, n. 47, p. 271-302, 2004.

FRAGOSO, Suely. RECUERO, Raquel. AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: 2013, p.239.

HALAWAIS, Alexander. Prefácio. In FRAGOSO, Suely. RECUERO, Raquel. AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: 2013, p.239.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen**, 9° ed. Cortez Editora, São Paulo, 2009.

MACEDO, Ubiratan B. O Tradicionalismo no Brasil. In: CRIPPA, Adolpho. **As ideias políticas no Brasil**. Vol II. São Paulo: Editora Convívio, 1979, p. 227-248.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de S. **Introdução Crítica a Sociologia Rural**. São Paulo: Editora Hucitec, 1981.

MARCONI, Paolo. **A censura política na imprensa brasileira (1968-1978)**. São Paulo: Global Editora e Distribuidora LTDA, 1980.

MAY, Tim. **Pesquisa Social: questões métodos e processos**, 3° ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

PELEGRINI, Sandra C. A. A Censura e os Embates contra um Inimigo em Potencial. In: ROLIM, Rivail C. et all (orgs). História, Espaço e Meio Ambiente*:* **VI Encontro Regional de História**. Maringá: ANPUH-PR, 2000, p. 81-100.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. O conservadorismo católico na política brasileira: considerações sobre as atividades da TFP ontem e hoje. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 34, 2013.

SILVA, Wellington Teodoro da. O catolicismo e o golpe civil-militar de 1964. **Interações – cultura e comunidade**. Belo Horizonte, v.9 n.15, jan./jun. 2014, p.62-80.

SILVEIRA, Sérgio A. Direita nas redes sociais online. In: CRUZ, Sebastião V. *et all* (orgs). **Direita Volver: o retorno da direita e o ciclo político brasileiro**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015, p. 213-230.

WANDERLEY, Luiz E. W. **Democracia e Igreja Popular**. São Paulo: EDUC, 2007.

FONTES DOCUMENTAIS/ELETRÔNICAS

AMOR MAIOR. Amor Maior a Gnose dentro de nós. Disponível no endereço eletrônico: http://amormaior.ning.com/ (acessado em 18/05/2016 as 12h17min).

CARTA MAIOR. Marcha da Família Fracassa em Brasília e outras cidades. Disponível no endereço eletrônico: http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Marcha-pela-Familia-fracassa-em-Brasilia-e-outras-cidades/4/30539

BRASIL DE FATO. Marchas da Família viram fiasco em todo o país. Disponível no endereço eletrônico: http://www.brasildefato.com.br/node/27865 (acessado em 25/03/2015)

EXTRA GLOBO. Coronel Ustra, homenageado por Bolsonaro como ‘o pavor de Dilma’, era um dos mais temidos da ditadura. Disponível em: http://extra.globo.com/noticias/brasil/coronel-ustra-homenageado-por-bolsonaro-como-pavor-de-dilma-rousseff-era-um-dos-mais-temidos-da-ditadura-19112449.html (acessado em 18/05/2016 as 17h41min).

FACEBOOK. Marcha Família com Deus pela Liberdade. Disponível no endereço eletrônico:

https://www.facebook.com/MarchandoPelaLiberdade?ref=ts&fref=ts (Acessado em 25/03/2014, as 19h33min).

FACEBOOK. Ordem Dourada do Brasil. Disponível no endereço eletrônico: https://www.facebook.com/ordemdouradadobrasil/?fref=nf (acessado em 16/05/2016 as 11h20min).

FACEBOOK. SOS Forças Armadas. Disponível no endereço eletrônico: https://www.facebook.com/sosffaa/?fref=ts (acessado em 16/05/2016 as 09h53min).

FACEBOOK. Intervenção Militar, Já. Disponível no endereço eletrônico: https://www.facebook.com/IntervencaoMilitarJa/?fref=ts (acessado em 16/05/2016 as 10h02min).

FOLHA DE SÃO PAULO. Manifestantes da Marcha da Família entram em confronto com críticos no Rio. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/03/1429589-manifestantes-da-marcha-da-familia-entram-em-confronto-com-criticos-no-rio.shtml (Acessado em 06/04/2014 as 21h46min).

G1. Nova versão da Marcha da Família percorre ruas do Centro de SP. Disponível em: http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/03/manifestantes-se-reunem-para-nova-versao-da-marcha-da-familia-em-sp.html (acessado em 16/05/2016 as 09h37min).

ITABUNA URGENTE. Grupo convoca reedição da marcha anticomunista ocorrida em 1964. Disponível no site: http://itabunaurgente.com/grupo-convoca-reedicao-da-marcha-anticomunista-ocorrida-em-1964/ (Acessado em 20/03/2014 as 16h33min).

JORNAL DE LONDRINA. Nova versão da Marcha da Família com Deus reúne poucas pessoas. Disponível no endereço eletrônico: http://www.jornaldelondrina.com.br/brasil/conteudo.phtml?tl=1&id=1456366&tit=nova-versao-da-marcha-da-familia-com-deus-reune-poucas-pessoas

JORNAL DE SANTA CATARINA. Marcha pela família reúne cerca de 50 pessoas em Blumenau. Disponível no endereço eletrônico: http://jornaldesantacatarina.clicrbs.com.br/sc/politica-e-economia/noticia/2014/03/marcha-pela-familia-reune-cerca-de-50-pessoas-em-blumenau-4454199.html

ORDEM DOURADA. Justiça versus Estabilidade. Disponível no endereço eletrônico: http://www.ordemdourada.com/index.php/justica-versus-estabilidade/ (acessado em 16/05/2016 as 22h38min).

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

MODERNIDADE, JUVENTUDE E RELIGIÃO: O HALLEL MARINGAENSE COMO INSTRUMENTO EVANGELIZADOR

Mariane Rosa Emerenciano da Silva (UEM-G) [1]

Resumo: O Hallel é um evento de música Católica, realizado em vários locais, como: Apucarana (PR), Londrina (PR), Aparecida do Norte (SP), Brasília (DF), Franca (SP), entre outros lugares. No entanto, nosso objetos não abarca os outros Halleis, mais especificamente Hallel de Maringá, que teve sua primeira edição realizada em 30 de julho de 1995, completando sua 21ª edição em novembro de 2015. Essa festa é organizada pelo Projeto Mais Vida, que segundo seus idealizadores, tem enquanto propósito a evangelização e o anúncio da Palavra Divina. A inovação sugerida pelo movimento, está atrelada as propostas da Igreja católica pós Concílio Vaticano II (1962-1965) que anseia por novos métodos de pregação e evangelização. Atingindo de forma significativa os leigos da Igreja Católica, no qual os possibilitando a serem instrumentos da propagação da crença cristã. O presente texto objetiva compreender a relação entre o movimento leigo com a Igreja Católica, e algumas influências da modernidade na religião e religiosidade. Para tanto será utilizado Danièle Hervieu-Léger (2008). Também respaldam a presente discussão os seguintes aportes teóricos: Pierre Bourdieu (2011), ao tratar de leigos e especialistas, assim como a manutenção do poder; E Michel de Certeau (1998), com táticas e estratégias.

Palavras-Chaves: Religião. Modernidade. Juventude. Hallel

INTRODUÇÃO

"O sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência" (ELIADE, p.18, 2013). Ao pensar nessa frase, podemos refletir não apenas sobre o que sagrado, mas as manifestações do sagrado, essa última sendo a possibilidade viável para o historiador. E a manifestação aqui analisada é o Hallel de Maringá.

O nosso objeto de análise consiste na realização de um evento de música Católico, O Hallel. Trabalhamos de forma específica a edição que se realiza anualmente na cidade de Maringá-Pr. E tem como objetivo compreender o movimento leigo na evangelização e o envolvimento da juventude com a religião e a religiosidade.

A palavra Hallel, segundo a principal fonte que usamos *O Diário do Norte do Paraná*, significa '*Cântico de Louvor a Deus*', relacionado aos Salmos bíblicos. A primeira edição do evento foi realizada na cidade de Franca-Sp, no ano de 1888, pela Renovação Carismática. Sua idealizadora 'tia Lolita', afirma que, no ano de 1988, veio a inspiração de fazer um evento. Teria ela vislumbrado muitos e muitos jovens ao ar livre, curtindo música. Seria um evento para jovens, como o Rock in Rio (1985), mas todo ele, na sua essência,

[1] Bolsista de Iniciação científica – CNPq. Graduanda do Curso de História da Universidade Estadual de Maringá – PR. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR) – UEM. E-mail de contato: marianer.emerenciano@gmail.com.

falando e levando a juventude para Deus[2].

No ano de 1995, a cidade de Maringá foi convidada a realizar sua primeira edição, organizada em 30 de julho do mesmo ano, pela *Arquidiocese de Maringá* e o *Projeto Mais Vida* (esse projeto é voltado ao que se referem a restauração espiritual, se engajando em movimentos sociais como a recuperação de alcoólatras, e usuários de drogas, assim como acampamentos para o público adolescente. É uma organização leiga da Igreja Católica composta por estudantes, empresários, autônomos, etc).

A princípio, quando optamos pelo Hallel como objeto, pensou-se nas transformações dentro da Igreja pós-Concilio Ecumênico do Vaticano II (1962-65). Uma das principais questões pontuada pelo Concílio seria o leigo como evangelizador. Tanto Nádia Guariza (2008) em *O movimento leigo na Igreja Católica no decorrer do século XX*, quanto a Solange Ramos de Andrade (2012), expõe que a Igreja reavalia sua atuação frente a situações de injustiça social, e se envolvem nas questões sociais. A Igreja então surge como a Igreja do Povo de Deus, ou ainda a Igreja dos Pobres. E para, além disso, os leigos assumem um papel atuante na evangelização.

Andrade (2012), ainda ressalta o seguinte:

> É interessante notar que a busca por uma conceituação das manifestações voltadas para o catolicismo popular dá-se ao mesmo tempo em que a religião católica passa a sofrer a feroz concorrência com outras religiões, como o espiritismo, o pentecostalismo e a umbanda. [...], a Igreja católica vê a necessidade de compreender como os setores mais populares, os mais atingidos pelas novas religiões, expressa seu comportamento religioso (ANDRADE, 2012, p 20).

O dado estatístico nos elucida a perda de fiéis da Igreja Católica, e isso decorrem de um complexo contexto histórico, no qual não conseguiremos aprofundar. Mas o que podemos observar é que o período Moderno está envolto de várias discussões e questionamentos sobre a autoridade religiosa. E a Igreja Católica Romana acaba por perder cada vez mais sua dominação. No Brasil, por exemplo, temos os seguintes dados de Marcelo Côrtes Neri (2011):

> Entre 2003 e 2009, observamos queda na proporção de católicos em todas as faixas etárias. Essa mudança foi menor para os grupos com idade mais avançada (a taxa cai de 77.53% para 74.24% para aquele acima de 60 anos) enquanto nas faixas os mais jovens a queda foi maior (a taxa cai de 74.13% para 67.48 %na faixa de 10 a 19 anos de idade). Isto é, mesmo presente em todos os grupos, a queda do catolicismo é maior entre os jovens (NERI.org.

[2] *Disponível em:* http://hallel.org.br/hallel-evento/historia/ . *Acesso em:* 02/09/2016

2011, p.39).

Nesse sentido a obra de Daniele Hervieu-Léger (2008), em *O peregrino e o convertido*, proporciona uma análise sobre a influência da modernidade na religião. E principalmente a busca (peregrinação) da juventude em se identificar com os movimentos religiosos. E porque, esse nosso foco na juventude? Em primeiro lugar, temos a idealizadora do evento que exprime o desejo de um evento direcionado aos jovens, por intermédio da música, e principalmente do Rock. No desenvolvimento da pesquisa e por meio do contato com *O Diário*, identificamos que a maioria dos participantes são os jovens. Apesar de ser aberto a toda comunidade, e haver módulos direcionados as várias faixas etárias, é visível o enfoque na juventude.

Ao pensar nessas atividades se mostram direcionadas ao interesse dos jovens, Hervieu-Léger (2008), comenta sobre a crise de transmissão, “ao mesmo tempo em que esses ritos efetuam e significam a incorporação social e simbólica dos novos iniciados no grupo, eles conferem aos jovens a responsabilidade de assegurar por sua vez essa continuidade é garantida sempre pela mudança” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.57). A cidade de Maringá possui uma forte presença do catolicismo, e como já visto num quadro mundial, a religião católica vem perdendo fieis, principalmente na faixa etária juvenil. Mesmo a sociedade “tradicional” tende a tencionar-se a mudança, para que assim garanta a sua manutenção[3].

O jovem procura na religião o valor identitário, o que muitas vezes é caracterizada pela construção cultural e moral do indivíduo, a autora, como exemplos, discorre primeiro sobre jovens que peregrinam na JMJ, e esses jovens expõem que no evento se sentiram católicos. Um segundo tipo de identificação se estabelece sobre o eixo que liga as dimensões cultural e comunitária. Um terceiro tipo de identificação religiosa emerge no encontro das dimensões emocional e ética, como resultado convida a caridade ativa das pessoas. Um outro tipo seria, a construção identitária se encontra na conjunção da dimensão cultural e da dimensão ética da identificação. E a última modalidade da identificação realiza-se, enfim, na combinação privilegiada das dimensões cultural e emocional.

Dom Jaime Luiz Coelho menciona que a realização do Hallel, iria ao encontro das palavras do Papa João Paulo II, “o Papa João Paulo II, na Carta Tertio Millenio Adveniente, diz: ‘Se os jovens souberem seguir o caminho que Jesus indica, terão a alegria de dar o próprio contributo para a presença d’ Ele no próximo século e nos sucessivos, até a conclusão

[3] Em 2013, na Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro, observa-se um discurso papal, em que se fala para os jovens “hagan lío!”, percebesse amiúde em seus discursos, para que os jovens façam barulho, e se façam ouvir. Discurso *disponível em:* https://www.youtube.com/watch?v=o5u7xCVuG2k . *Acesso em:* 31 de jul. 2016.

dos tempos'" (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 1995b, p. 2).

A busca dos indivíduos, pelo sentido de sua própria existência, como é apontado por Hervieu-Léger (2008), nos permite refletir sobre como o Hallel busca dinamizar-se entre a experiência do coletivo e individual, dentro de algo que denomina-se como "crise de amor".

> A crise, dizem os jovens que vivem o Hallel, não é econômica. *A crise é de amor*. O egoísmo é o culpado da crise econômica, porque os interesses são direcionados ao bem individual e não coletivo. Não precisamos apenas de planos econômicos para fazermos um país, uma cidade feliz e próspero. Não acreditamos que isto, isoladamente, vá resolver alguma coisa. Já foram feitos tantos planos, e a miséria, a violência e o egoísmo só aumentaram. Precisamos, juntos, seguir o Plano de fraternidade que Deus nos deixou e, desta forma, dentro do objetivo do Hallel, *levar as pessoa a olharem para dentro de si mesmas* e ver que aí habita um Deus *louco de amor*: o quanto precisamos ser amados e o quanto podemos amar de verdade para ser humano (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 1995b, p. 2, grifo do autor).

A crise a que mencionamos seria resultado de uma longa trajetória póstuma a moderna. Um dos principais traços da Modernidade que marca uma cisão com o mundo da tradição é a de que "o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com os outros no centro do corpo cidadão que com eles se forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia" (HEVIEU-LÉGER, 2008, p.33). Nesse sentido os indivíduos tendem-se a posicionar-se e relacionar-se com as coisas que lhe rodeia, de maneira que esteja a cumprir melhor com a satisfação pessoal.

Hevieu-Léger (2008), aponta que a laicização das sociedades modernas, tende a fazer com que os indivíduos e grupos busquem na religião o conjunto de normas, referencias, valores e símbolos "que lhes permitem dar um sentido à sua vida e a suas experiências" (HEVIEU-LÉGER, 2008, p.34). A concepção religiosa de uma fé pessoal é uma característica fundamental para compreender, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua vida.

Dom Jaime Luiz Coelho aponta que "o afastamento de Deus que leva a esse secularismo, a perda do sagrado" (O DIÁRIO DO NORTE DO PARANÁ, 1995, p.2) desencadearia o que ele designa como pecado, e que estaria sendo retratado na crescente onda de crimes, de corrupção nos meios governamentais, de degradação da pessoas humana, o aumento da miséria moral, assim ao encontrar Deus, as pessoas não mediriam esforços para levá-los aos irmãos.

A autora ainda aponta que,

> As sociedades modernas vivem em um estado permanente de antecipação: é verdade, no domínio das ciências, em que cada descoberta nova faz surgir outras tantas questões que demandam um esforço redobrando de conhecimento, é verdade, na economia, onde o aumento de bens produzidos e de meios de produção faz continuamente surgirem novas necessidades (HEVIEU-LÉGER, 2008, p.38-39).

Observamos que a citação acima vai ao encontro do que seria a "crise de amor", nessa perspectiva o Hallel se apresenta numa tentativa de suprir essa crise, por meio da troca de experiências, e não apenas isso, o Hallel propõe uma metodologia de evangelização e experiência religiosa que se tratando do catolicismo se organiza de forma inovadora.

Todos os Hallel apresentados apresentam características com a presença de: tema, como, "Amar é a canção que liberta"(1995), "Teu amor nos faz vencer"(2007), "O amor calando armas"(2009), "Eis-me aqui, envia-me"(2015); módulos de evangelização, adolescente, rock, namoro, família, Maria; assim como a presença de várias bandas e cantores. São temas e módulos que representam as percepções e da modernidade, principalmente no que consiste a busca dos fiéis (ou peregrinos), por meios de acalentarem seus suas preocupações. A dinâmica do evento é de forma a pensar em um público amplo, de vários gostos musicais, mas a principal questão é de estar com Deus e na presença dele, por meio das palavras, da música.

Ao analisar as fontes observou-se que, a realização do Hallel conta com um grande apoio da Igreja. A mobilização tanto por parte da Igreja e principalmente dos leigos, os maiores idealizadores do evento. Observa-se que o Hallel é uma festa onde tanto na sua elaboração quanto na participação apresentam o corpo de religiosos (clérigos) e leigos.

Bourdieu (2007) aborda no tópico *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*, que a religião estaria contribuindo para uma imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento mundo, seguindo a questão posta por Durkheim sobre as funções sociais que a religião cumpre em favor do corpo social e de sua estrutura funcional.

Segundo Bourdieu (2007), a racionalização da religião estaria na transferência da noção de pureza do mágico para o moral, ou seja, a religião como aporte moral de percepção do mundo, a busca de viver sem pecado para a salvação.

O reconhecimento social que os o corpo específico que detêm o conhecimento ou monopólio de salvação parte justamente dos leigos, que acabam por assumir que se desconhecem como tal, no entanto necessitam de indivíduos com tais qualificações, que produzam e reproduzam esses meios, uma autoridade no assunto para que, se possa entender como agir de forma a serem salvos. Apesar de Bourdieu (2007) apresentar que haveria um

acumulo de conhecimento e capital religioso e depois distribuído ocorreria de forma inevitável a pauperização religiosa a sua desvalorização, e ainda ressalta "a separação simbólica entre o saber sagrado e a ignorância profana que o segredo exprime e reforça" (BOUDIEU, 2007, p.40).

A religião em sua qualidade de sistema simbólico funciona como estrutura que constrói a experiência, ao mesmo tempo em que expressa, ele permitiria a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular. Uma das principais questões pautadas por Bourdieu (2007) é a estrutura que a religião atente a respeito dos interesses da posição, a religião seria um meio para identificar essa posição social e até mesmo diferencia-la, o autor nos relata o seguinte:

> As relações de transação que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de concorrência que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa (BOUDIEU, 2007, p.50).

O autor conclui que, quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre os grupos dos produtores, o grupo dos divulgadores e dos receptores, mais ampla será a reinterpretação, no sugere também que a cada formação de social e em cada época, será adaptada nas condições de visão mundo, exemplo disso, temos as igrejas cristãs, que devem sua sobrevivência devido a sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos que as adotam. Apesar de se tentar observar mais a ação leiga, ainda é possível perceber a influência da Igreja nas realizações do evento. Tanto o Hallel de Maringá como o de Franca é visível nas entrevistas o apoio dos bispos locais.[4]

Observando essas adaptações, podemos compreender um pouco mais sobre os diferentes métodos utilizados pela igreja, o Hallel seria um exemplo dessa adaptação, organizado por leigos católicos, o evento reuni música, dança, pregação, palestras, entre outras atividades que estão segundo seus organizadores, vinculadas a uma "nova forma de evangelização", essas práticas de crenças religiosas mencionadas em um determinado período no tempo e espaço, foi considerado como práticas mágicas, ou seja primitivas, de cunho popular, assim não era legitimada pela Igreja como catolicismo oficial e sim, um catolicismo popular, o fato é que uma mesma religião pode ser interpretada de formas distintas, apesar de foco ser a religião católica, isso não ocorrerá somente nessa religião, pois, o indivíduo

[4] Entrevista de *tia Lolita*. *Disponível em:* http://www.a12.com/editora-santuario/noticias/detalhes/hallel-tia-lolita-detalha-essencia-do-evento. *Acesso em:* 08/09/16.

compreenderá de forma que melhor se adeque a sua condição de existência, como evidencias. O que Bourdieu (2007) ressalta que em:

> Função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instancias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legitimo do poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um habitus religioso, principio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural (BOUDIEU, 2007, p.57).

O que o autor relata, diz respeito, ao interesse dos leigos dos diferentes grupos, que são utilizados como estratégias, de sobrevivência da religião, ou seja, não seria desistir de fato do monopólio pela salvação dos bens, e sim continuar como detentores desses métodos, articulando de forma flexível para que os leigos se tornem ou permaneçam adeptos aos seus discursos de salvação, o que devemos refletir é que a religião não sobreviverá sem fieis, o que nos ocorre que a necessidade de adaptação é inquestionável, e deve se colocar a serviço da satisfação dos grupos que as procuram.

Quando citamos o Hallel, podemos observar a seguinte questão, o evento surge como proposta dos próprios fieis, o que nos leva a pensar sobre a forma que esse interage para estarem em contato com o sagrado, os fiéis acabam por não se ater apenas a discursos letrados, a serem apenas ouvintes, mas também a serem participantes do processo de contato com o transcendente. O poder simbólico que a música, a dança, a experiência representada para os homens e mulheres.

> Em virtude da autonomia relativa do campo religioso como mercado de bens de salvação, as diferentes configurações historicamente realizadas da estrutura das relações entre as diversas instâncias em competição pela legitimidade religiosa podem ser encaradas como momentos de um sistema de transformações (BOURDIEU, 2007, p.59).

Se tratando da construção de legitimação da ação dos leigos católicos, segundo essa constatação de Bourdieu (2007), podemos observar a Concílio Vaticano II, no qual foi realizado para discutir o novo papel da Igreja, do leigo, na sociedade, e atender as novas mudanças e transformações históricas, podemos observar então que as meditas tomadas pela Igreja pós Concílio assumem uma forma estratégica da Igreja permanecer como gestora dos bens de salvação, para garantir a conservação ou a restauração do mercado simbólico, o que não podemos deixar de enfatizar é que a concorrência de outros métodos de salvação impõe à Igreja "'a ritualização' da prática religiosa e a canonização das crenças populares"

(BOURDIEU, 2007 p.67-68).

A produção dos documentos do Vaticano II, demostra de maneira visível o que o autor relata sobre "a produção de escritos canônicos acelera-se quando o conteúdo da tradição encontra-se ameaçado", "a valorização dos signos distintos e das doutrinas discriminatórias a fim de lutar contra o indiferentismo e dificuldade a passagem à concorrência" (BOURDIEU, 2007, p.69).

Para Bourdieu (2007), a Igreja contribui para a manutenção da política, como também contribui para a manutenção da ordem simbólica a Igreja seria capaz de,

> instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia (BOURDIEU, 2007, p.70).

Ao encontro de Bourdieu (2007), Michel de Certeau (1998) analisa as diferenças de táticas e estratégias em *Fazer com: usos e táticas* na obra *A invenção do cotidiano*, a tática estaria vinculada a alterar e manipular uma circunstância, enquanto a estratégia é capaz de produzir, mapear e impor, assim percebemos que a distinção entre uma e outra estão nos tipos de operação. Sendo assim o autor mostra que é preciso especificar esquemas de operações, distinguir as maneiras de fazer.

Começaremos por tentar compreender as questões de "uso" e "consumo" ponderadas pelo autor, o primeiro termo para Certeau (1998) "trata-se precisamente de reconhecer ações (no sentido militar da palavra) que são a sua formalidade e sua inventividade próprias e que organizam em surdina o trabalho de formigas do consumo" (CERTEAU, 1998, p. 93). O segundo termo por nos mencionado trata "de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta, posta-se uma produção de tipo totalmente diverso, qualificada como consumo" (CERTEAU, 1998, p. 94), esse consumo estaria ligado de certa forma a uma arte de utilizar produtos que são impostos aos indivíduos. |

Uma questão pontuada pelo autor seria o fato de que, as representações, práticas e leis a serem consumidos nem sempre serão assimiladas de forma que seus produtores estão a propor,

> os conhecimentos e as simbólicas impostos são o objeto de manipulações pelos praticantes que não seus fabricantes. A linguagem produzida por uma categoria social dispõe do poder de estender suas conquistas às vastas

> regiões do seu meio ambiente [...] existe um distanciamento mais ou menos grande do uso que faz deles (CERTEAU, 1998, p. 95).

É importante ressaltar que a produção para consumo não se detêm ao que seria a forma correta de usar um produto, essa se empenha em contabilizar aquilo que é usado, pontuados a questão de usos e consumo, veremos posteriormente na obra a argumentação do autor sobre a distinção entre estratégias e táticas. Estratégia seria o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder pode ser isolado, essa estaria postulada em lugar próprio, e seria utilizada mediante a um alvo ou ameaça exterior. "como na administração de empresas, toda racionalização estratégica procura em primeiro lugar distinguir de um ambiente próprio, isto é, o lugar do poder e do querer próprios" (CERTEAU, 1998, p. 99). A estratégia segundo Certeau (1998) seria um tipo especifico de saber, e o *poder do saber*, é definido por ele como legítimo por sua capacidade de transformar as incertezas da história em espaços legíveis, e estratégia ainda sustenta e determina o poder de conquista para si próprio.

A tática para Certeau (1998) "é ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio, levando em consideração que o 'próprio' é uma vitória do lugar sobre o tempo" (CERTEAU, 1998, p. 99). O que significa que não lhe é atribuído nenhuma condição de autonomia. Segundo o autor:

> A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria (CERTEAU, 1998, p. 100).

Certeau (1998) nos leva a concluir que as táticas são instáveis no tempo, ela não se conserva, para realizar-se necessita das ocasiões, o que o leva a ressaltar, "a tática é a arte do fraco" (CERTEAU, 1998, p.101).

Podemos levar em consideração que os fiéis são consumidores, e a Igreja seria a empresa a fornecer os produtos de consumo, o fato é que se os consumidores migram e não estão satisfeitos com as estratégias antes utilizadas pela empresa, essa deve recorrer a novos meios de mostrar que seus serviços ainda são favoráveis, e que poderão corresponder as novas exigências dos seus consumidores. Nesse sentido o Hallel nasce como uma tática dos leigos, e a Igreja ao perceber a perda paulatina de fiéis, como estratégia de permanecer com o máximo de seguidores possíveis, propõe algumas reformas em como evangelizar e tenta adequar-se as mudanças na sociedade. "As estratégias são portanto ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos

totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem" (CERTEAU, 1998, p. 102).

Ao pesar nas reflexões de Certeau (1998) e Bourdieu (2007), acabamos por nos ater de forma mais especifica a um corpo de especialistas que acaba por permear um discurso institucional, para pensar o Hallel como uma manifestação de crença, utilizaremos Mircea Eliade (2010), em *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões.*

O autor considera o sagrado equivale ao poder, à realidade por excelência, e o "homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder" (ELIADE, 2010, p. 18). O sagrado e o profano seriam duas modalidades de ser no mundo, das situações existências assumidas pelo o homem ao longo de sua história. Concluísse, pois, que para o crente, o que vivencia é real, é verdadeiro por excelência,

> O sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. (ELIADE, 2010, p. 31-32).

Ao estudar história das religiões e crenças, leva-se em consideração muito mais do que apenas uma doutrina religiosa, ou um discurso institucional, para o nosso objeto compreender esse discurso institucional se faz importante, buscar os meios que se os apresentam registros do Hallel se faz importante, considerando que o trabalho do historiador é analisar e compreender as representações humanas. No entanto pensando em crenças e as formas de ressignificação e representação da manifestação do sagrado no mundo profano, está vinculada a toda experiência individual e coletiva por meio de ritos, mitos, crenças. Percebemos que os indivíduos, no nosso caso os *jovens* buscam novos meios, novos instrumentos para estar na presença do sagrado. E a garantia de manutenção da religião está vinculada as adaptações no que se refere as novas perspectivas e percepções dos fiéis sobre o seu meio.

REFERÊNCIAS

_____. LA SANTA SEDE, **Documentos do Concilio do Vaticano II**. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html> Acesso em: 17 nov. 2014.

ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980).** Maringá: Eduem, 2012. 296p.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** 7ª edição – São Paulo. Perspectiva, 2011.

CERTEAU, Michel. Fazer com: usos e táticas. In: **A Invenção do cotidiano**. Petropolis, Editora Vozes, 1998.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

GUARIZA, Nadia Maria**.** O movimento na Igreja Católica no decorre do século XX**.** São Leopoldo: **Historia Unisinos,** v, 12, n. 2, p. 116-126, mai./ago. 2008

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PIERUCCI, A. F. Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avan-çados**, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

Fonte impressa: **O Diário do Norte do Paraná**

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

PENTECOSTALISMO CLÁSSICO: ALGUMAS SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS DE *ETHOS* E ESTILO DE VIDA NA CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL E ASSEMBLEIA DE DEUS

André Luiz de Castro Mariano (FATIN – PG)[1]

Resumo: Após cem anos de surgimento do pentecostalismo clássico no Brasil, as denominações pentecostais Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus se estabeleceram dentro da sociedade, ao mesmo tempo em que defiram seu *ethos*. O objetivo desta comunicação é refletir a partir de algumas simetrias e assimetrias, cujas marcas refletem em identidades e fronteiras que as distinguem. Para isto, trazemos algumas práticas envolvendo os chamados "usos e costumes", presente em ambas as denominações, mas que vem perdendo espaço dentro da Assembleia de Deus, porém, atualizados na Congregação Cristã. Temas relativos ao estilo de vida passam pelas mesmas vertentes. Um exemplo disto é o conhecimento acadêmico: enquanto a Congregação Cristã não valoriza está forma de ciência, percebida como mundana, a Assembleia de Deus vem adotando ao longo dos anos outra postura, com resultados práticos, ou seja, adeptos graduados (nas mais diversas áreas), mestres e doutores (geralmente nas ciências da religião). Para tal, será utilizado tanto material bibliográfico, como alguns dados de campo, coletados em pesquisas etnográficas em Belém, estado do Pará, em Curitiba, estado do Paraná, bem como Região Metropolitana da capital paranaense. Portanto, o objetivo é fornecer elementos que ocasione reflexão entre os que trabalham religiosidades, expandindo entre pesquisadores da religião, o tema que envolve a "primeira onda" do pentecostalismo brasileiro.

Palavras-chaves: Pentecostalismo clássico. Assembleia de Deus. Congregação Cristã no Brasil. Ethos.

INTRODUÇÃO

O cenário religioso brasileiro não só é diversificado, mas vem fornecendo espaço para o surgimento de novos movimentos ao longo de sua história. Um dos exemplos neste assunto é o pentecostalismo. Portanto, o movimento que se consolidou na América do Norte no início do século XX, e que encontrou sua efervescência na Azusa Street, em Los Angeles, acolhendo grupos de pessoas de todos os lugares dos Estados Unidos, buscando a compreensão do *pneuma*, por meio de uma nova proposta, sendo esta o resgate de Atos Capítulo 2, na forma do batismo com o Espírito Santo[2]. O movimento chegou ao Brasil em 1910 com o italiano Louis Francencon, fundador da Congregação Cristã no Brasil e com os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, que embora tenham desembarcado no país também no mesmo ano (novembro de 1910), só iniciaram a Assembleia de Deus no ano seguinte. Um ponto importante neste contexto e que deve ser considerado é que todos estes fundadores são contemporâneos do movimento nos EUA, inclusive mantiveram contato com um dos grandes

[1] Mestre em Antropologia Social pela UFPR e Professor Horista da FATIN – Faculdade de Teologia Integrada – Email: castromariano@bol.com.br
[2] Glossolalia

nomes do pentecostalismo, William H. Durham - Daniel Berg[3], Gunnar Vingren[4] e Louis Francescon[5].

Como estava próximo de sua origem, o movimento pentecostal que teve seu inicio no Brasil era de aparente semelhança, e mesmo partindo de pontos geográficos distintos (Francescon do Sudeste, e Berg e Vingren do Norte) havia pontos em comum entre ambas, sobretudo, no que se refere a aspectos voltados ao sectarismo e ao ascetismo. Possivelmente, um dos reflexos que representa a igualdade entre ambas seja o crescimento nos mesmos parâmetros de 1910 a 1950. Só a partir da segunda metade do século XX, a Assembleia de Deus, passa a avançar de forma diferenciada. Entre 1960 e 1970 o número de adeptos da Assembleia de Deus já estava em 1.400.000, enquanto da Congregação Cristã em 500.000 adeptos[6].

Dados do último Censo em 2010 corroboram esta diferença de crescimento acentuado, sendo 12.314.410 membros para a Assembleia de Deus, e 2.289.634 de adeptos da Congregação Cristã no Brasil. Outro ponto que talvez deva ser considerado é que entre os Censos de 2000 e 2010, mais do que um crescimento de proporções inferiores, a Congregação Cristã experimentou pela primeira vez desde seu surgimento, um decréscimo. Para ser mais exato, em 1991 o número que já era de 1.635.985, subiu para 2.489.079 segundo dados do Censo de 2000, mas retrocedeu em 2010, para 2.289.634 membros[7], ou seja, uma perda de 199.445 fiéis em uma década. Se ambas as denominações partiram de uma origem comum, com *ethos* semelhantes, estilos de vida idênticos, bem como um crescimento nas mesmas proporções, o que pode ter mudado, cujos reflexos representam o distanciamento e ascensão da Assembleia de Deus frente à Congregação Cristã? O *ethos*, estilo de vida e a visão de mundo permanecem inalterados na Congregação, enquanto na Assembleia de Deus não? Quais elementos entre as duas mais antigas denominações pentecostais permanecem os mesmos, ou seja, idênticos?

O objetivo desta comunicação é apresentar a existência algumas práticas

[3] CAMPOS JUNIOR, Luis de Castro. *Pentecostalismo: Sentido da palavra divina.* São Paulo: Ed. Atica, 1995, p. 25.
[4] COSTA, Jefferson Magno. *Diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: Ed. CPAD, 2010, p. 29.
[5] FRANCESCON, Louis. *Histórico da obra.* São Paulo, Ed. IGAL, 1977, p. 12.
[6] READ, William; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harmon. *O crescimento da Igreja na América Latina.* São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1969, p. 377.
[7] JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. *Religião e território no Brasil: 1991/2010.* Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio, 2013, p. 15. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostradoc.php?open=1&arqdoc=ebook_religiao_e_territorio_no_brasil_1991-2010.pdf . Acesso em: 14/04/2016

cristalizadas a partir da Congregação Cristã no Brasil, algumas envolvendo a Assembleia de Deus, cujas mudanças no *ethos* e estilo de vida estão presentes em diversas áreas, entre elas, no conhecimento acadêmico que no passado era percebido como mundano. Além disto, uma intenção não menos relevante é sinalizar que nasce dentro da própria denominação, um grupo de pesquisadores que tem como meta pesquisar a própria Igreja, sobretudo, a partir ciências da religião e da teologia. Perguntas referentes a uma aparente cristalização das regras de conduta da Congregação Cristã e as causas que pressionam inúmeras mudanças de *ethos* e estilo de vida da Assembleia de Deus, oferecem indagações: Por que a Assembleia de Deus vem adotando um estilo de vida mais intelectualizado, enquanto, a Congregação Cristã continua rejeitando este estilo? Por que o volume de pesquisas envolvendo o pentecostalismo clássico é pequeno se comparados como as pesquisas de denominações neopentecostais? Qual o impacto de pesquisadores pentecostais, oriundos da Assembleia de Deus, pesquisando seu próprio meio religioso?

ALGUNS APONTAMENTOS DE *ETHOS* E VISÃO DE MUNDO DESTAS DUAS DENOMINAÇÕES PENTECOSTAIS

Em sua fundação, tanto a Congregação Cristã quanto a Assembleia de Deus eram muito parecidas em se tratando de aspectos doutrinários, sobretudo, ao que se refere a usos e costumes. Segundo Beatriz Muniz de Souza (2003), as denominações pentecostais se encaixam na definição de “seita” para a sociologia da religião, ou seja, grupos extremamente fechados, com regras de conduta rígidas, que procuram manter-se afastados dos valores seculares da sociedade comum, que limitam o acesso de bens religiosos aos não convertidos, mas libera imediatamente para àqueles que passam pelo ritual de conversão. Emile Leonard (1953), um dos pioneiros na pesquisa sobre a Congregação Cristã, em uma de suas referências deixa explícito que existem vários pontos semelhantes entre a mencionada denominação, e outras denominações cristãs. A saber:

> Escrituras, totalmente inspiradas como único fundamento da fé; a Trindade; a divindade e a humanidade de Cristo, seu nascimento miraculoso, sua ressurreição, seu papel expiatório e mediador; o batismo nas águas; a Santa Ceia, a ressurreição, a vida eterna dos justos, o tormento eterno dos injustos (LEONARD, 1953, p. 76).

Embora estas sejam algumas das semelhanças dentro da esfera pentecostal, a mais expressiva de todas é justamente aquela que as define como tal, ou seja, a ênfase no Espírito

Santo. Os conceitos de Charles Fox Parham, William Joseph Seymour e William H. Durham, traduzidos em glossolalia, e trazidos pelos fundadores de ambas às denominações, não só marcaram a identidade do pentecostalismo, mas também o seu crescimento. O Espírito agora, não só se manifestava sobre toda a Igreja, mas se de forma impactante. A Igreja pentecostal é aquela que defende a oração "na língua dos anjos", que "fala em línguas estranhas", que traz os "recados de Deus". Percebe-se que as características até aqui mencionadas não às distinguem ou as afastam, portanto, não as separam, porém, quando voltamos os olhares para algumas práticas, seja no pessoal seja no coletivo, os resultados começam ser distintos. Vejamos algumas distinções entre as denominações pentecostais clássicas, também chamadas de denominações de "primeira onda":

Na Congregação Cristã, não existe remuneração para os trabalhos eclesiásticos, ou seja, o ancião, que ocupa um lugar análogo a de um pastor na Assembleia de Deus, deve ter uma fonte de renda que o mantenha, e não pode contar com a renda da Igreja para sua manutenção. Boa parte deles são aposentados. Esta é uma das razões da eliminação do discurso sobre o dízimo. O que se defende são *coletas*, quando estão em construção, ou para manutenção dos templos e instalações, ou quando precisam ajudar alguém da própria comunidade que esteja passando por necessidades, comprando alimentos, roupas, gás, pagando alguma conta como água, luz. etc. Se o pedido de coleta for feito no culto, no final do mesmo é repassado o relatório com o valor arrecadado e o destino a ser dado. Na Assembleia de Deus, embora existam pastores que não possuem salários no exercício eclesiástico, não é incomum ter pastores em tempo integral, cuja renda vem da própria Igreja. A distinção reside justamente na regra de não remuneração dos líderes religiosos na Congregação Cristã.

Outra diferença está relacionada às músicas dentro da estrutura litúrgica do culto. Em sua origem, a Assembleia de Deus utilizava única e exclusivamente um hinário chamado "Harpa Cristã". As músicas deste catálogo eram as mesmas, cantadas em todas as Igrejas Assembleianas, nas mais distintas Regiões do País. Hoje, ainda que se mantenha o pequeno livro na liturgia, os cânticos dividem espaços com as chamadas "músicas gospel". Já a Congregação Cristã tem como particularidade uma estrutura musical orquestrada, utilizando instrumentos musicais de sopro e cordas (violino). Além disto, defendem ser a *maior orquestra do mundo*. Utilizam um catálogo de canções semelhante ao da Assembleia, mas com suas próprias composições, cujo título é *Hinos de Louvores e Súplicas a Deus*. Neste, constam 450 canções escritas e cifradas, tendo como última destas edições, março de 1965.

Depois desta data, apenas reimpressões. Ao contrário de sua contemporânea de fundação, ela não adotou nenhuma música de cantores gospel, ao contrário, eles as veem como mundanas.

Como grupo sociorreligioso, a Congregação Cristã mantêm-se ao máximo, afastadas de pessoas que não pertencem ao seu circuito religioso. Não se envolvem em movimentos sociais, não priorizam relações públicas. Não se envolvem politicamente, muito menos apoiam políticos ou defendem a inclusão nestas esferas, ao contrário, se posicionam abertamente como "apolíticos". Quanto a Assembleia de Deus, se no passado defendia um posicionamento parecido, há um bom tempo vem não só defendendo o apoio à políticos, mas elegendo seus próprios representantes. No Paraná, uma das figuras de maior representatividade neste sentido é o Deputado Federal pelo PSC (Partido Social Cristão) Hidekazu Takayama, mais conhecido como pastor Takayama. Ele foi Deputado Estadual no Paraná por dois mandatos consecutivos e já está no seu quarto mandato como Deputado Federal pelo mesmo Estado. O Deputado detém o reconhecimento como político, mas, sobretudo, como representante religioso nestas esferas. Em sua última eleição, contou não só com o apoio de sua denominação, mas também com o apoio da Igreja do Evangelho Quadrangular, uma das pioneiras na eleição de representantes religiosos dentro da política institucionalizada.

Algo parecido acontece com as atividades de lazer. Da mesma forma que a Congregação Cristã no Brasil se mantém afastada da política, o mesmo vale para ambientes públicos como praias, clubes, shoppings e atividades semelhantes. Uma das poucas atividades realizadas fora das suas rotineiras são as caravanas de visitas a outras Igrejas da mesma denominação. Vários *irmãos* se reúnem, fretam ônibus ou em seus próprios carros e partem em direção a outros bairros, cidades, estados. Chegam muitas vezes sem aviso prévio, superpovoando aquela comunidade, sempre motivados por um valor sentimental: "nós sentimos no coração de estarmos aqui hoje, para congregar com a *irmandade*"[8]. Soma-se a estas atividades, às visitas nas casas de pessoas do grupo, em sua maioria após os cultos, cujo objetivo é a consolidação do grupo e em alguns casos, a promoção de proselitismo entre conhecidos. Já a Assembleia de Deus, vem passando por um processo de relaxamento de várias regras, adotando uma postura mais flexível e assim, abrindo a porta de entrada em muitos espaços antes vistos como mundanos. É possível perceber esta mudança, a partir dos discursos de membros que adotam uma linha mais tradicional, muitas vezes afirmando a

[8] Diferente de outras igrejas pentecostais de primeira e segunda onda, que se referem às pessoas que fazem parte do coletivo chamando-os de *irmãos*, a Congregação Cristã no Brasil somente se refere ao coletivo como *irmandade*.

inexistência atualmente de distinção entre “o povo de Deus e os do mundo”.

Além das diferenças apontadas até aqui, a Congregação Cristã no Brasil possui uma característica bem peculiar, que aponta para uma visão de mundo por parte deste grupo de religiosos, em que a percepção é a de exclusividade frente ao sagrado. Ela não reconhece outras Igrejas cristãs. Uma demonstração deste fato é o batismo realizado por outras denominações, mesmo aqueles por imersão. Todas as pessoas oriundas de denominações protestantes, pentecostais, deuteropentecostais e neopentecostais que desejem aderir sua crença precisam ser batizadas, ou rebatizadas (dependendo do ponto de vista). Ou seja, pessoas vindas, por exemplo, da Igreja Luterana, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, etc. A relação que eles defendem ter com o sagrado deve ser de extrema devoção e separação de tudo aquilo que é profano.

De acordo com Geertz (1978, p. 143), não podemos pensar uma religião apenas em caráter metafísicos. A relação com o sagrado é uma relação de obrigação, sincera e intensa, pois este Ser Supremo, ao abrir o precedente para a relação entre Ele e o homem que se situa em uma posição tão inferior, exige deste uma postura diferenciada, não só em relação ao Sagrado, mas também em ralação ao mundo. Este conjunto é para a antropologia objeto de estudo:

> Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo ‘*ethos*’, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo ‘visão de mundo’. O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidades de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a ele reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que ele elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. (GEERTZ, 1978, p. 143-144, grifo do autor).

Pensando a Congregação Cristã, o conjunto *ethos* e visão de mundo em vários momentos parecem ser duas faces de uma mesma moeda, quase impossível de serem percebidas separadamente. Pensando a Assembleia de Deus, se antes era duas faces de uma mesma moeda, hoje ao que parece, trata-se de moedas com valores diferentes, mesmo dentro da mesma tipologia. A escolha de algumas interlocuções pode trazer um pouco de luz ao assunto.

ALGUMAS ENTREVISTAS COMO PONTO DE REFLEXÃO

No mundo moderno, os meios de comunicação ocupam um lugar diferenciado, quanto aos acessos às informações nacionais e internacionais, com destaque para os aparelhos de televisão. Embora esta seja uma realidade na maioria das casas brasileiras, não é assim que acontece nas casas dos adeptos da Congregação Cristã no Brasil. Isto não quer dizer que não existam exceções, mas quando acontecem, elas não são explicitas e conotam desobediência as regras da denominação. O que é explicito é a proibição. Uma interlocução com Joel, que faz parte da Congregação Cristã e trata sobre o assunto, fornece uma visão da representação dos aparelhos de TV para eles:

> "Aqui não tem nenhuma, você sabe por que *irmão* André? Eu vou explicar. A televisão é boa pra ver um jornal vê, vê, vê. Vamos supor: as novelas passam cenas obscenas. Eu vou ensinar meu filho de 10 anos, prostituir. Você tá entendendo? Então, por isto, não tenho televisão nunca tivemos e não temos intenção. A doutrina da Congregação é isto, mas muitos já colocaram. Não vou falar que não colocaram. Não vou dizer que todos *irmãos* seguem a doutrina certinho, porque não seguem. Eu vou te falar uma coisa, a bem da verdade. Isto tem que ser gravado: você tem a doutrina da sua religião, da tua igreja. Eu tenho a minha. Se você está na sua igreja e não segue a doutrina, então, você está perdendo tempo. E se eu estou na Congregação, sabendo que o padrão é aquele, eu senti alegria e decidi quero ser crente deste jeito, me sinto bem assim, eu não vou criticar você, porque você tem televisão? Cada um segue aquilo que acredita ser o melhor, mas a Congregação não aceita televisão" (Joel, Congregação Cristã no Brasil, Fazenda Rio Grande-Paraná, grifo nosso).

A televisão aparece como um poderoso instrumento de desestruturação das famílias e promoção de práticas contrárias às defendidas pelas lideranças, como por exemplo, a utilização de roupas esportivas, bermudas, camisetas, etc. para homens ou roupas decotadas, transparentes, saias curtas, calças, etc. para as mulheres. Isto porque, para homens, o comum é a utilização de roupas sociais no dia-a-dia e ternos ao participarem dos cultos. Para as mulheres obrigação é o uso de vestidos sempre abaixo dos joelhos, que não chame a atenção:

> "Não se surpreenda, porque o *joio*[9] tem que andar entre o trigo. O ensinamento é assim: leva-se a calça na bolsa. Sai de casa e faz o trajeto de saia. Chegou lá [no trabalho] se coloca a calça e trabalha. Trabalhou, veste-se a saia e vem embora. Não é porque você vai trabalhar que você vai desfilando da casa até lá na loja e volta. O ensinamento é esse, mas muitas não obedecem" (Suzana, Congregação Cristã no Brasil, Fazenda Rio Grande-Paraná, grifo nosso).

Soma-se a estas práticas a obrigatoriedade de manter os cabelos longos. Uma citação quanto ao corte de cabelos de Suzana, adepta da Congregação Cristã no Brasil retrata

[9] Neste caso, trata-se de pessoas que estão dentro da igreja, mas não seguem as regras. Joio são pessoas vistas como do mal em contraponto ao trigo que são "pessoas de Deus".

esta tradição feminina:

> "Pelos ensinamentos e a doutrina não pode cortar. Antes de me batizar, de passar pelas águas eu cortava os pedacinhos, mas minha avó sempre me repreendia. Então ela falou: 'Você aproveite para cortar, porque, depois que você passar pelo batismo, não meta a tesoura neste cabelo'. E quando eu me batizei eu não cortei mais" (Suzana, Congregação Cristã no Brasil, Fazenda Rio Grande-Paraná).

Este radicalismo referente aos "usos e costumes" muito presente na Congregação Cristã no Brasil e observadamente comprovada em inúmeras inserções ao campo de pesquisa, já foi muito difundido entre os adeptos da Assembleia de Deus, mas não é atualmente, uma uniformidade. Entre os vários comportamentos que vem sendo modificados ao longo dos anos, a manutenção dos longos cabelos para as mulheres, assim como a utilização de vestidos em sua totalidade para as mesmas, vem perdendo espaço. Algo parecido quanto aos homens, relacionado às roupas sociais, sobretudo, a utilização de ternos e gravatas para os membros comuns, ou seja, aqueles que não ocupam posições de liderança. Calças Jeans e tênis, combinados com camisas de pano, vem ganhando espaço entre os assembleianos.

Um ponto de importante reflexão na distinção entre as denominações pentecostais de "primeira onda" envolve a forma como são as perspectivas históricas: Na Congregação, é possível perceber que não existe interesse algum em construir ou reproduzir uma história coletiva, seja oral, seja escrita. A exemplo disto, a própria biografia de Louis Francescon, composta de apenas 31 páginas, sendo está, uma biografia que os membros não dominam. Já a biografia de Gunnar Vingren conta com 287 páginas e Daniel Berg com 240 páginas. Além de ambas, a Obra *História das Assembleias de Deus no Brasil* (2010) com 360 páginas. A soma das três obras envolvendo a Assembleia de Deus totaliza 887 páginas.

Uma entrevista com o pastor Samuel Camara[10] em dezembro de 2010, foi um dos primeiros momentos em que se possibilitou a percepção deste forte apelo histórico, portanto, um domínio dos acontecimentos do passado, mas também uma explicitação sistemática e cronológica dos fatos. Neste caso, seus antecessores:

> "Rapaz! Eu sou o oitavo pastor desta Igreja. Os primeiros pastores foram Daniel Berg e Gunnar Vingren, o segundo, Samuel Nyström, o terceiro, Nels Nelson, o quarto Francisco Pereira do Nascimento, o quinto José Pinto de Meneses, o sexto Alcebíades, o sétimo ainda vive, pastor Firmino Gouveia. Eu nunca pensei. Eu antes nunca preguei nesta igreja, o pastor que me antecedeu, ele não gostava muito de mim, mas Deus tem essas surpresas.

[10] Samuel Câmara é pastor presidente da Igreja Mãe das Assembleias, situada na Rua José Malcher nº 1593 em Belém do Pará.

> Deus, quando Ele escolhe, ninguém pode fugir. Eu me sinto honrado eu me sinto feliz de fazer parte desta herança abençoada, deste apostolado dos nossos pioneiros ao mesmo tempo em que me sinto muito pequeno. Creio que você percebeu aqui, eu gosto de estar no meio do povo, estar no meio da igreja do Senhor Jesus. Este cargo é um cargo cobiçado por pessoas de renome, mas Deus escolhe as coisas que não são para confundir as que são, de modo que a Igreja é maior do que eu e é ela que me confere a nobreza e não eu que a distingo com a minha própria nobreza" (Pastor Samuel Camara, Assembleia de Deus, Belém-Pará).

Este domínio histórico por parte do pastor Samuel, não é um caso isolado e sim um domino do grupo. Ao contrário, na Congregação Cristã, ninguém demonstrou, como já foi dito, tal conhecimento de seus fatos históricos.

Um dos últimos pontos abordados, e que é de suma importância trata-se da forma com que é percebida a formação intelectual e acadêmica. Este fato distingue de forma significativa a Congregação Cristã da Assembleia de Deus. No período em que estivemos pesquisando foi possível perceber que enquanto as pessoas que compõe a primeira tem em geral o ensino fundamental completo, com poucos casos com término do ensino médio, e menos ainda aqueles que possuem graduação, na segunda, era comum encontrar pessoas graduadas nas mais diversas áreas, e pós-graduadas geralmente em ciências da religião e teologia.

O pastor Eurípedes é um exemplo disto: Filho de pastor e de mãe envolvida com os trabalhos da Igreja destinado as mulheres – líder de Círculo de Oração, professora da Escola Bíblica Dominical e líder de visitadoras – foi criado em um lar evangélico. Casado e pai de três filhos, todos com formação superior. Sua trajetória profissional começou aos dezoito anos, ingressando no Exército Brasileiro, como soldado chegando ao posto de Capitão. Durante a sua vida militar foi condecorado com diversas honrarias, dentre as quais, a Ordem do Mérito Militar, Ordem do Mérito das Forças Armadas, Medalha do Pacificador, Medalhas de Bronze, Prata e Ouro, Medalha Marechal Hermes, Medalha do Serviço Amazônico e Medalha de Corpo de Tropa. Realizou durante a sua vida militar os seguintes cursos: Guerra na Selva, Paraquedista Militar e Operações de Comandos. No Exército desempenhou várias funções, dentre as quais, Estado-Maior Pessoal dos Generais, Comandante Militar do Norte, Comandante da 8ª Região Militar em Belém, Comandante Militar da Amazônia em Manaus, Vice-Chefe do Departamento-Geral de Serviços, Chefe do Departamento de Material Bélico e do Departamento Geral de Pessoal em Brasília-DF. Foi também Delegado do Serviço Militar em Bragança-PA.

Paralelamente à carreira militar, concluiu os cursos de Licenciatura Plena em

Educação Física, pela Escola Superior de Educação Física do Pará, Pós-Graduação com especialização em Supervisão Escolar, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico da Assembleia de Deus em Belém.

Em sua trajetória religiosa foi diácono, Presbítero, Evangelista e em 2006 foi ordenado Pastor exercendo por seis anos a função de Pastor Auxiliar no Templo Central da Assembleia de Deus em Belém. Em 30 de outubro de 2011, assumiu a liderança da Congregação[11] *José Bonifácio 1*, e a Coordenação da região eclesiástica de Guamá 1.

Retornando à visão de mundo dos adeptos da Congregação Cristã, embora passe distante de um radicalismo extremo que os impeça de acessar médicos, advogados, engenheiros, enfim qualquer fonte de conhecimento percebido como intelectualidade humana, eles também não priorizam ou valorizam estas fontes. A fronteira serrada está na teologia. Eles rejeitam taxativamente o conhecimento teológico fornecido por Instituições de Ensino Superior. A perspectiva é que do sagrado que vem o verdadeiro saber, sobretudo o saber religioso. Segundo Rolim (1987), para os adeptos da Congregação Cristã no Brasil, o Espírito Santo é o único e legítimo mestre de todos os alunos, isto graças ao seu "iluminismo religioso". Portanto, "a Congregação é a única Igreja pentecostal que não ensina aos adeptos como ler a Bíblia. Professor só mesmo o Espírito Santo. Cada um vá ler a Bíblia num canto sossegado, a escutar atento a inspiração divina"[12]. Nem mesmo o conhecimento teológico presente em todas as denominações pentecostais foge a este aspecto, ou seja, a Congregação Cristã percebe até mesmo este conhecimento como mundano.

Dentro da cosmovisão da referida denominação, os mundos não se misturam. Além disto, existe uma fundamentação axiológica impermeável a valores distintos dos seus, portanto, o sagrado não é percebido apenas como prioridade, mas sim, o único acesso permissível. A máxima não é buscar o "Reino de Deus em primeiro lugar" e sim buscar exclusivamente o Reino. Key Yuasa (2001) fornece elementos, que nos permite compreender que, para Louis Francescon e seus seguidores é impossível haver um elo que ligue o Reinado Divino ao reinado humano. Em outras palavras, onde a Trindade não governa, o diabo é o gestor, materializado em forma humana, com o objetivo de persuadir o "Povo de Deus", por meio do conhecimento humano.

CONCLUSÃO

[11] "Congregação" é o mesmo que Igreja Local: a Denominação evangélica Assembleia de Deus possui inúmeras congregações, ou seja, Igrejas menores ligadas a uma Igreja Sede.
[12] ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo*. São Paulo-SP: Ed. Brasiliense, 1987, p. 33.

Desde seu início, o pentecostalismo clássico vem ocupando gradativamente espaço dentro da sociedade brasileira, e isto se deve por um lado, pela sua representatividade dentro da maioria das esferas sociais, com destaque para os últimos anos na política, e seu crescimento expressivo como é o caso da Assembleia de Deus, e por outro, por meio de uma imagem altamente sectária e ascética como a transmitida pela Congregação Cristã no Brasil.

Com exceção do último Censo que apontou um decréscimo no número de adeptos na composição da Congregação Cristã (dados que ainda são prematuros para se posicionar), a denominação vinha apresentando um crescimento contínuo e gradual desde sua fundação em 1910. Portanto, o que poderá ter acontecido com a denominação nos últimos anos? Ou ainda, quais razões que justifique um crescimento mais acentuado da Assembleia de Deus, a partir de meados da década de 1960, em comparação a sua contemporânea pentecostal?

A perspectiva de Simmel (1973) sobre o mundo moderno pode ser útil para pensarmos algumas mudanças no *ethos* na Assembleia de Deus, e fornecer uma resposta para este avanço numérico. Para o autor (1973), o contexto moderno vem forçando o indivíduo a uma busca sem precedentes de sua individualidade e autonomia, cujos atributos vêm, sobretudo, por meio de especialização. Para ele, são nas metrópoles que se concentram estes indivíduos, e a especialização pretendida empreende a transformação do indivíduo como um sujeito diferenciado, se possível incomparável, por conseguinte, insubstituível. Os acontecimentos na metrópole são completamente distintos dos encontrados na vida rural. Nelas, as pessoas precisam lidar com uma infinidade de estímulos e elementos em uma proporção avassaladora, aonde tudo que vem sobre ele está numa escala macro. Ele precisa lidar com um número elevado de imagens, de situações, de perspectivas, de possibilidades, de pessoas. A maioria delas desconhecidas, coabitando no mesmo espaço, mas interligadas em alguma medida. Dento deste cadinho, ele precisa ser único.

Por um lado, de acordo com Simmel (1973) a metrópole exige o máximo dos indivíduos em termos de confiabilidade e de cálculos, visto que tudo está voltado para a economia do dinheiro: compromisso, pontualidade, exatidão são essenciais para preservação de toda a estrutura. Por outro como já foi dito, exige do mesmo a sua especialização no sentido de apresentação sistemática e atualizada do novo. Isto envolve não só a vida pessoal e profissional, mas também a economia como um todo, pois este algo novo e diferenciado, ou seja, especializado, situa-se na concorrência e competição entre produtores/vendedores no sentido de conquistar, convencer e manter o consumidor atrelado a si. Comparados com o

estilo de vida rural, esta perspectiva exigida pelo mundo moderno e pelas metrópoles configura-se em uma mudança radical de paradigmas em se tratando de estilo de vida, imprimindo forçadamente um *ethos* em que a vida é passa ser vivida mais pela razão e menos pelo coração.

Se no passado muitos se referiam aos pentecostais como um "povo sem estudos", atualmente, pelo menos em relação à Assembleia de Deus, este posicionamento de senso comum perde espaço, com tendências cada vez maiores de enfraquecimento. Ao contrário da Congregação Cristã que permanece mantendo seus adeptos distantes do mundo, a Assembleia de Deus parece ter adotado uma postura oposta, inclusive se apresentando como um agente sobre este mesmo mundo. Ao que parece, a denominação incorporou um tipo de "estilo de vida" e visão de mundo que responde de forma mais eficiente os anseios não só de sua demanda interna, pois vários de seus adeptos conquistaram e vem conquistando seus diplomas, formações acadêmicas e intelectuais, como também externas, pois, por meio de interlocuções de muitos destes pentecostais intelectualizados, em alguns casos o respeito vem sendo construídos e outros os embates vem garantindo à ocupação de espaços nas camadas mais distintas da sociedade.

A denominação vem acumulando mudanças significativas, e ao mesmo tempo, se adequando as exigências do mundo moderno. Portanto, se no passado o conhecimento intelectual, sobretudo o acadêmico, não estava nas pautas dos assembleianos, atualmente, obter uma boa formação, passou ser significante, mesmo que a contragosto da parte mais tradicional, grupo este, cada vez menos expressivo.

Embora a origem destas mudanças não seja nova, pois o próprio fundador da Assembleia de Deus, Gunnar Vingren, quando veio para o Brasil, ainda na primeira metade do século XX, já era formado em um curso de quatro anos em Teologia, pelo Seminário Teológico Sueco dos Batistas, Chicago, Estados Unidos da América, recebendo seu diploma em maio de 1909, elas fazem parte de uma construção. Atualmente, a própria Assembleia de Deus de Belém, como em Curitiba, possui pastores graduados tanto nas ciências humanas, quanto nas exatas, cujas faixas vão desde os 70 anos à gerações mais novas. Entretanto, as mudanças neste perfil podem sinalizar um rompimento com tradições mais conservadoras. Nestas, o Espírito Santo aparece como a fonte legitima de conhecimento, em detrimento do conhecimento intelectual secular, visto como mundano. Na outra, a forma como é percebido o Espírito Santo passa ser reestruturado, relido, repensado, inclusive com resultados práticos. O

Espírito ajuda agora, na expansão do conhecimento intelectual, encorajando os *santos*[13] na inserção ao mundo. Um exemplo disto é o surgimento de membros da denominação dentro da academia, nos cursos de pós-graduação, inclusive com doutores formados, como é o caso de Maxwell Pinheiro Farjado, doutor em História pela UNESP de Assis – Universidade Estadual Paulista –, Claiton Ivan Pommerening, doutor em Teologia pela EST do Rio Grande do Sul – Escola Superior de Teologia –, David Mesquiati de Oliveira, doutor em Teologia pela PUC-RJ e Gedeon Freire de Alencar, doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP. Os dois últimos com pós-doutorado em andamento[14].

A pressão deste novo contexto, muitas vezes vem obrigando vários pastores a abandonarem o discurso de desvalorização da educação intelectual, e a adoção literal de uma postura acadêmica, alguns voltando inclusive para salas de aulas, e avançando em sua formação. O mercado, inclusive o religioso, vem exigindo de seus indivíduos uma qualificação diferenciada, para ocupação de seus espaços, sejam eles os vagos ou já preenchidos. Alcançar o ápice passa ser tão desafiador quanto se manter nele. Portanto, o mundo moderno vem obrigando tanto indivíduos quanto grupos a saírem da passividade.

De acordo com Giddens (2002), o mundo moderno passa ter um significado impar. O indivíduo se sente forçado a optar por um estilo de vida em meio a uma gama de possibilidades. Só assim, ele conseguirá estabelecer sua identidade. Para ele, o mundo moderno oferece ao indivíduo uma infinidade de múltiplas informações que chegam globalmente de todos os lados e em todos os momentos. Na maioria das vezes, conceitos novos confrontam velhos conceitos, ou seja, vai de encontro à tradição. O resultado é o surgimento de um estilo de vida particular dentro do pentecostalismo clássico, e que passa em seguida representar práticas rotineiras, ou seja, define uma diretriz, um modelo, um roteiro. Este estilo não é aleatório, mas faz parte de um planejamento sistemático das escolhas que representam pretensões tanto em relação ao presente quanto ao futuro, ou seja, as escolhas levam em consideração o que se está vivendo no momento e ao mesmo tempo procura prever e resolver o que poderá acontecer no porvir, confinando o indivíduo seguir um curso pré-estabelecido ou pelo menos escolher sua trajetória de vida.

Em se tratando da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus, podemos partir do pressuposto que processos como estes são previamente planejados pelas

[13] Pessoas escolhidas e separadas por Deus
[14] Atualmente, a Assembleia de Deus conta com vários adeptos que participam do grupo de pesquisas da RELEP (Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais). Destes podemos destacar: Dr. Gedeon Freire de Alencar, Dr. David Mesquiati de Oliveira, Dr. Maxwell Pinheiro Fajardo, Dr. Claiton Ivan Pommerening.

comunidades religiosas, para depois serem colocados em desenvolvimento, mas também é possível considerarmos que alguns destes desdobramentos aconteçam de forma inconsciente, ou seja, não são resultados de alguma espécie de concílio, em que se apresenta o problema, se discute, vota-se e se define a(s) diretriz(es) a ser(em) tomada(s), inclusive com *feedback*. Sabemos é possível o contato com culturas completamente distintas sem ser preciso sair do país, estado, cidade, bairro e assim por diante, mas os resultados do encontro destas culturas distintas nem sempre são os mesmos, ou seja, um processo de aculturação não é homogêneo previsível, transparente. Mesmo dentro de um grupo, a forma como são percebidos e definidos o estilo de vida podem ser distintos de uma geração para a outra e, isto não é necessariamente planejado, esquematizado, racionalizado. Muitas vezes segue seu curso, respondendo de forma gradual aos conflitos que vão surgindo no desenvolver do processo.

Por outro lado, sabemos que as lideranças religiosas tanto a Congregação Cristã no Brasil, quanto a Assembleia de Deus se reúnem anualmente para tratarem de assuntos internos e externos, no sentido de responder questionamentos e conflitos. Sabe-se também que nestas reuniões, diretrizes são definidas e posicionamentos são tomados, o que reflete diretamente no *ethos* religioso. Seja como for, fato é que se ambas as denominações partiram de princípios comuns, porém, nas últimas décadas, sobretudo, a partir de meados de 1960, o que se percebe é que mesmo sendo denominações pentecostais clássicas, já não estão tão próximas. Os comportamentos, a visão de mundo, os estilos de vida e os números dos Censos mostram isto de forma inquestionável.

REFERÊNCIAS

CAMPOS JUNIOR, Luis de Castro. **Pentecostalismo: Sentido da palavra divina.** São Paulo: Ed. Atica, 1995.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000009352506122012255229285110.pdf. Acesso em: 29/03/2016.

COSTA, Jefferson Magno. **Diário do pioneiro**. Rio de Janeiro: Ed. CPAD, 2010.

FOERSTER, Norbert Hans Christoph. **A Congregação Cristã no Brasil numa área de alta vulnerabilidade social no ABC paulista**: aspectos de sua tradição e transmissão religiosa – a instituição e os sujeitos. Tese de doutorado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo-SP, 2009.

FRANCESCON, Louis. **Histórico da obra.** São Paulo, Ed. IGAL, 1977.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1994, p. 67-159.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2002.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. **Religião e território no Brasil**: 1991/2010. Rio de Janeiro : Ed. PUC-Rio, 2013. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostradoc.php?open=1&arqdoc=ebook_religiao_e_territorio_no_brasil_1991-2010.pdf . Acesso em: 14/04/2016.

LEONARD, Émile G. **L'Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente (Brésil)**. Paris Ed. Press Universitaires de France, 1953.

MARIANO, André. **Pentecostalismo clássico**: pouco pesquisado, pouco conhecido. Curitiba: Ed. Prismas, 2015.

NELSON, Reed Elliot. Análise Organizacional de uma Igreja Brasileira: A Congregação Cristã no Brasil. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1984, p. 544-558.

READ, William; MONTERROSO, Victor; JOHNSON, Harmon. **O crescimento da Igreja na América Latina**. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1969.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **O que é pentecostalismo**. São Paulo-SP: Ed. Brasiliense, 1987.

SIEPIERSKI, Paulo D. A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana. (org). **Histórias das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. UFPE. Vol. II, 2002, p. 541-582.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973. p. 11-25.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo-SP: Ed. Martin Claret, 2002.

YUASA, Key. **Louis Francescon**: a theological biography, 1866-1964. Edição Revisada. Tese de doutorado em Teologia apresentada da Faculté Autonome de Theologie Protestante de l'Université de Genevè. Genebra: Université de Genevè, 2001.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

REPRESENTAÇÕES DA MORTE NAS PRÁTICAS IURDIANAS

Wander de Lara Proença (UEL-PQ) [1]

Resumo:
Quase que por ironia, o movimento que iniciou suas atividades em 1977 nas instalações de uma funerária, adotou um comportamento bastante peculiar em relação à morte, quando comparado às tradições de origem judaico-cristãs ou africanas. Estudos referenciais de Philippe Ariès e João José Reis demonstram o significado valorativo devotado à morte nas práticas do cristianismo, na longa duração histórica, ao ponto de, até o período Oitocentista, sepultamentos ocorrerem no interior de templos católicos, sacralizando uma íntima relação entre os mundos de vivos e mortos. Rompendo incisivamente com estas representações, a IURD associa a morte ao demônio; não realiza rito fúnebre quando do falecimento dos seus fieis, nem noticia o ocorrido; concebe o cemitério como lugar sob controle de forças do mal – daí porque em seu discurso muitas das ações demoníacas que afligem os que recorrem a seus templos são associadas a algum rito maléfico realizado naquele espaço obituário. Uma das explicações possíveis para esse comportamento iurdiano reside na concepção de ser a morte um incômodo sinal de que os ritos da igreja não foram capazes de assegurar aos devotos o livramento de uma enfermidade ou de um acidente fatais, ou seja, a morte resulta do fracasso de uma fé que foi insuficiente para impedi-la ou adiá-la. Estas e outras possibilidades interpretativas são abordadas nas reflexões desse artigo.

Palavras-Chaves: Morte. Representações. Práticas. IURD.

INTRODUÇÃO

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) promove significativas mudanças em relação à "geografia do Além", assim como nas relações entre "a sociedade dos vivos e a sociedade dos mortos" (LE GOFF, p.63). Curiosamente, a igreja que nasceu numa antiga funerária mantém absoluto silêncio ou indiferença - quando não, atitudes combativas - em relação ao temário da morte.

Em suas três primeiras décadas de existência, podem ser destacados como principais aspectos do comportamento iurdiano: primeiro, a ausência de discurso em relação à morte, como geralmente ocorre nos demais segmentos cristãos - que priorizam em suas formulações escatológicas uma ênfase tanto na preparação vigilante para a chegada da morte, quanto nas expectativas criadas para o advento apocalíptico em que se apregoa a ressurreição de mortos -; segundo, a antecipação para o "terrestre presente" das benesses do paraíso, tradicionalmente projetado pelo cristianismo para a vida futura; e, terceiro, a antecipação das representações do inferno para o mundo presente, expressas nas ações atribuídas ao demônio.

As descrições feitas pela IURD do que o demônio faz na vida das pessoas apontam para ações que o cristianismo normalmente projetava para o mundo pós-morte. Jacques Le Goff, quando descreve as representações do inferno no mundo medieval, cita, por

[1] Doutor em História. Professor da Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: wander@uel.br

exemplo, “torturas sobre o corpo, gritos, urros, vociferações espetaculares e aterradores” (LE GOFF, p.67), provocadas pelos demônios. O segmento iurdiano toma essas imagens projetadas para o futuro e as antecipa, identificando sua ocorrência principalmente nos ritos dos terreiros de matriz religiosa africana. As sessões de exorcismo, inclusive, feitas no templo, encarregam-se de reproduzir tais representações, tornando-se momentos estratégicos para demonstração de que o diabo já está antecipando para o tempo presente, o que anteriormente se costumava projetar para o devir.

Jacques Le Goff também mostra que o conjunto gestual medieval proposto para o cristão se caracterizava pelo gesto da “subida e o da interiorização; uma atração do alto e interior”. Na Igreja Universal, há uma inversão: as representações estão voltadas para “baixo”, para o terreno, para o plano material e para o “exterior”, o que é demonstrado na ostentação de riquezas, saúde e prosperidade financeira. Esse “terrestre presente” também promove uma alteração na própria escatologia cristã: na IURD, ao invés da “nova Jerusalém” - descrita como a cidade celestial, na mensagem do Apocalipse, capítulo 22 – a ênfase recai sobre a Jerusalém atual, geograficamente localizada no continente asiático; essa é que tem valor simbólico, razão porque se tornou centro de peregrinação de líderes e fieis iurdianos, seja para a realização de ritos ou como fonte de transposição para o solo brasileiro de objetos representativos da cidade santa. O ícone dessa simbologia é a recente e suntuosa construção, na capital paulista, da ensejada réplica do Templo de Salomão.

VIVÊNCIAS DA MORTE NAS TRADIÇÕES AFRO E CRISTÃ

Em relação à morte, inegavelmente é um bem simbólico valorativo na cultura e religiosidade brasileiras, ocupando, na longa duração histórica importante espaço na vivência da fé, sobretudo nas tradições cristãs e de matriz africana. O historiador Philippe Ariès, em referencial pesquisa sobre as atitudes do ser humano diante da morte, no Ocidente católico - entre a Idade Média e meados do século XVIII - destaca uma relação de proximidade entre vivos e mortos. Usa a expressão “morte domesticada” para se referir à maneira como parentes, amigos, irmãos de confrarias e vizinhos acompanhavam no quarto dos moribundos seus últimos momentos. Observa também, como prática característica, a partir do século V, o costume cristão de se enterrar os mortos no interior das igrejas que frequentavam ou em cemitérios absolutamente integrados à vida da comunidade.

Essa prática cultural-religiosa de proximidade e inter-relação entre os mundos dos

vivos e dos mortos fincou também raízes no Brasil desde o período colonial. O historiador João José Reis afirma que na Bahia da primeira metade do século XIX havia "uma sociedade em que coabitavam os vivos e os mortos, em que o cemitério se confunde com a igreja no coração da cidade" (REIS, 1991, p.73). Destacando a existência de "uma cultura funerária com as características de raízes em Portugal e África", fala que em ambos os lugares prevalecia a ideia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem a sua vida, cuidando de seus santos de devoção ou fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais:

> Tanto africanos como portugueses eram minuciosos no cuidado com os mortos [...] Em ambas as tradições aconteciam cerimônias de despedida, vigílias durante as quais se comia e bebia com a presença de sacerdotes, familiares e membros da comunidade. Tanto na África como em Portugal, os vivos – e quanto maior o número destes melhor – muito podiam fazer pelos mortos, tornando sua passagem para o além mais segura, definitiva, até alegre [...]. Os mortos ganharam maior importância no catolicismo popular, ainda impregnado de fortes componentes mágicos e pagãos (REIS, 1991, p.90).

Reis observa que os africanos mantiveram no Brasil muitas de suas maneiras de morrer, mas também incorporaram maneiras portuguesas. Isso se deveu em grande parte à repressão da religião africana no Brasil escravocrata, mas também à dramaticidade ritualista dos funerais portugueses que se aparentava à dos africanos (REIS, 1991, p.91).

Esse autor também se refere à tradição de sepultamento dos corpos no interior dos templos, mantendo um convívio com os vivos: "Por mais de dois mil anos tinha sido direito de ricos e pobres, senhores e escravos a sepultura no interior dos templos", acrescentando-se que ficavam excluídos dessa graça "só os hereges, pagãos, excomungados, pecadores públicos, autores de crimes hediondos" (REIS, 1991, p.267). Católicos buscavam o sepultamento não apenas dentro dos templos, mas preferencialmente perto do altar ou dos santos – posição geográfica essa definida pela condição social do sepultado.

Esse mesmo autor, em artigo publicado na obra *História da vida privada no Brasil*, intitulado *O cotidiano da morte no Brasil oitocentista*, analisa detalhadamente ritos fúnebres praticados pelos africanos no país ao longo do século XIX. Destaca que os africanos recriaram práticas funerárias de seus países de origem. As cerimônias eram chamadas de sentinela e não de velório, marcadas por cortejos, músicas, danças, capoeiras, acrobatas, comidas e bebidas; os sepultamentos ocorriam ao pôr-do-sol - numa metáfora para o fim da vida ou associação com o sono - daí a procissão com luzes. Acrescenta o autor: "[...] enquanto

do lado de dentro acontecia a cerimônia de sepultamento, nos moldes católicos, do lado de fora fervia a celebração ao estilo africano" (REIS, p. 121-122).

> Feitos de velas e pobres, além de outros elementos, esses funerais em grande estilo [...] funcionavam como uma solução para a dor dos sobreviventes [...] Além de muitos padres, todo funeral respeitável devia ter orquestra [...] A celebração da morte dispensava o silêncio: os pobres rezavam em voz alta, as carpideiras pranteavam, os músicos tocavam, o sacristão repicava o sino. (REIS, p. 119, 120).

O cortejo e a pomposidade eram fundamentais, pois "a saída triunfante do mundo dos vivos anteciparia uma entrada equivalente no Além" (REIS, p. 124). Levavam o morto pelos lugares que ele mais havia frequentado em vida. Os enterros eram realizados de preferência perto da casa do falecido e em terreno sagrado.

Esses grandes funerais-festas além de homenagem e pedido de proteção aos mortos, eram também para "pressionar os dignatários celestiais a receberem bem o morto" (REIS, p.120). Participavam diretamente parentes, vizinhos, irmandades, passantes pelas ruas; a capacidade de mobilizar muita gente era sinal de prestígio do morto e família e ao mesmo tempo "proteção extra para a alma do defunto" (REIS, p.116). Reis enfatiza que a "boa morte" era necessária para que houvesse uma vida boa após ela. O ritual funerário tornava-se, por conseguinte, muito importante. Daí a estratégia de vínculo ou pertencimento a irmandades católicas, pois era uma forma de garantir um enterro digno.

Na tradição africana, o vínculo com o mundo dos mortos ocorre também pela concepção de "família intergeracional". O historiador Robert Slenes em sua obra *Na senzala, uma flor: esperança e recordações da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX*, cita o depoimento de um viajante estrangeiro que, ao passar pelo Brasil no século XIX, registrou em seu diário a existência de um fogo aceso diuturnamente nos lares dos africanos: "Na choça do cativo ardia um fogo, que era mantido permanentemente aceso mesmo nos dias mais quentes - Robert Walsh, 1840" (SLENES, 1999, p.240). O fogo era um símbolo mediador dessa temporalidade intergeracional, representando o vínculo com os ancestrais; ao ligar o lar aos lares ancestrais, contribuía para manter a linhagem dos vivos e dos mortos. Acrescenta Slenes:

> No Brasil, o fogo doméstico dos escravos, além de esquentar, secar e iluminar o interior de suas moradias, afastar insetos e estender a vida útil de suas coberturas de colmo, também lhes servia como arma na formação de uma identidade compartilhada (SLENES, 1999, p.256)

> Esse significado espiritual, que mantinha ligação com o mundo dos espíritos, também se observava no cotidiano do trabalho: "No campo onde as mulheres trabalham sempre se acende um fogo com um tição que elas trazem consigo do fogo doméstico" (SLENES, p.245). Isso representava um tipo de proteção ("medicina") dos espíritos no local de trabalho, ou mesmo proteção aos filhos.
> O fogo também tinha um papel representativo importante no momento da morte: os africanos tiravam um tição para colocar nas mãos dos que estavam prestes a "viajar" através do kalunga para a própria terra dos ancestrais; o tição de fogo sagrado chamaria os espíritos dos parentes mortos para conduzi-lo com segurança ao outro mundo (SLENES, p.254).

Tanto em relação às crenças de matriz africana, quanto no kardecismo, em período mais recente, há em suas práticas, portanto, fortíssimos vínculos estabelecidos entre o mundo dos vivos e dos mortos. Por meio de seus rituais, acredita-se que o médium estabelece contato com o mundo além, comunicando-se com espíritos dos que já morreram.

Em relação ao protestantismo que se desenvolveu no Brasil, também se configuraram representações muitos fortes voltadas ao chamado "celeste porvir". Para isto dava-se grande ênfase nas prédicas à mensagem de conversão visando preparar o indivíduo para a vida do *além-pós-morte*. Houve igualmente especial cuidado com o local de sepultamento, construindo-se inclusive cemitérios próprios, em razão de conflitos com o catolicismo local, sobretudo no século XIX, razão porque esses "cemitérios protestantes" são até hoje encontrados, por exemplo, na capital e em cidades do interior do Estado de São Paulo, assim como na região Sul do Brasil.

Esse cuidado para com a morte, e os mortos, decorre da herança protestante, especialmente norte-americana. Naquele contexto, não obstante os esforços empreendidos a partir da Inglaterra, por autoridades anglicanas e pastores calvinistas, visando a simplificação ritualística dos funerais, acabou prevalecendo a resistência do povo: "os cadáveres geralmente deixaram de ser enterrados no interior das igrejas, mas permaneceram ocupando seus adros, sinal de resistência ao distanciamento entre vivos e mortos". Por esse motivo, na Nova Inglaterra, "no século XVIII, a maioria dos cemitérios se aproximou dos templos e os funerais, antes de chegarem ao cemitério, paravam na igreja onde o pastor fazia um sermão fúnebre, conclamando os presentes a abandonarem seus pecados" (REIS, 1991, p.80).

Sobretudo nas regiões interioranas do Brasil, a morte ainda hoje consiste num momento acercado de procedimentos quase que litúrgicos, que rompe a fronteira do privado para tornar-se público: parentes, vizinhos e até estranhos têm acesso livre ao interior da casa e ao leito do moribundo, denotando solidariedade própria dessas horas. Todos, de algum modo,

revezam-se na preparação para a morte, na preparação do corpo, no velório e no enterro. Esse envolvimento comunitário expressa a concepção de que, embora o morto seja da família, a morte, ao contrário, é assunto da comunidade.

O COMPORTAMENTO IURDIANO EM RELAÇÃO À MORTE

A IURD, entretanto, promove em suas práticas alteração destas representações. Em relação às práticas de matriz africana, em particular, é notável essa ruptura. Desde o início de suas atividades, o movimento iurdiano tem nas crenças afro-brasileiras sua grande plataforma de observação, que serve para a construção de seu discurso, seja para combater ou mimetizar. Assim, nesse quesito, optou por desprezar por completo um bem simbólico do campo religioso brasileiro.

Esse posicionamento da IURD, que confronta um *habitus* incorporado no campo religioso brasileiro, pode ser observado nas próprias atribuições dos pastores. Em seu regimento interno, artigo 32, que trata das funções do pastor, não há nenhuma menção à assistência às famílias enlutadas. Em outras igrejas evangélicas é comum os pastores dirigirem ofícios fúnebres nos velórios, templos, casas de família ou cemitérios. Já os pastores iurdianos, simplesmente se calam diante da morte.

Os procedimentos da IURD quando do falecimento de algum de seus membros, seguem um discreto roteiro: estando ainda hospitalizado, o doente - nos casos em que há solicitação da família – recebe a visita de um dos obreiros da Igreja, que faz oração pela cura do enfermo, desafiando-lhe a acreditar que é possível ocorrer um milagre. Em havendo o óbito, após liberação do hospital, a própria família realiza o funeral do corpo em local convencional do setor público; não há rito religioso feito pela igreja ou presença do pastor no ato, nem mesmo se noticia no púlpito, boletim ou jornal da igreja. Nesse sentido, chama a atenção o que ocorre com o jornal *Folha Universal* – órgão oficial da igreja, com tiragem semanal de milhões de exemplares -: nele não se encontra uma nota sequer referente a falecimento de membros da igreja, fato que é bastante comum em outros jornais ou boletins evangélicos.

São oportunas as observações feitas por Philippe Ariès sobre as mudanças de comportamento diante da morte no mundo contemporâneo:

> Hoje, nos hospitais, e clínicas em particular, não há mais comunicação com o moribundo. Ele não é mais escutado como

> um ser racional, é apenas observado como um caso clínico, isolado, na medida do possível, como um mau exemplo [...] Na medida do possível, ele se beneficia de uma assistência técnica mais eficaz que a companhia cansativa de parentes e vizinhos. Mas tornou-se, ainda que bem cuidado e por muito tempo conservado vivo, uma coisa solitária e humilhada (ARIÈS, 1977, 298, 299).

Quais seriam as razões para tais silêncios? Uma das possibilidades explicativas é que, procurando ser coerente com a teologia da prosperidade - que prega o usufruto de saúde, riqueza, bem-estar e vida longa - a mensagem iurdiana demonstra grande dificuldade para lidar com qualquer situação que lembre "fracasso"; a morte representa um tipo de derrota de todos os procedimentos ritualísticos criados pela igreja para conferir aos seus fiéis o sentimento de êxito e sucesso.

Outro aspecto é que a morte, a dor e o sofrimento - situações-limite da vida humana - na cosmovisão iurdiana estão assim diretamente associadas à atuação do demônio. De forma recorrente, tanto em suas reuniões como nos programas de rádio e TV, é citado o texto bíblico de João 10:10, que diz: "O Diabo veio para matar, roubar e destruir". Em um depoimento ao programa de televisão "Em que posso te ajudar?", exibido pela TV Record, um recém-convertido à IURD enfatizou a morte como tragédia provocada pelos demônios contra a sua família, antes de sua conversão à Igreja:

> Eu não conhecia a Deus. Por isso, trabalhos de bruxaria e feitiçaria trouxeram desgraças contra a minha família, me fazendo perder um bom emprego que possuía, mas principalmente, perder minha irmã doente no hospital e um irmão em acidente de carro... Em busca de ajuda, recorri aos terreiros para fazer "trabalhos" que pudessem desfazer o mal que estava contra mim... Mas vi as coisas continuarem indo de mal a pior... Até que conheci a Igreja Universal e tudo mudou na minha vida... (PROGRAMA DE TV, 2005).

Igualmente os hospitais são vistos como espaços de atuação de "concorrentes" - médicos e enfermeiros, que disputam pelos meios da ciência o controle sobre os corpos daqueles que deveriam recorrer aos meios sobrenaturais disponibilizados pela Igreja para a solução de seus problemas. Por isso, o cofundador da IURD, o missionário R.R. Soares, quando interrogado sobre a função dos médicos respondeu: "Alguém uma vez me disse, 'mas Deus não colocou os médicos no mundo?' Eu respondi: É verdade. Ele é tão bom que pensou nos crentes incrédulos." (SOARES, 1987, p.40) Soares apresenta sua própria experiência como argumento:

> Um dia li o livro 'O Nome de Jesus', de Kenneth Hagin. Acabei de lê-lo no dia 2 de dezembro de 1984 e de lá para cá nunca mais tomei um comprimido sequer, com exceção de um antiácido que tomei quinze dias após, numa madrugada, por causa de uma indisposição estomacal (SOARES, 1987, p.16).

Também está associado a essa mensagem de "vida abundante", fundamentada na teologia da prosperidade, o fato de que gastar o dinheiro com médicos e remédios é algo profano, afinal esse recurso teria melhor utilidade se destinado às finalidades da Igreja. Assim, nas práticas da IURD os médicos acabam desempenhando um papel importante apenas em duas circunstâncias: para diagnosticar a doença e, posteriormente, constatar a cura. Em relação ao primeiro caso, os profissionais da medicina servem para demonstrar os limites da ciência, emitindo pareceres de que alguém está "desenganado" pela medicina. Isto fica bastante evidente quando, depois de ter procurado a Igreja e recebido o "milagre", o fiel enfatiza em seu "testemunho" que conseguiu êxito quando "não mais havia recursos humanos" para a solução do problema. No segundo caso, a figura do médico é novamente utilizada como prova do "milagre alcançado", ou seja, é comum se observar afixados nos templos ou expostos nos programas de TV laudos ou atestados médicos comprovando que determinado fiel não mais é portador da antiga enfermidade que o acometia.

Outro fator importante diz respeito às representações que envolvem o cemitério. Tido como "campo santo" ou extensão da própria igreja no Brasil colonial ou imperial – sendo por isso mesmo agregado aos templos na longa tradição do Brasil católico – este espaço passa a ser visto pela IURD como "lugar de maldição". Para detectar a origem do mal ou dos trabalhos de feitiços praticados contra as pessoas que recorrem aos seus templos em busca de ajuda, a Universal emprega com frequência os seguintes diagnósticos: "foi feito um trabalho espiritual com terra de cemitério"; "alguém, tomado de inveja e de maldade, pegou terra de cemitério e jogou no quintal da sua casa ou no pátio da sua empresa" – costumam alertar os pastores. Assim, como parte de sua atividade, pastores e obreiros periodicamente deslocam-se até aos cemitérios, às vezes durante a noite, para travar uma "batalha espiritual" e desfazer os trabalhos de feitiçaria realizados naquele local contra a vida de pessoas que passaram a frequentar os seus templos.

Também por essas razões no túmulo de adeptos da IURD não se observa nenhuma representação imagética que lembre, por exemplo, os costumes católicos. Uma sepultura comum, sem inscrições lapidais ou ornamentação sacra, é o modelo normalmente adotado. A ida ao cemitério no Dia de Finados - outro costume religioso presente no contexto brasileiro -

também só ocorre com um propósito: entregar panfletos evangelísticos e fazer convite para que as pessoas compareçam à igreja. Em síntese, o cemitério é visto como representação viva das mazelas realizadas por aquele que "veio para matar, roubar e destruir", o Diabo.

CONCLUSÃO

Concluindo, vale citar o depoimento de Mário Justino, um ex-pastor da IURD. Em livro de sua autoria, narra um episódio pitoresco envolvendo sua mãe, que frequentava um dos templos iurdianos no Rio de Janeiro. Seis meses após o falecimento dela, a família teria recebido uma carta do pastor, redigida nos seguintes termos:

> Prezada irmã: ultimamente temos sentido a falta de sua preciosa presença nos cultos de louvores ao Divino Espírito Santo. Lembre-se: "resisti ao diabo e ele fugirá de vós". Espero ver-te na próxima Ceia do Senhor. Paz seja convosco. Seu escravo em Cristo, Pastor Ricardo Pelegrini. *P.S: O dízimo da irmã está atrasado em cinco meses.* (JUSTINO, 1995, p.65)

E, por fim, cabe ainda dizer que, decorrido um tempo de mais de quatro décadas de existência, a IURD passa agora a conviver com novas realidades e desafios, sendo um deles bastante emblemático: o envelhecimento dos líderes fundadores e da primeira geração de fieis. Para atender a essa emergente demanda, haverá então o movimento irudiano de redefinir suas práticas e (re)significar representações de um tema até aqui demonizado ou mantido sob indiferença e silêncio, a morte?

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

JUSTINO, **Mário. Nos bastidores do Reino**. A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Geração Editorial, 1995.

LE GOFF, Jacque. **O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983.

PROENÇA, Wander de Lara. **Sindicato de mágicos**. Uma história cultural da Igreja

Universal do Reino de Deus. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PROGRAMA de TV. **Em que posso te ajudar?** São Paulo, Rede Record, veiculado em 10 de maio 2005.

REIS, João José**. A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista. In: NOVAIS, Fernando (Coord.). **História da Vida Privada no Brasil.** Império: a corte e a modernidade nacional Vol. 2. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor***:* esperança e recordações da família escrava (Brasil Sudeste, século XIX). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, R. R. **Como tomar posse da benção**. São Paulo: Graça Editorial, 1987.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A PROLIFERAÇÃO DOS ESPAÇOS RELIGIOSOS PENTECOSTAIS NO RESIDENCIAL VISTA BELA, LONDRINA (PR): DETERMINAÇÕES E IMPLICAÇÕES

Ana Carolina dos Santos Marques [1]
Victor Hugo Oliveira de Paula [2]

Resumo: A Geografia da religião é um dos ramos da ciência geográfica que vem crescendo nos últimos anos, porém comparada a outros ramos os debates e discussões acerca do tema ainda são poucos. Assim este artigo objetiva contribuir para a Geografia da religião através de um estudo das igrejas pentecostais no Residencial Vista Bela, Londrina (PR). Trata-se de um bairro com carência de infraestruturas que atendam aos direitos básicos do cidadão, alto índice de violência e moradores em sua maioria de classe baixa. Por isso, a função que as igrejas desempenham pode ser muito importante, como por exemplo, considerada por muitos como meio de "salvação". Além disso, a proliferação crescente destes espaços altera diretamente o espaço geográfico. Assim objetiva-se compreender qual o papel dos espaços religiosos pentecostais no Residencial Vista Bela, entendendo a influência que essas igrejas exercem neste espaço e as dinâmicas que criam e alteram. Esta pesquisa foi construída através do diálogo com autores que produziram contribuições sobre os temas abordados e em pesquisas de campo no Residencial, como mapeamento, frequentação de cultos e entrevistas semiestruturadas com pastores e fiéis.

Palavras-Chaves: geografia da religião. Pentecostalismo. Residencial Vista Bela. Londrina.

INTRODUÇÃO

Geografia e religião parecem não apresentar ligações, porém os dois temas são em primeiro lugar duas práticas sociais que ocorrem no espaço, como aponta Rosendahl (1995, p. 45), ao afirmar que elas se encontram através da dimensão espacial, sendo que a Geografia analisa o espaço e a religião ocorre espacialmente como fenômeno cultural, formando um conjunto de crenças e simbologias que está presente na cultura humana desde seus primórdios. Este fenômeno causa desdobramentos que se expressam espacialmente, merecendo uma análise mais acurada por parte da ciência.

Esta pesquisa objetiva compreender a proliferação dos espaços religiosos pentecostais no Residencial Vista Bela em 2016, localizado na zona norte do município de Londrina (PR), além das determinações territoriais que estes espaços produzem, criando e alterando dinâmicas.

O bairro é recente – criado em 2012 – e possui uma organização espacial passível

[1] Graduanda em Geografia e bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) na Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: anaaa0@hotmail.com
[2] Graduando em Geografia e bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) na Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: victorhugo.oliveira16@gmail.com

de estudo. Milhares de famílias foram realocadas para o Residencial mudando completamente sua vida cotidiana, tendo por exemplo que percorrer grandes distâncias para chegar ao trabalho ou a escolas. O Residencial caracteriza-se até o presente momento por apresentar falta de infraestrutura urbanística básica como: escolas, postos de saúde e áreas de lazer, sendo que apesar de toda esta falta de estrutura notou-se que as igrejas estão presentes no local e em grande quantidade, fazendo surgir a problemática da influência que estas exercem na população do local.

Os espaços religiosos no Residencial ainda não foram estudados cientificamente tornando este um estudo relevante, tanto para a sociedade – pois contribui para o melhor entendimento dos aspectos religiosos do residencial – quanto para a ciência geográfica por se tratar de um fenômeno que modifica intensamente o território e que vem adquirindo grande importância para a Geografia.

O referencial teórico da pesquisa foi construído através de trabalhos de autores que produziram contribuições sobre os temas abordados, além da realização de pesquisas de campo no Residencial, com mapeamento das igrejas, frequentação de cultos, entrevistas semiestruturadas com pastores, fiéis e vizinhos das igrejas e pesquisas sobre a legislação municipal referente às igrejas, a fim de construir mapas, identificar a dimensão em que os templos atuam, traçar um perfil socioeconômicos dos frequentadores das igrejas, verificar a legislação de concernente a licenças de funcionamento, conflitos de convivência com a vizinhança, entre outros.

Há um percurso teórico que busca situar as relações entre Geografia e religião, passando pela história do protestantismo, do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil para chegar à realidade do Residencial Vista Bela. E por último há as observações e conclusões de campo que tornam possível a compreensão sobre a proliferação dos espaços religiosos pentecostais no Residencial Vista Bela.

A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

A Geografia da religião caracteriza-se como um subcampo da Geografia cultural, sendo que no Brasil isso aparece mais acentuadamente. Segundo Sauer (2000), a Geografia cultural se interessa pelas obras humanas que ocorrem na superfície terrestre e imprimem uma expressão característica no espaço, e a religião é uma dessas obras que ocorre espacialmente criando marcas profundas onde atua alterando dinâmicas.

> O objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica. (CLAVAL, 2002, p. 20)

Rosendahl (2002, p. 1) ressalta que as experiências religiosas dos indivíduos e grupos sociais no Brasil vêm apresentando um interesse cada vez maior entre os cientistas sociais, porém o assunto é pouco abordado pelos geógrafos, devido à pequena importância atribuída à cultura. A autora ainda destaca a importância de se examinar a diversidade dos fenômenos religiosos, sua estrutura espacial, paisagens delineadas e distribuição de seus seguidores.

A quantidade de espaços religiosos cresce a cada dia no Brasil, impondo alterações significativas em diversas dimensões – espaciais, psicológicas, familiares, entre outras. A Geografia da religião deve, portanto, ser compreendida como:

> [...] o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e sucessivas transformações espaciais. Supõe-se a existência de um impulso religioso no homem que o leva a agir sobre seu ambiente, qualificando-o com formas espaciais que estão diretamente relacionadas com as suas necessidades (ROSENDAHL, 2012, p. 25).

O estudo geográfico da religião se diferencia dos estudos da Sociologia, Antropologia, Filosofia e Teologia, pois estuda a ação desempenhada pelo religioso no espaço. Assim há caminhos que possibilitam compreender a religião geograficamente, Rosendahl (1995, p. 46) aponta quatro temáticas que podem ser utilizadas nos estudos, sendo que uma não exclui a outra, mas podem se complementar.

Na temática “fé, espaço e tempo – difusão e área de abrangência”, a autora ressalta que a difusão da fé se torna importante para a Geografia, pois reflete a ação missionária de expansão de ideias pelo espaço (ROSENDAHL, 1995, p. 47-50).

Já quanto à temática “centros de convergência e irradiação”, a autora explica que os limites das áreas de abrangência podem ser fornecidos, por exemplo, pelo comportamento dos peregrinos, pelos lugares sagrados e pelas atividades auxiliares associadas aos peregrinos (ROSENDAHL, 1995, p. 50-55).

A temática “religião, território e territorialidade” examina a apropriação de determinados segmentos do espaço pelo religioso que reflete as expressões materiais e simbólicas deste nos diferentes contextos sociais, visto que em determinado tempo um lugar pode ser usado como território e em outro não. A territorialidade da religião pode resultar de

três comportamentos: coexistência pacífica, que representa um equilíbrio acompanhado de sentimentos mútuos de respeito, indiferença ou antipatia; instabilidade e competição, no qual um dos sistemas é caracterizado pela instabilidade; e intolerância e exclusão, em que o comportamento exclusivista das religiões antigas reivindicando a posse única da verdade religiosa provoca muitas vezes reações hostis entre os adeptos de outras religiões, esses ódios religiosos históricos permeiam até os dias atuais, sendo a raiz de conflitos dentro de Estados que buscam uma identidade nacional, com base em outras características culturais homogêneas (ROSENDAHL, 1995, p. 55-63).

O último tema "espaço e lugar sagrado – vivência, percepção e simbolismo" indica o estudo do espaço através da análise do sagrado e de suas manifestações, desvendando sua ligação com a paisagem e a linguagem codificada pelo devoto em sua vivência. Os estudos baseados no sagrado são importantes para evidenciar sua dimensão espacial e os problemas mais específicos da valorização subjetiva (ROSENDAHL, 1995, p. 63-70).

Considerando todas as alterações que a religião implica espacialmente e a realidade religiosa de Londrina exposta por Rodrigues (2003), definiram-se correntes religiosas em especial para estudo mais aprofundado, o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo.

O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO

Para se elaborar uma definição de Pentecostalismo no Brasil, é necessário entender brevemente a história do Protestantismo e como suas práticas religiosas levaram ao surgimento desse ramo.

Martinho Lutero é reconhecido recorrentemente como o principal promovedor da Reforma Protestante europeia devido a seu apelo radical e popular do início da reforma alemã. Junto a ele duas grandes linhas definiram o que viria a ser esse novo braço dentro da fé cristã: o Calvinismo (ou reformados) e o Anglicanismo (ou episcopais) que formaram as principais linhas de expansão protestante na Europa e na América do Norte.

O pentecostalismo tem suas raízes históricas na Igreja Anglicana, que mantém origem na tradição cristã do território da Grã-Bretanha desde o domínio dos celtas, antes mesmo da invasão dos anglo-saxões e da chegada da Igreja Católica e da união das seitas até então existentes. A cisma no contexto da Reforma Protestante foi feita por Henrique VIII por volta de 1530, passando a dividir-se entre Igreja Anglicana Católica e Igreja Anglicana

Protestante.

Anos mais tarde durante o século XVIII, o Reverendo John Wesley promove uma nova cisma intitulada Metodismo, que desvencilhou a igreja do estado Inglês. Dentre as reformas de Wesley, Matos (2006) afirma que estava a crença na perfeição cristã (ou "inteira santificação") que afirmava ser possível que um cristão viva sem pecado. Além disso, cria-se um apelo às classes baixas já que se tratou de um movimento de resposta às condições históricas e sociais da Inglaterra e à aparente apatia da Igreja Anglicana no período.

O metodismo nos Estados Unidos foi berço do movimento Holiness (do inglês "santidade") na década de 1830 surgindo na figura principal de Phoebe Palmer (MATOS, 2006, p. 29). O enfoque desse movimento foi a ideia da perfeição cristã e da manifestação a partir do "batismo com/do/no Espírito Santo". Esse movimento começou a tomar vida própria dentro do Metodismo, e as alusões ao Pentecostes bíblico começaram à medida que conquistou mais seguidores.

> Um desdobramento significativo ocorreu quando, nas décadas posteriores à Guerra Civil (1861-1865), o discurso e a simbologia do Pentecoste neotestamentário começaram a dominar cada vez mais o movimento de santidade e suas igrejas. A santidade cristã começou mais e mais a ser entendida em termos do batismo com o Espírito Santo, sendo considerada uma "segunda bênção", distinta da conversão. Ao mesmo tempo deu-se ênfase crescente ao Pentecoste como o arquétipo dos avivamentos e à importância de resgatar a vitalidade e o poder do cristianismo primitivo. Outros destaques foram as profecias, geralmente no sentido sobrenatural e extático, as curas e os milagres. A hinódia também foi afetada, tendo surgido vários "hinários pentecostais". (MATOS, 2006, p. 29)

É então que o pregador metodista Charles Fox Parham, influenciado pelo movimento Holiness, começa seu apregoar quanto à glossolalia como parte integrante do processo de conversão ao Cristianismo e do batismo pelo Espírito Santo (Matos, 2006, p. 30). Após uma série de acontecimentos sobrenaturais serem relatados, relacionados principalmente a glossolalia – geralmente ambientadas em barulhentas reuniões sem nenhum tipo de organização litúrgica ou hinário como nas tradicionais denominações protestantes –, e um apelo muito grande a integração da população negra dos Estados Unidos, sendo que a maioria dos cultos tinha um caráter multirracial "com a participação de negros, brancos, hispanos, asiáticos e imigrantes europeus" (MATOS, 2006, p. 32), o Pentecostalismo começa a se estruturar de forma muito diversificada.

Já quanto sua história no Brasil, Mendonça e Velasques Filho (2002) afirma que o protestantismo brasileiro na realidade é a junção de vários protestantismos. Na América

Latina como um todo, não só as históricas linhas de expansão tiveram interferência, mas também suas subdivisões – e dentre elas, o Pentecostalismo – transformando o protestantismo brasileiro em uma projeção do norte-americano (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 13). Grande parte de suas linhas de expansão tiveram origem no protestantismo missionário do início do século XX. Tal característica tem um reflexo perceptível nas divisões denominacionais, e principalmente, nas práticas de cada uma dessas3.

No Brasil, foram três as grandes fases do pentecostalismo, estando essas ligadas diretamente à subdivisão dentro do pentecostalismo.

> As três ondas ou fases do pentecostalismo brasileiro foram as seguintes: (a) décadas de 1910-1940: chegada simultânea da Congregação Cristã no Brasil e da Assembléia (sic) de Deus, que dominaram o campo pentecostal por 40 anos; (b) décadas de 1950-1960: fragmentação do pentecostalismo com o surgimento de novos grupos – Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor e muitos outros (contexto paulista); (c) anos 70 e 80: advento do neopentecostalismo [...] (MATOS, 2011, p. 22)

Dentre as fases citadas, uma chama a atenção por ter surgido exclusivamente no Brasil, dando ao Pentecostalismo uma nova roupagem com um caráter muito mais sincrético quanto as práticas religiosas e materialista quanto a relação entre o homem e o divino. Trata-se do Neopentecostalismo que surge tendo como principiais expoentes a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Internacional da Graça de Deus, e mais recentemente, a Igreja Mundial do Poder de Deus. Rosas (2009) discute sobre algumas características que diferem o Neopentecostalismo das demais ondas:

> Os neopentecostais, contrariamente aos pentecostais das primeiras ondas, promoveram grande liberdade quanto às representações em torno do corpo, exacerbaram a guerra contra o diabo, aderiram e acentuaram a pregação da Teologia da Prosperidade – de que se deve usufruir dos bens que Deus reservou aos seus filhos ainda na terra. (ROSAS, 2009, p. 3)

Todas essas linhas denominacionais não funcionam separadamente, e como já citado anteriormente, devem ser entendidas como práticas religiosas. Isso significa que Metodismo, Adventismo e Pentecostalismo, por exemplo, podem ser observadas em igrejas de denominações diferentes e até mesmo Católicas. Um exemplo descrito por Rodrigues (2003, p. 60) é a Igreja Adventista da Promessa em Londrina (PR) que apesar da

[3] Mendonça e Velasques Filho (2002) alertam que considerar uma divisão puramente denominacional para o entendimento histórico dessas práticas religiosas pode ser pragmática e reducionista na tentativa de caracterizar o protestantismo missionário no Brasil. Deve-se pensar, porém, nas linhas protestantes como práticas religiosas e/ou teológicas.

denominação, tem tendências pentecostais. Isto ocorre devido a uma questão territorial abordada por Rosendahl (2002, p. 59), o que nos leva a refletir sobre como se dão as relações espaciais dentro do Protestantismo e Pentecostalismo em geral.

Pereira e Gil Filho (2012) abordam a espacialidade dentro de Pentecostalismo dentro da temática do espaço sagrado e o profano. Pode-se definir o espaço sagrado como sendo "o lugar de mediação entre a terra e o céu [...] mas não apenas o seu receptáculo, e sim também a fonte irradiadora da sacralização" (ELIADE, 1992 apud PEREIRA; GIL FILHO, 2012). O culto pentecostal utiliza-se de dimensões tanto espirituais como físicas – contribuindo para a criação de uma atmosfera de forte ligação entre divino e humano, prezada pelos pentecostais. O espaço sagrado no pentecostalismo não está no nível fixo e sim móvel, como distingue Rosendahl (2007), pois a dimensão transcendental é a que realmente importa.

O RESIDENCIAL VISTA BELA, LONDRINA (PR)

Pensando-se em todas as implicações e determinações que o fenômeno religioso causa espacialmente, é possível delimitar essa problemática a um pequeno recorte, como o caso do Residencial Vista Bela. Trata-se de um empreendimento realizado pelo Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), do Governo Federal, localizado na Zona Norte da cidade de Londrina. Possui 2.712 moradias, sendo 1440 apartamentos em edifícios com quatro apartamentos por andar, que corresponderia a um prédio de 360 andares. A população é de cerca de 10 mil pessoas, sendo maior que 60% dos municípios do Paraná (PROTENGE, 2015).

Apesar de todos os benefícios iniciais provocados pela construção, como moradias às inúmeras famílias de classe baixa que residiam em ocupações irregulares em fundos de vale e não possuíam dinheiro para comprar casas, após um tempo de inauguração o Residencial passou a ser alvo de inúmeras críticas quando foi entregue.

Bezerra (2014, p. 532) destaca que essas críticas eram pela área ser distante de outros bairros, por não conter em seu projeto estabelecimentos comerciais e de necessidades básicas para a população. Dentre todos os debates sobre o Residencial podemos ressaltar:

> [...] o empreendimento foi construído sem que as demais políticas sociais fossem também garantidas a essa população, pois as casas e apartamentos foram entregues no começo de 2012 e até o ano de 2015 ainda inexiste no bairro equipamentos e serviços sociais básicos como escola, unidade básica de saúde, dentre outros. O centro de convivência construído pela (sic) empreendimento foi transformado em um Centro de Educação Infantil (CEI),

> mas a demanda de crianças no território é tão grande que esta única CEI não consegue atender nem mesmo todas as crianças de um único condomínio existente lá. Isso faz com que o acesso às demais políticas públicas seja fragilizado visto que o bairro foi construído num lugar bem distante (fica a cerca de 10 Km do centro da cidade), o que faz com que as pessoas tenham também muita dificuldade para se locomover, pois dependem exclusivamente do serviço de transporte público urbano, o que lhe custa tempo significativo de deslocamento, além do desgaste físico e emocional (LOPES; AMARAL, 2015, p. 3, 4).

O local recebeu até mesmo uma audiência pública com presença de representantes da Prefeitura da cidade e moradores do Residencial, para discutir sobre dúvidas, críticas e demandas da região. Sendo que os moradores solicitaram melhorias na saúde, saneamento, segurança, educação, dentre outros e questionaram a qualidade das construções (JACOBS, 2015).

Como evidenciado anteriormente, o Pentecostalismo tem em suas raízes históricas o apelo às classes populares e menos favorecidas economicamente. Isto torna possível uma análise mais específica sobre a sua inserção na realidade do Residencial Vista Bela, que em sua criação, atende a estes requisitos com o agravante de não possuir órgãos estatais ou institucionais de amparo a demandas sociais como a marginalização e a violência. Surge através da igreja, o papel de ameniza-las e oferecer aos moradores um espaço de socialização e ligação com o sagrado, acarretando a proliferação dos espaços religiosos pentecostais.

OS ESPAÇOS RELIGIOSOS PENTECOSTAIS NO RESIDENCIAL VISTA BELA, LONDRINA (PR)

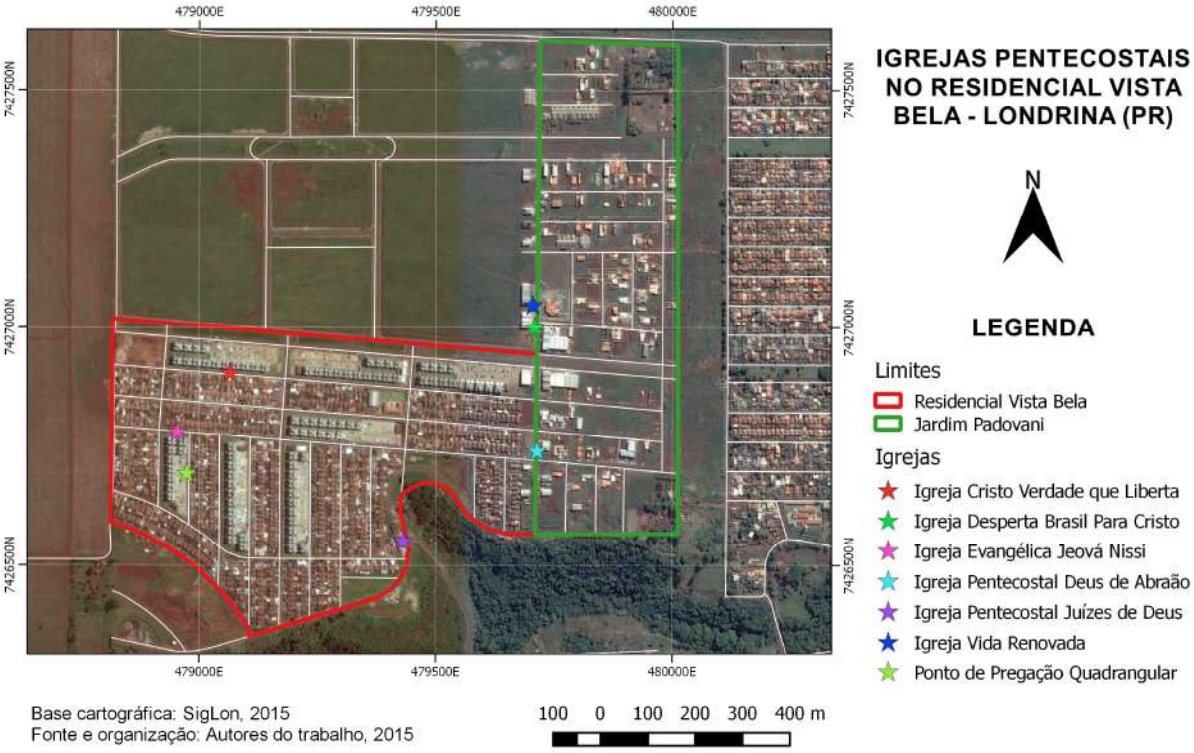
Considerando os apontamentos teóricos anteriormente, foram realizadas pesquisas de campo no Residencial Vista Bela, com visitação de cultos e entrevistas semiestruturadas com pastores, fiéis e vizinhos, permitindo a compreensão territorial, social e transcendental dos espaços religiosos pentecostais no Residencial.

Inicialmente, as igrejas pentecostais foram mapeadas a fim de encontrar padrões de espacialização. Um aspecto observado foi que as igrejas pentecostais localizadas no interior do bairro funcionam irregularmente em casas de moradores, considerando que não havia espaços de construção para estas, visto que ao ser construído o Residencial não foi pensando para oferecer infraestrutura institucional e comercial, faltando-lhes postos de saúde, áreas de lazer, comércio entre outros, que só estão construídos atualmente.

Este fato faz com que o restante das igrejas que atendem ao bairro, se concentre

na Rua André Buck que é a via principal de acesso ao Residencial, ou no Jardim Padovani, que se localiza a leste. Além disso, não há igrejas católicas no interior do Residencial, já que possuem uma legislação que regulamenta sua localização. O mapeamento dos templos religiosos pentecostais pode ser visualizado na Figura 1.

Figura 1 – Igrejas Evangélicas Pentecostais no Residencial Vista Bela – Londrina (PR).



Fonte: Marques e Paula (2016)

Foram selecionadas para estudo mais aprofundado três templos de acordo com sua abrangência, sendo de pequeno, médio e grande abrangência.

A Igreja Vida Renovada – considerada aqui de grande abrangência – localiza-se na Rua André Buck e funciona desde 2012, atualmente em imóvel comercial alugado, mas que antes funcionava em uma das casas do bairro. É a maior igreja do Residencial possuindo uma capacidade de lotação média de 400 pessoas.

Os cultos ocorrem nas terças-feiras, quartas, quintas, sextas e domingo, sendo este último o que mais recebe fiéis. Os frequentadores são de diversas faixas etárias, porém a concentração de membros da mesma idade modifica-se de acordo com os dias da semana. Na terça-feira o culto é temático como por exemplo o culto de libertação das drogas, milagre econômico, entre outros. Na quarta-feira há o culto de oração, na quinta-feira acontece a tarde

da benção e na sexta-feira, o culto dos casais.

Todos os frequentadores são de classe baixa, com salários que variam de 1 a 3 salários mínimos. A igreja realiza ações com a comunidade de fiéis, ajudando-os quando precisam de algum auxílio. Em caso de desemprego, a comunidade promove a doação de cestas básicas até que a família se estabilize, além de conseguir empregos para os jovens que se interessam. O pastor também relata que a igreja atua de forma significativa na vida de seus membros, que estão sujeitos a inúmeros problemas como violência, drogas, tráfico e prostituição, além de livrá-los do que chama de "homossexualismo".

Não há conflitos entre a vizinhança e a igreja, o que pode ser explicado por esta localizar-se em imóvel comercial. A igreja é a única que possui uma grande divulgação no Residencial, há panfletos e cartazes promovendo-a em diversas ruas o que pode ser explicado pelo fato de que o pastor além de ser formado em teologia também possuir formação em administração e marketing.

A Igreja Pentecostal Deus de Abraão – considerada aqui de média abrangência – funciona no Residencial desde 2012, localizando-se na Rua André Buck (principal via de acesso ao bairro). Diferente das outras igrejas, esta funciona em todos os dias da semana, sendo que a pastora explica que o motivo que revela até mesmo certo conflito entre as igrejas: "*Você não come todos os dias? Não dorme todos os dias? Então nós também precisamos louvar ao Senhor todos os dias. As outras igrejas acham que tem dia para louvar o Senhor, mas todo dia é dia Dele*".

A igreja localiza-se em imóvel comercial, o que faz com que não haja conflitos com a vizinhança. Possui em média 40 frequentadores, de diversas faixas etárias, mas com predominância de adultos e idosos, além de que as mulheres são as que mais frequentam os cultos. Todos os fiéis são de classe baixa, com salários que variam de 1 a 3 salários mínimos.

Os frequentadores não são somente moradores do Residencial Vista Bela, mas de bairros como Maria Celina, Padovani, Barcelona e até mesmo de outros municípios, como Ibiporã, visto que a cede da Igreja localiza-se nesta cidade.

A Igreja Pentecostal Juízes de Deus – considerada de pequena abrangência – funciona há um ano em uma das casas do Residencial na Rua Oito. A igreja funcionava em um bairro próximo, Maria Celina, porém por problemas de ordem financeira para pagamento do aluguel, mudaram-se para a casa de uma fiel cedeu o fundo de sua residência dentro do Residencial.

Em média 10 pessoas frequentam os cultos, sendo de todas as faixas etárias, além

de que não há conflitos com a vizinhança, já que parte dos vizinhos, em muitos casos encontrados, são frequentadores da igreja.

Há cultos nas terças-feiras, quintas e domingos, sendo este o de maior frequência. Todos os fiéis são de classe baixa e o pastor relata que os ajuda quando precisam de algum auxílio, como cesta básica.

A fim de contrapor a visão que as igrejas pentecostais possuem do bairro, foi selecionada uma igreja católica para o estudo, a Paróquia São João Paulo II, localizada no Jardim Padovani, mas que atende majoritariamente os moradores do Residencial Vista Bela. As missas ocorrem nas quartas-feiras, sextas, sábados e domingos e os fiéis são de todas as idades, predominando os adultos e idosos.

Há um conflito entre a vizinhança e a igreja, visto que esta localiza-se provisoriamente – pois a igreja em terreno próprio está em construção – ao lado de um bar, na Rua Dois. Os fiéis e o padre relatam que o comércio incomoda muito durante as missas, devido a barulhos altos, porém o padre afirma que a relação é de mútua tolerância.

O padre relata que a igreja desenvolve ações através dos Vicentinos, distribuindo cestas básicas para os que necessitam, sendo que não precisar ser necessariamente frequentadores da igreja. Além disso, o padre ainda diz que já tentou realizar ações para toda a comunidade juntamente com as igrejas pentecostais do Residencial, porém não houve a contribuição significativa destas, notando-se certo conflito entre as religiões no bairro.

Quanto à legislação concernente aos espaços religiosos, investigou-se que nenhuma das igrejas pentecostais do Residencial Vista Bela possuem alvará de funcionamento, o que é provocado pelas suas inúmeras irregularidades quanto ao código de obras do município (LONDRINA, 2011). De acordo com o Art. 172 do código de obras, os templos religiosos são considerados locais de reunião e salas de espetáculo, sendo que por se enquadrar nesses parâmetros estes espaços tem que seguir normas de construção definidas pelo Art. 173 como: circulação de acesso, condições de perfeita visibilidade, locais de espera, acessibilidade a pessoas com necessidades especiais, sistema de prevenção de incêndio e saída de emergência, entre outros (LONDRINA, 2011, p. 42).

Além dessas normas, de acordo com o Art. 174 (2011, p. 42-43) essas edificações ainda devem possuir instalações sanitárias separadas por sexo, sanitários para pessoas com necessidades especiais, larguras de portas, rampas, escadas e corredores de acesso e escoamento estabelecidas pela NBR's 9050 e 9077 da ABNT.

Nenhuma das igrejas do Residencial atende a essas normas estabelecidas pelo

código de obras (LONDRINA, 2011), o que pode explicar o fato de nenhuma possuir alvará de funcionamento. Essa condição pode acarretar inúmeros problemas como construções inadequadas que podem ruir a qualquer momento, lotação nos locais que podem provocar também problemas de trânsito devido a muitos carros estacionados nas vias devido à lotação, ruídos acima do permitido, além de evidenciar o descaso e falhas do poder público com estes locais e com o próprio Residencial, como já afirmado anteriormente.

A partir das entrevistas realizadas com os responsáveis, foi possível notar uma tensão entre os templos, tanto entre igrejas protestantes, quanto entre protestantes e católica. Nesta tensão foi possível identificar umas das temáticas de estudo da religião sugeridas por Rosendahl (1995, p. 55-63), a "religião, território e territorialidade", que como afirmado anteriormente examina a apropriação do espaço pelo religioso que se reflete nos contextos sociais. Essa territorialidade das igrejas no Residencial resulta em um comportamento de coexistência pacífica acompanhado por sentimentos mútuos de respeito, indiferença e antipatia, sendo que estes dois últimos se expressam mais acentuadamente.

Além das questões territoriais, foi possível notar as diversas formas de conexão com o lugar, através dos conceitos de espaço profano e espaço sagrado – temática que Rosendhal (1995) chama de "espaço e lugar sagrado – vivência, percepção e simbolismo". Neste último, os pentecostais em especial prezam pela transcendência das dimensões físicas, buscando criar uma atmosfera que ligue o divino e o humano, como afirmam Pereira e Gil Filho (2012), como já citado. Essa característica de mobilidade das manifestações sagradas está ligada unicamente ao local de reunião dos membros da comunidade religiosa, o que a possibilita a ligação e apropriação de diversos lugares – como categoria geográfica.

Um dos exemplos observados que confirmam estas relações foi a Igreja Pentecostal Juízes de Deus. Ao contrário da Igreja Vida Renovada, ela contém características que remetem ao Pentecostalismo Tradicional como o uso de hinários assembleistas (Harpa Cristã) e uma organização litúrgica com foco nas orações e participação dos membros da comunidade.

Como ressaltado anteriormente, a igreja funcionava no Jardim Maria Celina, o que confirma a mobilidade do espaço sagrado pentecostal. Apesar disso, foi possível notar através das orações que a ligação com o lugar se evidencia através de clamores pela libertação de condições impostas pela realidade de marginalização do Residencial Vista Bela. Temáticas como o uso de drogas, prostituição e desemprego fazem-se presentes nas súplicas não só como problemas particulares de cada membro, mas sim de todo o bairro, colocando o sagrado

como o único libertador de tais problemas.

Na Igreja Vida Renovada, o apelo é completamente distinto, já que se aproximam às práticas religiosas neopentecostais onde as canções são mais atuais e estão voltadas ao agradecimento pela nova vida que os fiéis receberam ao participar da congregação. Outra característica interessante é a iluminação e a falta de organização litúrgica definida que servem como ferramenta de atingir a transcedentalidade.

O templo aqui funciona como um lugar de escape às realidades intrínsecas ao Residencial, o que marca uma relação de certa indiferença com o espaço profano. A presença de placas por todo o entorno e as demais atividades que envolvem o exterior à igreja são sempre voltadas ao acréscimo de novos fiéis.

CONSIDERAÇÕS FINAIS

Através dos estudos sobre religiões e religiosidades dentro da Geografia, é possível compreender as marcas que estas manifestações culturais imprimem no espaço geográfico. Com o estudo de caso proposto por este trabalho, foi possível visualizar a importância que os templos religiosos têm na vida de um recorte espacial onde as marcas deixadas pela marginalidade e descaso por parte do poder público são latentes.

Com um papel socializador, educativo e muitas vezes mitigador de problemas sociais, econômicos e políticos que envolvem a convivência no local, a instituição religiosa imprime estas marcas no Residencial Vista Bela, além de contribuir para o empoderamento social dos moradores do bairro. Ao tentar identificar conflitos com os moradores ao redor das igrejas, foi possível notar que as instituições são bem-vindas, o que confirma esse papel que não está sendo exercido pelo estado.

Postuladas estes fatores determinantes da proliferação do pentecostalismo, também foi possível notar através da relação entre as igrejas uma certa animosidade que se expressa em uma forma de coexistência pacífica. Também foi possível reafirmar a existência de problemas relacionados a doutrinação ideológica e política dentro dos templos, como o próprio uso do termo “homossexualismo”, além de temáticas de cunho econômico em pregações e falas de pastores.

As igrejas pentecostais do Residencial realizam ações para ajudar seus fiéis, porém restringem-se à apenas estes, ignorando o restante da população do local caracterizada pela pobreza, falta de educação, infraestrutura e acesso a direito básicos de todo cidadão.

Com problemas de irregularidade e inexistência de alvarás, foi possível notar que apesar dos problemas que possui, a igreja está presente e se manifesta no contato direto com a realidade da população do Residencial, fazendo-os se sentir parte da comunidade e acentuando suas relações com o lugar em questão.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Heloísa Gomes. Planejamento urbano e programas habitacionais: o caso do Residencial Vista Bela no município de Londrina (PR). **Geographia Opportuno Tempore**, Londrina, v. 1, número especial, p. 523-536, jul./dez. 2014.

CLAVAL, Paul. **A Geografia cultural**. Florianópolis: UFSC, 1999.

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

JACOBS, Luiz. **Residencial Vista Bela recebe audiência pública**. Disponível em: <http://www2.londrina.pr.gov. br/cohab/index.php/licitacoes/em-andamento/157-noticias/noticias-moradia/7869-residencial-vista-bela-recebe-audiencia-publica>. Acesso em: 01 dez. 2015.

LONDRINA. Lei nº 11.381, de 21 de novembro de 2011. Institui o Código de Obras e Edificações do Município de Londrina**. Código de obras**, Londrina, 22 nov. 2011. Seção IV, p. 42.

LOPES, Bruna Caroline; AMARAL, Wagner Roberto do. Residencial Vista Bela no município de Londrina: uma análise sobre território e políticas sociais. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 7, 2015, São Luís. **Anais...** São Luís: UFMA, 2015. CD-ROM.

MATOS, Alderi Souza de. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 23-50. jul./dez. 2006.

_____. Breve História do Protestantismo no Brasil. **Vox Faifae**, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 1-26, jan./jun. 2011.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PEREIRA, Clevisson Junior; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião, Espaço Sagrado e Pentecostalismo: Análise de uma espacialidade pentecostal. **Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 63-78, jul./dez. 2012.

PROTENGE. **Residencial Vista Bela**: Loteamento Aberto. Disponível em: <http://www.protengeengenharia.com.br/obras/371/residencial-vista-bela/Londrina (PR)>. Acesso em: 01 de dez. 2015.

RODRIGUES, Jean Carlos. **A articulação de escalas geográficas para a interpretação do**

contexto religioso evangélico pentecostal: o caso de Londrina (PR). 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

ROSAS, Nina Gabriela. O desenvolvimento do Neopentecostalismo Brasileiro: Esboços sobre a positividade da experiência religiosa nos dias de hoje. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 11, 2009, Goiânia. **Anais...** Goiânia: UCG, 2009. CD-ROM.

ROSENDAHL, Zeny. Construindo a Geografia da religião no Brasil. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS,13, 2002, João Pessoa. **Anais...** João Pessoa: UFJP, 2002. CD-ROM.

_____. Geografia e religião: uma proposta. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 45-74, out. 1995.

_____. História, teoria e método em Geografia da religião. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 31, p. 24-39, jan./jun. 2012.

_____. Representações do Sagrado: Ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. In: COLÓQUIO NACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS EM ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES, 1, 2006, Curitiba. **Anais...** Curitiba: Neer Geografia/UFPR, 2007. v. 1, p. 1 - 6.

SAUER, Carl Ortwin. Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Geografia Cultural**: Um século, v. 1. Rio de Janeiro: UERJ, 2000. p. 99-110.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A GARANTIA DE VITÓRIA NO NEOPENTECOSTALISMO: UMA ANÁLISE DO GOSPEL DA IGREJA RENASCER EM CRISTO

Thiago Leme Marconato (UEL-G)[1]

Resumo: O neopentecostalismo começou a se propagar no Brasil a partir da década de 1970. Essa nova vertente pentecostal trouxe uma série de novidades em suas concepções teológicas, como a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seus representantes terrenos, a pregação enfática da Teologia da Prosperidade e a liberalização dos usos e costumes de santidade pentecostais. Influenciada por essas concepções, a área musical das igrejas neopentecostais se apresentou com uma nova roupagem, a saber, a música gospel, difundida inicialmente pela Igreja Apostólica Renascer em Cristo. As músicas dessa igreja, propagadas principalmente pelo grupo Renascer Praise, trazem em suas letras uma ênfase muito forte na vitória que o crente tem assegurada por Deus em todas as áreas. Dessa forma, o presente estudo aborda as justificativas que são apresentadas para essa certeza de vitória nas músicas do grupo em questão, transcrevendo algumas das letras como exemplos dos pontos levantados.

Palavras-Chave: Neopentecostalismo. Vitória. Música Gospel. Renascer Praise.

INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século XX, o campo evangélico brasileiro foi invadido por várias formas novas de religiosidade, como o neopentecostalismo, uma das vertentes do movimento pentecostal. Dentre as práticas das igrejas neopentecostais, encontra-se a música, como um elemento litúrgico intrínseco e indispensável aos seus cultos e celebrações. Entretanto, diferente de outras denominações evangélicas, muitas igrejas neopentecostais abandonaram a hinódia do protestantismo histórico e passaram a produzir um repertório inovador: a música gospel (DOLGHIE, 2005, p. 70).

A divulgação do gospel no Brasil teve início na década de 1980, com a Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IRC) e sua principal banda, Renascer Praise (DOLGHIE, 2004, p. 202). Essa nova tendência musical se apresentou inicialmente como uma proposta para as novas formas de culto neopentecostais da IRC e rapidamente se difundiu entre outras denominações. Em relação à questão poética, a música gospel carrega algumas abordagens até então incomuns aos cultos cristãos, como a ênfase em bênçãos imediatas, a perspectiva intimista do cultivo da fé, a propagação da Teologia da Prosperidade e da batalha espiritual contra o diabo e seus representantes terrenos (CUNHA, 2007, p. 163). Com essas influências, as novas canções neopentecostais trazem em suas letras uma garantia de vitória, da parte de

[1] Licenciando em Música pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail de contato: thiagomarconato2009@hotmail.com

Deus, que o convertido tem em todas as áreas da vida. Pesquisando sobre o Renascer Praise, Dolghie (2005, p. 90) observa que esse é o tema central e absoluto das canções da banda, já que a vitória sempre é tida como algo certo.

Por ser o grupo responsável pelo início da divulgação desse estilo no Brasil e por estar atuante desde então, sempre com destaque no cenário nacional, o Renascer Praise se mostra como uma banda de bastante influência para a produção gospel atual. Assim, considerando a produção do Renascer Praise como um recorte importante dentro do gospel nacional e da produção musical neopentecostal, este estudo busca reconhecer as principais justificativas através das quais a vitória é garantida nas músicas do grupo em questão, apresentando as letras transcritas ao longo da discussão.

O NEOPENTECOSTALISMO E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

No Brasil, o neopentecostalismo surgiu na segunda metade da década de 1970, como a terceira onda do movimento pentecostal (CUNHA, 2007; MARIANO, 2014). Para Mariano (2014, p. 36), o neopentecostalismo se caracteriza pela exacerbação da guerra espiritual contra o diabo, seus demônios e representantes terrenos; pela ênfase na pregação da Teologia da Prosperidade; pela liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade pentecostais; e pela organização empresarial das igrejas. Entretanto é importante ressaltar que não há uma homogeneidade teológica entre as denominações neopentecostais (MARIANO, 2014, p. 38).

A partir da década de 1970, o movimento pentecostal se viu confrontado pelo rápido processo de aceleração do país, a ascensão social de parte dos fiéis e as promessas da sociedade de consumo, do mundo da moda, do lazer e das opções de entretenimento:

> Diferente de outrora, agora, muitos crentes, além de desejosos, reuniam condições econômicas de desfrutas das boas coisas que o mundo podia oferecer. Para isso, entretanto, primeiro era preciso substituir suas concepções teológicas, que diziam que os verdadeiros cristãos seriam, senão materialmente pobres, ao menos desinteressados de coisas e valores terrenos. Com sua diversidade interna, o pentecostalismo poderia dar conta dessa nova demanda e de outras. E deu, entre outras formas, com o surgimento da Teologia da Prosperidade. (MARIANO, 2014, p. 149)

No Brasil, a Teologia da Prosperidade ingressou por meio dos neopentecostais e se difundiu por várias denominações. Grosso modo, essa doutrina prega que o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo (MARIANO, 2014, p. 44); e,

influenciado pela Confissão Positiva, carrega a crença de que o crente tem poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrifício de Jesus – de alterar a realidade por meio da palavra proferida com fé (MARIANO, 2014, p. 152-153). Dessa forma, os fiéis podem possuir tudo (desde que esteja de acordo com a moralidade bíblica) o que determinarem, decretarem, exigirem, reivindicarem em nome de Jesus (MARIANO, 2014, p. 154). Tais compreensões teológicas ficam claras, por exemplo, nas mídias (muito usadas pelos neopentecostais), onde os testemunhos de conversões, curas e libertações dividem espaço com depoimentos de "empregados que se tornaram patrões, da aquisição de carros e imóveis luxuosos, de lucro nos negócios, de sucesso e vitória nas mais variadas atividades" (MARIANO, 2014, p. 46).

O GOSPEL NO BRASIL

A música gospel começou a ser divulgada no Brasil como uma nova produção projetada para os cultos neopentecostais (DOLGHIE, 2005, p. 71). Musicalmente o gospel brasileiro se refere "a toda e qualquer canção que 'fale de Deus', seja qual for o estilo estético musical adotado" (DOLGHIE, 2005, p. 70), abrangendo gêneros como rock, baião, pagode, sertanejo, reggae, rap, hip-hop, funk. Essa abertura pode ser compreendida dentro da ruptura neopentecostal com o sectarismo puritano, já que essa vertente pentecostal se constitui como a primeira de afirmação do mundo (MARIANO, 2014, p. 36). Dessa forma, a prática musical das igrejas fica entre o manto da tradição sacra, conservando os elementos da cultura evangélica, e a incorporação de ingredientes considerados profanos até então, como gêneros musicais populares, postura cênica, visual dos músicos, linguajar e apresentação no estilo espetáculo[2] (CUNHA, 2007, p. 171-172).

Apesar de a música ser um elemento forte, articulador, que dá sentido ao novo modo de vida religioso como mediação do sagrado, o gospel não se resume a questões musicais, mas também se configura como uma expressão cultural, um novo modo de vida evangélico cuja grande marca é a inserção no mundo moderno (CUNHA, 2007, p. 137). Assim, juntamente com a música, o gospel também é caracterizado pelo consumo e pelo entretenimento. Na lógica da cultura gospel, consumir produz valores e sentidos religiosos, pois "Os produtos são codificados e decodificados como mediações com o sagrado – é por

[2] Fenômeno que Cunha (2007) classifica como "cultura híbrida", por resultar do entrecruzamento de aspectos do modo de ser protestante tradicional com as manifestações da modernidade presentes em propostas neopentecostais (assimiladas pelo protestantismo histórico), na ideologia do mercado de consumo e na cultura das mídias.

meio deles que cristãos estariam mais próximos de Deus" (CUNHA, 2007, p. 140); e o entretenimento, sempre visto com resguardo pelos protestantes, agora é fomentado como programas de lazer e entretenimento religioso, ou seja, "as pessoas se divertem mas perto de Deus, ou, em outras palavras, é um lazer consagrado" (CUNHA, 2007, p. 148).

O RENASCER PRAISE

Dentre os autores pesquisados, Cunha (2007) e Dolghie (2004, 2005) consideram que inicialmente o gospel foi popularizado e disseminado no Brasil pelas ações da IRC[3], fundada em 1986 em São Paulo, por Estevam e Sônia Hernandes. O casal vinha da Igreja Cristã Independente de Indianópolis (conhecida como Igreja Cristo Salva), cuja teologia mostrava tendências às teologias da prosperidade e da guerra espiritual (CUNHA, 2007, p. 83). Seguindo o modelo desta igreja, o casal Hernandes fundou a IRC com uma nova organização cúltica, dedicando maior tempo à parte musical, tratando o gospel como elemento central e oficial em seus cultos e renunciando a hinódia tradicional. Assim promoveu um amplo espaço aos fiéis (em sua maioria vinda de igrejas pentecostais) que buscavam expressão religiosa por meio da música (CUNHA, 2007, p. 83-84). Sobre essa igreja, Dolghie observa que:

> A Renascer é reconhecida pelo estilo novo e despojado de seus pastores e pastoras, pelo culto vibrante e de caráter festivo, pelas programações inovadoras para jovens e, acima de tudo, pela música gospel. A marca gospel, patenteada pela Fundação [Renascer], é um dos maiores atrativos dessa igreja, principalmente para o público jovem. (DOLGHIE, 2004, p. 202)

Dentro da estrutura musical da IRC, se encontra o Renascer Praise, concebido por Sônia Hernandes, bispa e líder nacional da IRC. A banda é o principal nome de divulgação das músicas da igreja e sempre foi um dos maiores destaques do cenário gospel nacional. Dominando quase totalmente os meios de divulgação do gospel, o Renascer Praise foi responsável não somente pelo início da divulgação da música gospel no Brasil, mas também pela explosão de novas músicas de louvor que foram propagadas e inseridas em muitas outras comunidades (DOLGHIE, 2005, p. 88). De acordo com o site oficial da banda:

[3] Mariano (2014, p. 213), considera que o gospel foi lançado no Brasil por igrejas batistas, metodistas, presbiterianas e posteriormente encabeçado e difundido por igrejas neopentecostais. Entretanto o autor afirma que a IRC foi a principal responsável pela explosão do gospel (MARIANO, 2014, p. 217).

> O Renascer [Praise] foi idealizado pela Bispa Sonia, que [...] recebeu um chamado muito especial [...].
> O Renascer Praise nasceu de duas vontades que combinaram: a de Deus, em querer abençoar o povo e habitar no meio dele (porque a Bíblia diz que Deus habita no meio dos louvores) e a vontade da Igreja Renascer e da Bispa Sonia em adorar ao Senhor de todas as formas, com todos os instrumentos e ritmos.
> A primeira formação do Renascer Praise é de 1984, com uma grande expectativa diante de uma responsabilidade, afinal, era o primeiro trabalho que seria distribuído ao povo de Deus e que sairia das paredes da igreja. [...] De lá para cá, anos se passaram e o Renascer Praise passou por diversos palcos, com apresentações em casas como Credicard Hall, Olympia, Teatro Elis Regina, Ginásio Ibirapuera, Estádio do Pacaembu, Museu do Ipiranga e a Igreja Renascer em Cristo Sede. [...]
> O Renascer Praise influenciou a música evangélica tradicional brasileira ao adicionar instrumentos, utilizar ritmos e introduzir a ministração em cada música. Suas canções são ministradas em todas as denominações, derrubando preconceitos e unindo o desejo que os cristãos têm em comum: o de louvar a Deus.
> O Renascer Praise é reconhecido no mercado gospel como um dos maiores grupos de louvor da América Latina. (RP, 2014)

O Renascer Praise não é um grupo com integrantes definidos, já que todos os músicos da IRC podem fazer parte, embora a maioria dos músicos seja conhecida no meio gospel (DOLGHIE, 2005, p. 89). Além da realização de shows, a banda já realizou gravações de dezoito álbuns, entre CDs e DVDs, que quase sempre são grandes espetáculos, com orquestras e coros com vários integrantes e danças coreográficas. Em sua grande maioria, as letras das músicas do Renascer Praise são compostas por Sônia Hernandes.

AS JUSTIFICATIVAS PARA A GARANTIA DE VITÓRIA

Campos (apud DOLGHIE, 2004, p. 204) comenta que, com o neopentecostalismo, houve uma submissão da religião aos interesses dos fiéis, trazendo “discussões sobre a interioridade das pessoas, suas fantasias, desejos e sonhos, matéria-prima que sempre ligou magia e religiosidade popular”. Dolghie também ressalta que:

> Junto com a crise da religião tradicional, portadora de um sentido único e universalizante, surgem religiões dispostas a darem um sentido não universal, mas subjetivo e individual, aos problemas materiais da existência humana. [...] Nesse sentido, essas “novas religiões” caminham na lógica do mercado, segundo a qual os consumidores têm que ser atendidos na realização de seus desejos e necessidades pessoais. (DOLGHIE, 2004, p. 204)

Se no pentecostalismo clássico eram enfatizadas a espera pelo Messias e a vida

eterna, o neopentecostalismo se preocupa com as promessas de recompensas e bênçãos no presente: "O que interessa é o aqui e agora. E, para isso, nada melhor do que ter Cristo no coração, meio infalível de alcançar a vitória sobre o Diabo e obter a retribuição divina agora e sempre" (MARIANO, 2014, p. 44). Exemplificando essas mudanças, Dolghie (2005, p. 91) compara as letras do hinário *Salmos e Hinos*[4], que abordavam a abnegação pessoal e a renúncia de posses terrenas e apontavam para o suportar tudo (até sofrimento e vergonha) para seguir a Jesus; e as canções do Renascer Praise, que enfatizam a ideia de que estar com Jesus corresponde a uma vida vitoriosa, próspera e honrada diante de todos. Com a música *A minha vida é um milagre* (*Restituição*, 2001)[5], por exemplo, o crente na IRC canta: "Eu sou aquele pra (sic) quem as portas se abrem/ Jesus é a minha verdade e a minha vida é um milagre/ Eu sou aquele que não conhece o difícil/ Meu Deus é o Deus do impossível".

O gospel não trata Jesus exclusivamente como Senhor, mas também o apresenta como algo que é do fiel e que sempre está à sua disposição tendo algo para lhe dar. Nas canções do Renascer Praise, a maior dádiva que Jesus concede aos seus, é a vitória em todas as áreas da vida, o que é plenamente garantido na grande maioria das músicas. Apesar de não ser o tema principal de todas as canções, não se percebe em nenhuma delas indício algum de que essa vitória possa não acontecer. Até mesmo com a presença de guerras, batalhas, problemas sociais e outras condições adversas, a vitória é plenamente assegurada.

Fatareli (2008, p. 136-137) analisa que geralmente os conteúdos das músicas gospel são semelhantes uns aos outros, tanto em relação à temática quanto à sua qualidade poética e textual. Dolghie (2005, p. 30) ainda observa que quase todas as letras das músicas mesclam mais de um tema, o que dificulta uma classificação. Especialmente na produção musical do Renascer Praise, embora a grande maioria das canções aborde mais de um tema, há forte tendência em apresentar uma garantia de vitória em diversos aspectos:

> As teologias da prosperidade e da batalha espiritual presentes na Renascer dão o enfoque para o chamado a uma vida de vitória. A maioria das letras está voltada para esse aspecto. O convertido da Renascer tem, da parte de Deus, a garantia de uma vida próspera e vitoriosa em todas as áreas. Esse é o tema central e, por que não dizer, o tema absoluto das canções. (DOLGHIE, 2005, p. 90)

AS JUSTIFICATIVAS INERENTES AOS FIÉIS

[4] Primeiro hinário protestante brasileiro, organizado por Sarah Poulton Kalley em 1861.
[5] Após a menção do título de cada música, colocarei em seguida, entre parêntesis, o nome do álbum em que se encontra e o ano de gravação.

Uma das justificativas para a certeza da vitória ser tão forte, é que ela é inata ao cristão. Crendo assim, o fiel pode passar por qualquer dificuldade, já que sabe que graças a Jesus sempre vencerá. Segundo a canção *Nasci pra vencer* (*Apostólico*, 2005), o cristão nasceu para viver um destino de vitórias, conquistas, triunfos e prosperidade:

> Esquecendo-me o que passou/ Teu chamado vou viver/ Tempo de deserto acabou/ Em teu nome vou conquistar/ Os teus dias serão os meus dias/ Meu futuro de vitórias/ Por mais impossível que seja/ Bem maior é o que habita em mim/ Nasci pra vencer, conquistar/ Este é o meu destino, meu lugar/ Vou vencer, triunfar/ Este é meu chamado, meu lugar/ Vou vencer, conquistar/ Sou a terra que a tua palavra faz prosperar/ Nasci pra vencer, nasci pra vencer/ Nasci pra vencer em Jesus.

Mesmo com tal convicção, o crente deve participar ativamente da batalha espiritual; é um dever do cristão aderir ao combate contra as forças das trevas no campo terreno e espiritual para concretizar a obra de Deus e reverter as obras do mal (MARIANO, 2003, p. 25). Das várias músicas nas quais essa correlação se faz presente, algumas chegam a afirmar que tal atuação é necessária mesmo com a vitória já conquistada. A canção *Avanço* (*Renascer Praise 2*, 1994) exemplifica: "Com ele [Jesus] nosso inimigo está vencido, mas a gente vai ter que lutar/ Com ele nosso bom lugar tá (sic) garantido, só depende da gente conquistar". Devido à teologia da batalha espiritual, essa ênfase na necessidade constante de guerra é muito forte, como ocorre ainda em *As nossas armas* (*Conquista*, 1997):

> As armas da nossa milícia são poderosas em guerra/ A unção de conquista está sobre nós, quem poderá nos vencer?/ O Senhor dos exércitos é o nosso general/ Quebremos o vaso, levantemos a tocha/ Toquemos bem alto as nossas trombetas/ Tragada foi a morte pela vida/ Vencido o inimigo pelo sangue do Cordeiro/ Maior é o que está em nós do que aquele que no mundo está/ Nas nossas mãos o Senhor entregou/ O inimigo e suas hostes/ Hoje é dia de vitória/ Conquistemos a terra em nome do Senhor.

A felicidade também é tida como uma evidência da vitória do crente: "A alegria terrena é certa. Como ser um povo de Deus, que vê a sua glória e não gozar de felicidade? A característica de povo de Deus está sempre aliada com uma felicidade plena" (DOLGHIE, 2005, p. 94). A música *Pacto de amor* (*Ressurreição*, 2000), por exemplo, traz a felicidade como algo que vem através de Jesus – o único caminho para a felicidade – e que supera dor, angústia, fome e perseguição:

> Olhar nos teus olhos e ter forças pra seguir/ Lembrar de tuas palavras e não me impressionar/ Com a dor ou angústia, fome ou perseguição/ Pois nada pode me impedir de viver, cantar e de sorrir/ Conheço o caminho que me faz

> feliz/ Pois nada pode me impedir de viver, cantar e de sorrir/ Jesus é o caminho que me faz feliz/ Hoje eu tenho aliança, eu fiz pacto de amor/ Com aquele que é mais que vencedor/ Só preciso me lembrar que a verdade é o que ele diz/ Que a cada dia com Jesus serei mais feliz/ Viver teu amor, esperar o que farás/ Na luz de tuas palavras eu posso brilhar/ Espírito Santo, vem me ajudar/ Eu não abro mão, não vou desistir/ De a cada dia com Jesus ser mais feliz.

A felicidade do crente está relacionada ainda com a alegria de Deus, que também dá a certeza de vitória ao crente, pois o fortalece para guerrear. Se Deus está alegre, o crente também deve estar, pois terá forças para a batalha e consequentemente será vitorioso. Essa relação se dá, por exemplo, na canção *A alegria do Senhor* (*A pesca*, 1999):

> A alegria do Senhor a nossa força é/ A alegria do Senhor ninguém pode tirar, ninguém pode roubar, ninguém pode tirar/ [...] Durante as horas escuras da noite, não deixará abater seu povo/ Fortalecidos no Espírito Santo, quem tem alegria não pode parar/ Um, dois, três, preste atenção/ Cante comigo nesta canção e venha/ Venha, não há problema, não tema/ A alegria do Senhor sempre foi nosso lema/ A tempestade vem, uma hora tem um fim/ Não há problema que seja tão ruim/ Tão certo como o sol brilha ao amanhecer/ Eu não vou me abater, eu sei que vou vencer/ Meu Deus está comigo, sei pra onde ir/ Não há motivo pra desistir/ Quanto maior a luta, maior a vitória/ Com meu Jesus eu vou de glória em glória/ Chega mais, eu tô (sic) na paz, é assim que se faz/ Se Deus está feliz, pra mim está tudo bem/ Pois o Senhor é minha força também.

Crer nas promessas de vitória de Deus é mais uma responsabilidade que o crente possui no processo de vitória. O Renascer Praise não estrutura as músicas apenas em forma de confissão de fé; indo mais além, a própria fé é tratada como elemento que leva à vitória do crente, como revela *Oração de Neemias* (*Restauração*, 2004): “Profetizo e tomo posse que o Senhor está me livrando dos inimigos que se levantam/ Contra a minha constituição, contra a minha casa, contra a minha família”. Mariano (2003, p. 22) analisa que, nesse contexto, “a fé em Deus assume, sem subterfúgios, um caráter predominantemente instrumental e utilitário: constitui meio ou recurso para o fiel se dar bem no mundo”. O autor ainda observa que o crente é incentivado a usar sua fé para requerer recompensas materiais (MARIANO, 2003, p. 23). Isso pode ser exemplificado com a canção *Fé* (*Andando sobre as águas*, 2011):

> Fé é a certeza do que não pode se ver/ Esperança que do céu vem para acender/ Chama viva em nós que move o coração de Deus e traz a existência até o impossível/ Fé que muda a história de quem crê/ E o tempo faz até retroceder/ Pela fé tenho forças para tocar em Deus/ Pela fé eu posso ver o impossível/ Já me enxergo no milagre que eu sei que vou viver/ É a fé que me protege do inimigo/ Pela fé eu vou lutar, pela fé eu vou vencer/ Pela fé em ti, Jesus, vou viver.

VIDA, MORTE E RESSURREIÇÃO DE JESUS

De acordo com Dolghie (2005, p. 91-92), a garantia de vitória nas músicas do Renascer Praise se fundamenta principalmente na vitória de Jesus sobre a morte, sendo que a ênfase de muitas músicas recai sobre o Cristo vitorioso e a ressurreição que o fez vencedor. Isso porque a vitória de Cristo sobre a morte não se deu de forma isolada, mas com a de todos os seus seguidores, já que ao ressuscitar Cristo também conquistou e concedeu a ressurreição para os seus fiéis (DOLGHIE, 2005, p. 92). A canção *Cristo vencedor* (*Renascer Praise 1*, 1993), por exemplo, relata que "Todo preço já foi pago, Cristo já nos libertou/ E como herança a vitória nos deixou". É através da ressurreição que Jesus concede a vitória ao crente, como representado em *Ressurreição* (*Ressurreição*, 2000):

> Essa vida que eu vivo hoje/ É a vida que eu sempre quis viver/ Parecia estar muito longe/ Me faltava muitas vezes até forças pra viver/ Mas o bem venceu o mal e me deu luz eterna/ Nunca mais na minha vida vai ter trevas/ Nunca mais eu vou ter medo de encarar a guerra/ Porque hoje Deus me deu ressurreição eterna/ Esse é o poder da ressurreição/ Ele conquistou pra mim/ Com sua vida e o seu perdão/ A sua cruz me dá ressurreição/ Com seu sangue me marcou/ Sangue vivo de paixão.

Dessa forma, há uma inserção do crente na vitória de Cristo, chegando ao ponto de se confundir Jesus e seu povo como o sujeito que ressuscitou. Na música *Somos teu povo* (*Restauração*, 2004), por exemplo, o povo é descrito como quem venceu a morte: "Somos um povo que venceu a morte/ Rompendo o jugo de toda escravidão". Tal inversão se contextualiza na crença de que os cristãos, ao "nascerem de novo", passam a possuir a mesma natureza de Deus, e assim também gozam de autoridade e poder (MARIANO, 2014, p. 155).

Apesar de não ficar explícita em muitas músicas, a relação entre a vitória de Cristo e a do crente ainda se dá de maneira inversa, pois a vitória do crente também é apresentada como uma evidência do triunfo de Cristo sobre a morte. A canção *Eu sei que estás comigo* (*Renascer Praise 1*, 1993) ilustra essa relação: "Agora eu abro a minha boca e tenho um canto/ Ao Cordeiro do Deus santo que venceu/ E que hoje vence através de mim".

Apesar da constatação de Cunha (2007, p. 125), de que "A noção contida nos Antigo e Novo Testamentos, do Deus servo, humilde, sofredor, dos pobres, é desconsiderada" na música gospel, observa-se uma situação diferente no repertório do Renascer Praise. O sofrimento pelo qual Jesus passou antes de sua morte, apesar de não ser tão valorizado, é compartilhado com seu povo, dando certeza de vitória, paz, curas e libertações. Essa relação é estabelecida em canções como *Sou livre* (*A espera não pode matar a esperança*, 2007): "Tuas

marcas eu trago em meu corpo/ Alto preço pagou por mim/ Tuas chagas trouxeram-me cura/ Eu tudo posso em ti/ O teu sangue anulou a sentença". A música *Bendito* (*Reinando em vida*, 2008) ainda relata: "Bendito é aquele que se humilhou/ Morrendo na cruz, maldição se fez/ De sua glória se esvaziou só por amor a mim/ De escravo em rei me transformou/ Pra que hoje com ele eu possa reinar".

BATALHA ESPIRITUAL

Fruto da teologia neopentecostal, que acentuou o dualismo entre Deus e diabo presente em todo o cristianismo, as músicas do Renascer Praise abordam frequentemente a temática da batalha espiritual:

> Os neopentecostais crêem que o que se passa no "mundo material" decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no "mundo espiritual". Guerra, porém, que não está circunscrita apenas a Deus/anjos X Diabo/demônios. Os seres humanos, conscientes disso ou não, participam ativamente de uma ou de outra frente de batalha. Agem, cada qual, segundo seu livre-arbítrio. Voluntariamente engajados no lado divino, crêem deter poder e autoridade, concedidos a eles por Deus, para, em nome de Cristo, reverter as obras do mal. (MARIANO, 2014, p. 113)

Na verdade, o universo estaria dividido entre o reino espiritual, habitado pelos seres espirituais, e o material, habitado pelos seres humanos. Este último é o campo de batalha da guerra espiritual travada objetivando sua conquista. Assim o que ocorre no mundo material é um reflexo do mundo espiritual (AZEVEDO JÚNIOR apud MARIANO, 2014, p. 113).

Frequentemente essa teologia busca inspirações nas guerras descritas no Antigo Testamento entre o povo de Israel e nações inimigas. Essas batalhas são recontextualizadas em uma nova realidade de condições pessoais e sociais adversas, como fome, desemprego, pobreza, doenças, brigas, depressão e vícios (DOLGHIE, 2005, p. 92-93). Dessa forma, os diversos problemas vivenciados pelos crentes não devem jamais ser aceitos passivamente e devem ser combatidos, já que são resultados da atuação direta de demônios.

Devido à ênfase do gospel na subjetividade pessoal e na experiência pessoal com Cristo, cada crente na IRC pode interpretar o inimigo descrito nas canções de uma forma diferente, de acordo com sua realidade pessoal e social. Contudo, independente da interpretação que houver, há a certeza que Deus concederá vitória. Dolghie (2005, p. 92) observa que essa abordagem se relaciona muito bem com o tipo de Jesus monarca celestial e vencedor que é apresentado nas músicas. Essa abordagem aparece em diversas canções, como

em *Poderoso nas batalhas* (*Canto de Sião*, 2013):

> Poderoso nas batalhas, outro igual não há/ Dá vitórias ao seu povo, ô aleluia!/ Faz do fraco forte em guerra, poder pra guerrear/ Poderoso nas batalhas, outro igual não há/ Ele fere o inimigo pra nos fazer reinar/ Quebra o arco, corta a lança, ô aleluia!/ Queima carros, cavaleiros; homem de guerra é Jeová/ Poderoso nas batalhas, outro igual não há.

Lima (2012, p. 6) comenta que "no imaginário evangélico sobre o mal é importante notar que o mundo se divide em apenas duas partes, os cristãos e os outros". Dessa forma, todo mal sofrido por uma pessoa ou um grupo religioso é facilmente atribuído aos seus inimigos, sendo eles físicos ou não, e assim homens e demônios podem se misturar nesse discurso, já que o inimigo é algo subjetivo (LIMA, 2012, p. 5-6). Portanto combater e resistir a Satanás e seus demônios é o mesmo que combater e resistir a esses outros homens. Isso aparece explicitamente em várias canções, como em *Se não fora o Senhor* (*Renascer Praise 1*, 1993):

> Se não fora o Senhor/ Se não fora o Senhor dos exércitos/ Se não fora o Senhor que esteve ao nosso lado/ Quando os homens contra nós se levantaram/ O inimigo em sua ira nos teria consumido/ Nossa alma, por completo destruído/ Mas Deus nos livrou, libertou como pássaro/ Que escapa das garras de um caçador/ Todo laço foi quebrado, nossa alma voa livre/ O Senhor é nosso auxílio.

Vale destacar ainda a linguagem bélica utilizada nas canções acima, fruto da teologia da batalha espiritual. Embora esse vocabulário não tenha nada a ver com guerras reais, no meio neopentecostal "há inimigos, soldados, batalhas, luta, munição, manobras, impiedade, perigo, resistência, crimes, castigos, desafios, destruição, libertação, vitória e derrota" (MARIANO, 2014, p. 125).

OS ATRIBUTOS E A ATUAÇÃO DE DEUS

Em meio a essa abordagem de guerra, alguns atributos de Deus – como soberania, poder, força e grandiosidade – são elementos muito citados nas músicas, pois é por possuir esses atributos que Deus vence o poder do mal e garante a vitória aos crentes. Para Cunha (2007, p. 124), o núcleo central do discurso das canções de louvor e adoração é o poder e a soberania de Deus. Na música *Poderoso* (*Renascer Praise 10*, 2001), por exemplo, está descrito: "Poderoso, grandioso/ É quem garante vitória nos dar/ Poderoso, Deus tremendo/ Em tua força ninguém nos resistirá".

A presença de Deus no meio do seu povo também é outro fundamento para a certeza de vitória. Nas músicas, há a indicação que Jesus está sempre à disposição da comunidade, de modo que ela possa o encontrar onde e quando quiser. É o caso da canção *Na força do louvor* (*Apostólico*, 2005), que declara: "E que as vitórias/ Sejam marcas da tua presença em nós". A música *Isaías 41* (*Renascer Praise 2*, 1994) ainda exemplifica: "Os que pelejam contra ti/ Você vai procurar, mas não vai encontrar/ Porque eu estou contigo/ Meu nome é grande e todo poderoso/ Eu sou o Senhor".

Todas essas justificativas são motivadas pela fidelidade de Deus. Como descreve Dolghie (2005, p. 94), "Deus é fiel às promessas de bênção, de prosperidade e de cura e, portanto, a fidelidade de Deus me torna mais que vencedor". Isso fica claro em *Deus é fiel* (*Deus é fiel*, 1996):

> Deus é fiel/ Não vou me preocupar/ Não vou me apavorar com as lutas desta vida/ Com Cristo eu sei que sou/ Eu sei que sempre sou mais que vencedor/ Mesmo que for difícil, parecer impossível/ Eu vou continuar/ Não existe doença, miséria, angústia, vício, ou droga ou feitiçaria que possa me parar/ Deus nunca me abandonou/ Não é homem que minta, nem filho do homem pra que se arrependa/ Deus lá do céu me amou, nem se filho poupou pra que eu viva na terra uma vida de rei/ Com Cristo eu venço um exército, ando em vitória, sou mais que vencedor.

LOUVOR

Menções à prática do "louvor" aparecem frequentemente ligadas ao processo de vitória e até mesmo depois do seu alcance, como um elemento de reconhecimento e gratidão a Deus. Em *Na força do louvor* (*Apostólico*, 2005), por exemplo, o louvor é abordado com uma força através da qual o crente pode avançar rumo à vitória:

> Já posso ouvir trombetas e trovões/ É a voz de Deus quebrando o jugo/ Nos dando vestes de louvor/ Já posso ouvir os ossos que se juntam/ Se levantam como um povo/ É o exército de Deus/ Já posso ver diante do seu trono/ Sete tochas de fogo ardente/ Sete espíritos de Deus/ Estão aqui para revestir a cada um de nós com vestes de louvor/ Na força do louvor eu vou conquistar/ Na força do louvor eu vou avançar/ Na força do louvor eu vou edificar a ti, Senhor/ Pra ti agora nos erguemos na força deste louvor/ E que as vitórias sejam marcas da tua presença em nós/ Aleluia, aleluia, aleluia ao rei/ Deus poderoso, Deus tremendo/ Maravilhoso rei.

Entretanto há uma dificuldade em se definir "louvor" em meio à cultura gospel, como a classificação "louvor" ou "louvor e adoração" como um dos seus grandes estilos musicais (CUNHA, 2007; DOLGHIE, 2005), pois liga os termos "louvor" e "adoração" a

gêneros musicais e de performance, e não à questão poética:

> Outro jargão consolidado é "louvor", utilizado para expressar "música", "canção" ou "hino". Atualmente no cenário evangélico, não se canta mais uma música ou entoa-se um hino, mas "ministra-se um louvor". Toda e qualquer música entoada ou instrumentalizada na liturgia ou em um espetáculo religioso é um "louvor"; ainda que seja uma canção de arrependimento ou de dedicação a Deus, a ela os grupos e mesmo o corpo pastoral referem-se como tal. (CUNHA, 2007, p. 130)

Curiosamente Dolghie (2005, p. 98) analisa que, "se a confusão existe nas definições dos conceitos e na análise sociológica do campo religioso, ela não é nem um pouco notada na prática e na realidade religiosas (sic) dos neopentecostais". A autora ainda afirma que a falta de clareza nos conceitos é um elemento que contribui para a expansão e abrangência das definições (DOLGHIE, 2005, p. 98).

O APOSTOLADO

A IRC se define como uma igreja apostólica por considerar o dom espiritual de apóstolo apresentado no Novo Testamento[6] como disponível na atualidade. Em 1995, Estevam Hernandes foi consagrado como apóstolo e reconhecido como tal pelo Conselho de Bispos da IRC, ocupando o topo da hierarquia eclesiástica da igreja (MARIANO, 2014, p. 101).

Sendo uma igreja apostólica, a IRC também coloca essa característica denominacional nas músicas do Renascer Praise como fundamento para a vitória. Quando uma letra trata do aspecto apostólico, a vitória pode ser abordada tanto em caráter coletivo quanto pessoal, mas sempre se limita à comunidade da IRC. Assim a vitória sempre incide sobre essa comunidade, como se subentende em *Povo apostólico* (*Restauração*, 2004):

> Somos um povo apostólico, nada nos deterá/ Marchamos abrindo caminhos, representamos o rei/ Em nós habita a palavra que traz poder, restauração/ Sinais e prodígios são as marcas da unção de Deus sobre nós/ Vinde, reunidos edifiquemos/ A mão de Deus nos ajudará/ Nem coisa grande ou pequena, nada nos faltará/ Tudo será restaurado, é o fim de toda assolação/ Não haverá mais miséria e opróbrio, o tempo da honra chegou/ Das cinzas renascemos/ Povo apostólico que anda em poder/ Ao inimigo que nos afrontava/ Seu braço forte Deus já mostrou/ A obra está acabada.

Nesse sentido, a canção *Pés apostólicos* (*Apostólico*, 2005) traz: "Eu tenho o

[6] Cf. 1 Co. 12.28 e Ef. 4.11.

envio do meu Deus/ Pés apostólicos me deu/ Pra essa terra conquistar/ Todo lugar que eu pisar/ O Deus forte me dará/ Ninguém poderá me resistir", indicando o objetivo de expansão e vitória da IRC, inclusive sobre outras comunidades religiosas. Essa ênfase na questão apostólica é sempre enfatizada nas músicas de maneira entusiasta. Na abertura do álbum *Apostólico* (gravado em 2005), na canção *Na força do louvor*, Sônia Hernandes convida o público a entoar o "som do povo apostólico", uma espécie de grito de guerra. Ela se refere a um motivo melódico composto por quatro notas, na sequência 1-5-2-1 da tonalidade em que estão inseridas, o qual também está presente nas gravações das músicas *Sou apostólico* (*Reinando em vida*, 2008) e *Povo apostólico* (*Restauração*, 2004). Esse motivo é sempre repetido várias vezes pelos vocalistas como um brado de vitória, reforçando a ideia de que o povo apostólico – especialmente o da IRC – sempre é vitorioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pode perceber, a música gospel surge no cenário musical religioso como um novo produto da vertente neopentecostal. Trazido ao Brasil pela Igreja Apostólica Renascer em Cristo e divulgado pelo seu principal grupo musical, o Renascer Praise, o gospel rapidamente se difundiu para outras denominações. Fortemente influenciada pela teologia neopentecostal, a produção musical do Renascer Praise possui uma forte ênfase em garantir uma vida vitoriosa aos seus convertidos. Além do crente já nascer destinado a vencer, essa certeza é apresentada nas canções através de uma série de justificativas, sendo a principal delas a vitória de Jesus sobre a morte. A garantia de vitória também é apresentada mesmo com guerras e batalhas, que assumem um caráter muito pessoal, de acordo com a realidade de cada crente. Por Deus ser fiel, suas promessas de vitória não serão frustradas, e assim o crente pode guerrear tranquilamente, já que sabe que a fidelidade de Deus conduzirá à vitória. Outros pontos também são apresentados nas músicas como premissas para a vitória, como a presença de Deus, a felicidade do fiel em Jesus, o louvor, a fé em Deus e até mesmo a característica da IRC ser uma igreja apostólica. Contudo fica bastante claro que embora o crente tenha certa responsabilidade no processo de vitória, seu alcance é totalmente dependente de Deus.

Assim, destacamos a relevância da produção musical estudada na prática cotidiana das igrejas neopentecostais, pois o repertório gospel, frequentemente executado nos meios neopentecostais, ao mesmo tempo que revela em que os fiéis creem, também se constitui

como um forte canal de propagação de doutrinas e valores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão *gospel*: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

DOLGHIE, Jacqueline Ziroldo. A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: Uma análise das estratégias de Marketing. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 6, n. 6, p. 201-220, 2004.

_____. O gospel da Renascer em Cristo e suas relações com o campo protestante brasileiro. In: **Ciências da Religião**, São Paulo, n. 3, p. 67-101, 2005.

FATARELI, Uéslei. A influência da Teologia da Libertação em composições musicais protestantes brasileiras. In: **Cadernos CERU**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 129-156, 2008.

LIMA, Anderson de Oliveira. A recepção do mal personificado nas igrejas evangélicas brasileiras. In: **Âncora – Revista Digital de Estudos em Religião**, v. 7, p. 1-16, 2012. Disponível em: <www.revistaancora.com.br>. Acesso em 01 ago. de 2016.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 4, n. 4, p. 21-34, 2003.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Renascer Praise (RP). **Renascer Praise: Biografia**. 2014. Disponível em: <www.renascerpraise.com.br>. Acesso em: 08 ago. de 2016.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

NEOPENTECOSTALISMO E EMPREENDEDORISMO: UM ESTUDO SOBRE O DIÁLOGO RELIGIOSO COM AS PRÁTICAS DE MERCADO EM CONTEXTO NEOLIBERAL.

Maryana Marcondes(UEL-PG)[1]

Resumo: O presente artigo, visa delinear uma análise acerca das práticas realizadas em diversas igrejas neopentecostais que fornecem cursos voltados para o empresariado participante das denominações. Essas atividades são analisadas como expressão da chamada teologia da prosperidade, prática presente no cristianismo contemporâneo. Para viabilizar este trabalho, é realizado uma pesquisa bibliográfica acerca das temáticas que envolvem religião e transformações no mundo do trabalho.

Palavras-chave: Neoliberalismo, Empreendedorismo e Neopentecostalismo.

INTRODUÇÃO

Uma significativa bibliografia dos estudos sobre religiões, apontam que uma das fundamentais causas da expansão neopentecostal[2] no Brasil dá-se via seu diálogo com valores presentes na sociedade capitalista, ou seja, a aceitação da expansão econômica, que até meados de 1960 era negada pelos dos setores protestantes e católicos, assim a teologia da prosperidade[3] é um dos pilares desse movimento religioso que agregam multidões de seguidores, e consequentemente significativo poder econômico, político e midiático.

Para a realização deste trabalho, será iniciado uma exposição histórica da consolidação do movimento neopentecostal, seguida da discussão conceitual do que na sociologia das religiões é considerada como seus pilares: Teologia da prosperidade, utilização dos meios de comunicação como instrumentos de evangelização e participação política, no caso brasileiro a consolidação da influente bancada cristã.

Complementando a análise apresentamos o que é o movimento empreendedor através de uma abordagem crítica, e relacionando seu surgimento enquanto uma expressão das políticas neoliberais que se inserem no Brasil a partir dos anos de 1990. Por fim, é discutido a existência de seminários, cursos e ministérios voltados para o empresariado neopentecostal

[1] Discente do programa de mestrado em Ciências Sociais da universidade estadual de Londrina.
[2] Inserir estudos do censo e os 22% de neopentecostal e seu crescimento nos últimos dez anos em comparação a igreja católica
[3] O conceito será discutido posteriormente.

em grandes denominações brasileiras como Universal do Reino de Deus, Bola de Neve Church, Renascer em Cristo, entre outras.

O trabalho é orientado pelo seguinte questionamento: qual a orientações política dos cursos para empreendedores e suas concepções acerca das políticas de redução do papel do Estado? É reconhecida a limitação da abordagem do artigo, haja vista a complexidade do universo pesquisado e sua impossibilidade de ser contemplada nas reduzidas páginas deste trabalho. Como metodologia para tal análise são utilizadas bibliografias das sociologia das religiões e estudos sobre as transformações no mundo do trabalho.

MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL E TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

O movimento Neopentecostal[4] segundo Ricardo Mariano (1999), se manifestou no Brasil na década de 1970, é reconhecido por utilizar os meios de comunicação como instrumento de evangelização, investir no mercado sonoro através das músicas gospel e participação no cenário político.

Possuem como diferencial das igrejas pentecostais tradicionais, por propagarem à cura a males psicológicos ou resultantes da esfera social por vias religiosas, a aceitação da expansão financeira e a liberalização dos usos e costumes. Atraiu nas últimas décadas um significativo contingente de brasileiros/as em suas denominações como Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo entre outras; em sua maioria são independentes, pois suas práticas variam conforme o público alvo e costumes das regiões em que se estabelecem.

Nesse processo de constituição do movimento neopentecostal, são consideradas enquanto inovações no cenário religioso protestante brasileiro a quebra do tradicional asceticismo[5] característico do ambiente pentecostal, como o desapego a vida material, uma moral voltada completamente aos mandamentos religiosos e vestuários dos fiéis bem regrados.

Assim essas denominações aceitam os “anseios” financeiros de seu público, inclusive institucionalizando-a por meio da teologia da prosperidade, caracterizada como uma

[4] “Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados”. Disponível em: http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao acesso em: 05\01\2015.

[5] Asceticismo segundo Weber (2004), seriam valores que procuravam negar algumas características mundanas, um exemplo seria a valorização da área financeira.

forma de relacionar sua vida econômica em equilíbrio com a fé, e que haverá melhoras significativas a partir de uma regularidade na contribuição do dízimo. Portanto, "valoriza a fé em Deus como meio de obter saúde, riqueza, felicidade, sucesso e poderes terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento, tema tradicional no cristianismo, (...) enaltece o bem estar do cristão neste mundo" (FRESTON, 1993, p. 105; 106), conforme a lógica desta teologia explicada por Montes:

> De fato, o primeiro princípio doutrinário em que se fundamenta a prática religiosa das igrejas neopentecostais, independentemente de ser diferenciada sua liturgia, é a "teologia da prosperidade", segundo a qual todos os fiéis, ao se converterem, "nascidos de novo" em Cristo, são reconhecidos como "filhos de Deus". Ora, o Criador, Senhor do universo, tem direito sobre todas as coisas por ele criadas e, ao reconhecer os homens como seus filhos, no momento da conversão, colocam todas as coisas ao dispor deles, porque os tomou sob sua proteção para serem abençoados e terem êxito em seus empreendimentos. Como Rei e Senhor, Deus já lhes deu tudo no próprio ato de reconhecê-los como filhos e assim, aos homens só resta tomar posse do que, desde já, lhes pertence (MONTES, 1998, p.120).

Diante disso é possível constatar que a conversão do fiel a esta nova religião é um fator que o credencia a gozar das bem feitorias que a vida mundana pode proporcionar, dentre elas a realização material. Para isso, práticas como a oferta de dízimo proporcional a graça a ser alcançada, é atividade corriqueira nessas denominações. Atribuem a não satisfação dos desejos dos fiéis, a guerra espiritual protagonizada por Deus e o Diabo[6]direcionando o desemprego, falta de saúde, a não realização material ao fato da pessoa estar ou não sendo alvo de inveja, e outros sentimentos negativos, tal justificativa se configura de suma importância para este seguimento religioso, na concorrência com outras religiões e denominações.

As mazelas sociais presentes na sociedade brasileira desde os tempos coloniais e que persistem até os dias atuais como as desigualdades sociais, são matérias primas dos discursos desta teologia, conforme expõe Gabriel Henrique Burnatelli de Antônio e Milton Lahuerta (2014):

> A internalização de valores privatistas na doutrina religiosa neopentecostal e propalada aos fiéis pela recursiva insistência no sucesso intramundano mediante a emulação espiritual, e pode ser considerada como um efeito de tomada de consciência dessa vertente religiosa quanto a gradual configuração de um indivíduo moderno que brota da periferia, privado

[6] As religiões que praticam cultos mediúnicos, como Candomblé, Espiritismo e Umbanda são os alvos mais atingidos pelos discursos bélicos das denominações neopentecostais. Pois configura a lógica concorrencial, praticada no capitalismo.

> muitas vezes de condições básicas de cidadania e, portanto, submetido a condições econômicas e sociais de profunda instabilidade, insegurança e abandono estatal, e que encontra na possibilidade de autor realização e no empreendimento de si um mecanismo alternativo de ascensão social, prestigio e acesso a sociedade de consumo (BURNATELLI; LAHUERTA. 2014, p.64).

Tal discurso foca na individualização na relação com o sagrado, esta perspectiva possui um conteúdo que dialoga com discursos muito comuns que envolvem o ideário neoliberal, com a responsabilização do indivíduo para sua mobilidade social (alteração na condição socioeconômica).

REESTRUTURAÇÃO PRODUTIVA E POLÍTICAS NEOLIBERAIS, CONTEXTO DO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

A partir da década de 1970 o mundo passa por transformações políticas e econômicas que atingem decisivamente o mundo do trabalho, a chamada acumulação flexível, que desponta como alternativa para gerenciar a produção nos países centrais do capitalismo, proporcionando ampliar as taxas de lucratividade por meio da fragmentação do setor produtivo para diversas partes do globo, que possuem menos impostos trabalhistas e uma fraca tradição de organização sindical, e significativa força de trabalho feminina (SILVER,2005). A substituição de força de trabalho humana por máquinas computadorizadas, sistemas de *software* altamente sofisticado e técnicas administrativas que visam disciplinar os trabalhadores para que desempenhem várias funções no local de trabalho e a produção alinhada à demanda, foram decisivas para o estabelecimento do modelo toyotista de gerenciamento de produção, conforme Pochmann:

> Esse cenário foi arquitetado pelas políticas macroeconômicas de cunho neoliberal, assinaladas, especialmente, por dois carros-chefes: 1) a globalização financeira, que tende a concentrar os investimentos estrangeiros diretos (IED) nos países centrais, ampliando seus derivativos a tal ponto, que eles passaram a exercer influência decisiva sobre as políticas de desenvolvimento das nações; e 2) a reestruturação produtiva carreada pelas grandes empresas a partir da incorporação das tecnologias de informação (TIs), que permitem a descentralização dos seus processos e cadeias de produção em vários pontos do planeta, sem que seja necessário neles se sediarem e, portanto, absorverem suas vulnerabilidades e encargos locais (POCHMANN apud WOLFF, 2014, p.133).

O modelo fordista se caracterizava pela produção em massa e a rígida divisão do trabalho, o que tornou viável o estabelecimento de um Estado nos países europeus

proporcionando políticas de seguridade social, como educação, saúde, previdência, tais serviços subsidiados pelos impostos. Conforme aponta Silver:

> Não obstante, da perspectiva apresentada aqui, podemos observar que aqueles que começaram antes encontraram uma situação que lhes permitia financiar acordos trabalho-capital mais generosos e estáveis, porque se beneficiaram do inesperado lucro monopolista obtido pelos inovadores do ciclo. Por isso, os lucros inesperados obtidos pelas fábricas de automóveis dos EUA ajudaram a sustentar um acordo capital e trabalho duradouro e um contrato social de consumo em massa que durou mais de quatro décadas as lutas do COI, nos anos 1930. Ao contrário, os lucros menores associados à pressões competitivas no final do ciclo de vida (e a relativa pobreza nacional dos novos locais de produção), tornam esses contratos sociais cada vez mais insustentáveis economicamente (SILVER, 2005, p.85).

Outro fator relevante é o desempenho político dos trabalhadores que nesse período, com as lutas sindicais, se mobilizavam para a melhora das condições de trabalho, insalubres desde os primórdios da revolução industrial no século XVIII[7].

Portanto, esse Estado criava além de gastos sociais, incômodos para as grandes empresas, pois inviabilizava a atuação de alguns nichos de mercado devido à atuação estatal que fornecia esses serviços. Assim, houve a necessidade de mudanças políticas para comportar essa nova forma de acumulação flexível, o chamado Estado Neoliberal, que se caracteriza por uma menor atuação na economia, redução da cobrança de impostos e corte de gastos públicos[8],

> Mas vale ressaltar que se trata de um Estado absenteísta no que se refere à garantia de direitos, mas um Estado forte quando se trata de retirar, flexibilizar, precarizar direitos (apresentados como privilégios), desmontar políticas sociais (mostradas como dispendiosas) e criminalizar movimentos sociais e populares que se colocam contrários à continuidade dessa lógica (MARCONSIN; FORTI; MARCONSIN,2012, p .26).

Como resultado desse cenário, há uma mudança do trabalho assegurado[9]. Assim, o valor da força de trabalho tornou-se mais barata, devido à não necessidade de um trabalhador especializado, esse processo acarretou na diminuição do poder de barganha dos

[7] Reconhecida pela produção têxtil, assim substituída pela indústria automobilística já no século XX.

[8] O neoliberalismo teve início nos países capitalistas centrais por meio de Margareth Thatcher - Primeira Ministra da Inglaterra a partir de 1979 - e de Ronald Reagan - Presidente dos Estados Unidos, desde 1980. Se esse ideário se espalhou inicialmente nos países capitalistas centrais, posteriormente, por meio de governos de diferente partidos, inclusive os sociais-democratas – contra os quais se insurgira inicialmente -, atingiu o conjunto das sociedades, em âmbito mundial (MARCONSIN; FORTI; MARCONSIN, 2012, p.27).

[9] Trabalho entendido como assegurado no sentido de garantia de direitos trabalhistas que foram conquistados em uma sociedade fordista.

trabalhadores dado à ampliação das terceirizações[10] e a migração estratégica de indústrias de transformação para continentes com baixa tradição de conflitos trabalhistas, ampliação do chamado terceiro setor que se concentra em atividades comerciais (SILVER, 2005; DALROSSO, 2008).

EMPREENDEDORISMO E CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

Umas das expressões de formas de trabalho mais promovidas nesse contexto neoliberal é a ideia de Empreendedorismo, conforme explicam Jacinto e Vieira:

> O empreendedorismo tem adquirido importante status no último século, porém as diversas definições de empreendedor e empreendedorismo existentes na literatura não chegam a um consenso sobre os elementos definidores do empreendedor. Schumpeter (1954), por exemplo, sugere uma abordagem pela inovação, enquanto Knight (1921), baseado nas ideias de Cantillon (1755) considera o risco como sendo o fator mais importante para a definição do empreendedor. Existe também uma diferenciação importante definida pelo Global Entrepreneurship Monitor (GEM), que chama a atenção para a forma com a qual se dá o empreendedorismo, diferenciando oportunidade de necessidade (JACINTO; VIEIRA, 2013, p.4).

Portanto essa motivação pela "necessidade" representa o contexto de desemprego em alta, a desvalorização salarial que ocorre nos rendimentos da população trabalhadora devido à inserção de tecnologias produtivas, e a alta disponibilidade de força de trabalho[11] no mercado aguardando uma inserção empregatícia. O ideário empreendedor possuí como norte as seguintes máximas "ser seu próprio patrão", "tenha seu próprio negócio", também se sustenta no imaginário social enquanto uma espécie de repulsa das regras do local de trabalho, devido à hierarquia e disciplina que compõem este espaço.

Outro fator também utilizado para disseminar o empreendedorismo é a

[10] O movimento básico que a define é a transferência, por uma empresa, de partes do processo de produção, ou de serviços vinculados a esse processo, para uma outra empresa ou para um trabalhador "autônomo", criando uma relação de subcontratação e diferenciação de coletivos de trabalho. (...) . O mais comum, na atualidade, é a relação de subcontratação entre uma grande empresa, "tomadora de serviços", e médias ou pequenas empresas, "prestadoras de serviço", embora exista também o movimento inverso ou mesmo relações de subcontratação entre pequenas empresas. Essa prática muitas vezes também é designada como externalização de atividades, mas se deve lembrar que, em vários casos, o trabalho em si continua a ser feito no interior da empresa que terceiriza, ocorrendo somente a diferenciação (interna) do estatuto de emprego dos trabalhadores. (CAVALCANTE, 2006, p.84-5).

[11] A ampliação do desemprego estrutural e a precarização do trabalho em escala mundial são resultantes das mais importantes dos processos de reestruturação produtiva14. No decorrer dos anos de 1990 no Brasil, houve um movimento de desestruturação do mercado de trabalho, cujo um dos componentes foi o crescimento veloz do desemprego aberto, cuja taxa quintuplicou nas duas últimas décadas, passando de 2,8% em 1980, para 15% em 2000 (QUELHAS, 2009, s/p).

justificativa de que esta propõe uma autonomia em relação à burocracia e ao Estado. Assim, é comum encontrarmos essa ideia presente em políticas de setores como a educação[12], cultura[13] e programas de redução fiscal para incentivar o desenvolvimento de pequenas empresas.[14] Dessa forma observa-se que essa "autonomia" do faça você mesmo, propõe inovações no local de atuação e não depende da morosidade tão falada pelo senso comum quanto se trata de iniciativas estatais, e o desenvolvimento de alternativas para viver na instabilidade que marca a condição trabalhista contemporânea, conforme Silva:

> (...) a necessidade de um processo de interpretação que transforme recursos em produtos ou mercadorias necessárias para o funcionamento de um sistema de produção. E sob a ótica da total capacidade empreendedora, o indivíduo goza das mesmas oportunidades de ascensão social. Assim, embora as oportunidades sejam as mesmas, apenas os mais capazes, aqueles que sabem aproveitá-las ascenderão socialmente. Essa utopia das igualdades de oportunidades em detrimento a igualdade de condições aliena os sujeitos nesse discurso do "ser empreendedor" (SILVA, 2009, p.3).

Portanto em seu interior é possível identificar uma desresponsabilização do Estado, dado o enfoque de "autosuficiência" ao indivíduo, e um discurso que desconsidera as desigualdades entre as pessoas próprias ao capitalismo, considerando o esforço individual como o suficiente para proporcionar a ascensão social entre os grupos sociais. Essa alternativa proposta por vários setores da sociedade é entendida como uma importante estratégia para favorecer o cenário de acumulação flexível:

> O empreendedorismo urbano é a abordagem que atualmente orienta as gestões públicas e privadas para esse tipo de ação. Dentro da nova divisão internacional do trabalho aqui conceituada. [...] o movimento rumo ao empreendedorismo tem desempenhado um importante papel facilitador na transição dos sistemas de produção fordistas localizar racionalmente rígidos, suportados pela doutrina do bem-estar social keynesiano, para formas de acumulação flexível, muito mais abertas em termos geográficos e com base no mercado (HARVEY, 2006; Apud WOLFF, 2014, p.139).

[12] Um dos municípios que aderiram em seu ensino a chamada pedagogia empreendedora é Londrina, como é possível conferir na seguinte reportagem: http://www.londrina.pr.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=9347:professores-trabalham-pedagogia-empreendedora-para-implanta-la-ja-em-2011-&catid=108:destaque Acesso:10/04/2016.

[13] Silva trabalha com a questão da parceria público e privada na conservação do patrimônio cultural, estas que se baseiam no ideal empreendedor: Os promotores e gestores dos programas de "revitalização" afirmam que com as iniciativas todos podem "lucrar" com as oportunidades proporcionadas com os investimentos realizados para atrair turistas para o patrimônio. Além da melhoria de infraestrutura, há grandes chances de inserção dos sujeitos no mercado de trabalho, seja pela oportunidade de emprego gerada pela demanda dos novos serviços oferecidos ou pela ação empreendedora (auto emprego). O importante é aproveitar as oportunidades geradas com "recuperação" das áreas urbanas degradadas. Assim consiste como responsabilidade do indivíduo melhorar de vida e fazer com que sua ação ajude no crescimento da economia e, desta forma, na "recuperação" do espaço (SILVA, 2009, p.3).

Assim, muitos dos empreendimentos empresariais que funcionam por meio de franquias e autorizadas (QUELHAS, 2009) participam de uma rede de distribuição de produtos e serviços de grandes corporações. Neste processo o empreendedor mantém um vínculo indireto com o grande empresariado, no entanto não arca com a responsabilidade fiscal sobre esse trabalho, sendo o primeiro, responsável por encargos trabalhistas caso tenha interesse na seguridade social proporcionada pela CLT.

EMPREENDEDORISMO E RELIGIÃO

Conforme Serafim (2008) existem diversas atividades em igrejas católicas e protestantes voltadas para o empresariado, visando fornecer uma espécie de direcionamento as atividades econômicas composto por um direcionamento religioso.

Souza (2011) se refere a trajetória das principais igrejas neopentecostais brasileiras como Sara Nossa Terra, Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus, Renascer em Cristo, compostas por práticas de expansão formuladas pelas perspectivas valorativas das teorias empreendedoras, tais como a criatividade em investimentos em diversas atividades econômicas, a gestão racional e expansionista e um forte apelo a publicidade visando maior visibilidade para atração de públicos.

Segundo Serafim (2008) em seus estudos sobre as atividades voltadas ao empresariado da igreja Renascer em Cristo, identifica que as motivações presentes nas falas dos fiéis empreendedores, é exposto a busca da religião como uma espécie de consultoria, que permite ao cristão empresário não mudar suas práticas valorativas na esfera do mercado, que segundo os/as entrevistados/as, é composto por diversas atividades concorrenciais que vão na contra mão aos ensinamentos religiosos.

São expostas também diversas interpretações bíblicas nas quais inúmeras passagens de realizações significativas dos personagens religiosos, foram motivados pelo espirito empreendedor inspirados por Deus:

> Acreditam eles que a Bíblia é atual na maneira como orienta os negócios e que precisaria apenas de algumas adaptações, tarefa que cabe à igreja. Um dos entrevistados utilizou dois exemplos do Antigo Testamento para exemplificar a capacidade da Bíblia de dar conta, inclusive, do mundo dos negócios. Um deles foi o livro do Gênesis (2, 19-20), no qual pode se interpretar que Deus criou Adão também como um administrador, e que ele, Adão, possuía tamanha capacidade de gestão que conseguiu nomear todos os animais e seres animados do mundo. O segundo exemplo foi que Davi, eleito

> por Deus para ser rei, pode ser considerado um empresário e, como tal, foi um grande empreendedor ao ampliar imensamente seu reino, sendo bem-sucedido em seus negócios e riquíssimo (SERAFIM, 2008, p.5).

Conforme Lavalle e Castello (2004) a formulação de atividade empresarias nas igrejas neopentecostais visam desenvolver uma conexão entre os empreendimentos do fiéis, uma espécie de rede de negócios entre religiosos, que seria uma maneira de fornecer condições materiais para desenvolvimento das promessas que compõem a teologia da prosperidade, como alterações positivas na vida financeira.

Tal prática é muito importante para os membros neopentecostais antigos e os novos, pois segundo estudos (SERAFIM, 2008) apontam que significativa parcela dos fiéis neopentecostais são motivados a conversão religiosa, dada a uma experiência negativa em sua vida (utilização de substancias ilícitas, crises financeiras e decepções familiares), assim ao participar da igreja em situação de desemprego ao crise do mercado, os/as membros tornam uma espécie de rede de consumo, contato e serviços que proporcionam uma ampliação dos contatos profissionais logo refletindo nas oportunidades econômicas. E para que essas práticas sejam legitimadas pela comunidade, muitas denominações neopentecostais, possuem como hábito os testemunhos de fiéis agraciados pela expansão financeira.

Outro fator levando nas pesquisas de Serafim (2008) é do fornecimento da religião de uma espécie de ponto irracional para encorajar ao fiel a tomar atitudes audaciosas na esfera do mercado, como investimento de riscos, ampliação dos negócios, pois o fator do sobrenatural credenciaram as possibilidades de resultados satisfatórios acima das expectativas contrárias das condições mercadológicas, graças à ajuda sagrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das últimas décadas, foi possível identificar diversas transformações na esfera produtiva na sociedade, como a inserção de tecnologias visando o barateamento do trabalho, entre outros fenômenos citados anteriormente, propondo solucionar crises de lucratividade que vivenciou a grande empresa capitalista no final da década de 1970.

Tais transformações refletiram em mudanças nas legislações trabalhistas e de seguridade social em diversos países do globo, como forma de contemplar o processo de ampliação de nichos de mercado para a atuação empresarial.

É importante observar que em décadas aproximadas no continente americano emergia o movimento neopentecostal, que se diferenciava das demais vertentes hegemônicas

do cristianismo, devido seu diálogo com práticas até então negadas no mundo religioso (participação política, utilização de mídias, concorrência religiosa e etc.). Uma das suas bases é a teologia da prosperidade, que modifica a interpretação religiosa acerca das práticas econômicas, demonstrando um olhar positivo na ascensão econômica do fiel, e destinando a religião um protagonismo no desenvolvimento deste processo. Dentre as atividades desenvolvidas nesse contexto, é identificado a prática empreendedora dentro das igrejas, estas envolvem cursos, encontros, e diversas atividades visando a orientação dos/das fiéis para a inserção dos valores religiosos na esfera dos negócios e proporcionando um contato direto entre essas pessoas, estabelecendo oportunidades de serviços, consumo, e diversas transações econômicas.

Contudo, dentro desta pesquisa bibliográfica que orientou esse artigo, considerando as limitações desse instrumento diante da complexidade e dinâmica do objeto estudo, é possível observar que tal fenômeno é uma assimilação religiosa, frente a mudanças econômicas e políticas que a sociedade capitalista tem vivenciado. Assim, o desenvolvimento das práticas empreendedoras são expressões do discurso neoliberal de desvalorização de atividades estatais calcadas na crítica à burocracia, mas que por outro lado é uma das alternativas de ausentar as grandes empresas do pagamentos de impostos trabalhistas. Tal fenômeno coloca esta prática enquanto diálogo direto entre essa vertente cristã as políticas neoliberais.

BIBLIOGRAFIA

BURNATELLI, Gabriel Henrique de Antônio; LAHUERTA, Milton. O neopentecostalismo e os dilemas da modernidade periférica sob o signo do novo desenvolvimentismo brasileiro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº14. Brasília, maio - agosto de 2014, p. 57-82.

CAVALCANTE, Sávio. Terceirização do trabalho e os sindicatos: tendências e desafios no setor de telecomunicações. **Mediações**, v. 11, n. 1, Londrina, p.81-104, JAN./JUN 2006.

DAL ROSSO, Sadi**. Mais trabalho! A intensificação do labor na sociedade contemporânea**. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 17-80.

FRESTON, Paul et al. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: **Nem Anjos nem**

Demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo, 2ª Edição, Petrópolis. RJ: Editora Vozes Ltda., 1994, p.67-95.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 115-148.

LAVALLE, Andrián, Gurza; CASTELLO, Graziela. As benesses deste mundo: associativismo religioso e inclusão econômica**. Revista Novos estudos CEBRAP** nº 68, marco, 2004 p 61-72.

MARCONSIN, Cleier; FORTI, Valeria; MARCONSIN, Adauto F. Neoliberalismo e reestruturação produtiva: debatendo a flexibilização dos direitos trabalhistas no Brasil **Serviço social em Revista**. LONDRINA, V. 14, N.2, P. 23-46, JAN./JUN. 2012.

MONTES, Maria. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 63-170.

SILVER, Beverly J. **Forças do Trabalho: movimentos de trabalhadores e globalização desde 1870**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 82-124.

SOUZA, André Ricardo de. O empreendedorismo neopentecostal no brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 13, n. 15, p. 13-34, Jul./Dic. 2011.

WOLFF, Simone. Desenvolvimento local, empreendedorismo e "governança" urbana: onde está o trabalho nesse contexto? **CADERNO CRH**, Salvador, v. 27, n. 70, p. 131-150, Jan./Abr. 2014.

REFERÊNCIAS ONLINE

COSTA, Márcia da Silva. Reestruturação produtiva, sindicatos e a flexibilização das relações de trabalho no Brasil. **RAE-eletrônica**, São Paulo, v. 2, n. 2, jul-dez/2003. Disponível em: <http://www.rae.com.br/eletronica/index.cfm?FuseAction=Artigo&ID=1527&Secao=RECURSOS&Volume=2&Numero=2&Ano=2003> Acesso em: 01/04/2016.

HUWS, Ursula. Mundo material: o mito da economia imaterial. In **Mediações**. Revista de Ciências Sociais/UEL. Londrina, v. 6, n. 1, p. 24-54, jan./jun. 2011. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9650>. Acesso: 05/03/2016.

QUELHAS, Azeredo, Álvaro de. Trabalhadores do fitness: novas formas de precarização do trabalho no setor de serviços, 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2009/trabalhos/trabalhadores-do-fitness-novas-formas-de-precarizacao-do-t.pdf>.Acesso em :01/04/2016.

VIEIRA, J. Pedro V. S; JACINTO, A. Paulo de: Religião e empreendedorismo no Brasil: uma análise utilizando modelos de escolha ocupacional, Disponível Em: <Http://Www.Anpec.Org.Br/Sul/2013/Submissao/Files_I/I2-7ffdd2512fe46a6ddc730523ed61dfa9.Pdf>. Acesso em: 05/04/2016.

SERAFIM, Maurício C. Religião e o "Espírito" Empreendedor. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/GCT-C2725.pdf> Acesso em: 05/04/2016.

Silva, G. Patrícia Da. O empreendedorismo cultural: os discursos do desenvolvimento como utopia, disponível em <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIV/eixos/7_desenvolvimento-regional/o-empreendedorismo-cultural-os-discursos-do-desenvolvimento-como-utopia.pdf.>. Acesso em: 05/04/2016.

SITES CITADOS

http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao. Acesso: 05/04/2016.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

NEOPENTECOSTALISMO E EMPREENDEDORISMO: UM ESTUDO SOBRE O DIÁLOGO RELIGIOSO COM AS PRÁTICAS DE MERCADO EM CONTEXTO NEOLIBERAL.

Maryana Marcondes(UEL-PG)[1]

Resumo: O presente artigo, visa delinear uma análise acerca das práticas realizadas em diversas igrejas neopentecostais que fornecem cursos voltados para o empresariado participante das denominações. Essas atividades são analisadas como expressão da chamada teologia da prosperidade, prática presente no cristianismo contemporâneo. Para viabilizar este trabalho, é realizado uma pesquisa bibliográfica acerca das temáticas que envolvem religião e transformações no mundo do trabalho.

Palavras-chave: Neoliberalismo, Empreendedorismo e Neopentecostalismo.

INTRODUÇÃO

Uma significativa bibliografia dos estudos sobre religiões, apontam que uma das fundamentais causas da expansão neopentecostal[2] no Brasil dá-se via seu diálogo com valores presentes na sociedade capitalista, ou seja, a aceitação da expansão econômica, que até meados de 1960 era negada pelos dos setores protestantes e católicos, assim a teologia da prosperidade[3] é um dos pilares desse movimento religioso que agregam multidões de seguidores, e consequentemente significativo poder econômico, político e midiático.

Para a realização deste trabalho, será iniciado uma exposição histórica da consolidação do movimento neopentecostal, seguida da discussão conceitual do que na sociologia das religiões é considerada como seus pilares: Teologia da prosperidade, utilização dos meios de comunicação como instrumentos de evangelização e participação política, no caso brasileiro a consolidação da influente bancada cristã.

Complementando a análise apresentamos o que é o movimento empreendedor através de uma abordagem crítica, e relacionando seu surgimento enquanto uma expressão das políticas neoliberais que se inserem no Brasil a partir dos anos de 1990. Por fim, é discutido a existência de seminários, cursos e ministérios voltados para o empresariado neopentecostal

[1] Discente do programa de mestrado em Ciências Sociais da universidade estadual de Londrina.
[2] Inserir estudos do censo e os 22% de neopentecostal e seu crescimento nos últimos dez anos em comparação a igreja católica
[3] O conceito será discutido posteriormente.

em grandes denominações brasileiras como Universal do Reino de Deus, Bola de Neve Church, Renascer em Cristo, entre outras.

O trabalho é orientado pelo seguinte questionamento: qual a orientações política dos cursos para empreendedores e suas concepções acerca das políticas de redução do papel do Estado? É reconhecida a limitação da abordagem do artigo, haja vista a complexidade do universo pesquisado e sua impossibilidade de ser contemplada nas reduzidas páginas deste trabalho. Como metodologia para tal análise são utilizadas bibliografias das sociologia das religiões e estudos sobre as transformações no mundo do trabalho.

MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL E TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

O movimento Neopentecostal[4] segundo Ricardo Mariano (1999), se manifestou no Brasil na década de 1970, é reconhecido por utilizar os meios de comunicação como instrumento de evangelização, investir no mercado sonoro através das músicas gospel e participação no cenário político.

Possuem como diferencial das igrejas pentecostais tradicionais, por propagarem à cura a males psicológicos ou resultantes da esfera social por vias religiosas, a aceitação da expansão financeira e a liberalização dos usos e costumes. Atraiu nas últimas décadas um significativo contingente de brasileiros/as em suas denominações como Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo entre outras; em sua maioria são independentes, pois suas práticas variam conforme o público alvo e costumes das regiões em que se estabelecem.

Nesse processo de constituição do movimento neopentecostal, são consideradas enquanto inovações no cenário religioso protestante brasileiro a quebra do tradicional asceticismo[5] característico do ambiente pentecostal, como o desapego a vida material, uma moral voltada completamente aos mandamentos religiosos e vestuários dos fiéis bem regrados.

Assim essas denominações aceitam os “anseios” financeiros de seu público, inclusive institucionalizando-a por meio da teologia da prosperidade, caracterizada como uma

[4] “Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados”. Disponível em: http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao acesso em: 05\01\2015.

[5] Asceticismo segundo Weber (2004), seriam valores que procuravam negar algumas características mundanas, um exemplo seria a valorização da área financeira.

forma de relacionar sua vida econômica em equilíbrio com a fé, e que haverá melhoras significativas a partir de uma regularidade na contribuição do dízimo. Portanto, "valoriza a fé em Deus como meio de obter saúde, riqueza, felicidade, sucesso e poderes terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento, tema tradicional no cristianismo, (...) enaltece o bem estar do cristão neste mundo" (FRESTON, 1993, p. 105; 106), conforme a lógica desta teologia explicada por Montes:

> De fato, o primeiro princípio doutrinário em que se fundamenta a prática religiosa das igrejas neopentecostais, independentemente de ser diferenciada sua liturgia, é a "teologia da prosperidade", segundo a qual todos os fiéis, ao se converterem, "nascidos de novo" em Cristo, são reconhecidos como "filhos de Deus". Ora, o Criador, Senhor do universo, tem direito sobre todas as coisas por ele criadas e, ao reconhecer os homens como seus filhos, no momento da conversão, colocam todas as coisas ao dispor deles, porque os tomou sob sua proteção para serem abençoados e terem êxito em seus empreendimentos. Como Rei e Senhor, Deus já lhes deu tudo no próprio ato de reconhecê-los como filhos e assim, aos homens só resta tomar posse do que, desde já, lhes pertence (MONTES, 1998, p.120).

Diante disso é possível constatar que a conversão do fiel a esta nova religião é um fator que o credencia a gozar das bem feitorias que a vida mundana pode proporcionar, dentre elas a realização material. Para isso, práticas como a oferta de dízimo proporcional a graça a ser alcançada, é atividade corriqueira nessas denominações. Atribuem a não satisfação dos desejos dos fiéis, a guerra espiritual protagonizada por Deus e o Diabo[6]direcionando o desemprego, falta de saúde, a não realização material ao fato da pessoa estar ou não sendo alvo de inveja, e outros sentimentos negativos, tal justificativa se configura de suma importância para este seguimento religioso, na concorrência com outras religiões e denominações.

As mazelas sociais presentes na sociedade brasileira desde os tempos coloniais e que persistem até os dias atuais como as desigualdades sociais, são matérias primas dos discursos desta teologia, conforme expõe Gabriel Henrique Burnatelli de Antônio e Milton Lahuerta (2014):

> A internalização de valores privatistas na doutrina religiosa neopentecostal e propalada aos fiéis pela recursiva insistência no sucesso intramundano mediante a emulação espiritual, e pode ser considerada como um efeito de tomada de consciência dessa vertente religiosa quanto a gradual configuração de um indivíduo moderno que brota da periferia, privado

[6] As religiões que praticam cultos mediúnicos, como Candomblé, Espiritismo e Umbanda são os alvos mais atingidos pelos discursos bélicos das denominações neopentecostais. Pois configura a lógica concorrencial, praticada no capitalismo.

> muitas vezes de condições básicas de cidadania e, portanto, submetido a condições econômicas e sociais de profunda instabilidade, insegurança e abandono estatal, e que encontra na possibilidade de autor realização e no empreendimento de si um mecanismo alternativo de ascensão social, prestigio e acesso a sociedade de consumo (BURNATELLI; LAHUERTA. 2014, p.64).

Tal discurso foca na individualização na relação com o sagrado, esta perspectiva possui um conteúdo que dialoga com discursos muito comuns que envolvem o ideário neoliberal, com a responsabilização do indivíduo para sua mobilidade social (alteração na condição socioeconômica).

REESTRUTURAÇÃO PRODUTIVA E POLÍTICAS NEOLIBERAIS, CONTEXTO DO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

A partir da década de 1970 o mundo passa por transformações políticas e econômicas que atingem decisivamente o mundo do trabalho, a chamada acumulação flexível, que desponta como alternativa para gerenciar a produção nos países centrais do capitalismo, proporcionando ampliar as taxas de lucratividade por meio da fragmentação do setor produtivo para diversas partes do globo, que possuem menos impostos trabalhistas e uma fraca tradição de organização sindical, e significativa força de trabalho feminina (SILVER,2005). A substituição de força de trabalho humana por máquinas computadorizadas, sistemas de *software* altamente sofisticado e técnicas administrativas que visam disciplinar os trabalhadores para que desempenhem várias funções no local de trabalho e a produção alinhada à demanda, foram decisivas para o estabelecimento do modelo toyotista de gerenciamento de produção, conforme Pochmann:

> Esse cenário foi arquitetado pelas políticas macroeconômicas de cunho neoliberal, assinaladas, especialmente, por dois carros-chefes: 1) a globalização financeira, que tende a concentrar os investimentos estrangeiros diretos (IED) nos países centrais, ampliando seus derivativos a tal ponto, que eles passaram a exercer influência decisiva sobre as políticas de desenvolvimento das nações; e 2) a reestruturação produtiva carreada pelas grandes empresas a partir da incorporação das tecnologias de informação (TIs), que permitem a descentralização dos seus processos e cadeias de produção em vários pontos do planeta, sem que seja necessário neles se sediarem e, portanto, absorverem suas vulnerabilidades e encargos locais (POCHMANN apud WOLFF, 2014, p.133).

O modelo fordista se caracterizava pela produção em massa e a rígida divisão do trabalho, o que tornou viável o estabelecimento de um Estado nos países europeus

proporcionando políticas de seguridade social, como educação, saúde, previdência, tais serviços subsidiados pelos impostos. Conforme aponta Silver:

> Não obstante, da perspectiva apresentada aqui, podemos observar que aqueles que começaram antes encontraram uma situação que lhes permitia financiar acordos trabalho-capital mais generosos e estáveis, porque se beneficiaram do inesperado lucro monopolista obtido pelos inovadores do ciclo. Por isso, os lucros inesperados obtidos pelas fábricas de automóveis dos EUA ajudaram a sustentar um acordo capital e trabalho duradouro e um contrato social de consumo em massa que durou mais de quatro décadas as lutas do COI, nos anos 1930. Ao contrário, os lucros menores associados à pressões competitivas no final do ciclo de vida (e a relativa pobreza nacional dos novos locais de produção), tornam esses contratos sociais cada vez mais insustentáveis economicamente (SILVER, 2005, p.85).

Outro fator relevante é o desempenho político dos trabalhadores que nesse período, com as lutas sindicais, se mobilizavam para a melhora das condições de trabalho, insalubres desde os primórdios da revolução industrial no século XVIII[7].

Portanto, esse Estado criava além de gastos sociais, incômodos para as grandes empresas, pois inviabilizava a atuação de alguns nichos de mercado devido à atuação estatal que fornecia esses serviços. Assim, houve a necessidade de mudanças políticas para comportar essa nova forma de acumulação flexível, o chamado Estado Neoliberal, que se caracteriza por uma menor atuação na economia, redução da cobrança de impostos e corte de gastos públicos[8],

> Mas vale ressaltar que se trata de um Estado absenteísta no que se refere à garantia de direitos, mas um Estado forte quando se trata de retirar, flexibilizar, precarizar direitos (apresentados como privilégios), desmontar políticas sociais (mostradas como dispendiosas) e criminalizar movimentos sociais e populares que se colocam contrários à continuidade dessa lógica (MARCONSIN; FORTI; MARCONSIN,2012, p .26).

Como resultado desse cenário, há uma mudança do trabalho assegurado[9]. Assim, o valor da força de trabalho tornou-se mais barata, devido à não necessidade de um trabalhador especializado, esse processo acarretou na diminuição do poder de barganha dos

[7] Reconhecida pela produção têxtil, assim substituída pela indústria automobilística já no século XX.

[8] O neoliberalismo teve início nos países capitalistas centrais por meio de Margareth Thatcher - Primeira Ministra da Inglaterra a partir de 1979 - e de Ronald Reagan - Presidente dos Estados Unidos, desde 1980. Se esse ideário se espalhou inicialmente nos países capitalistas centrais, posteriormente, por meio de governos de diferente partidos, inclusive os sociais-democratas – contra os quais se insurgira inicialmente -, atingiu o conjunto das sociedades, em âmbito mundial (MARCONSIN; FORTI; MARCONSIN, 2012, p.27).

[9] Trabalho entendido como assegurado no sentido de garantia de direitos trabalhistas que foram conquistados em uma sociedade fordista.

trabalhadores dado à ampliação das terceirizações[10] e a migração estratégica de indústrias de transformação para continentes com baixa tradição de conflitos trabalhistas, ampliação do chamado terceiro setor que se concentra em atividades comerciais (SILVER, 2005; DALROSSO, 2008).

EMPREENDEDORISMO E CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

Umas das expressões de formas de trabalho mais promovidas nesse contexto neoliberal é a ideia de Empreendedorismo, conforme explicam Jacinto e Vieira:

> O empreendedorismo tem adquirido importante status no último século, porém as diversas definições de empreendedor e empreendedorismo existentes na literatura não chegam a um consenso sobre os elementos definidores do empreendedor. Schumpeter (1954), por exemplo, sugere uma abordagem pela inovação, enquanto Knight (1921), baseado nas ideias de Cantillon (1755) considera o risco como sendo o fator mais importante para a definição do empreendedor. Existe também uma diferenciação importante definida pelo Global Entrepreneurship Monitor (GEM), que chama a atenção para a forma com a qual se dá o empreendedorismo, diferenciando oportunidade de necessidade (JACINTO; VIEIRA, 2013, p.4).

Portanto essa motivação pela "necessidade" representa o contexto de desemprego em alta, a desvalorização salarial que ocorre nos rendimentos da população trabalhadora devido à inserção de tecnologias produtivas, e a alta disponibilidade de força de trabalho[11] no mercado aguardando uma inserção empregatícia. O ideário empreendedor possuí como norte as seguintes máximas "ser seu próprio patrão", "tenha seu próprio negócio", também se sustenta no imaginário social enquanto uma espécie de repulsa das regras do local de trabalho, devido à hierarquia e disciplina que compõem este espaço.

Outro fator também utilizado para disseminar o empreendedorismo é a

[10] O movimento básico que a define é a transferência, por uma empresa, de partes do processo de produção, ou de serviços vinculados a esse processo, para uma outra empresa ou para um trabalhador "autônomo", criando uma relação de subcontratação e diferenciação de coletivos de trabalho. (...) . O mais comum, na atualidade, é a relação de subcontratação entre uma grande empresa, "tomadora de serviços", e médias ou pequenas empresas, "prestadoras de serviço", embora exista também o movimento inverso ou mesmo relações de subcontratação entre pequenas empresas. Essa prática muitas vezes também é designada como externalização de atividades, mas se deve lembrar que, em vários casos, o trabalho em si continua a ser feito no interior da empresa que terceiriza, ocorrendo somente a diferenciação (interna) do estatuto de emprego dos trabalhadores. (CAVALCANTE, 2006, p.84-5).

[11] A ampliação do desemprego estrutural e a precarização do trabalho em escala mundial são resultantes das mais importantes dos processos de reestruturação produtiva14. No decorrer dos anos de 1990 no Brasil, houve um movimento de desestruturação do mercado de trabalho, cujo um dos componentes foi o crescimento veloz do desemprego aberto, cuja taxa quintuplicou nas duas últimas décadas, passando de 2,8% em 1980, para 15% em 2000 (QUELHAS, 2009, s/p).

justificativa de que esta propõe uma autonomia em relação à burocracia e ao Estado. Assim, é comum encontrarmos essa ideia presente em políticas de setores como a educação[12], cultura[13] e programas de redução fiscal para incentivar o desenvolvimento de pequenas empresas.[14] Dessa forma observa-se que essa "autonomia" do faça você mesmo, propõe inovações no local de atuação e não depende da morosidade tão falada pelo senso comum quanto se trata de iniciativas estatais, e o desenvolvimento de alternativas para viver na instabilidade que marca a condição trabalhista contemporânea, conforme Silva:

> (...) a necessidade de um processo de interpretação que transforme recursos em produtos ou mercadorias necessárias para o funcionamento de um sistema de produção. E sob a ótica da total capacidade empreendedora, o indivíduo goza das mesmas oportunidades de ascensão social. Assim, embora as oportunidades sejam as mesmas, apenas os mais capazes, aqueles que sabem aproveitá-las ascenderão socialmente. Essa utopia das igualdades de oportunidades em detrimento a igualdade de condições aliena os sujeitos nesse discurso do "ser empreendedor" (SILVA, 2009, p.3).

Portanto em seu interior é possível identificar uma desresponsabilização do Estado, dado o enfoque de "autosuficiência" ao indivíduo, e um discurso que desconsidera as desigualdades entre as pessoas próprias ao capitalismo, considerando o esforço individual como o suficiente para proporcionar a ascensão social entre os grupos sociais. Essa alternativa proposta por vários setores da sociedade é entendida como uma importante estratégia para favorecer o cenário de acumulação flexível:

> O empreendedorismo urbano é a abordagem que atualmente orienta as gestões públicas e privadas para esse tipo de ação. Dentro da nova divisão internacional do trabalho aqui conceituada. [...] o movimento rumo ao empreendedorismo tem desempenhado um importante papel facilitador na transição dos sistemas de produção fordistas localizar racionalmente rígidos, suportados pela doutrina do bem-estar social keynesiano, para formas de acumulação flexível, muito mais abertas em termos geográficos e com base no mercado (HARVEY, 2006; Apud WOLFF, 2014, p.139).

[12] Um dos municípios que aderiram em seu ensino a chamada pedagogia empreendedora é Londrina, como é possível conferir na seguinte reportagem: http://www.londrina.pr.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=9347:professores-trabalham-pedagogia-empreendedora-para-implanta-la-ja-em-2011-&catid=108:destaque Acesso:10/04/2016.

[13] Silva trabalha com a questão da parceria público e privada na conservação do patrimônio cultural, estas que se baseiam no ideal empreendedor: Os promotores e gestores dos programas de "revitalização" afirmam que com as iniciativas todos podem "lucrar" com as oportunidades proporcionadas com os investimentos realizados para atrair turistas para o patrimônio. Além da melhoria de infraestrutura, há grandes chances de inserção dos sujeitos no mercado de trabalho, seja pela oportunidade de emprego gerada pela demanda dos novos serviços oferecidos ou pela ação empreendedora (auto emprego). O importante é aproveitar as oportunidades geradas com "recuperação" das áreas urbanas degradadas. Assim consiste como responsabilidade do indivíduo melhorar de vida e fazer com que sua ação ajude no crescimento da economia e, desta forma, na "recuperação" do espaço (SILVA, 2009, p.3).

Assim, muitos dos empreendimentos empresariais que funcionam por meio de franquias e autorizadas (QUELHAS, 2009) participam de uma rede de distribuição de produtos e serviços de grandes corporações. Neste processo o empreendedor mantém um vínculo indireto com o grande empresariado, no entanto não arca com a responsabilidade fiscal sobre esse trabalho, sendo o primeiro, responsável por encargos trabalhistas caso tenha interesse na seguridade social proporcionada pela CLT.

EMPREENDEDORISMO E RELIGIÃO

Conforme Serafim (2008) existem diversas atividades em igrejas católicas e protestantes voltadas para o empresariado, visando fornecer uma espécie de direcionamento as atividades econômicas composto por um direcionamento religioso.

Souza (2011) se refere a trajetória das principais igrejas neopentecostais brasileiras como Sara Nossa Terra, Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus, Renascer em Cristo, compostas por práticas de expansão formuladas pelas perspectivas valorativas das teorias empreendedoras, tais como a criatividade em investimentos em diversas atividades econômicas, a gestão racional e expansionista e um forte apelo a publicidade visando maior visibilidade para atração de públicos.

Segundo Serafim (2008) em seus estudos sobre as atividades voltadas ao empresariado da igreja Renascer em Cristo, identifica que as motivações presentes nas falas dos fiéis empreendedores, é exposto a busca da religião como uma espécie de consultoria, que permite ao cristão empresário não mudar suas práticas valorativas na esfera do mercado, que segundo os/as entrevistados/as, é composto por diversas atividades concorrenciais que vão na contra mão aos ensinamentos religiosos.

São expostas também diversas interpretações bíblicas nas quais inúmeras passagens de realizações significativas dos personagens religiosos, foram motivados pelo espirito empreendedor inspirados por Deus:

> Acreditam eles que a Bíblia é atual na maneira como orienta os negócios e que precisaria apenas de algumas adaptações, tarefa que cabe à igreja. Um dos entrevistados utilizou dois exemplos do Antigo Testamento para exemplificar a capacidade da Bíblia de dar conta, inclusive, do mundo dos negócios. Um deles foi o livro do Gênesis (2, 19-20), no qual pode se interpretar que Deus criou Adão também como um administrador, e que ele, Adão, possuía tamanha capacidade de gestão que conseguiu nomear todos os animais e seres animados do mundo. O segundo exemplo foi que Davi, eleito

> por Deus para ser rei, pode ser considerado um empresário e, como tal, foi um grande empreendedor ao ampliar imensamente seu reino, sendo bem-sucedido em seus negócios e riquíssimo (SERAFIM, 2008, p.5).

Conforme Lavalle e Castello (2004) a formulação de atividade empresarias nas igrejas neopentecostais visam desenvolver uma conexão entre os empreendimentos do fiéis, uma espécie de rede de negócios entre religiosos, que seria uma maneira de fornecer condições materiais para desenvolvimento das promessas que compõem a teologia da prosperidade, como alterações positivas na vida financeira.

Tal prática é muito importante para os membros neopentecostais antigos e os novos, pois segundo estudos (SERAFIM, 2008) apontam que significativa parcela dos fiéis neopentecostais são motivados a conversão religiosa, dada a uma experiência negativa em sua vida (utilização de substancias ilícitas, crises financeiras e decepções familiares), assim ao participar da igreja em situação de desemprego ao crise do mercado, os/as membros tornam uma espécie de rede de consumo, contato e serviços que proporcionam uma ampliação dos contatos profissionais logo refletindo nas oportunidades econômicas. E para que essas práticas sejam legitimadas pela comunidade, muitas denominações neopentecostais, possuem como hábito os testemunhos de fiéis agraciados pela expansão financeira.

Outro fator levando nas pesquisas de Serafim (2008) é do fornecimento da religião de uma espécie de ponto irracional para encorajar ao fiel a tomar atitudes audaciosas na esfera do mercado, como investimento de riscos, ampliação dos negócios, pois o fator do sobrenatural credenciaram as possibilidades de resultados satisfatórios acima das expectativas contrárias das condições mercadológicas, graças à ajuda sagrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo das últimas décadas, foi possível identificar diversas transformações na esfera produtiva na sociedade, como a inserção de tecnologias visando o barateamento do trabalho, entre outros fenômenos citados anteriormente, propondo solucionar crises de lucratividade que vivenciou a grande empresa capitalista no final da década de 1970.

Tais transformações refletiram em mudanças nas legislações trabalhistas e de seguridade social em diversos países do globo, como forma de contemplar o processo de ampliação de nichos de mercado para a atuação empresarial.

É importante observar que em décadas aproximadas no continente americano emergia o movimento neopentecostal, que se diferenciava das demais vertentes hegemônicas

do cristianismo, devido seu diálogo com práticas até então negadas no mundo religioso (participação política, utilização de mídias, concorrência religiosa e etc.). Uma das suas bases é a teologia da prosperidade, que modifica a interpretação religiosa acerca das práticas econômicas, demonstrando um olhar positivo na ascensão econômica do fiel, e destinando a religião um protagonismo no desenvolvimento deste processo. Dentre as atividades desenvolvidas nesse contexto, é identificado a prática empreendedora dentro das igrejas, estas envolvem cursos, encontros, e diversas atividades visando a orientação dos/das fiéis para a inserção dos valores religiosos na esfera dos negócios e proporcionando um contato direto entre essas pessoas, estabelecendo oportunidades de serviços, consumo, e diversas transações econômicas.

Contudo, dentro desta pesquisa bibliográfica que orientou esse artigo, considerando as limitações desse instrumento diante da complexidade e dinâmica do objeto estudo, é possível observar que tal fenômeno é uma assimilação religiosa, frente a mudanças econômicas e políticas que a sociedade capitalista tem vivenciado. Assim, o desenvolvimento das práticas empreendedoras são expressões do discurso neoliberal de desvalorização de atividades estatais calcadas na crítica à burocracia, mas que por outro lado é uma das alternativas de ausentar as grandes empresas do pagamentos de impostos trabalhistas. Tal fenômeno coloca esta prática enquanto diálogo direto entre essa vertente cristã as políticas neoliberais.

BIBLIOGRAFIA

BURNATELLI, Gabriel Henrique de Antônio; LAHUERTA, Milton. O neopentecostalismo e os dilemas da modernidade periférica sob o signo do novo desenvolvimentismo brasileiro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº14. Brasília, maio - agosto de 2014, p. 57-82.

CAVALCANTE, Sávio. Terceirização do trabalho e os sindicatos: tendências e desafios no setor de telecomunicações. **Mediações**, v. 11, n. 1, Londrina, p.81-104, JAN./JUN 2006.

DAL ROSSO, Sadi**. Mais trabalho! A intensificação do labor na sociedade contemporânea**. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 17-80.

FRESTON, Paul et al. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: **Nem Anjos nem**

Demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo, 2ª Edição, Petrópolis. RJ: Editora Vozes Ltda., 1994, p.67-95.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 115-148.

LAVALLE, Andrián, Gurza; CASTELLO, Graziela. As benesses deste mundo: associativismo religioso e inclusão econômica**. Revista Novos estudos CEBRAP** nº 68, marco, 2004 p 61-72.

MARCONSIN, Cleier; FORTI, Valeria; MARCONSIN, Adauto F. Neoliberalismo e reestruturação produtiva: debatendo a flexibilização dos direitos trabalhistas no Brasil **Serviço social em Revista**. LONDRINA, V. 14, N.2, P. 23-46, JAN./JUN. 2012.

MONTES, Maria. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 63-170.

SILVER, Beverly J. **Forças do Trabalho: movimentos de trabalhadores e globalização desde 1870**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 82-124.

SOUZA, André Ricardo de. O empreendedorismo neopentecostal no brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 13, n. 15, p. 13-34, Jul./Dic. 2011.

WOLFF, Simone. Desenvolvimento local, empreendedorismo e "governança" urbana: onde está o trabalho nesse contexto? **CADERNO CRH**, Salvador, v. 27, n. 70, p. 131-150, Jan./Abr. 2014.

REFERÊNCIAS ONLINE

COSTA, Márcia da Silva. Reestruturação produtiva, sindicatos e a flexibilização das relações de trabalho no Brasil. **RAE-eletrônica**, São Paulo, v. 2, n. 2, jul-dez/2003. Disponível em: <http://www.rae.com.br/eletronica/index.cfm?FuseAction=Artigo&ID=1527&Secao=RECURSOS&Volume=2&Numero=2&Ano=2003> Acesso em: 01/04/2016.

HUWS, Ursula. Mundo material: o mito da economia imaterial. In **Mediações**. Revista de Ciências Sociais/UEL. Londrina, v. 6, n. 1, p. 24-54, jan./jun. 2011. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9650>. Acesso: 05/03/2016.

QUELHAS, Azeredo, Álvaro de. Trabalhadores do fitness: novas formas de precarização do trabalho no setor de serviços, 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2009/trabalhos/trabalhadores-do-fitness-novas-formas-de-precarizacao-do-t.pdf>.Acesso em :01/04/2016.

VIEIRA, J. Pedro V. S; JACINTO, A. Paulo de: Religião e empreendedorismo no Brasil: uma análise utilizando modelos de escolha ocupacional, Disponível Em: <Http://Www.Anpec.Org.Br/Sul/2013/Submissao/Files_I/I2-7ffdd2512fe46a6ddc730523ed61dfa9.Pdf>. Acesso em: 05/04/2016.

SERAFIM, Maurício C. Religião e o "Espírito" Empreendedor. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/GCT-C2725.pdf> Acesso em: 05/04/2016.

Silva, G. Patrícia Da. O empreendedorismo cultural: os discursos do desenvolvimento como utopia, disponível em <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIV/eixos/7_desenvolvimento-regional/o-empreendedorismo-cultural-os-discursos-do-desenvolvimento-como-utopia.pdf.>. Acesso em: 05/04/2016.

SITES CITADOS

http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao. Acesso: 05/04/2016.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

RELIGIÃO E POLÍTICA NO ESPAÇO PÚBLICO: A ATUAÇÃO DE AGENTES RELIGIOSOS DA IGREJA ASSEMBLÉIA DE DEUS EM CAMPO MOURÃO

Daiana Nunes da Rosa (Unespar-G) [1]
Frank Mezzomo (Unespar-PQ) [2]
Cristina Pátaro (Unespar-PQ) [3]

Resumo: O objetivo da pesquisa é investigar a articulação entre os campos da religião e da política, com base na atuação de dois vereadores que postularam abertamente a condição de agentes religiosos em sua campanha ao legislativo de Campo Mourão/PR. A Câmara Municipal de Campo Mourão é composta por 13 vereadores, dos quais, dois agentes religiosos vinculados à Igreja Assembléia de Deus. Tomando como base o ano de 2014, identificamos e analisamos as proposições apresentadas pelos referidos agentes, tais como os documentos produzidos em comissões, projetos de leis, concessões de títulos, homenagens, moções, indicações e relatórios. Os resultados demonstram que as pautas defendidas pelos agentes religiosos são diversificadas, embora, em particular, são identificadas demandas que atendem a um público e a instituições evangélicas de quem são, por assim dizer, representantes. Tais evidências reforçam o questionamento sobre como se configura na contemporaneidade a laicidade e a secularização, tema/problema presente nas Ciências Sociais.

Palavras-chave: Representações. Permeabilização de fronteiras. Agentes religiosos.

INTRODUÇÃO

A pesquisa objetivou investigar a articulação entre os campos da religião e da política, com base na atuação de vereadores, aqui nominados de agentes religiosos, no legislativo de Campo Mourão/PR. Nesse texto, apontamos os resultados sobre as interrelações entre a religião e a política perceptíveis nas proposições apresentadas na câmara legislativa, em 2014, pelos dois agentes religiosos vinculados a à Igreja Assembléia de Deus.

Essa pesquisa faz parte de uma investigação mais ampla[4] que vem sendo realizada por pesquisadores do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder[5], buscando uma

[1] Graduanda em História pela Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq. Contato: daiananunesdarosa@gmail.com
[2] Doutor em História e docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (PPGSeD/Unespar), Câmpus de Campo Mourão. Contato: frankmezzomo@gmail.com.
[3] Doutora em Educação e docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (PPGSeD/Unespar), Câmpus de Campo Mourão. Contato: crispataro@gmail.com
[4] Trata-se da pesquisa intitulada: "Religião e política: participação de agentes religiosos no legislativo municipal", coordenada pelo Prof. Frank Mezzomo e que conta com apoio financeiro do CNPq.
[5] Parte dos resultados das pesquisas, que contaram com apoio financeiro do CNPq e da Fundação Araucária, pode ser conferida em: Mezzomo, Pátaro e Bonini (2014); Mezzomo, Pátaro e Onofre (2014); Mezzomo e Pátaro

compreensão da permeabilização das fronteiras entre os campos da religião e da política a partir nos períodos eleitorais e na atuação dos agentes religiosos no exercício de seus mandatos.

A Câmara Municipal de Vereadores de Campo Mourão é composta por 13 representantes que, em 2012, foram eleitos para o mandato que se estende entre 2013 e 2016[6]. Dentre eles, constam dois agentes religiosos pertencentes à Igreja Assembléia de Deus, Edilson Martins e Olivino Custódio, que durante a campanha eleitoral, e ao longo de seus mandatos, marcaram posição de proximidade com o campo religioso. Conforme dados da tabela 1, identificamos que dos 87.194 mil habitantes de Campo Mourão, segundo o Censo 2010, 69,4% (60.513) da população se declarou pertencente à Igreja Católica e 23,8% (20.720) pertencente às igrejas evangélicas, sendo que dentro desse grupo estão os assembleianos que representam 3,8% da população, estando entre os pertencentes à Igreja Congregação Cristã do Brasil (4,2%) e os pertencentes à Igreja Evangélica Presbiteriana (3,1%). Na eleição de 2012 a Igreja Assembléia de Deus indicou Edilson Martins como sendo o candidato oficial, outros dois fiéis se candidataram, sendo eleito Olivino Custódio.

Tabela 1: População Pertencente às Igrejas Cristãs em Campo Mourão.

Igrejas	Quantidade	%
Igreja Católica	60.513	69,4
Igrejas Evangélicas	20.720	23,8
Igreja Congregação Cristã do Brasil	3.705	4.2
Igreja Assembléia de Deus	3.289	3,8
Igreja Evangélica Presbiteriana	2.766	3,1
Total da população	**87.194**	**100,0**

Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2010: Resultados da Amostra – Religião.

Por agentes religiosos, entendemos aqueles "candidatos que reivindicaram abertamente a sua condição de líderes religiosos (membros da hierarquia ou participantes ativos de uma religião) ou que se apresentaram como representantes de uma organização

(2013); Mezzomo e Bonini (2013, 2011).

[6] Tratam-se dos seguintes vereadores: Dr. Eraldo (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB), Antônio Machado (Partido da República - PR), Edilson Martins (Partido Social Democrático - PSD), Edson Battilani (Partido Popular Socialista - PPS), Elvira Lima (PPS), Isidório Moraes (Partido Progressista - PP), Jorge Pereira (PR), Luiz Alfredo (Partido Trabalhista do Brasil - PTdoB), Nelita Piacentini (PSD), Olivino Custódio (PR), Professor Pedrinho (Partido Solidariedade - SDD), Sidnei Jardim (PPS) e Professora Vilma (Partido dos Trabalhadores - PT).

religiosa" (ORO, 2001, p. 10). Esses agentes movem-se na cena pública carregando sua linguagem, seu ethos, suas demandas e se encontram com outros agentes políticos – civis e secularizados –, aumentando o estoque de ideias e de posicionamentos que estimulam o debate público, promovendo, por vezes, a circulação de valores culturais que se entrecruzam no campo da convivência civil (BURITY, 2008; NOVAES, 2012).

Parte da literatura produzida, sobretudo pelas ciências sociais, vem indicando que, atualmente, configura-se no espaço público brasileiro um imbricamento entre os campos da religião e da política, agudizado no período eleitoral, já que há interesse crescente de candidatos religiosos e laicos em buscarem apoio de autoridades e organizações religiosas. Tais vinculações, em determinados pleitos, tem gerado êxito eleitoral[7] e refletido, no caso do Brasil, no aumento de políticos religiosamente engajados, atuando especialmente no âmbito legislativo (ORO; MARIANO, 2010; TADVALD, 2015; MACHADO, BURITY, 2014; NOVAES, 2012; MIRANDA, 2013).

Em vista dessa problemática, buscamos compreender as relações de poder que envolvem a presença de agentes religiosos no espaço público, objetivando entender em que medida essa dinâmica ressignifica práticas sociais, jurídicas e como isso pode impactar no que comumente chamamos de relação entre o público e o privado, a partir das pautas apresentadas pelos agentes religiosos na Câmara Legislativa de Campo Mourão.

As discussões em torno dos conceitos de secularização e laicidade têm contribuído para a leitura dessas configurações permeáveis e complexas que são geradas pelos tensionamentos entre os campos da religião e da política. Não há um paradigma conceitual relativo a essas duas noções, conquanto, entendemos que a definição de laicidade recobre particularmente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre o campo da religião e da política ou Igreja e Estado (MARIANO, 2011, p. 244). Diferentemente, a secularização é o processo no qual valores de matriz não religiosos passam a nortear as ações e representações no espaço público (BURITY, 2008; ORO, 2016; RANQUETAT JR, 2012).

Analisando a conjuntura atual das religiões no espaço público, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (2008) assegura que, de fato, há uma secularização no que diz respeito ao Estado e ao seu ordenamento jurídico, o que não ocorre necessariamente na cultura e na vida das pessoas. Esse processo de desregulação jurídica por parte do Estado com relação à religião tem proporcionado o aumento abundante de organizações, de profissionais e

[7] Todavia, ser agente religioso não garante o sucesso do candidato. Em pesquisa sobre as eleições de 2012 em Campo Mourão, identificou-se que dos 161 candidatos, 10 eram agentes religiosos e desses 3 foram eleitos (MEZZOMO; PÁTARO; ONOFRE, 2014).

de tipos de serviços, o que acaba por fortalecer o mercado religioso, impulsionando a concorrência e fazendo com que haja a expansão das disputas de espaço (PIERUCCI, 2013).

No contexto brasileiro, onde se estabelece a laicidade pela separação constitucional entre Estado e Igreja, "dialoga-se sobre a presença da religião no espaço público, principalmente sua presença ativa na esfera política na atualidade. Tanto o catolicismo em sua época de monopólio, quanto [...] a ação política coordenada dos pentecostais [...] demonstra que a religião não perdeu sua influência" (SOFIATI, 2015, p. 335). No caso específico dos evangélicos, desde o processo de redemocratização do Brasil na década de 1980, eles vêm assumindo papel significativo na representação política e alcançado êxito em campanhas eleitorais, o que pode ser "aferido pelos milhões de votos que os 'irmãos', por questão de cidadania e dever de votar, por obediência ou sugestão dos dirigentes de suas igrejas, têm destinado a outros 'irmãos' que são 'ungidos' para o exercício da política" (CAMPOS, 2010, p. 42-43). O impacto gerado pela "inserção dos evangélicos no mundo público, pelo menos por enquanto, não faz retroceder nem avançar a democracia em nosso país" (PEDDE, 2005, p. 127).

Diante de tal cenário, indagamos em nossa pesquisa como se articulam os campos da religião e da política no legislativo municipal de Campo Mourão? Como tem se dado a atuação dos agentes religiosos eleitos? Em que medida que as noções de laicidade e secularização ajudam a compreender o exercício dos mandatos de tais agentes religiosos?

METODOLOGIA

As fontes da pesquisa envolvem os documentos produzidos no âmbito da Câmara Municipal de Campo Mourão e as informações disponibilizadas da instituição. Sobre os dois agentes religiosos pesquisados– Edilson Martins e Olivino Custódio –, foram levantadas informações referentes aos seus trabalhos no poder legislativo municipal, buscando verificar as pautas e demandas que tais agentes apresentaram ao longo de 2014.

Com o propósito de acessar as fontes, fizemos o contato inicial com a Câmara de Vereadores, apresentando o projeto de pesquisa e solicitando o material referente aos dois vereadores. Inicialmente, acessamos os ementários das pautas, uma espécie de resumo no qual constam os números de protocolos, as datas e os nomes dos vereadores, identificando os projetos de lei ou emendas[8], os projetos de resolução[9], os requerimentos[10], as indicações[11] e as

[8] Os projetos de lei de competência do legislativo versam sobre o planejamento urbano, orçamento municipal,

moções[12] que cada agente religioso propôs no correr de 2014. Esse material foi organizado em tabelas, possibilitando o início do trabalho de análise das fontes para identificar as possíveis articulações entre religião e política.

Na etapa seguinte, foram acessadas todas as proposições, na íntegra e digitalizadas, sendo esses arquivos lidos e organizados em tabelas que identificam a data e o número de protocolo de cada arquivo, o tipo de documento, os autores, um resumo do conteúdo, a justificativa e o parecer jurídico que o mesmo recebeu. Desse modo, resultou-se em 232 itens para pesquisa, que estão reunidos em uma tabela que abrange todo o material que está sendo analisado.

RESULTADOS

Ao buscar entender como se estabelecem as permeabilizações e imbricamento entre as esferas da religião e da política no exercício do mandato dos dois agentes religiosos – Edilson Martins e Olivino Custódio–, podemos apresentar alguns resultados sobre as proximidades entre as duas esferas, o que nos leva a refletir sobre as nuances e flexibilização dos conceitos de secularização e laicidade. Antes, porém, apresentamos aspectos da biografia de cada um dos agentes, a fim de compreender alguns elementos que tangenciam sua trajetória política e suas relações de poder.

questões referentes à infraestrutura do município e de seu patrimônio, a manifestação dos munícipes e atribuições do vice-prefeito (CAMPO MOURÃO. Resolução n. 47. Regimento Interno da Câmara Municipal de Campo Mourão, 28 dez. 1990).

[9] Os projetos resolução são propostos por no mínimo dois terços dos vereadores e "destinam-se a regular matéria da competência privativa da Câmara e as de caráter político processual, legislativo ou administrativo" (CAMPO MOURÃO. Resolução n. 47. Regimento Interno da Câmara Municipal de Campo Mourão, 28 dez. 1990). Após apresentado e obtido o parecer jurídico favorável à tramitação, a resolução é publicada no diário oficial do município e no caso de congratulações o presidente da Câmara convoca sessão solene para que se realize a homenagem.

[10] Os requerimentos são todos os pedidos endereçados ao presidente da câmara ou ao plenário por um ou mais vereadores. Excetuando-se aqueles que tratam sobre o andamento específico da sessão parlamentar, os requerimentos solicitam voto de pesar, reformulações de parecer das comissões, arquivamento ou inclusão em ata de documento, renúncia e solicitação de comissão especial. Destacamos que os requerimentos de voto de louvor ou congratulações estão sujeitos a deliberação do plenário (CAMPO MOURÃO. Resolução n. 47. Regimento Interno da Câmara Municipal de Campo Mourão, 28 dez. 1990).

[11] As indicações são solicitações "de interesse público, cuja iniciativa legislativa ou execução administrativa seja competência do Poder Executivo" (CAMPO MOURÃO. Resolução n. 47. Regimento Interno da Câmara Municipal de Campo Mourão, 28 dez. 1990).

[12] Moção é "a manifestação política de aprovação ou reprovação [...] sobre determinado ato ou fato de alta significação [...], de ordem filantrópica, econômica, política, administrativa, esportiva, cultural, religiosa ou profissional, que direta ou indiretamente tenha contribuído para incentivar, melhorar ou restringir o exercício de direitos, responsabilidades e atividades" (CAMPO MOURÃO. Resolução n. 47. Regimento Interno da Câmara Municipal de Campo Mourão, 28 dez. 1990).

O primeiro deles é Edilson Martins, que se candidatou pela primeira vez em 2012 pelo Partido Social Democrático, sendo eleito com 1.428 votos, obtendo a terceira maior votação do município. O agente religioso é membro da Assembleia de Deus (AD) desde os 13 anos, tendo exercido cargos públicos no município. Foi escolhido como candidato oficial da Igreja, além de contar com o apoio de outras denominações com a Igreja Brasil para Cristo e Presbiteriana Renovada (MEZZOMO; PÁTARO; BONINI, 2014). No quadro 1, observa-se que durante o ano de 2014 o vereador apresentou 200 proposições, sendo 3 projetos de lei, 18 projetos de resolução, 115 indicações, 28 moções e 36 requerimentos, distinguindo-se por ser o agente religioso que mais apresentou requerimentos.

Quadro1: Proposições apresentadas por Edilson Martins em 2014.

Tipo de proposição	Quantidade
Indicação	115
Requerimento	36
Moção	28
Projeto de Resolução	18
Projeto de Lei	3
Total	**200**

Fonte: Dados da pesquisa.

O segundo agente religioso é Olivino Custódio, vinculado ao Partido da República e também pertencente à Igreja Assembléia de Deus. Apesar de não contar com o apoio oficial de sua Igreja, foi eleito para a última cadeira da Câmara Municipal em 2012. Ele é o agente religioso com mais experiência, pois foi eleito vereador em 1982 (PMDB) e 1988 (Partido Democrático Trabalhista - PDT). Já nas eleições de 1992, ficou como suplente, assumindo o mandato durante alguns meses em 1994 e 1995. Na campanha municipal de 2004 (Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB) e 2008 (PR) não alcançou êxito eleitoral (MEZZOMO; PÁTARO; ONOFRE, 2014). No quadro 2 percebe-se que,durante o ano de 2014, Olivino Custódio propôs 3 projetos de lei, 18 projetos de resolução, 16 indicações, 27 moções e 18 requerimentos, somando um total de 82 proposições.

Quadro 2: Proposições apresentadas por Olivino Custódio 2014.

Tipo de proposição	Quantidade

Moção	27
Projeto de Resolução	18
Requerimento	18
Indicação	16
Projeto de Lei	3
Emendas a projetos de Lei	-
Total	**82**

Fonte: Dados da pesquisa.

No exame sobre os temas das proposições apresentadas pelos dois agentes religiosos, identificamos (conforme os dados no quadro 3) que a maior parte (53%) se refere à infraestrutura do município, constituindo-se em indicações que sugerem à mesa da Câmara o envio de ofício à prefeita municipal, demandando melhorias na iluminação e sinalização das vias públicas, pavimentação e recape asfáltico, fornecimento de equipamentos para escolas, postos de saúde e outros espaços públicos. As indicações são uma estratégia de ação que os vereadores empreendem com o objetivo de sugerir ao executivo o atendimento de demandas dos munícipes que o mesmo representa. Ademais, elas são vantajosas para os vereadores porque possibilitam uma rapidez de resultado e facilidade de proporcionar o crédito de autoria.

Quadro3: Proposições apresentadas pelos agentes religiosos da AD.

Tema da proposição	**Quantidade**
Infraestrutura do município	123
Voto de pesar	39
Congratulações	45
Projetos de lei para identificação de vias ou instalações públicas	8
Projetos relativos ao orçamento do município	6
Moção de repúdio	2
Requerimento ao governador	2
Requerimento ao DETRAN ou DNIT	3
Indicação para realização de propaganda da cidade	1
Indicação para realização de show gospel na Festa Nacional do	1

Carneiro no Buraco	
Total	**230**

Fonte: Dados da pesquisa.

Além de indicações, são apresentados requerimentos que, em geral, reivindicam informações sobre o andamento de obras, contratos e licitações ou requerem a intensificação do policiamento nas vias públicas. Por meio desses requerimentos, é possível verificar uma função fiscalizadora e participativa na administração. Também permanece a preocupação com o crédito de autoria, pois, frequentemente, os vereadores requerem, no texto das proposições, que seja enviada cópia da proposição para pessoas e órgãos interessados, à associação de moradores ou donos de empresas.

O segundo tema mais recorrente são as proposições reunidas em um conjunto que denominamos de congratulações, elas são feitas por meio de projetos de lei, moções, projetos de resolução e requerimentos, no intuito de homenagear associações esportivas e comerciais, empresas e seus proprietários, organizações não governamentais, sindicatos, organizações estudantis, funcionários municipais, grupamentos policiais e a cidadãos por serviços prestados à comunidade ou por terem sido eleitos para presidência de associações. Em seguida os requerimentos de envio de voto de pesar às pessoas ou famílias enlutadas.

No quadro 3, demonstramos ainda que os agentes religiosos apresentaram oito projetos de lei para nomeação de vias ou instalações públicas, seis projetos relativos ao orçamento do município, duas declarações de utilidade pública de associações, duas moções de repúdio (a primeira tem como principal autor o vereador Edilson Martins e refere-se a confusões ocorridas em evento esportivo, já a segunda, de mesma autoria, é referente ao Banco Bradesco e ao descumprimento de lei municipal no atendimento aos clientes). Além disso, os agentes religiosos participaram da elaboração de um requerimento ao governador do Estado do Paraná solicitando doação de veículo, um requerimento ao DETRAN e uma indicação para realização de propaganda da cidade por ocasião da Festa Nacional do Carneiro no Buraco.

Podemos identificar, ainda, diversas demandas dos agentes que firmam algum tipo de proximidade entre os campos da religião e da política, borrando ou diluindo, em alguma medida, as tradicionais fronteiras entre o que seria o *ethos* religioso e político. No conjunto das indicações apresentadas pelos dois vereadores, constatamos que, no dia 04 de abril de 2014, o agente religioso Olivino Custódio demandou o envio de ofício ao executivo para

sugerir a instalação de redutor de velocidade na via em frente à Igreja Congregação Cristã do Brasil, na zona oeste de Campo Mourão, denotando interesse do vereador em beneficiar os transeuntes daquele espaço e aos fiéis que frequentam os cultos realizados no período noturno.

Dentre as congratulações, encontramos três proposições se referindo à religião. A primeira foi proposta em 03 de junho de 2014, sendo uma moção de congratulações à Paróquia Nossa Senhora do Caravággio pelos seus 50 anos, tendo como primeira autora a vereadora Nelita Piacentini e sendo subscrito pelos vereadores Edilson Martins, Olivino Custódio e os outros nove vereadores. O texto da moção justifica a proposição apresentando a história da paróquia, tendo parecer jurídico favorável à tramitação.

A segunda proposição foi apresentada no dia 17 de julho de 2014, constituindo-se em um projeto de resolução que concede a comenda "10 de outubro"[13] à Associação das Acácias Oliveira Zanini e Templários da Fraternidade. Essa proposição é de autoria dos vereadores Olivino Custódio, Edilson Martins, Elvira Schen, Edson Battilani, Eraldo Teodoro de Oliveira, Jorge Pereira, Pedrinho Nespolo, Nelita Piacentini e Sidnei Jardim. A justificativa para o projeto de resolução deixa claro que a associação é:

> constituída por esposas, filhas, mães ou viúvas de maçons da Loja Maçônica Oliveira Zanini e da Loja Maçônica Templários da Fraternidade, tem caráter beneficente assistencial, moral, cultural, recreativo, sem fins lucrativos, sem distinção política, religiosa ou racial. Tem por finalidade a filantropia e exercer promoções nos setores sociais da comunidade mourãoense (CAMPO MOURÃO. Projeto de Resolução n. 17, 30 jul. 2014).

A terceira proposição também foi apresentada no dia 17 de julho de 2014, sendo um projeto de resolução que concede a comenda "10 de outubro" à Bethel n. 02 Caminhos da Luz da Ordem Internacional Filhas de Jó de Campo Mourão. Essa proposição é, igualmente, de autoria dos vereadores Olivino Custódio, Edilson Martins, Elvira Schen, Edson Battilani, Eraldo Teodoro de Oliveira, Jorge Pereira, Pedrinho Nespolo, Nelita Piacentini e Sidnei Jardim e seu texto justifica que:

> A Bethel n° 02 Caminhos da Luz da Ordem Internacional Filhas de Jó, foi fundada com a intenção de aproximar aos filhos e parentes de maçons do sexo feminino das Lojas Maçônicas para o aperfeiçoamento do caráter, através do desenvolvimento moral, espiritual, encontrados nos ensinamentos que destacam reverência a Deus e às escrituras Sagradas, amor aos pais e guardiões, lealdade para com a bandeira e a Pátria que ela representa e desde

[13] A distinção honorífica "10 de Outubro" existe em homenagem a data em que Campo Mourão foi elevado à categoria de município em 1947.

> a sua fundação vem prestando relevantes serviços à comunidade Mouraõense (CAMPO MOURÃO. Projeto de Resolução n. 18, 30 jul. 2014).

A quarta moção foi apresentada pela vereadora Nelita Piacentini e subscrita pelos vereadores Edilson Martins, Olivino Custódio e os outros nove vereadores e constitui-se em uma homenagem ao compositor e interprete de músicas católicas Luiz Bergonso. O cantor foi congratulado pelo seu sucesso e recepção de 2 prêmios em festivais de canção (CAMPO MOURÃO. Moção, n. 1125, 03 jul. 2014).

É possível notar, tanto na moção de congratulações à paróquia católica, quanto nos dois projetos de resolução que homenageiam as associações maçônicas e na moção que congratula-seo cantor católico, que os agentes religiosos investigados não atuam com ações contrárias às propostas de congratulações às igrejas ou instituições que têm filosofia de trabalho ou concepção de mundo diferente daquelas que os mesmos defendem.

Por fim, temos uma indicação de autoria do vereador Edilson Martins propondo à mesa o envio de ofício à prefeita do município solicitando a realização de Show Gospel na Festa Nacional do Carneiro no Buraco[14], com artistas conhecidos nacionalmente. O agente religioso justifica que a:

> solicitação se dá devido ao um elevado número de Cristãos evangélicos e católicos na cidade de Campo Mourão e considerando que atualmente nossos jovens necessitam se deslocarem para Maringá e outras cidades para assistirem shows de caráter Gospel. Considerando o Censo de 2010 divulgado pelo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, sobre a religião no Brasil, vemos que 86,8% dos brasileiros se declaram como Cristãos, e que são poucos eventos realizados para esse tipo de público (CAMPO MOURÃO. Indicação n. 07, 23 mar. 2014).

Na indicação de Edilson Martins, é perceptível um imbricamento entre política e religião e uma reafirmação da importância, na sua avaliação, da presença pública da religião para além do âmbito privado dos templos. Para Machado (2012), fenômenos como esse não devem ser interpretados como uma desprivatização ou mesmo uma emergência do aspecto religioso na esfera pública, pois os católicos, historicamente, atuaram no espaço público brasileiro. Portanto, o que se observa é um interesse dos agentes religiosos, nesse caso de filiação evangélica, em atuarem na arena pública para propagarem uma identidade e cultura cristã, no caso da proposição analisada, especialmente para o público que o vereador denomina como “nossos jovens”. Além disso, há um propósito pragmático na indicação de

[14] Festa do prato típico da cidade realizada desde 1991, reúne todos os anos cerca de 100 mil pessoas ao longo de toda a sua programação.

Edilson Martins, ou seja, o agente religioso age no sentido de “defender no parlamento os interesses das próprias igrejas e estabelecer relações com o poder público que lhes assegure benefícios” (ORO, 2011, p. 390).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluímos que os agentes religiosos direcionam seus mandatos de modo a atender diversas pautas, principalmente aquelas referentes à infraestrutura do município (iluminação e sinalização das vias, pavimentação e recape asfáltico, fornecimento de equipamentos para escolas, postos de saúde), também realizam fiscalização sobre andamento de obras, contratos e licitações, requerem aumento de policiamento, envio de voto de pesar e congratulações. Seus projetos de lei referem-se à nomeação de vias ou instalações públicas, propõem projetos relativos ao orçamento do município, apresentam declarações de utilidade pública e moções de repúdio. Além disso, os agentes religiosos participaram da elaboração de requerimentos ao governador do Estado do Paraná, ao DETRAN e uma indicação para realização de propaganda da cidade por ocasião da Festa Nacional do Carneiro no Buraco.

Evidenciamos um diálogo entre religião e política perceptível na ação dos dois agentes religiosos, cuja permebilização é caracterizada pelo trânsito que tais vereadores realizam entre as instituições que representam e a atuação como agente público, com relevância para apresentação de uma indicação para instalação de redutor de velocidade na via em frente à Igreja Congregação Cristã do Brasil, indicação para intensificação de policiamento próximo à igrejas, indicação para reconstrução de ponte que dá acesso Comunidade Ágape e a Capela do Calvário, quatro proposições solicitando congratulações a entidades de caráter religioso e a um músico católico, além da indicação para realização de show gospel na Festa Nacional do Carneiro no Buraco.

Essa conjuntura reforça o questionamento sobre como se configuram a laicidade e a secularização nesse cenário, pois entendemos que, principalmente, esse processo se dá de forma diferenciada, sendo um fenômeno que se diversifica conforme o contexto histórico e sociocultural, de modo que é arriscado afirmar uma redução da presença pública da religião, sendo mais adequado pensar que os fenômenos de secularização e de aumento de agentes religiosos na política coexistem e disputam o espaço público entre si (BURITY, 2001, 2008).

REFERÊNCIAS

BURITY, Joanildo. Religião, política e cultura. **Revista Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.

BURITY, Joanildo. Religião e Cultura Cívica: onde os caminhos se cruzam? **Revista Política Hoje,** Recife, ano 7, n. 11, p. 1-33, 2001.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O projeto político de "governo justo": os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a Câmara Federal. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 39-82, 2010.

CAMPO MOURÃO. **Indicação**, n. 07, 23 mar. 2014.

CAMPO MOURÃO. **Indicação**, n. 634, 04 abr. 2014.

CAMPO MOURÃO. **Indicação**, n. 1142, 09 jul. 2014.

CAMPO MOURÃO. **Moção**, n. 1125, 03 jul. 2014.

CAMPO MOURÃO. **Projeto de Resolução**, n. 17, 30 jul. 2014.

CAMPO MOURÃO. **Projeto de Resolução**, n. 18, 3 jul. 2014.

CAMPO MOURÃO. **Requerimento**, n. 508, 21 mar. 2014

CAMPO MOURÃO. **Regimento Interno da Câmara Municipal de Campo Mourão**. Resolução n. 47, de 28 dez. 1990.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**: Resultados da Amostra – Religião. Disponível em: http://cod.ibge.gov.br/HKVD. Acesso em 20 Agos. 2016.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos

pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 601-630, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 601-630, 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas, Porto Alegre, v. 2, n. 11, p. 238-258, 2011.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; BONINI, Lara de Fátima Grigoletto. Religião e política nas eleições ao legislativo municipal de Campo Mourão/PR. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 25, 2014.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; ONOFRE, Lucas. Evangélicos na política: as eleições proporcionais de Campo Mourão em 2012. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 271-289, 2014.

MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Religião, política e juventude: uma relação de aproximação e ressignificação. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 17, p. 189-194, 2013.

MEZZOMO, Frank Antonio; BONINI, Lara de Fátima Grigoletto. Política e religião no regime militar: posicionamentos do legislativo municipal de Campo Mourão/PR (1973-1982). **Esboços**, Florianópolis, v. 20, p. 140-157, 2013.

MIRANDA, Julia. Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambiguidades. **Cultura y Religión**, Iquique, v. 7, n. 2, p. 69-85, 2013.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, 2011.

_____. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 2, n. 3, 2001.

_____. A reconfiguração do espaço público religioso brasileiro: o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus. In: MEZZOMO, Frank Antonio Mezzomo; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; HAHN, Fábio André. **Religião, Cultura e Espaço Público**. São Paulo: Olho D'Água, Campo Mourão: Fecilcam, 2016, p. 51-77.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n.18, p. 10-38, 2010.

PEDDE, Valdir. **"Cabeça, sim; cauda, não!":** Um estudo antropológico sobre os evangélicos na Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. 2005. 414f. Tese em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O Fiel é Deus: Notas sobre o mercado religioso. **Rever**, São Paulo, ano 3, n. 2, p. 9-70, 2013.

_____. De olho na modernidade religiosa. **Revista Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 23-24, 2008.

RANQUETAT JR., César Alberto. **Laicidade à brasileira**: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. 2012. 310f. Tese em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2012.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Perspectivas da laicidade no Brasil Contemporâneo. **Revista de Sociologia da UFSCar,** São Carlos, v. 5, p. 9-16, 2015.

TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 27, p. 259-288, 2015.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

RELIGIÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO – UMA ANÁLISE PARA O BRASIL À LUZ DO CATOLICISMO E PROTESTANTISMO

Luan Vinicius Bernardelli[1]
Carlos Eduardo Gomes[2]
Ednaldo Michellon[3]

Resumo: É quase um consenso que a religião fornece aos seus adeptos formas de conduta de vida e hábitos diários, pois cada religião possui sua doutrina, ética e moral e, consequentemente, influencia no modo de vida das pessoas e na sua relação com o dinheiro em particular. Grosso modo, são perceptíveis as transformações ocorridas do campo religioso brasileiro nas últimas décadas, com suas respectivas alterações culturais, sociais e econômicas. Nesse sentido, o objetivo desse trabalho foi o de verificar se uma proporção maior de cristãos protestantes possui relação positiva em relação à educação, renda e desenvolvimento econômico. Para tanto, além dos conceitos teóricos abordados sobre o catolicismo e protestantismo, estimou-se quatro regressões pelos Métodos dos Mínimos Quadrados Ordinários com base nos microdados do Censo Demográfico de 2010, elaborado pelo IBGE. Os resultados obtidos são relevantes, pois demonstram que a expansão do protestantismo no Brasil é um fator econômico positivo e, possivelmente, contribui para melhorar os indicadores analisados, assim como identifica a região Sul do Brasil como a com melhores condições de desenvolvimento econômico.
Palavras-Chaves: Espiritualidade; Comportamento; MQO.

INTRODUÇÃO

A religião exerce influência sobre o modo de vida das pessoas e sobre o processo de desenvolvimento dos países desde os primórdios de sua existência. E, um dos primeiros a reconhecer tal fato foi justamente o "pai do liberalismo econômico", Adam Smith, em 1776 (SANTOS, 2013). No entanto, essa temática parece ser pouco discutida e analisada no Brasil. Em outros países, como os Estados Unidos da América, o tema é amplamente debatido há quase cem anos (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007).

Por um longo período de tempo, o mundo ocidental foi considerado predominantemente unitariamente cristão, isto é, existia apenas uma religião chamada Igreja Católica Apostólica Romana, e o domínio hegemônico desta foi até o início do século XVI. Nesse período, se alguém dizia ser cristão, então era católico (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007). Somente no início da Modernidade surgiu o protestantismo, que foi a maior divisão da Igreja ocorrida em toda a história do cristianismo, com impactos em vários setores da sociedade.

[1] Mestrando em Teoria Econômica pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: luanviniciusbernardelli@gmail.com
[2] Doutorando em Teoria Econômica pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: cegomes1990@gmail.com
[3] Professor Associado da Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-Graduação em Ciências Econômicas (PCE/UEM). E-mail: <emichellon@uem.br>.

Assim, as diferentes visões sobre pensamento econômico, que envolvem os aspectos religiosos, fizeram surgir teorias afirmando que os países de predominância Protestante apresentariam tendências de maior desenvolvimento econômico do que os países Católicos, por exemplo, conforme Weber [(1904), 2013] e LAVELEYE, (1950).

À luz dessa brevíssima contextualização, esse trabalho se propõe a analisar a influência da religião sobre o desenvolvimento econômico, levando-se em conta o grau de instrução e nível de renda da população dos municípios do Brasil. A hipótese levantada é fundamentada por Weber (2013), o qual indica que a maior parte dos líderes empresariais e detentores do capital, assim como trabalhadores com maiores níveis de qualificação, são protestantes. Essa tese se encontra em sua celebre obra A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, publicada em duas versões, a primeira originalmente em 1904 (e reeditada em 1905, após viagem do autor a América) e a segunda, revista e ampliada, em 1920. No Brasil saiu mais de uma versão.

Com base nesse objetivo, fundamentando-se nas duas principais religiões do Brasil, católicos e protestantes, esse estudo afere a proporção de indivíduos das respectivas religiões para os municípios brasileiros. Para tanto, utiliza-se os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) por meio do Censo Demográfico de 2010, utilizando-se como ferramenta metodológica um modelo de regressão linear múltipla, pelo Método dos Mínimos Quadrados Ordinários (MQO).

Para atender tais intentos, o presente trabalho encontra-se dividido em quatro seções: a primeira seção trata de uma introdução; a segunda traz algumas considerações sobre as religiões predominantes no Brasil; a terceira retrata alguns aspectos metodológicos utilizados neste estudo, bem como descreve detalhadamente a origem das variáveis; quarta seção se ateve em apresentar os resultados da pesquisa e relacioná-los com as fundamentações teóricas e empíricas apresentadas na seção 2, e por fim, a última seção, apresenta as considerações finais.

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELIGIÕES DOMINANTES NO BRASIL

Durante o processo de colonização, a religião predominante de Portugal influenciou fortemente a sociedade, a cultura e a organização política no Brasil, até por que por 350 anos só entrava no país se fosse seguidor do catolicismo. Atualmente, o país possui um dos maiores contingentes de católicos do mundo, bem como é o emergente católico dos BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e, agora, África do Sul) (NERI e MELO, 2011). Contudo, Neri e Melo (2011), ainda pontuam que nenhuma outra variável socioeconômica se alterou tanto nos últimos

anos quanto a composição religiosa da população brasileira, prestando ênfase ao crescimento dos evangélicos, incluindo-se tanto os ramos tradicionais quanto pentecostais.

CATOLICISMO

O catolicismo surgiu após Jesus Cristo e por um longo período, a Igreja Católica Apostólica Romana, foi a representante universal do cristianismo. A primeira divisão da Igreja ocorreu com o surgimento dos Católicos Ortodoxos, predominantes na Grécia e Rússia e em alguns outros países do Leste Europeu, e, é conhecido também como o Catolicismo Asiático. Porém, o grande domínio do Catolicismo Romano continuou com força até o início do século XVI (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007).

Durante a idade média, ocorreu a ruralização da economia o que acabou por levar a Igreja ao campo. Padres e Bispos tornaram-se senhores feudais. É importante salientar que a Igreja possuía o monopólio da cultura, pois saber ler e escrever eram privilégios do Clero. Neste sentido, o Clero passou a participar da administração pública, e a Igreja ocupou lugar de importância na sociedade.

No âmbito religioso, cabia somente ao Papa, que é o Bispo de Roma e representante máximo da Igreja Católica, e ao Clero a interpretação da Bíblia (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007). A Igreja Católica baseia o poder Papal e princípios éticos com relação à riqueza e ao dinheiro nos textos bíblicos. De acordo com Cantu (1954), o ser humano não deve se apegar ao dinheiro e aos seus bens para seguir Cristo.

Em relação à atividade econômica, Farfani (1953) diz que a ideia racionalizadora do catolicismo será a do custo mínimo, porém, é necessário racionalizar de acordo com Deus.

Em uma visão Teocêntrica (Deus como centro do mundo), somente uma atividade econômica com princípios de amor ao próximo deve ser considerada legítima. Ou seja, o capitalismo não possui esse princípio e, portanto, em tese, seria condenável pelo Catolicismo. Para Fanfani (1953), a riqueza não é condenável quando os ricos fazem a riqueza da comunidade aumentar.

Durante um período da história, o avanço da ciência acabou por colidir com a religião, por eles acharem que a ciência afastava o homem de Deus, já que alguns cientistas questionavam certos dogmas da Igreja. Os mais extremistas chegaram a afirmar que a pesquisa científica e os inventos eram coisas do demônio. De acordo com Zalewski de Souza (2007), este pensamento foi forte na Igreja Católica do século XVI e XVII.

Assim, de acordo com Zalewski de Souza (2007), essa postura coercitiva em relação à ciência, com impactos no pensamento econômico e sobre o modo de agir dos católicos, à luz da teoria de Max Weber, é de que os protestantes conseguiram desenvolver as melhores técnicas de produção.

Para Fanfani (1953), na medida em que o capitalismo for contra a religião, a posição da Igreja Católica quanto ao capitalismo tenderá a ser condenativa. O capitalismo possui um princípio de individualismo e, todo individualismo é condenado pelos princípios Católicos. Ou seja, a concepção Católica não admite o individualismo que exige o capitalismo e muito menos imagina que a sociedade se organize sobre a base individualista. Ainda, nas ideias de Fanfani (1953), a ordem católica é uma ordem sobrenatural e a capitalista é uma ordem racional. Como a ética Católica é contrária ao capitalismo, ela também não é a favor do socialismo, ou seja, ela situa-se no meio termo entre o socialismo e o capitalismo.

Nas camadas da sociedade onde há pouca ou nenhuma educação, o poder religioso conseguia impor aos fiéis doutrinas questionáveis, isso ocorre, pois, à medida que se tem pouca educação formal ou informal, praticamente não existe senso crítico. (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007). Há, ainda, autores que alegam que conforme o domínio religioso ia diminuindo, os países católicos conseguiam prosperar (WILBER & JAMESON, 1980).

À luz do atual cenário religioso brasileiro, a rápida redução do peso da hegemonia católica decorreu diretamente, mas não exclusivamente, do crescimento acelerado de outras religiões, sobretudo das igrejas pentecostais (MARIANO, 2013). Desse modo, a próxima seção apresenta alguns aspectos sobre o protestantismo.

PROTESTANTISMO

A Reforma Protestante surgiu devido ao descontentamento com a Igreja Católica entre 1517 e 1564. As críticas eram sobre as questões religiosas, políticas e socioeconômicas. O movimento contestava a estrutura e os dogmas e acabou por romper com a unidade do cristianismo, questionando, acima de tudo, a supremacia do poder Papal, marcando o início da fé pessoal. Esses movimentos reformistas ocorreram paralelamente ao renascimento, à passagem do feudalismo para o capitalismo e com o fortalecimento das monarquias nacionais européias. Pode-se dizer também que eles são os resultados da nova visão sobre o homem dada pelo humanismo e racionalismo.

Com o aumento dos estudos religiosos e a utilização da imprensa, o número de exemplares da Bíblia que podiam chegar às mãos da população e dos estudiosos, cresceu. Com

isso, surgiram diversas interpretações em relação à doutrina cristã (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007). Até então, somente a Igreja interpretava as escrituras, sendo proibida a leitura da Bíblia, e agora, a população em geral passou a ter condições para crescer intelectualmente e difundir ideias e conhecimentos. Martinho Lutero foi um dos primeiros a questionar essa proibição sobre a leitura e interpretação, tanto que a traduziu para que a população tivesse acesso ao seu conteúdo (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007). Por exemplo, ele realizou estudos sobre a Bíblia e concluiu que o homem corrompido em razão do pecado original (Queda, conforme Gênesis 3) só poderia salvar-se pela fé em Jesus Cristo, e não através de obras (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007).

Em relação aos fatores socioeconômicos, a Igreja Católica condenava o lucro e a usura. Assim, a moral econômica entrava em conflito com os desejos da burguesia. Neste sentido, havia a necessidade de uma nova ética religiosa que mais se adequava à expansão comercial (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007). Reis passaram a encarar a Igreja Católica como estrangeira que interferia em seus países. Neste sentido, possivelmente a Reforma Protestante tenha difundindo-se mais devido à política do que por causa da fé. Assim, o poder eclesiástico foi substituído pelo poder do Estado, tendo como seu principal líder, o alemão Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino, na França, em 1534, que teve que fugir para a Suíça em função das perseguições (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007). O rei Henrique VIII da Inglaterra também foi pioneiro na Reforma que gerou a Igreja Anglicana. Ele pediu ao Papa a anulação de seu casamento com Catarina de Aragão, filha do rei da Espanha, para casar-se com Ana Bolena. Com a recusa em anular seu casamento, o rei decidiu ir contra as ordens do Papa e declarou a independência da Inglaterra do catolicismo e a Igreja Anglicana consolidou-se com o reinado de Elizabeth I (1533-1603) (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007).

Weber (2013) diz que o calvinismo conseguiu um grande número de adeptos entre a burguesia manufatureira. Foi entre os calvinistas que surgiram os líderes da Revolução Inglesa do século XVII, revolução esta que rompeu com o que restava do sistema feudal na Inglaterra corroborando com o avanço do capitalismo. Para Freund (1975), enriquecer não trazia mais sentimento de culpa, pois o mundo existe para a glória de Deus e toda atividade social é também para a glória de Deus.

Zalewski de Souza (2007) afirma que o amadurecimento do capitalismo ocorreu em países Protestantes, porém surgiu em países Católicos. Começou na Itália e Espanha (Católicos) nos séculos XV e XVI, passando para a Holanda (Protestante) e França (Católica) nos séculos XVII e XVIII. Espalhou-se para Inglaterra (Protestante) nos séculos XVIII e XIX, e para a

Alemanha e América do Norte no século XIX e XX, estas últimas Protestantes, com exceção do leste da Alemanha, região de Colônia (Católica).

Para Fanfani (1953), o protestantismo foi importante para a consolidação do capitalismo no continente europeu e, posteriormente, também ajudou na consolidação nos Estados Unidos da América e Canadá. O ponto principal do protestantismo foi o fim do poder religioso da Igreja Católica sobre as nações e povos.

Para Zalewski de Souza (2007), o protestantismo foi importante, pois a riqueza pessoal passou a ser justificada pela moral e ética religiosa, não sendo mais condenável acumular riquezas e prosperar financeiramente. Ou seja, era tudo o que o capitalista precisava para que não tivesse problema de consciência sobre o novo modelo econômico e de produção que se instaurava em boa parte do mundo, e a justificativa do homem se deu através da fé e à dedicação ao trabalho (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007).

Em função disso, o protestantismo teve o apoio dos nobres e reis e, consequentemente, ajudou na consolidação das monarquias européias. Também trouxe uma maior liberdade de expressão e pensamento, auxiliando a ciência, o racionalismo e o humanismo. Cada pessoa passou a ter liberdade de interpretar as escrituras sagradas, de decidir se as segue ou não, além de possuírem a liberdade de religião (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007).

Ainda nas ideias de Zalewski de Souza (2007), ao analisar a doutrina protestante na América Latina, é possível perceber que os resultados da ética e moral protestante não foram suficientes no desenvolvimento da região. A América Latina passou por uma considerável evangelização protestante nos últimos 100 anos, com o desenvolvimento de diversas Igrejas e em muito pouco elas conseguiram influenciar no pensamento econômico das pessoas, no padrão de vida e nos padrões éticos e morais. Neste sentido, isso parece indicar que a religião ajuda o desenvolvimento do capitalismo, mas o desenvolvimento econômico depende, sobretudo, das pessoas, de sua vontade e iniciativa, e não apenas do caráter religioso.

Para Zalewski de Souza (2007), mesmo que a América Latina se tornasse uma região totalmente protestante, agora no século XXI, poucas seriam as mudanças com relação ao desenvolvimento econômico. Isso ocorre, pois o protestantismo foi de grande importância para o momento histórico de mudanças culturais, sociais e econômicas que os países europeus passaram (principalmente os do norte). O autor também aborda que:

> A religião protestante muito pouco tem conseguido melhorar a vida das pessoas e trazer o renascimento de padrões éticos e morais para a América Latina. Antes, o protestantismo ensinava a dedicação ao trabalho e incentivava a prosperidade econômica das pessoas, agora, ensina que temos que dar cada

> vez mais dinheiro para o "Reino de Deus" e em troca Deus nos tornará muito mais rico. É a doutrina calvinista invertida, pois as pessoas almejam prosperidade, mas sem a dedicação ao trabalho. (ZALEWSKI DE SOUZA, 2007, p.58).

Desta forma, à luz das breves teorias expostas acima, serão estimados os modelos econométricos para confirmar se elas ainda podem ser consideradas válidas ou se devem ser rejeitadas.

METODOLOGIA

As análises a seguir, tratam-se de regressões lineares com base no Método dos Mínimos Quadrados Ordinários (MQO)[4,5]. Dessa forma, foram formuladas quatro regressões a fim de testar a hipótese de que uma proporção maior de Protestantes tendem a ter maiores níveis de renda *per capita*, instrução e Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)[6]. Para tanto, utilizou-se dados *cross section* referentes ao ano de 2010.

A base de dados utilizada é fundamentada nos microdados do Censo Demográfico de 2010, elaborado pelo IBGE, os quais consistem no menor nível de desagregação dos dados de uma pesquisa e retrata o conteúdo dos questionários, preservado o sigilo estatístico com vistas a não individualização das informações (IBGE, 2016).

Os dados foram ponderados com base no peso de cada indivíduo, isto é, sua representatividade na população, fornecido pelo IBGE, dessa forma retrata uma análise populacional. De forma complementar, com o intuito de analisar a relação municipal, as observações foram agregadas com base nos municípios gerando uma análise fundamentada em 5.528 observações, os quais representam os municípios do Brasil referentes ao ano de 2010.

Como variável dependente, nos diferentes modelos, utilizou-se (1) média do rendimento médio em todos os trabalhos, (2) PIB *per capita*, (3) média do nível de instrução, todos fornecidas pelo IBGE e (4) IDH, disponibilizada pelo PNUD. Como variáveis explicativas, selecionou-se (*i*) número de protestantes, (*ii*) número de católicos, além de quatro variáveis *dummies* com o objetivo de verificar a diferença entre as regiões brasileiras, são elas:(*iii*) Nordeste, (*iv*) Sudeste, (*v*) Sul, (*vi*) Centro-Oeste. Com a finalidade de facilitar a

[4]Uma técnica que almeja estimar o valor esperado para uma variável, denominada dependente, a partir da variação de outras variáveis, denominadas explicativas, levando em consideração que a variável dependente possui uma relação linear com as explicativas (FAVERO, 2014).
[5] Mais sobre o modelo regressão linear (MQO) ver: (GUJARATI e PORTER, 2011).
[6] Medida resumida do progresso a longo prazo considerando três dimensões básicas do desenvolvimento humano: renda, educação e saúde (PNUD).

interpretação dos resultados, as variáveis (*i*) e (*ii*), que representam as religiões, foram transformadas em logaritmo natural (Ln), assim os resultados poderão ser analisados por suas elasticidades a variação percentual das oscilações entre as variáveis. Desse modo, a equação pode ser representada:

$$\hat{Y} = ln\hat{\beta}_1 + \hat{\beta}_2 lnX_2 + \hat{\beta}_3 lnX_3 + \hat{\beta}_4 X_4 + \hat{\beta}_5 X_5 + \hat{\beta}_6 X_6 + \hat{\beta}_7 X_7 + \mu \quad (1)$$

Em que: $\hat{Y}$ retrata a estimação das variáveis dependente, os 'Xs' são as variáveis explicativas, os $\hat{\beta}'$s são os parâmetros estimados e "μ" o resíduo dos modelos.

A primeira variável independente (X_2)é a quantidade de protestantes por município; a segunda (X_3)é a quantidade de católicos; a terceira (X_4) evidencia a região Norte; a quarta (X_5) o Sudeste; a quinta (X_6) o Sul; e a Sexta (X_7) o Centro-Oeste.

Para a ponderação das religiões, as mesmas foram divididas de acordo com a classificação de religiões dos Censos Demográficos elaborada pelo IBGE e o Instituto Superior de Estudos da Religião – ISER, sendo evangélica (protestante) e católicos.

APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS

Os dados do Censo de 2010 confirmam alterações do campo religioso no Brasil, processo que se acelerou a partir da década de 1980, caracterizando-se, principalmente, pelo recrudescimento da queda numérica do catolicismo e pela vertiginosa expansão dos pentecostais e dos sem religião (MARIANO, 2013). À luz dessa contextualização, a Tabela 1 apresenta a proporção de católicos e protestantes nas cinco regiões do Brasil em 2010.

Tabela 1 – Análise descritiva por região das variáveis do modelo

Região	Município	Protestantes (%)	Católicos (%)	Instrução[7]	Rendimento Médio	PIB *Per capita*	IDH-M
NORTE	449	24,78	66,60	1,44	669	9.316,0	0,608
NORDESTE	1794	11,89	81,36	1,40	452	6.031,0	0,5907
SUDESTE	1631	19,63	72,89	1,62	885	16294,3	0,6976
SUL	1188	17,89	78,44	1,61	941	17684,6	0,7141
CENTRO-OESTE	466	23,63	66,23	1,59	980	16517,5	0,6895

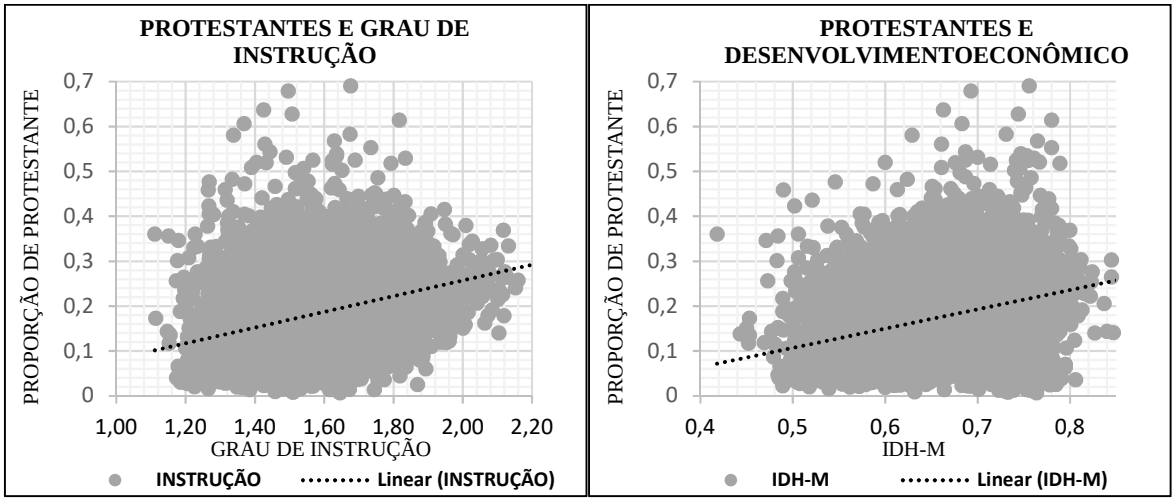
Fonte: Elaborado pelos autores a partir dos dados do IBGE (2010).

A Tabela 1 representa a média dos valores classificadas por região. Inicialmente, é possível observar que a região que possui maior proporção de evangélicos, em relação a católicos é o Centro-Oeste, seguido pelo Norte e pelo Sudeste. Dentre outros fatores, também

[7] A divisão do grau de instrução adotada pelo IBGE indica (1) Sem instrução; (2) Ensino fundamental completo; (3) Ensino médio completo e (4) Ensino superior completo.

se visualiza que a região Sul se destaca por ser a região com maior grau de desenvolvimento econômico e PIB *per capita*, seguida pelo Sudeste e pelo Centro-Oeste. Já para a variável que representa renda, de forma complementar, a Figura 1 demonstra a relação existente entre as variáveis selecionadas como *proxies* para aferir níveis educacionais, de renda e de desenvolvimento econômico.

Os resultados apresentados na Figura 1 são extremamente relevantes, em virtude que é possível constatar uma relação positiva entre os municípios que possuem maior número de cristãos protestantes e as variáveis selecionadas para representar educação, renda e desenvolvimento econômico, o que converge com a teoria de Weber (2013), apresentada na seção anterior. Contudo, esses resultados divergem das afirmações prestadas por Zalewski de Souza (2013) de que as a alteração religiosa na América Latina não tem contribuído para a melhora econômica das pessoas as e segue o sentido contrário, o qual indica que o aumento dos cristãos protestantes, indicado por Mariano (2013), influencia positivamente nas questões relacionadas à educação, renda e desenvolvimento econômico. Desse modo, para confirmar as pré-análises realizadas na Figura 1, a posterior análise contempla o Modelo de Regressão Linear pelo Método dos Mínimos Quadrados Ordinários.



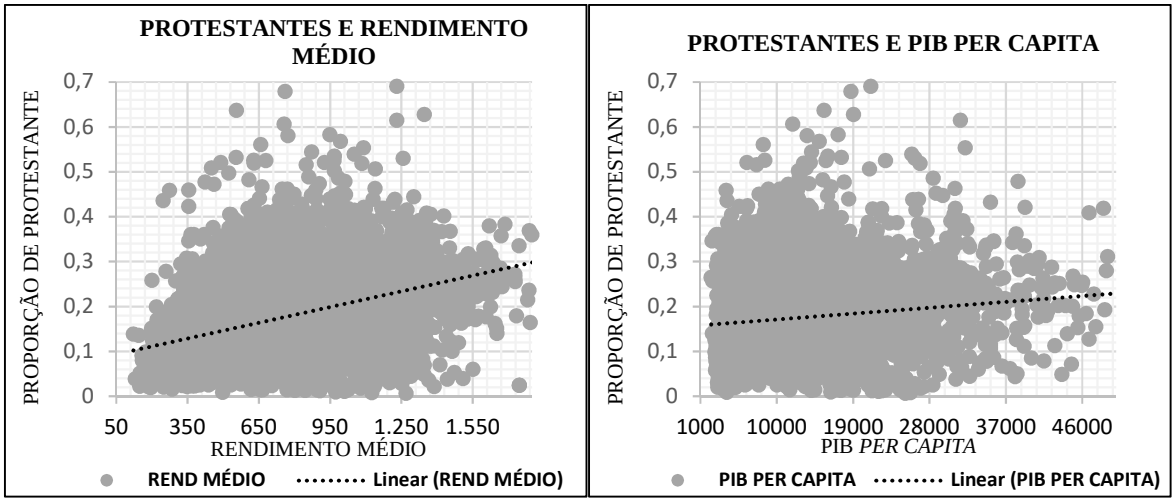


Figura 1 – Relação entre as variáveis dependentes e a proporção de protestantes no Brasil
Fonte: Elaborado pelos autores a partir dos dados do IBGE (2010).

Diversas análises podem ser extraídas por meio da Tabela 2, embora a maioria dos valores sejam inelásticos, isto é, variações na ordem de 1% geram variações inferiores a 1%, pode-se verificar que a quantidade de cristãos protestantes influencia positivamente nas *proxy* utilizadas para educação, renda e desenvolvimento econômico, ou seja, municípios com maior parte da sua população protestantes, tendem a ter maior nível de renda, grau de desenvolvimento e indicadores educacionais mais elevados, o que converge com os fundamentos supracitados de Max Weber (2013) e de Wilber e Jameson, (1980). Constata-se, novamente, que diferentemente do que foi fundamentado por Zalewski de Souza (2007), a transição do catolicismo para o protestantismo constatada no Brasil por Mariano (2013), possivelmente, pode ter afetado positivamente toda a economia.

Tabela 2 – Resultados das regressões

Nº Observações 5528	**LNINSTRUÇÃO**	**LNPIBPERCAPITA**	**LN RENDAMED**	**LNIDHM**
LNPROTESTANTE	0.0233319***	0.1470051***	0.1315183***	0.0001658***
	(0.0016773)	(0.0103596)	(0.0067749)	(0.0000146)
LNCATOLICO	0.0131021***	-0.0827353***	-0.0199014**	0.0000341*
	(0.0022802)	(0.0132622)	(0.0084153)	(0.0000188)
NORTE	0.0037471	0.2715136***	0.2848167***	0.0001302**
	(0.0054458)	(0.031658)	(0.0199351)	(0.0000537)
SUDESTE	0.1355967***	0.811762***	0.6281555***	0.0016051***
	(0.0053127)	(0.0314319)	(0.0184875)	(0.0000518)
SUL	0.1473353***	1.111902***	0.7741943***	0.0019457***
	(0.0053941)	(0.0303488)	(0.018737)	(0.0000521)
CENTRO-OESTE	0.1217891***	0.8882386***	0.7486001***	0.0015058***
	(0.0057125)	(0.036478)	(0.0193759)	(0.000054)
CONSTANTE	0.0430168***	8.520785***	5.552171***	3.923047***
	(0.0124296)	(0.0696286)	(0.0401215)	(0.0098555)

TESTE F	957.41	1315.39	1765.77	1834.17
R SQUARED	0.4971	0.4919	0.6224	0.6217

Fonte: Elaborado pelos autores a partir dos dados do IBGE (2010).
Nota[1]: (***) Significativo a 1%;(**) Significativo a 5%; (*) Significativo a 10%.
Nota[2]: Os valores na parte inferior dos coeficientes retratam os erros-padrão.
Nota[3]: Os resultados são robustos à heterocedasticidade.

De forma complementar, os valores positivos dos coeficientes das variáveis *dummies*, as quais representam as regiões do Brasil, indicam que o Nordeste, omitido na regressão por ser a variável base, possui coeficientes menores do que os aferidos nas demais regiões. Assim, verificou-se que, nos quatro modelos, que o Sul despontou como a região com melhores indicadores, seguido pelo Sudeste, nos modelos que tiveram IDH-M e nível de instrução como variável dependente e pelo Centro-Oeste nos com PIB *per capita* e renda média. Já as regiões Norte e Nordeste, apresentaram as com menores coeficientes em todas as regressões.

Constata-se, ainda, por meio da Tabela 2, que o número amostral utilizado para análise foi de 5.528 observações. Com base no valor encontrado no teste F, rejeita-se H_0, isto é, afasta-se a hipótese de todos os coeficientes angulares serem simultaneamente iguais a zero. No que se refere ao R *squared*, o valor encontrado com a regressão indica que as variáveis independentes selecionadas para o modelo têm alto poder preditivo.

Conforme descrito por Greene (2012) e Bueno (2003), existe grande importância na intercorrelação das variáveis do modelo, ou seja, a multicolineariedade. Para tanto, utilizou-se o teste FIV.

Tabela 3 – Teste de Fator de inflação da variância (FIV)

VARIÁVEL	FIV	1/FIV
LNPROTESTANTE	4.4	0.2275
LNCATÓLICO	4.38	0.2281
NORTE	1.57	0.7499
SUDESTE	1.43	0.6366
SUL	1.37	0.6975
CENTRO-OESTE	1.33	0.7298
Média FIV	2.41	

Fonte: Elaborado pelos autores (2016).

Portanto, por meio da Tabela 3, evidencia-se que as variáveis apresentaram valores inferiores a 10 e, por isso, não apresentam multicolinearidade, pois, de acordo com Favero (2014) quando as estatísticas do teste FIV forem inferiores a 10 as variáveis não apresentam multicolinearidade.

É importante salientar que foram realizados testes para verificar a especificação do modelo e constatou-se, como já era esperado, que há variáveis omitidas. Isso explica a grande dispersão dos pontos na Figura 1 e o alto valor nas constantes das regressões. Isso ocorre, pois como já se sabe, o PIB *per capita*, grau de instrução, IDH-M e nível de renda de um país não é determinado unicamente pelo fato dele ser Católico ou Protestante ou estar em determinada região, mas sim por diversas outras variáveis. Sendo assim, conforme estabelecido na seção introdutória, o intuito é o de comparar a religião Católica e a religião Protestante.

Dessa forma, os resultados apresentados convergiram com a hipótese inicial levantada e com os resultados de alguns estudos empíricos, como por exemplo, o de Michellon, Santos e Suzuki (2012), o qual indica que a Reforma Protestante acabou sendo um dos principais movimentos responsáveis pelo desenvolvimento das nações que passaram por ela. Prova disto são os altos índices do IDH dos países que tiveram a sua formação influenciada pelo protestantismo vis-à-vis o catolicismo e outras religiões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho lançou mão das alterações ocorridas no comportamento religioso no Brasil, mais especificamente, a migração do catolicismo para o protestantismo, e levantou-se a hipótese inicial de que a ética protestante, introduzida pelas religiões evangélicas, é um fator que contribui para que o Brasil se desenvolva mais economicamente. Essa seguiu a proposição de autores que sugerem que a ética protestante favorece o avanço do capitalismo e que um maior percentual de Protestantes contribui para um maior desenvolvimento econômico e, consequentemente, maior PIB *per capita*, graus de instrução e IDH.

Assim, o ponto aqui fundamentado foi uma análise atual sobre o impacto do aumento do protestantismo nos municípios brasileiros, relacionando-os com variáveis socioeconômicas. Os resultados encontrados indicam que a presença protestante apresentou um impacto positivo nas variáveis *proxies* para saúde, educação e renda. Isso indica que a transição ocorrida nos últimos anos pode ser vista como um fator econômico positivo. Tais resultados divergem parcialmente das fundamentações realizadas por Zalewski de Souza (2007) e infere que o Brasil pode ter colhido e ainda colherá uma influência positiva dessa transição.

Para pesquisas futuras, a sugestão é de que seja realizada uma comparação com outros anos, ou seja, é necessário fazer uma coleta de dados por meio de outros censos a fim de aprimorar as estimações.

REFERÊNCIAS

BARNETT, L. God and the American People. **San Francisco: Ladies' Home Journal**, November, 1948, p. 253.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Governo Federal (Org.). ***Censo* Demográfico 2010: Resultados gerais da amostra.** 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/resultados_gerais_amostra/resultados_gerais_amostra_tab_uf_microdados.shtm>. Acesso em: 27 ago. 2016.

CANTU, C. **História Universal**. vol. 22. São Paulo: Editora das Américas, 1954.

FANFANI, A. **Catolicismo Y Protestantismo em La Gênesis Del Capitalismo**. Tradução de José Luis Sureda. Madrid: 1953. Título Originial: Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica Del Capitalismo.

FAVERO, L. P. **Métodos Quantitativos com Stata**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

FREUND, J. **Sociologia de Max Weber**, 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.

GREENE, W. **Econometric analysis**. 7th Ed., Prentice Hall, 2012.

GUJARATI, D. N; PORTER, D. C. **Econometria Básica**. 5 ed. Porto Alegre: Bookman, 2011.

LAVELEYE, E. **Do Futuro dos Povos Católicos: Estudo de Economia Social**. Tradução por Dr. Miguel Vieira Ferreira. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER** (UFRGS. Impresso), v. 14, p. 119-137, 2013.

MICHELLON, E.; SANTOS, R. G.; SUZUKI, W. O. A Influência da Religião no Desenvolvimento dos Países. In: **IV Conferência Internacional de História Econômica & VI Encontro de Pós-Graduação em História Econômica**. São Paulo: USP, 2012

NERI, M. C.; MELO, L. C. C. de. Novo Mapa das Religiões. Horizonte. **Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião** (Online), v. 9, n. 23, p. 637-673, 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n23p637>. Acesso em: 28 ago. 2016.

PNUD, United Nations Development Programme (Org.). **Desenvolvimento Humano e IDH**. 2010. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/IDH>. Acesso em: 28 ago. 2016.

SANTOS, Reinaldo Guedes dos**. *A relação entre a religião e o desenvolvimento econômico.*** Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Econômicas, Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2013.

WEBER, M. (1904). **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WILBER, C. K.; JAMESON, K. P. **Religious values and social limits to development**.[S.l.]: Pergamon World Development, v. 8, p. 467-479. 1980.

ZALEWSKI DE SOUZA, N. L. **Religião e desenvolvimento: uma análise da influência do catolicismo e protestantismo no desenvolvimento econômico da Europa e América**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Economia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

IMUNIDADE TRIBUTÁRIA DAS CHAMADAS "COMISSÕES" DESTINADAS A PASTORES E LÍDERES RELIGIOSOS, ILEGALIDADE E INTERESSES POLÍTICOS

Carla Campos Avanzi (UEL-G)[1]

Resumo: Elencada entre as chamadas bancadas informais, a bancada evangélica tem assumido cada vez mais representatividade no Congresso Nacional, contando com 74 parlamentares na Câmara dos Deputados após as eleições de 2014, que possuem vinculação expressa com alguma Igreja Evangélica. Dentre as varias propostas de cunho fundamentalista e ideológico apresentadas, algumas se destacam por sua expressa ilegalidade, como a Lei 13.137/2015, que estabelece em um de seus dispositivos que as chamadas "comissões" de líderes e pastores religiosos não configurariam remuneração direta ou indireta. Em vista disso, contata-se uma abrangência da imunidade tributária constitucional, concedida aos templos de qualquer culto, em uma evidente deturpação tanto do conceito de renda, quanto da própria finalidade do instituto.

Palavras-Chaves: Imunidade tributária; Bancada evangélica; Congresso Nacional; Instituição Religiosa.

INTRODUÇÃO

O Congresso Nacional historicamente tem sido palco de disputas de diversos grupos sociais, muitas vezes suprapartidários, que constituem as chamadas bancadas informais. No entanto, alguns deles se destacam pela grande quantidade de representantes ou pelas pautas tendenciosas que costumeiramente defendem.

Ao lado de outras bancadas de grande representação, como a bancada ruralista e a bancada empresarial, a bancada Evangélica tem defendido interesses que muitas vezes contrariam os princípios jurídicos a e legislação em vigor. Atualmente, a bancada religiosa possui significativo número de adeptos no Congresso Nacional, empreendendo sem maiores entraves seus interesses fundamentalistas e unilaterais. Propostas como da "Cura Gay" e o Estatuto do Nascituro tem conseguido cada vez mais simpatizantes, representando grande retrocesso às camadas mais progressistas da sociedade. O avanço das classes conservadoras tem encontrado terreno fértil para disseminação projetos fundamentalistas, com grande probabilidade de aprovação nas duas casas do Congresso Nacional.

Um desses interesses defendidos culminou na promulgação da Lei 13.137 de 2015,

[1]Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Londrina. Especialista em Direito e Processo Penal pela Universidade Estadual de Londrina. Especialista em Direito Constitucional Contemporâneo pelo Instituto de Direito Constitucional de Cidadania. Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: carla_avanzi@hotmail.com

mais especificamente em seu art. 7º que, na prática, amplia a imunidade tributária às chamadas "comissões" de lideres e pastores religiosos. Esses benefícios auferidos são intitulados oportunamente neste estudo de "comissões", justamente por dispor o referido artigo que esses valores percebidos pelos lideres religiosos não configuram remuneração direta ou indireta, declarando-os, assim, não tributáveis.

Cumpre salientar que o dispositivo legal padece de validade jurídica, contrariando frontalmente o Código Tributário Nacional, além de princípios como o da Universalidade tributária. Além disso, há manifesta irregularidade em seu próprio cerne de surgimento, ao passo que foi incluída em uma Medida Provisória que não possui qualquer relação com a matéria abordada no artigo, haja vista tratar-se de uma regulamentação de aumento de contribuição do PIS e Cofins, assuntos de teor gritantemente estranhos ao disposto no dispositivo legal em análise.

O presente estudo pretende elucidar a atuação da chamada Bancada Evangélica no Congresso Nacional, além de discorrer sobre a ilegalidade da Medida Provisória 668/2015 que culminou na promulgação da Lei em comento, que foi incluída no ordenamento jurídico por meio de claro jogo político de interesses.

Mais do que garantir apenas interesses particulares dos lideres das Instituições Religiosas, a ilegalidade do dispositivo afronta principalmente os interesses gerais de toda a população. Ao deixarem de contribuir com verbas que seriam utilizadas para o interesse publico, e melhoria das condições de vida da população.

REPRESENTAÇÃO RELIGIOSA NO CONGRESSO NACIONAL

O Congresso Nacional historicamente é composto por diversas classes de representação da sociedade, tanto de minorias como de grandes grupos detentores de poder, como empresários e latifundiários. Muitos parlamentares, no entanto, não se identificam estritamente com a pauta dos partidos políticos, de forma que despontam os chamados grupos suprapartidários ou bancadas informais, que possuem o intuito de promover temas específicos nas Casas Legislativas (QUEIROZ, 2014).

A chamada Bancada Evangélica, composta por deputados e Senadores que manifestam expressamente sua convicção religiosa e guardam vinculação com alguma igreja evangélica, representa uma parcela significativa do Congresso Nacional, principalmente na Câmara dos Deputados, e influenciam sobremaneira as decisões legislativas do país. Muitos

desses representantes, inclusive, fazem uso de nomes ligados às funções religiosas que exercem na Instituição, como, por exemplo, Irmão Lazaro, Pastor Eurico, Pastor Jony, Pastor Marco Feliciano, dentre tantos outros.

Uma pesquisa realizada pelo Departamento Intersindical de Assessora Parlamentar (DIAP), após as eleições de 2014, constatou que a bancada evangélica era composta por 74 deputados, dos quais 35 representam uma candidatura nova e 39 foram reeleitos. Destes, ao menos 17 deputados estão no terceiro mandato ou mais. Ainda segundo o DIAP, há uma tendência natural de crescimento dos parlamentares ligados diretamente às religiões evangélicas, além de um movimento destes parlamentares no sentido de se associarem a partidos conservadores, distanciando-se dos partidos considerados de esquerda.

De acordo com o art. 1º da Lei Complementar nº 78/1993[2], o numero de deputados na Câmara não poderá ultrapassar o limite de 513 (quinhentos e treze) deputados, cujos cargos deverão ser exercidos através do voto, proporcional à população de cada Estado. Dessa feita, constata-se que apenas a Bancada Evangélica representa quase 15 % do total de deputados no Congresso.[3]

Além disso, convém destacar que grande parte dos representantes da bancada pertencem a duas grandes Igrejas, a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus, de forma que 38 parlamentares pertencem a alguma delas. O terceiro lugar é seguido pelos deputados que se declaram do ramo Batista, com 11 integrantes no Congresso.

Nesta seara, existem ainda diversos parlamentares que não manifestam expressamente uma convicção evangélica, mas que possuem estreitas afinidades com a pauta conservadora dos evangélicos no Congresso Nacional. Além disso, existem ainda outras bancadas conservadoras de grande expressão, como a bancada ruralista e a bancada empresarial.

Atualmente, como exemplos de bancadas informais conservadoras de grande expressão, segundo o correspondente do DIAP Antônio Augusto de Queiroz (2014), a bancada ruralista possui 153 representantes, ao passo que a bancada empresarial conta com 217 parlamentares no Congresso. Cumpre destacar que os deputados podem compor mais de uma bancada, de acordo com seus interesses, fato que não desagrava o grande conglomerado de representantes de cada uma delas. Inobstante, considerando os três grupos mencionados, observa-se uma grande representação de parlamentares com declarados interesses

[2]Art. 1º Proporcional à população dos Estados e do Distrito Federal, o número de deputados federais não ultrapassará quinhentos e treze representantes, fornecida, pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no ano anterior às eleições, a atualização estatística demográfica das unidades da Federação.

conservadores, em contraposição aos reais números muito inferiores da população com inclinações conservadoras no Brasil.

Em meio aos resultados desta composição demasiadamente conservadora nas Casas Legislativas apresenta-se o reflexo na pauta de propostas analisadas e aprovadas, com grande entrave às putas progressivas e de grupos considerados minoritários, como o movimento LGBT (OLIVEIRA, 2014), além de relativa facilidade em aprovação de pautas com interesses oligárquicos.

Uma dessas propostas aprovada recentemente pela Câmara dos Deputados, dentre tantas outras consideradas conservadoras, é a extensão da imunidade tributária constitucional para as chamadas comissões destinadas a pastores e líderes, que será abordado a seguir.

IMUNIDADE TRIBUTÁRIA E SEUS CRITÉRIOS AOS TEMPLOS DE QUALQUER CULTO

Muitas são as propostas controversas apresentadas pelos deputados da bancada evangélica, que são no mínimo dubitáveis no que tange a sua constitucionalidade. Como exemplos, podem ser destacadas a proposta da chamada “cura gay”, a proposta para incluir o criacionismo no ensino das escolas, o Estatuto da Família (que define família como a união apenas entre homem e mulher), ou mesmo a proposta que permite às Igrejas apresentarem questionamentos de leis face ao Supremo Tribunal Federal, através de Ações Diretas de Inconstitucionalidade ou Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental. Segundo o deputado João Campos em entrevista à repórter Karla Alessandra para a Rádio Câmara (2014), a aprovação do Estatuto da Família é uma das prioridades da bancada no Legislativo, mesmo após grande polêmica com o movimento LGBT e vários outros movimentos sociais.

Em sua maioria, no entanto, as propostas apresentadas, além de prezarem por questões amplamente conservadoras, tendem a aumentar os benefícios já concedidos às igrejas, como por exemplo, a abrangência das Imunidades Tributárias.

Primeiramente, oportuno fazer uma ressalva sobre as diferenças entre Imunidade Tributária e Isenção Tributária, considerando a análise em comento restringe-se à primeira hipótese. A característica preponderante pode ser considerada a de que a imunidade encontra sua previsão na Constituição, ao passo que as isenções serão estabelecidas em legislação própria, podendo ser concedidas pelos entes da Federação, desde que previstas legalmente. Assim, conforme aduz o ilustre Roque Antonio Carrazza (2013, pg. 815) as normas pautadas

na imunidade tributária "limitam e impedem que as normas de tributação atuem, por isso que criam situações permanentes de não incidência, que (...) nem mesmo a lei pode anular".

A imunidade Constitucional aos templos de qualquer culto encontra-se prevista no art. 150, inciso VI, alínea b), da Constituição Federal[4], bem como no art. 9º, inciso IV, alínea b) do Código Tributário Nacional[5], e possui como finalidade a garantia de liberdade religiosa, vedando a União, os Estados, Distrito Federal ou municípios de instituírem impostos sobre os templos de qualquer culto. Trata-se de uma extensão do direito de liberdade de consciência e crença, previsto no art 5º, inciso VI, da Constituição Federal, que assim dispõe:

> Art. 5º, IV – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias.

Seu intuito é de vedar que qualquer prática religiosa sofra restrições através de impostos, seja por motivações politicas ou pessoais dos que detém o poder. Resta evidente que a finalidade da imunidade concedida possui caráter benéfico à democracia e ao exercício da liberdade religiosa, de forma a assegurar sua prática, independentemente da capacidade financeira de seus praticantes. Para Roque Antonio Carraza (2013, pag. 852), disto se depreende que "qualquer medida, seja legislativa, seja administrativa, que, sem razão plausível, anule ou tolha a liberdade de culto padecerá de inconstitucionalidade".

No entanto, esta vedação não é irrestrita, a principio referindo-se apenas aos impostos, não se estendendo às demais espécies de tributos. Neste sentido, as demais espécies de tributos incidirão sobre os templos, como taxas e contribuições de melhoria.

Além disso, a vedação somente deverá ser aplicada se o imposto estiver relacionado diretamente à atividade religiosa e ao seu papel social, não se estendendo às atividades externas ou desvinculadas desta atividade. Ainda de acordo com Carrazza (2013, pg. 859), é necessário

[4]Art. 150. Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
VI - instituir impostos sobre:
b) templos de qualquer culto(...).
[5]Art. 9º É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
IV - cobrar imposto sobre:
b) templos de qualquer culto (...).
Art. 150. Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
VI - instituir impostos sobre:
b) templos de qualquer culto(...).
[5]Art. 9º É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
IV - cobrar imposto sobre:
b) templos de qualquer culto (...).

que haja uma verificação se a atividade religiosa atende a requisitos mínimos de espiritualidade e transcendentalidade, a fim de coibir abusos. De outro norte, se uma atividade comercial ocorrer dentro do templo religioso, considera-se que pertence ao deslinde do culto, restando inclusa na imunidade constitucional.

COMISSÕES DESTINADAS AOS PASTORES E LÍDERES RELIGIOSOS E O CONCEITO DE RENDA NO CÓDIGO TRIBUTÁRIO NACIONAL – LEI 13.137/2015

Muitas são as questões que insurgem com o dispositivo constitucional, como por exemplo, a divergência de entendimentos no que tange à abrangência desta imunidade aos estacionamentos das igrejas, quando esta atividade é lucrativa. No entanto, outros posicionamentos legislativos ostentam divergências ainda mais evidentes quanto à finalidade do preceito constitucional.

Um desses dispositivos legais se refere à Medida Provisória 668/2015, publicada em Diário Oficial no dia 30 de janeiro de 2016, e convertida na Lei 13.137/2015, que estabeleceu em seu art. 7º o seguinte dispositivo, alterando o conteúdo da Lei Orgânica de Seguridade Social:

> Art. 7º O art. 22 da Lei no 8.212, de 24 de julho de 1991, passa a vigorar acrescido do seguinte § 14:
> "Art. 22. (...)
> § 14. Para efeito de interpretação do § 13 deste artigo:
> I - os critérios informadores dos valores despendidos pelas entidades religiosas e instituições de ensino vocacional aos ministros de confissão religiosa, membros de vida consagrada, de congregação ou de ordem religiosa não são taxativos e sim exemplificativos;
> II - os valores despendidos, ainda que pagos de forma e montante diferenciados, em pecúnia ou a título de ajuda de custo de moradia, transporte, formação educacional, vinculados exclusivamente à atividade religiosa não configuram remuneração direta ou indireta.

O primeiro vicio latente se refere à ausência de congruência entre as matérias abordadas na Medida Provisória, e posteriormente na Legislação em comento, ao passo que esta se referia inicialmente do Reajuste de PIS e Cofins de produtos importados. Observa-se claramente a intenção politica de incluir o dispositivo em ordenamento de matéria diversa, a fim de alcançar sua aprovação sem maiores analises do texto incluído.

No entanto, a questão de maior relevância cinge-se na ampliação indireta da imunidade Tributária prevista no art. 150 da Carta Magna, ao considerar que as chamadas "comissões" recebidas por pastores e lideres não configuram remuneração, inclusive para fins

tributários. Cumpre observar que o dispositivo em comento contraria frontalmente norma de maior amplitude, qual seja, o Código Tributário Nacional, que estabelece em seu art. 43 os conceitos de renda e proventos de qualquer natureza.

Neste sentido, será considerado renda para efeitos fiscais o produto do capital, do trabalho ou da combinação de ambos, ao passo que será considerado proventos de qualquer natureza os acréscimos patrimoniais não compreendidos no conceito anterior, conforme disposto no art. 43 do Código Tributário Nacional. Neste sentido, acrescenta o ilustre tributarista Aliomar Baleeiro (2015, pg. 390), ao analisar a teoria de Simons, que o conceito de renda pode ser definido como "a soma algébrica de todos os consumos mais o incremento de valor do patrimônio". Miguel Delgado Gutierrez também fornece sua contribuição doutrinária ao estabelecer o corolário da universalidade no direito tributário, alegando que "todo e qualquer tipo de renda ou proveito, ou seja, todo acréscimo patrimonial deve receber o mesmo tratamento" (2014, pg. 176)

Ao estabelecer uma negação da legislação vigente, por meio de Medida Provisória, sem qualquer justificativa fundamentava para tanto, forçoso concluir que o art. 7º da Lei 13.137/2015 padece de legalidade, não devendo gozar de eficácia no âmbito jurídico.

Outrossim, observa-se uma divergência quanto ao sujeito da imunidade prevista constitucionalmente, cujo dispositivo se refere ao templo de qualquer culto, e não se estende aos seus visitantes ou lideres. Os responsáveis pelo pagamento do imposto de renda, mesmo que a referida lei promulgada tenha o intuito de dar outra denominação (ainda não conhecida pelo vernáculo) à remuneração percebida pelos pastores e lideres, são justamente estes últimos. Quem deve declarar e adimplir com os impostos pelo valor que recebeu durante o ano corrente são os lideres religiosos, e não as finanças do templo. Essas ultimas gozam de imunidade tributária, os lideres e pastores não.

Neste sentido, válida a assertiva de Sacha Calmon Navarro Coelho (2012, pg.261) que afirma categoricamente: "O escopo é imunizar o templo e não o babalorixá, o padre, o rabino, o ministro protestante em seus haveres. (...) Imune é o templo, não a ordem religiosa". Aliomar Baleeiro também compartilha da mesma opinião, dispondo enfaticamente que "não se incluem na imunidade as casas de aluguel, terrenos, bens e rendas do Bispado ou da Paróquia" (1015, pg. 150). Dessa feita, resta evidente que a renda percebida por lideres religiosos não se inclui no dispositivo constitucional que prevê a imunidade tributária, podendo ser taxados, ainda que lei infraconstitucional estabeleça outra denominação.

Ainda sobre a questão em comento, Roque Antonio Carrazza afirma que a

imunidade deverá cessar caso suas rendas sejam desvirtuadas e sejam utilizadas para fins diversos aos do culto, como, por exemplo, para o enriquecimento dos seus lideres (2013, pg. 865). Um dos grandes contrastes do aumento dessas isenções tributárias é o surgimento de verdadeiras ostentações arquitetônicas por parte de algumas Instituições religiosas. Como exemplos podem ser citados a mansão do Bispo Edir Macedo, réu em processos de lavagem de dinheiro, e o famigerado Templo de Salomão.

Sobre a questão em comento, Mark Tollemache (2014, pg. 9), ao analisar o problema da evasão fiscal pautada na imunidade tributária, defende que o instituto não pode ser desvirtuado, asseverando que

> a imunidade tributária religiosa não pode ser considerada como uma ferramenta de planejamento tributário em qualquer hipótese. Ante a própria finalidade do instituto na seara constitucional, não se pode admitir a criação de uma instituição religiosa para o fim de reduzir a carga tributaria sobre o patrimônio de uma associação.

Outra controvérsia quanto à imunidade tributária dos templos religiosos cingia-se no pagamento de IPTU (Imposto sobre a Propriedade Predial e Territorial Urbana) nas hipóteses em que a entidade fosse locatária do imóvel, e não proprietária. No entanto, no começo deste ano de 2016 foi aprovada pelo Senado a Proposta de Emenda à Constituição que amplia o conceito da imunidade para atender também os casos supracitados, conforme assevera Gustavo Garcia (2016).

De acordo com André Monteiro Artur Rodrigues, em reportagem para o jornal Folha de São Paulo (2016), estima-se que a isenção do IPTU dos templos religiosos custe aos cofres públicos de São Paulo uma baixa equivalente à construção de 22 creches por ano, cerca de 110 milhões de reais por ano.

Por fim, convém ressaltar que um dos efeitos da excessiva monetarização da prática da religião é justamente a negação de sua origem, e distanciamento do seu significado ético e religioso.

Em análise sobre as consequências do movimento protestante no surgimento do capitalismo e mudanças na forma de trabalho, Weber aborda também esse desvirtuamento da doutrina, face ao desvio da finalidade e acumulo de riqueza. Assim, conforme aduz o autor, quando “a tensão da busca pelo reino de Deus começou pouco a pouco a se resolver em sóbria virtude profissional, (...) a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundanidade utilitária” (WEBER, 2004, pg. 160). Assim, conforme a religião se torna instrumento para a busca constante de aumento de riquezas de seus lideres, distancia-se de seus objetivos originais,

e consequentemente de suas bases doutrinárias que legitimam a atividade religiosa.

CONCLUSÃO

As medidas legislativas colocadas em pauta e aprovadas pela chamada bancada evangélica no Congresso Nacional muitas vezes suscitam divergências, tanto morais quanto aos seus aspectos legais. Além de projetos considerados fundamentalistas, como a proposta de Cura Gay e o Estatuto da Família, a Medida Provisória que se converteu na Lei 13.137/2015 constitui em seu art. 7º um desses exemplos controversos.

Em virtude dos fatos discorridos ao longo deste trabalho, pode-se auferir que a promulgação do dispositivo legal afronta sobremaneira a legislação em vigor, não somente por atender a interesses privados de grupos políticos, mas principalmente por suprimir da população seu direito a melhores condições de vida, e serviços públicos de melhor qualidade.

Além disso, o dispositivo em comento contraria essencialmente o conceito de renda e proventos de qualquer natureza estabelecidos pelo Código Tributário Nacional, em clara ilegalidade. Inobstante, a proposta legislativa faz confusão dos sujeitos constantes no conceito de imunidade tributária, como templos de qualquer culto, em detrimento do próprio sujeito que exerce a atividade e deve adimplir com o tributo a ele inerente.

Por fim, observa-se que o desvirtuamento das atividades religiosas acaba por negar sua própria essência espiritual, provocando um distanciamento da origem divina dos ensinamentos, tão amplamente almejada e difundida pelos chamados lideres religiosos nas mídias sociais na atualidade.

REFERÊNCIAS

ALESSANDRA, Karla. **Bancada evangélica terá 74 deputados em 2015**. 2014. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/ELEICOES-2014/476128-BANCADA-EVANGELICA-TERA-74-DEPUTADOS-EM-2015.html>. Acesso em 08 de setembro de 2016.

BALEEIRO, Aliomar. **Direito Tributário Brasileiro**. 13ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2015.

CARRAZZZA, Roque Antonio. **Curso de Direito Constitucional Tributário**. 29ª Edição. São Paulo: Editora Malheiros, 2013.

COELHO, Sacha Calmon Navarro Coelho. **Curso de Direito Tributário Brasileiro**. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2012.

CRUZ, Sofia Fernandes Valdo. **Câmara aprova aumento de Isenção Tributária a igrejas**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/06/1638436-camara-aprova-aumento-de-isencao-tributaria-a-igrejas.shtml>. Acesso em 07 de setembro de 2016.

DIAP. **Atualização da bancada Evangélica – DIAP identificou 74 deputados**. 2014. Disponível em: <http://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/24534-bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados>. Acesso em 08 de setembro de 2016.

GARCIA, Gustavo. **Senado aprova isenção de IPTU para templos religiosos**. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/03/senado-aprova-isencao-de-iptu-para-templos-religiosos.html>. Acesso em 08 de setembro de 2016.

GUTIERREZ, Miguel Delgado. **Imposto de Renda – Principio da Generalidade, da Universalidade e da Progressividade** – Série Doutrina Tributária V. XI. São Paulo: Editora Quartier Latin, 2014.

OLIVEIRA, Jose Carlos. **Cientistas políticos veem perfil mais conservador na composição da Câmara**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/POLITICA/475515-CIENTISTAS-POLITICOS-VEEM-PERFIL-MAIS-CONSERVADOR-NA-COMPOSICAO-DA-CAMARA.html>. Acesso em 07 de setembro de 2016.

QUEIROZ, Antonio Augusto. **A influencia das bancadas informais no processo decisório**. 2014. Disponível em < http://www.diap.org.br/index.php/noticias/artigos/24563-a-influencia-das-bancadas-informais-no-processo-decisorio>. Acesso em 07 de setembro de 2016.

RODRIGUES, André Monteiro Artur. **Isenção de IPTU a templos custa 22 creches por ano em São Paulo.** 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/08/1800103-isencao-de-iptu-a-templos-custa-22-creches-por-ano-em-sao-paulo.shtml>. Acesso em 08 de setembro de 2016.

SANTOS, Barreto Espíndola Santos, **Uma análise crítica sobre a imunidade tributária das entidades religiosas, com atenção ao âmbito municipal**. In: Âmbito Jurídico, Rio Grande, XV, n. 106, nov 2012. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=12474>. Acesso em 06 de setembro de 2016.

TOLEMACHE, Mark. **Imunidade Tributária Religiosa e Evasão Fiscal**. 12º Encontro Cientifico Cultural Interinstitucional. 2014.

WEBER, Max. **A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad. Jose Marcos Marani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A PRODUÇÃO MEMORIALISTA SOBRE A HISTÓRIA DE MARINGÁ-PR: CONTRIBUIÇÕES PARA A LOCALIZAÇÃO DE UM PASSADO DAS CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS NA CIDADE

Giovane Marrafon Gonzaga (UEM/PG) [1]

Resumo: A presente comunicação visa discutir a produção memorialista sobre a História de Maringá-PR, por meio das obras *Colonização e Desenvolvimento do Norte do Paraná*, de Rubens Rodrigues dos Santos (1975), *Maringá: Ontem, Hoje e Amanhã*, de Arthur Andrade (1979), *1947-2004 Maringá: A história em conta-gotas*, de Osvaldo Reis *1947-2004 Maringá: A história em conta-gotas* (2004), *A igreja que brotou da mata*, Padre Orivaldo Robles (2007) e *Terra Crua*, de Jorge Ferreira Duque Estrada (1961). Para tanto, serão necessários os escopos teórico metodológicos de P. Ricoeur (1968; 2007), sobre memória individual e coletiva, e narratividade historiográfica; H. Rousso (2006), sobre memória coletiva e trabalho historiográfico em memórias; J. Gonçalves (1999; 2014) sobre história reiterativa e mitologia da glorificação pioneira, na interpretação da homogeneidade de conteúdo narrativo em que os textos memorialistas sobre a cidade de Maringá-PR se apresentam. Com isso, pretendemos trazer à tona possibilidades da produção historiográfica, por meio dos memorialistas, sob o tema das crenças e manifestações religiosas afro-brasileiras em Maringá-PR em suas três primeiras décadas.

Palavras-Chaves: Afro-brasileira; Maringá; Memorialismo;

INTRODUÇÃO

O texto a seguir é resultado de pesquisas relacionadas ao projeto de mestrado intitulado Crenças e manifestações religiosas afro-brasileiras em Maringá-PR (1947-2014). Faz parte do primeiro capítulo, cujo significado é de analisar a bibliografia sobre História das Religiões no município maringaense, compreendendo associações entre obras memorialistas e produção científica a cerca do tema.

Os aportes teórico-metodológicos operacionalizados no artigo procuram dar compreensão histórica para a repetição de ideias observada no relato sobre o passado da cidade de Maringá-PR.

Nesse sentido, as apreciações de P. Ricoeur (1968; 2007) sobre memória individual e coletiva, e narratividade historiográfica nos serviram como base para

[1] Formado em História, Pós-graduando em História. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Maringá, bolsista pelo programa de pesquisas da CAPES, mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História, DHI/UEM. E-mail de contato: giovane.pla@hotmail.com

discernirmos singularidades da memória na narrativa do passado, bem como observarmos que essa escrita, mesmo que não seja autobiográfica, é fortemente influenciada pelas vivências de seu autor.

O suporte teórico de H. Rousso (2006), também auxiliou-nos na elaboração de uma ideia de memória coletiva que sobrevive apenas em efeito da aprovação de um grupo social no contexto em que está inserida. Igualmente, o autor esclarece algumas considerações sobre o trabalho do historiador e relatos da memória.

Por fim, as observações de J. Gonçalves (1999; 2014) e R. Dias (2006) a respeito do trabalho escriturário do passado da cidade de Maringá-PR auxilia-nos com a ideia de História reiterativa e mitologia da glorificação pioneira. Principalmente contextualizando os momentos de produção dessas ideias.

As obras analisadas são: *Colonização e Desenvolvimento do Norte do Paraná*, de Rubens Rodrigues dos Santos (1975), *Maringá: Ontem, Hoje e Amanhã*, de Arthur Andrade (1979), *1947-2004 Maringá: A história em conta-gotas*, de Osvaldo Reis *1947-2004 Maringá: A história em conta-gotas* (2004), *A igreja que brotou da mata*, Padre Orivaldo Robles (2007). Obras que trazem semelhanças quanto à maneira de retratar o passado maringaense.

E, por fim, *Terra Crua*, de Jorge Ferreira Duque Estrada (1961), nos será considerada sob a ideia de contraponto com a produção memorialista que lhe sucedeu, embora neste texto os autores posteriores à J. Estrada (1961) serão apresentados anteriormente.

Amoldamos na ideia de produção memorialista, os trabalhos que trataram de escrever sobre a História de Maringá, ou sobre a História da Igreja na cidade sem ligação a uma instituição de pesquisa científica. Diferenciados em sua organização e abordagem, encontramos, entretanto, uma linha temporal bastante semelhante entre eles.

Maringá é a cidade construída do planejamento da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, empresa de raízes britânicas, mas que encontra uma administração adequada em empresários paulistas que compram os direitos sobre as terras que seriam conhecidas como Norte Novo paranaense.

O município cresce exponencialmente graças a contribuição de populações oriundas de todo Brasil, mas também (e principalmente) da Europa e do Japão. Progresso que não seria possível não fosse a presença da Igreja, providenciando para sua população as condições básicas de qualidade de vida.

Sobre essas bases Maringá cresce, torna-se produtiva economicamente,

contribuindo para o desenvolvimento da terceira maior região metropolitana do Paraná. Na memória coletiva do passado maringaense e a trajetória que leva a cidade até o seu presente, a capa de uma das obras memorialistas que analisaremos tem caráter simbólico: a choça de madeira coberta de palha, lar dos primeiros peões que abriram a mata do que seria Maringá, o povoado que se desenvolve humildemente cercado pela vegetação nativa e, por fim, a cidade do século XXI com seus prédios, cartão-postal que se atesta maringaense pela presença, ao fundo, da catedral iluminada.

O conceito de memória coletiva afigura-nos adequado, visto que as reproduções sobre a história de Maringá podem ser consideradas como representações do passado observadas em determinada época e em determinado lugar, e apresentam um caráter recorrente e repetitivo sobre um grupo significativo de pessoas, contando com a provação desse grupo e fora dele (ROUSSO, 2006, p. 94-95).

P. Ricouer (2007), ao analisar o papel da memória na operação historiográfica, entende que o conceito de memória coletiva ou social representaria as experiências comuns de um grupo ou sociedade. Salientando, entretanto, que, em seu caráter coletivo, a memória se tornaria fragmentada, não-homogênea por ser formada por individualidades.

Em nosso caso, os dois conceitos poderiam combinar, pois os trabalhos destacados não relatam experiências de vida, mas esforços individuais em resgatar o passado da cidade ou da empresa que fundara a cidade. Carregando entre os relatos linha cronológica semelhante.

Nesse sentido, o conceito de memória individual colabora na percepção de como as obras se orientam na maneira de remontar ao passado. Por meio de P. Ricouer (2007), que o humano configura sua memória sobre uma trajetória linear. Esta linha, embora remonte ao passado, tem suas bases estabelecidas no presente.

Portanto, o que encontraremos na escrita memorialista, sobre a História de Maringá, é menos uma produção escriturária de busca temporal, e mais uma seleção de elementos do passado que fundamentem a memória e a identidade individual do sujeito que o escreve.

Se a prática memorialista não chega até nós sob o formato de registros autobiográficos, a narrativa do passado carrega consigo o que P. Ricoeur (2007) entende como narratividade historiográfica, ou narratividade memorialista em nosso caso.

O autor (RICOUER, 2007) quer dizer com isso que, a produção textual sobre o passado, o relato, é construída de maneira que introduza sub-repticiamente a intenção de

quem o escreve, o que reforçaria uma ideia de história e literatura fictícia enquanto produções similares em sua plausibilidade de se remeter ao passado.

A discussão sobre a ficcionalidade da História, enquanto disciplina científica, em nosso parecer foi superada, principalmente por meio das discussões de R. Chartier (2002)[2].

Todavia, a escrita memorialista parece-nos situar-se em um ponto intermediário da escrita literária e a científica. Não se constitui em ficção, pois existem documentos provando parte daquilo que os autores indicam, ao passo que também não possui caráter científico, por não seguir rigores teórico-metodológicos em sua construção textual.

Nos são importantes as considerações metodológicas de H. Rousso (2006). Ao compreender que o papel da historiografia sobre a memória consiste em elaborar métodos e questionamentos, expondo e explicando as variações dessas representações conforme o tempo, o autor explica-nos que a memória possui também uma história a se compreender.

DESENVOLVIMENTO

Colonização e Desenvolvimento do Norte do Paraná (1975), do jornalista Rubens Rodrigues dos Santos, é uma publicação comemorativa do cinquentenário da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, e estabelece uma ligação entre a história dessa companhia e a colonização e urbanização da região paranaense, conhecida como Norte Novíssimo, entre os rios Itararé, Paranapanema, Ivaí e Piquiri, da qual a cidade de Maringá faz parte.

O livro trata principalmente de temas políticos e econômicos que permitiram e influenciaram a fundação do município maringaense. A Companhia Melhoramentos, como informa Santos (1975), foi responsável pelos primeiros loteamentos da cidade e de toda a região, ganhando como uma das formas de pagamento para continuar a construção de uma ferrovia que conectava a cidade paulista de Ourinhos até a cidade paranaense de Jataí.

O principal interesse do governo à construção dessa ferrovia, era dar maior agilidade ao escoamento da produção de café da região paranaense conhecida como Norte

[2] Em *A beira da falésia: a História entre certezas e inquietudes*, R. Chartier (2002) discute o posicionamento de alguns teóricos sobre a necessidade de se categorizar a produção historiográfica não enquanto forma de conhecimento, mas de relato literário. Ideia sustentada ao observar que, embora recorra a fontes para atestar seus escritos, a intencionalidade do historiador se sobressai ao método. Dado que tornaria o conhecimento em História tão subjetivo quanto o que se poderia extrair de uma obra literária. Para Chartier (2002), a produção historiográfica é também científica, na medida que seus postulados tem sua qualidade posta à prova em diversas ocasiões (no momento da leitura, não conta com uma suspensão voluntária da descrença, o que leva seu leitor a procurar se certificar da verdade ali narrada; em sua produção, é avaliado por pares, uma banca examinadora, etc.). Fatores que fazem da obra historiográfica menos um texto subjetivo do que o resultado textual de uma pesquisa levada a frente depois de outros pesquisadores e instituições terem dado seu aval.

Velho. Enquanto isso, a própria companhia procurava maneiras de expandir suas economias para além da construção ferroviária, já que essa em breve se concluiria. A plantação de café, nesse caso, se mostrava o investimento mais seguro e rentável naquele momento.

Mas uma peça importante para o início do plantio, a mão-de-obra, não existia naquele território, onde praticamente todo o Norte Novíssimo era coberto ainda por mata virgem. Os primeiros movimentos de ocupação começaram, dessa forma, com a venda de lotes urbanos na região maringaense. Onde a Companhia melhoramentos financiava desde a compra do terreno à construção da casa para aquele que se interessasse (SANTOS, 1975).

Fator interessante, a nota que Santos (1975) faz sobre os motivos que levaram a ocupação do Norte Novo paranaense, incluindo aí a cidade de Maringá, ter se dado, principalmente, através de movimentos imigratórios, sobretudo japoneses e italianos, e não migratórios. Para o autor, a raíz dessa problemática começa no estado de São Paulo, com o cultivo de café, a partir de 1850 em diante:

> A extinção do tráfico de escravos, em 1850, e a consequente dificuldade em atender à crescente demanda de mão-de-obra na agricultura, principalmente nas lavouras de café, levou os fazendeiros a recorrerem a uma alternativa onerosa mas que se lhes afigurava como a única capaz de resolver seus problemas de gravidades crescentes: a imigração européia (SANTOS, 1975, p. 24)

De São Paulo, algumas famílias de imigrantes, com a intenção de terem sua propriedade de terras, se deslocariam paulatinamente até o Paraná, onde investimentos como o da Companhia Melhoramentos, garantiam de maneira mais acessível essa realização (SANTOS, 1975). Para o autor houve um grande movimento migratório no Brasil a essa época, sim, “principalmente do Nordeste” (SANTOS, 1975, p. 28). Porém relaciona esses migrantes nordestinos tão somente com o estado paulista.

O segundo em ordem cronológica, *Maringá: Ontem, Hoje e Amanhã* (1979), de Arthur Andrade, também não menciona, de maneira direta ou indireta, a presença da cultura afro-brasileira nos inícios da cidade maringaense.

Entretanto, Andrade (1979), trata em seu quinto capítulo, “O bravo irmão nordestino”, justamente da ligação existente entre o nordeste brasileiro e o sul. Em escrita florida (estilo esse que acompanha toda a obra trabalhada) relaciona a chegada do migrante nordestino com os primeiros cortes de árvore que deram espaço para a construção da cidade:

> Sim, o homem das caatingas quando aqui aportou tinha diante de si uma enorme floresta que o contemplava toda imponente. [...] Tal qual soldados

> dispostos a vencer a árdua luta, começaram a utilizar-se das armas de que dispunham. E com manobras rápidas e certeiras, as foices, os machados, as enxadas, os enxadões vibravam no ar. E lentamente, a floresta tão exuberante e impenetrável cedia lugar àqueles homens intrépidos e valentes. (ANDRADE, 1979. p. 61)

Para além desse pequeno capítulo, o migrante nordestino, independente de cor, não é citado. No restante do livro, Andrade (1979) trata mais de assuntos políticos, como os primeiros legisladores da cidade, a primeira direção na prefeitura e da sociedade maringaense que começava.

1947-2004 Maringá: A história em conta-gotas (2004), de Osvaldo Reis, traça um panorama geral da cidade entre os períodos que nomeiam a obra. Valoriza as administrações políticas que passaram pela cidade, e acontecimentos e indivíduos que ganharam notoriedade popular, seja por prestígio de fato, ou por alguma característica pitoresca.

Reis (2004), em seu livro, não desenvolve os grupos que formariam o contigente demográfico da cidade, ou seja, não acrescenta à população maringaense a figura do imigrante europeu ou japonês como responsável pelo início de sua formação.

Ainda que não seja esse seu objetivo, destacam-se dois elementos que questionam a ausência do migrante nordestino entre os livros que analisamos anteriormente. Segundo Reis (2004), o primeiro morador de Maringá era pernambucano, natural de Garanhuns, seu nome era José Inácio da Silva. Também pernambucanos, Aniceto Gomes da Silva e Severino Gomes foram respectivamente o sétimo e oitavo morador da cidade, irmãos, nascidos na cidade de Caruaru.

Entretanto, algumas reflexões propostas por E. Silva (2014), sociólogo, leva-nos a pensar Maringá menos homogênea em seus aspectos religiosos. Segundo o autor, aproximadamente 16% da população maringaense aos anos 80 era oriunda de alguma região do país onde as crenças afro-brasileiras são de grande significância cultural (como Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco).

Dessa forma, E. Silva (2014, p. 63) entende que, embora a fé católica tivesse uma presença majoritária, e seja inegável sua influência tanto sobre a população maringaense de maneira geral, é muito provável que a cidade de Maringá-PR já tivesse recebido, desde seus primeiros anos de formação, pessoas que de alguma forma praticavam ou carregavam manifestações da cultura religiosa afro-brasileira entre suas crenças.

Se não existe menção às crenças afro-brasileiras entre as edições revisadas, a religião católica por sua vez também não é discutida de maneira alongada pelos autores.

Rubens dos Santos (1975) comenta apenas da primeira igreja católica fundada em Maringá, fornecida pela própria Companhia Melhoramentos Norte do Paraná.

Arthur Andrade (1979) por outro lado, dedica um subcapítulo do livro, denominado "O Aspecto Religioso" onde comenta principalmente sobre a primeira construção da Catedral Nossa Senhora da Glória, anexando um texto de duas páginas de D. Jaime Coelho, bispo da região já naquela época, explicando a importância de uma construção desse tipo para a cidade e para a fé cristã.

Osvaldo Reis (2004) é um pouco mais expansivo no quesito religioso, além da religião católica, a qual dedica uma página comentando sobre o período e acontecimentos que cercaram a fundação da diocese maringaense. Comenta também sobre a fundação da maçonaria na cidade, e as lojas e templos maçônicos que estavam em atividade à época.

Assinado por Padre Orivaldo Robles (2007), *A igreja que brotou da mata*, narra a história sobre os cinquenta anos da diocese de Maringá. Repleto de relatos biográficos e fotografias da época. Robles (2007) produz uma obra que retrata o passado católico paranaense, desde as missões jesuíticas do século XVI, até os primeiros documentos que revelam o conhecimento da Igreja sobre o território que acomodaria a cidade de Maringá.

O texto narra história de uma diocese, ou de uma cidade, que foi erguida por iniciativa particular, onde a fé católica movia a população a se empenhar para construir os projetos idealizados pela Igreja

> [...] um exército de humildes, mas corajosos trabalhadores, que de outra riqueza não dispunham além do amor pela família e da vontade inquebrantável de alcançar melhor padrão de vida e futuro para os filhos. Com a força única dos braços afrontaram o desafio de domar a mata e, valendo-se da produção do solo, ergueram uma comunidade cujo valor maior se retrata no caráter das pessoas aqui radicadas. (ROBLES, 2007, p. 45)

A relação Igreja-sociedade-elite trabalhada por pesquisadores da História das Religiões de recorte voltado à cidade de Maringá-PR, tem suas primeiras aparições no livro de Robles (2007).

Em uma nota de rodapé (ROBLES, 2007), o autor comenta sobre a imensa contribuição da Companhia Melhoramentos para ação evangelizadora na cidade, principalmente cedendo terrenos e agilizando os trâmites burocráticos para a utilização dos mesmos.

Papel intercalar que teria seguimento por meio das ordens religiosas trazidas, sobretudo, graças aos esforços de D. Jaime que, segundo Robles (2007) teria sido um dos

principais catalisadores para a instalação da Faculdade Estadual de Ciências Econômicas de Maringá, que se tornaria a Universidade Estadual de Maringá alguns anos depois.

Ao lermos o trabalho de Robles (2007), percebemos uma narrativa onde a figura de D. Jaime desempenha posição estratégica para o desenvolvimento da Igreja na cidade e daí, por consequência, da cidade de Maringá como um todo. O bispo é mesmo citado em diversas fontes diferentes que chegam à operação historiográfica. Jornais, livros, pesquisas acadêmicas, etc.

A presença de D. Jaime e a escrita sobre um passado do município maringaense surgem enquanto elementos indissociáveis. Uma história que se alimenta de si mesma quando compreendemos que o papel da memória na construção historiográfica consiste em ser

> [...] a presença do passado. [...] uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional. [...] seu atributo mais imediato é garantir a continuidade do tempo e permitir resistir à alteridade [...]. (ROUSSO, 2006, p.94)

O registro memorialista poderia ser representado por um bloco de ideias homogêneo, como apresentamos acima, onde uma narrativa de elementos semelhantes é percebida. No entanto, a obra literária *Terra Crua*, de Jorge Ferreira Duque Estrada (1961), traz à tona memórias que divergem de uma história elaborada sob um roteiro de interações pacíficas entre política, religião, elite e povo na cidade de Maringá-PR.

O cenário descrito por Duque Estrada (1961) se assemelha à paisagem do Velho Oeste retratado em filmes americanos. A imagem de cidade-fantasma, de casas vazias e ruas sem iluminação, onde o perigo pode estar escondido em cada canto escuro das ruas sem pavimentação surge na escrita do autor.

Observamos a distância entre *Terra Crua* e outros registros memorialistas logo na primeira página da obra, onde é contado um causo sobre a figura de um negro que surge da escuridão pedindo fogo para acender seu cigarro, e logo depois desaparece como que magicamente. Ação atribuída por J. Estrada (1961) aos efeitos de um encanto, orações ou amuletos costurados sob a pele.

Tal referência, não possui qualidade de prova para a presença das crenças afro-brasileiras na cidade de Maringá-PR logo em seus primeiros anos de vida. Entretanto, nos permite questionar sobre essa possibilidade, visto que características dessa crença parecem fazer parte do imaginário coletivo da cidade.

Se o discurso memorialista e acadêmico, ao remontar sobre os primeiros anos de vida da região de Maringá-PR, são unânimes sobre uma presença exclusiva da Igreja Católica na cidade. O romance *Terra Crua* (1961) nos insere indícios de um pensamento religioso heterogêneo.

Conta Duque Estrada (1961) que, no momento da primeira eleição para os vereadores e prefeito da cidade de Maringá-PR, a disputa política se concentrava sobre o partido da União Democrática Nacional (UDN), cujo candidato era Waldemar Gomes da Cunha, de caráter liberal-conservador e apoiado pela Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), com Innocente Villanova como candidato, de boa imagem, pois se vinculava à figura de Getúlio Vargas.

Em época de campanha, circularam folhetins de propaganda contra o candidato petebista cujo elemento desmoralizante, que pretendiam tirar votos de Villanova, denunciavam o político como pessoa que não respeitava a religião cristã e que não acreditava em Deus.

Nesse sentido, eram formuladas frases como “Todos nós sabemos que ele (Innocente Villanova) é ateu e não é religioso” (ESTRADA, 1961, p. 58) ou “O Papa disse:- Vilanova excomungado. Negue teu voto a este ateu” (idem, ibidem, p. 58).

Atacar o pensamento religioso do candidato do PTB, entretanto, não surtiu o efeito esperado, visto que Innocente Villanova Júnior se tornou o primeiro prefeito da cidade de Maringá com mais de duzentos votos de diferença da UDN.

O que nos permite compreender que a religião católica, manifestada como característica marcante dos pioneiros da cidade, não possuía peso decisivo nas escolhas políticas da maioria de seus fiéis, pelo menos não nos primeiros anos do município.

Terminada as eleições da prefeitura, um dos primeiros passos da administração pública procuram organizar os encargos tributários do município. O relato de Duque Estrada (1961) informa-nos que a intenção de Villanova procurou cobrar da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná taxas tributárias iguais as de qualquer proprietário de lotes na cidade.

Acontecimento que gerou atritos entre a prefeitura e a empresa colonizadora, que por considerar sua contribuição ao munícipio vital à existência do mesmo, acreditava também que deveria receber descontos no fisco público. Discussão que geraria uma séria de processos administrativos formulados pelo presidente da Câmara de Vereadores, com quem a Companhia possuía estreita afinidade, visando a cassação do prefeito petebista.

Foram duas as acusações em que se baseavam o processo da Câmara sob o pretexto de improbidade administrativa. A primeira denúncia dizia respeito ao fato do prefeito Villanova ter vendido à prefeitura madeira e gasolina de empresas sob seu gerenciamento. A segunda queixa tinha o conteúdo relativo a uma doação de carteiras feitas a um centro espírita da cidade.

Foquemos nessa segunda circunstância. A presença de um centro espírita, organizado e ministrando aulas de alfabetização para adultos, foi manifestação que passara despercebida em discussões acadêmicas ou nas referências memorialistas sobre religião na cidade. Sobre esse assunto, é interessante olharmos para a defesa escrita pelo prefeito em processo de cassação:

> [...] com relação a doação de bancos; essa nós a fizemos das provas que nos foram exigidas, esclarecedoras de que as entidades beneficiadas ministram o ensino gratuito às crianças pobres da cidade. [...] não podemos deixar de considerar identificados no mesmo plano de irregularidade ou ilegalidade os auxílios que a Prefeitura prestou, com idênticos propósitos sob as rubricas: assistência social aos indigentes (Cr$ 200.000); ambulatório N. S. de Fátima (Cr$ 200.000); subvenção à Escola de Pilotagem do Aéro Clube de Maringá, além de vários outros donativos feitos à paróquia da cidade, por intermédio do padre vigário, todos os quais, propositada ou injustamente não foram tidos como irregulares pela Comissão de que se trata. [...] Aquilo que for irregular para uma pobre associação espírita, que presta assistência educacional aos indigentes, alfabetizando-os gratuitamente, também será às demais entidades beneficiadas. (ESTRADA, 1961, p. 140-141)

A defesa de Villanova ironiza o fato de que não constam nas acusações formuladas pela Câmara, as doações feitas pela prefeitura ao Aéro Clube de Maringá, frequentado pela elite, e à paróquia da cidade.

Se tomarmos como postulado que o presidente da Câmara dos Vereadores, como formula Duque Estrada (1961), agia politicamente conforme orientação da Companhia Melhoramentos, podemos traçar uma relação de correspondência entre a empresa colonizadora, poder público e Igreja anterior à presença do bispado na cidade (inserir nota de rodapé localizando onde isso será reafirmado pela bibliografia acadêmica).

Os pesquisadores J. Gonçalves (2014) e R. Dias (2014) analisam a obra de Duque Estrada (1961) enquanto texto literário que marca uma divisão de águas na História de Maringá, localizando o ano de 1957 enquanto término do período da terra crua. A cidade de Maringá relatada pelo o autor (ESTRADA, 1961) de *Terra Crua* conserva como característica os jogos de poder disputados na força bruta, com armas de fogo, quando Maringá ainda era distrito da cidade de Mandaguari.

> [...] 'terra crua' refere-se a um estado de sociabilidade, prenhe de natureza, de pulsões pouco domesticadas, que se contrapõe a outro estado de sociabilidade, a civilização e sua tradução, a pólis. [...] sua narrativa refere-se concretamente a um lugar específico, pode-se dizer que o escritor espacializou o tempo. Sua metáfora sugere uma época que era simultaneamente um lugar. Ambos, ele preconizava, estavam fadados a desaparecer. (DIAS; GONÇALVES, 2014, p. 206-207)

Para os autores (DIAS, GONÇALVES, 2014), a obra configuraria enquanto uma reação ao modo asséptico, ufanista e reiterativo no qual a memória da cidade vinha sendo escrita. Com a implantação do governo de regime militar, o material produzido sobre a história de Maringá passa a ser caraterizado por uma função de reengenharia da memória.

CONCLUSÃO

A maior parte das obras analisadas foram produzidas entre meados da década de1960 até o final dos anos 80, período em que se estabelece uma mitologia da glorificação pioneira, padrão de se organizar as recordações coletivas que, como nos informam os autores (DIAS; GONÇALVES, 2014), fora consagrado nas áreas de colonização em que a Companhia Melhoramentos Norte do Paraná fora bem sucedida.

Dessa forma, os relatos memorialistas que viriam depois de *Terra Crua* (ESTRADA, 1961) possuiriam o tom ufanista e asséptico como discutido pelos pesquisadores J. GONÇALVES(2014) e R. Dias (2014).

Sem adentrarmos no campo da História Social, figuras subalternas como os peões mateiros e os negros (cremos que são sujeitos que se misturam sob esses títulos) raramente são mencionados. Quando o são, não possuem um nome ou uma história de vida por trás do fato de terem sido peça importante na planificação da cidade.

Da mesma forma, as crenças afro-brasileiras não constam nos textos sobre o passado maringaense, a não ser muito brevemente em *Terra Crua* (ESTRADA, 1961). Ainda assim, como um indício que o historiador para operacionalizar necessitaria lançar mão de outros documentos. As religiosidades, que não a do catolicismo, não compõem o cenário do passado maringaense escrito, a não ser em espaços mínimos. Cabe ao historiador alargá-los.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Arthur. **Maringá – ontem, hoje e amanhã**. Maringá: Rumo Gráfica, 1979.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre:

Editora da Universidade, 2002.

ESTRADA, Jorge Ferreira Duque. “Terra crua” In DIAS, Reginaldo; GINI, Sérgio; SILVA, Miguel Fernando (org.). **Terra crua / Jorge Ferreira Duque Estrada**. Maringá: EDUEM, 2014, p. 1-166.

REIS, Osvaldo. **A História em conta-gotas**. Maringá: Gráfica Primavera, 2004.

ROBLES, Orivaldo. **A igreja que brotou da mata**. Maringá: Sextante, 2007.

GONÇALVES, José Henrique. “Quando a imagem publicitária vira evidência factual: versões e reversões do norte (novo) do Paraná – 1930/1970” In: DIAS, Reginaldo Benedito; GONÇALVES, José Henrique (org.). **Maringá e o norte do Paraná: estudos de história regional**. Maringá: EDUEM, 1999, p.87-122.

GONÇALVES, José Henrique; DIAS, Reginaldo Benedito. “Jorge Ferreira Duque Estrada: intérprete de Maringá” In: DIAS, Reginaldo; GINI, Sérgio; SILVA, Miguel Fernando (org.). **Terra crua / Jorge Ferreira Duque Estrada**. Maringá: EDUEM, 2014, p. 169-224.

ROUSSO, Henry.”A memória não é mais o que era” In FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Porto Alegre: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul**. A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007;

SANTOS, Rubens Rodrigues dos. **Colonização e Desenvolvimento do Norte do Paraná**. Maringá: Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, 1975.

SILVA, Eronildo José. **Maringá de todos os santos: presença das religiões afro-brasileiras**. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. PUC/SP. São Paulo, 2014.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

ZÉ PILINTRA EM TERREIRO DE UMBANDA DE FOZ DO IGUAÇU/PR: ESTUDO DOS ELEMENTOS DE UMBANDA NO COTIDIANO DA TRÍPLICE FRONTEIRA – 2016

Vanessa Caroline Mauro – UEL/CAPES

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo estudar as formas como os filhos de santo de um terreiro de Umbanda situado em Foz do Iguaçu/PR entendem a entidade Zé Pilintra, representação na Umbanda do malandro carioca, e entendem a própria Umbanda, e criam narrativas a respeito destes temas. A pesquisa busca compreensão das relações da figura de Zé Pilintra e outros elementos comuns da religião de Umbanda com os moradores da Tríplice Fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, onde está situada Foz do Iguaçu. As fontes da pesquisa são entrevistas orais realizadas com os filhos de santo do terreiro analisado. Neste texto é dada ênfase a aspectos como as relações culturais entre os habitantes dos três países e a pluralidade religiosa da cidade de Foz do Iguaçu, resultado das migrações de povos da Europa, Ásia e Oriente Médio.

Palavras-chave: Umbanda; Zé Pilintra; Foz do Iguaçu; Tríplice Fronteira.

INTRODUÇÃO

A Umbanda é hoje uma proeminente religião sincrética institucionalizada no Brasil, contando com federação, critérios de regulamentação e especialistas do saber religioso. Acumula, sobretudo nas últimas décadas, muitos estudos acadêmicos, das mais variadas áreas e analisando diversos de seus aspectos (tais como o estudo da antropóloga Diana Brown (1994) sobre as relações entre Umbanda e Política; os estudos do sociólogo Renato Ortiz (1978) sobre o "embranquecimento" da Umbanda, os estudos da psicóloga Monique Augras (1997) sobre entidades periféricas, os exus e pombagiras, entre outras variadas pesquisas). Um desses aspectos, que confere maior grau de interesse da análise acadêmica, é seu nível de sincretismo. A Umbanda é uma religião que possui influências de cultos africanos, indígenas, católicos, espíritas, e até esotéricos (FEU, 1942).

A Umbanda foi declarada oficialmente como culto religioso por Zélio Fernandino de Morais, em 1908, no Rio de Janeiro, apesar de cultos com muitas similaridades já existirem desde o século anterior (BASTIDE, 2007). Um de seus preceitos fundadores, criado por Zélio de Morais, é a prática da caridade.

A Umbanda, por si só é múltipla, e as tentativas de categorização da multiplicidade de práticas que se denominam Umbanda sempre falham, pois, por ser uma

religião oral, passada de geração em geração, de pai de santo a filhos de santo, cada terreiro cria uma prática singular. É, portanto, ainda uma religião que resiste às categorizações.

Na pesquisa em andamento, da qual uma parte será abordada no presente texto, é estudado um terreiro de Umbanda presente em Foz do Iguaçu, no Paraná. A cidade de Foz do Iguaçu é um dos três municípios que constitui o que é conhecido como Tríplice Fronteira, ou seja, a região onde se encontram as fronteiras do Brasil, do Paraguai e da Argentina, que junto com Foz do Iguaçu, é formada por Ciudad de Leste e Puerto Iguazu, do Paraguai e Argentina respectivamente. Esta região passou a ser a mais conhecida fronteira entre países aqui do Brasil por suas características de intensas trocas econômicas entre os três países, incentivadas pelos governos nacionais, que construíram pontes ligando as três cidades, e uma Usina Hidrelétrica que, na época de sua inauguração, era a maior do mundo, que tanto é mantida pelos três países como fornece energia para todos eles.

Mas não é apenas neste âmbito que se dão as trocas. Os contatos culturais entre os três países são muito presentes, e é só andar por Foz do Iguaçu para facilmente perceber os elementos culturais paraguaios e argentinos que foram adotados pelos brasileiros moradores da cidade, como palavreado, culinária, além da presença constante de paraguaios e argentinos na cidade. Além de tudo isto, ainda há a presença de imigrantes que colonizaram o espaço no início do século XX, incentivados pelos governos nacionais brasileiros, argentinos e paraguaios, e contribuem com muitos dos elementos culturais e religiosos desta região múltipla.

Todos estes aspectos me levaram a crer que um terreiro de Umbanda em Foz do Iguaçu é algo rico para estudo acadêmico, e tentar entender como os filhos de santo deste terreiro, que se dividem entre brasileiros, paraguaios e argentinos, enxergam a religião de Umbanda e a entidade Zé Pilintra é algo que propicia uma visão ímpar, tanto da diversidade religiosa da região da Tríplice Fronteira, como do desenvolvimento da Umbanda no Brasil.

No entanto, um problema surge no estudo da Umbanda na região de Foz do Iguaçu. Não existem ainda outras análises sobre a presença de religiões afro-brasileiras nesta localidade. Tal inexistência pode ser creditada ao fato de existir há muito pouco tempo uma universidade com cursos das ciências humanas, a UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-Americana), que existe em Foz do Iguaçu desde 2010 apenas. A própria cidade de Foz do Iguaçu é muito nova, tendo sido municipalizada em 1914, e tendo seu foco voltado às engenharias desde a década de 1970, quando da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Os poucos estudos a respeito da diversidade religiosa na Tríplice Fronteira podem

ser encontrados, a partir da última década, na UBA (Universidad de Buenos Aires). Estes estudos trabalham aspectos específicos da diversidade religiosa da Tríplice Fronteira que são resultados das grandes ondas migratórias de estrangeiros para a região, como o islamismo, o budismo e o judaísmo.

A (des) harmoniosa convivência religiosa na Tríplice Fronteira

A região da Tríplice Fronteira é conhecida pela pluralidade religiosa, que acontece principalmente por conta das ondas migratórias, que levaram para a região sírios, libaneses, egípcios, palestinos, chineses, coreanos, taiwaneses, indianos (BELIVEAU; MONTENEGRO; SETTON, 2005, p. 181), que ergueram mesquitas muçulmanas e templos budistas que são hoje também pontos turísticos, além dos imigrantes europeus que se espalharam pela América do Sul ao longo do século XX, portanto também são presentes nesta região, a exemplo de portugueses, espanhóis, italianos, poloneses, russos, (SILVA, 2015, p. 92) que professam o catolicismo já predominante na América do Sul, e alguns, o judaísmo. Os contatos religiosos e culturais entre estas populações, e a fama que a região passou a ter de lugar onde há diferentes denominações religiosas convivendo pacificamente, criou uma ideia de harmonia religiosa na região.

> La visibilidad de grupos de diferentes confesiones y su presencia activa en la ciudad coincide con el imaginario, expresado por diversos líderes religiosos, que exalta a Foz do Iguaçu como un lugar de convivencia religiosa y de no conflictividad entre los grupos. El escritorio del obispo católico de Foz está presidido por un cuadro con grafía árabe. Le preguntamos qué era, y nos respondió que era la primera surata del Corán, que el prelado anterior había recibido como regalo de un líder de la comunidad musulmana local. La presidenta de uno de los cinco centros espíritas de la ciudad afirma que "…se convive armoniosamente con todos los grupos… por ejemplo los árabes, ellos usan el chador, en la calle, van al mercado, nadie se asusta, nada... Los musulmanes y los judíos viven en perfecta armonía, no hay ningún problema aquí". La caracterización de la ciudad como espacio de armonía entre confesiones distintas se funde con la construcción en el imaginario de Brasil como un país en el que la libertad religiosa impera sin conflictos. Un pastor evangélico afirma que "Brasil es un país en que el presidente puede ser evangélico, espírita, budista o lo que sea... Ahora mismo, si yo quisiera ir a la plaza, voy y rezo normalmente, si quiero visitar un hospital, lo visito, no existen restricciones...". (BELIVEAU; MONTENEGRO; SETTON, 2005, p. 183)

No entanto, o que as narrativas presentes nas entrevistas coletadas para esta pesquisa trazem é uma experiência, na prática, um tanto "desarmoniosa". Um entrevistado

relata que, antes de conhecer o terreiro, via os rituais da Umbanda da seguinte forma: "A imagem que a gente tem ela, ela é meio junta com a imagem do Candomblé, né, que é um, é um ritual que a gente pode... não é um ritual, que se é fácil de você aceitar, a pessoa que tá no seu dia-a-dia lá fora né [fora do terreiro, do ambiente da Umbanda]"[1]. Já uma outra entrevistada levanta um aspecto da visão de fora da Umbanda que foi repetido por muitos entrevistados: o medo. "Eu conhecia, mas eu tinha um pouco de medo, assim, porque não tinha ideia como hoje eu tenho, trabalhando aqui no centro, não imaginava que fosse assim. Eu, eu imaginava, é, o terreiro de Umbanda muito diferente do que eu vejo hoje, assim. Eu tinha medo, confesso que eu tinha bastante medo."[2].

Grande parte dos entrevistados credita esta visão pejorativa da Umbanda a suas tradições familiares dentro da Igreja Católica. A Igreja Católica, de fato, tem um histórico de embates com as religiões afro-brasileiras. A partir da década de 1940, muitos padres católicos passaram a criar documentos (panfletos, cartilhas, normas, livros) atacando especificamente a Umbanda, onde a denunciavam como "fraude", uma forma de reação a seu visível crescimento na sociedade, que atraía cada vez mais fiéis católicos. Este comportamento só cessa com o Concílio Vaticano II, que passa a ser muito mais flexível com as outras religiões. Porém, como diz Cumino: "A Igreja não conseguiu frear o crescimento da Umbanda, no entanto, lançou sementes de discriminação religiosa que seriam colhidas e replantadas pelos futuros neopentecostais, em seu tele-evangelismo. " (CUMINO, 2011, p. 169).

Alguns dos entrevistados da pesquisa lembram também deste papel que as igrejas evangélicas cumprem, apresentando à sociedade as religiões afro-brasileiras, principalmente a Umbanda, de uma forma muito difamatória. Assim como afirma Oro, "[...] a IURD[3], desde a fundação, conduz um ataque sem trégua contra religiões mediúnicas e, sobretudo, afro-brasileiras, a tal ponto que o combate 'tornou-se um de seus principais pilares doutrinários'. [...]" (ORO, 2006, p. 120). Estes embates religiosos que têm de um lado as maiores denominações cristãs do país e de outro as religiões afro-brasileiras afetam até mesmo a religiosamente plural Foz do Iguaçu, e desmontam parte do discurso comum de "harmonia religiosa", mostrando por sua vez, discursos discriminatórios e preconceituosos.

No entanto, quando falamos de população não brasileira, há um desconhecimento geral de toda a religião de Umbanda; isto segundo os relatos de um paraguaio filho de santo

[1] Entrevista realizada pela autora com Rodrigo, filho de santo do terreiro pesquisado, em 25 de junho de 2016.
[2] Entrevista realizada pela autora com Vera, filha de santo do terreiro pesquisado, em 25 de junho de 2016.
[3] Igreja Universal do Reino de Deus, uma das maiores representantes do movimento protestante neopentecostal no Brasil, fundada e comandada pelo bispo Edir Macedo.

do terreiro. Ou seja, não há visões pejorativas, ou preconceitos, apenas desconhecimento. Quando questionado se conhecia a Umbanda antes de frequentar aquele terreiro, o filho de santo respondeu: "Não, nunca, nem ouvi. Já, como sou paraguaio, né, lá no Paraguai poucos reconhecem a religião Umbanda ou afro, descendente afro [...][4]". Como não foram encontrados estudos que abordem a presença de religiões afro-brasileiras na região da Tríplice Fronteira, não há como questionar o relato acima descrito.

A realidade, no entanto, é que há a presença crescente de Terreiros de Umbanda em Foz do Iguaçu, e, cada vez mais os elementos das religiões afro-brasileiras entram no cotidiano dos que frequentam a cidade. Em breve levantamento, foram encontrados aproximadamente duas dezenas de terreiros de Umbanda em toda a cidade de Foz do Iguaçu, e duas lojas de artigos religiosos afro-brasileiros na cidade, sendo uma delas, pertencente a uma das filhas de santo do terreiro estudado. Por isso, a loja ostenta em sua fachada imagens da entidade Zé Pilintra, que, ainda assim, nos relatos é dada como pouca ou nada conhecida na região.

Zé Pilintra da Umbanda em Foz do Iguaçu: presença religiosa, ausência cotidiana

O malandro Zé Pilintra é uma entidade da Umbanda, que atende mais comumente dividindo com os exus as chamadas "Giras de Esquerda", que são cerimônias reservadas a estas controversas entidades. Mas também pode ser encontrado em alguns terreiros trabalhando junto aos baianos, entidades que atendem nas "Giras de Direita", ou seja, as cerimônias reservadas às entidades da Umbanda mais identificadas com o que pode ser considerado "correto" na sociedade. É comum os Zés Pilintras atenderem dentro da categoria de malandros, sendo sempre os líderes das entidades, e onde se apresentam outros "Zés" e "Marias", a exemplo de Zé Pedreira, Zé Pretinho, Zé da Silva, e Maria Navalha, Maria da Boêmia. Como diz o sociólogo Janderson Carneiro, "[...] poucos apelidos possuem a carga simbólica de um "zé", forma popular de denominação dos sujeitos do povo por excelência. [...]" (CARNEIRO, 2012, p. 16). A respeito disso, diz também Monique Augras: "[...] a categoria "Zé" diz respeito a "camada mais baixa da sociedade, o refugo social". Mais despossuído, impossível. As entidades de tipo "Zé" expressam, portanto, aquilo que a sociedade rejeita para a periferia. [...]" (AUGRAS, 1997, p. 48). Ou seja, é uma nomenclatura com grande poder de identificação popular.

[4] Entrevista realizada pela autora com Christian, filho de santo do terreiro pesquisado, em 25 de junho de 2016.

Seu Zé Pilintra caracteriza-se imageticamente dentro das incorporações da Umbanda como um negro, vestido de terno branco, gravata vermelha, chapéu panamá e sapatos bicolores, ou então de calça branca e camisa listrada branca e vermelha. Estas vestimentas são inspiradas na caracterização estereotípica do malandro carioca do início do século XX, muito cantado nos sambas cariocas da época.

Imagem de Zé Pilintra exposta no terreiro estudado em Foz do Iguaçu/PR. Autor: Vanessa Caroline Mauro. Data: 18/06/2016. Fonte: acervo pessoal.

Assim como a Umbanda, surgida no Rio de Janeiro no início do século XX, rapidamente se espalhou para o Brasil, a entidade Zé Pilintra também tem suas aparições em regiões distantes da carioca, tendo como consequência diferentes interpretações da figura do malandro nos atendimentos da Umbanda em cada localidade em que se encontra. Fora da Umbanda, no entanto, há significativas diferenças na forma como a figura do malandro é vista e reconhecida dependendo da região do país.

No terreiro de Umbanda que é foco desta pesquisa, a entidade Zé Pilintra tem papel fundamental. Ele é o guia do terreiro, e figura muito respeitada e cultuada pelos filhos de santo frequentadores do terreiro, dentro e fora das cerimônias religiosas. Uma das questões principais com a qual a pesquisa se deparou é a do significado da figura do malandro para esses filhos de santo, moradores da região da Tríplice Fronteira, pessoas que vivem em uma realidade cultural muito distante do Rio de Janeiro que tem na figura do malandro um dos

símbolos informais da cidade.

Quando se pesquisa um estereótipo histórico e cultural como é a figura do malandro carioca, muitas vezes é grande o risco de cair na armadilha de pensar que todos conhecem a figura pesquisada. Assim como Janderson Carneiro, que pesquisou em sua dissertação de mestrado a figura do malandro em terreiros de Umbanda do estado do Rio de Janeiro, quando fala que Zé Pilintra "[...] é comumente representado a partir da figura do malandro carioca, ícone inteligível e profundamente conhecido na sociedade brasileira mais ampla. [...]" (CARNEIRO, 2012, p. 16), eu também assumi, no início da pesquisa, que as pessoas entrevistadas em Foz do Iguaçu teriam ao menos ouvido falar, minimamente, da figura do malandro carioca. O cenário da pesquisa não poderia ser mais diverso desta suposição. Os filhos de santo que frequentam o terreiro pesquisado em Foz do Iguaçu têm, em sua grande maioria, apenas a figura de Zé Pilintra da Umbanda para referenciar sua concepção do malandro carioca. Mais especificamente, muitos deles conhecem apenas a figura de Zé Pilintra representada no terreiro em pesquisa, apesar de eu ter o conhecimento da existência de ao menos outro terreiro na mesma cidade onde há o atendimento de uma entidade denominada Zé Pilintra.

Quando se fala na população da cidade que não conhece a Umbanda, então, o desconhecimento é ainda maior. Um aspecto em específico pode ser usado como um paralelo entre a difusão da figura do malandro em sua cidade de origem, o Rio de Janeiro, e em Foz do Iguaçu. É a reprodução da imagem de Zé Pilintra em espaços públicos, mais especificamente, em adesivos de automóveis, como explica Janderson Carneiro:

> Nos últimos anos, a cidade do Rio de Janeiro, bem como algumas localidades da Baixada Fluminense, assistiu a um significativo processo de popularização de imagens religiosas do universo afro-brasileiro expostas em adesivos para automóveis. [...] dentre todas as imagens, a figura de Zé Pelintra é, sem sombra de dúvidas, uma das mais populares, quiçá a mais frequente [...] Não é difícil, por exemplo, encontrar uma inscrição nos automóveis, dizendo: "Amigo do Zé" (Pelintra), além da representação visual da própria entidade, representada como um homem negro, de terno branco, chapéu de Panamá, gravata vermelha e sapatos bicolores. Outra imagem bastante comum é a de um homem negro vestido com a tradicional camisa listrada sobre a calça branca. Nesse sentido, a imagem visual de Zé Pelintra difundida nos meios religiosos ou profanos não deixa dúvidas. Estamos diante de uma figura paradigmática e extremamente conhecida no imaginário popular carioca [...]. (CARNEIRO, 2012, p. 24)

Alguns filhos de santo e o pai de santo do terreiro pesquisado ostentam em seus automóveis adesivos com a representação visual de Zé Pilintra, e, em determinado ponto da

entrevista com Vera, este objeto foi o centro da narrativa da filha de santo com o objetivo de demonstrar o desconhecimento das pessoas de Foz do Iguaçu da figura do malandro carioca: "[...] Nós tínhamos um adesivo do Seu Zé no carro, né? Depois que a gente reformou, que bateram no carro, a gente teve que fazer... tirar porque pintaram, e tal. E uma menina que trabalhava comigo um dia falou assim: nossa quando eu vejo seu carro eu sempre reconheço pelo Michael Jackson que você tem colado atrás [risos]. Então, eu falei, ninguém associa aquele adesivo ao Seu Zé, não é? Acho que pouca gente conhece. [...]".

Pode-se concluir, pela narrativa da entrevistada, que a imagem do malandro carioca não é conhecida pelos não-frequentadores da Umbanda, e esta imagem com a qual uma moradora de Foz do Iguaçu teve contato por meio da filha de santo trouxe mais paralelos com o cantor americano Michael Jackson, que era negro e utilizava por vezes terno e calça brancas e chapéu em suas apresentações, do que com o estereótipo de uma figura nacional, que teoricamente estaria muito mais próxima culturalmente.

Em um outro relato, outra filha de santo, quando questionada se já tinha ouvido falar de Zé Pilintra antes de frequentar o terreiro, nega, depois faz a seguinte narrativa: "[...] Eu já tinha ouvido, essa coisa do morro, essas coisas, claro, né, porque eu sou viajada, tudo, já tinha ouvido. Mas nunca tinha me... a coisa do malandro, né, que tem a música do Chico Buarque, né, do Ode ao Malandro [*sic*], e tal. [...][5]". A entrevistada faz uma conexão entre a entidade da Umbanda Zé Pilintra e a figura do malandro carioca, mas diz nunca ter feito a conexão entre ambas antes de conhecer a entidade. Um fato importante a respeito da entrevistada é que a mesma é membro da comunidade acadêmica, e como ela mesma diz na entrevista, é "viajada", o que já caracteriza uma distinção dela para com a maioria da população de Foz do Iguaçu e região. Pode-se concluir, então, que ela seria uma exceção ao restante da população, tendo acesso a manifestações culturais que não são tão comuns à maioria dos residentes em Foz do Iguaçu.

Considerações Finais

A partir deste texto, pode-se entender que, diferente das impressões que ficam ao estudar os aspectos da Umbanda a partir de leituras acadêmicas, com a coleta de fontes orais abrem-se novos pontos de vista sobre a relação das pessoas com os elementos constituintes das religiões afro-brasileiras no âmbito cotidiano, e que os aspectos regionais

[5] Entrevista realizada pela autora com Cleusa, filha de santo do terreiro pesquisado, em 25 de junho de 2016.

influenciam muito mais o entendimento dos fenômenos religiosos do que dizem os estudos teóricos, ainda mais quando se trata de uma religião tão plural quanto a Umbanda. As relações cotidianas dos habitantes de Foz do Iguaçu com a diversidade religiosa não os impedem de ter preconceitos contra as religiões afro-brasileiras, alimentados pelas religiões cristãs de mais força no Brasil, e as fontes revelam que, junto ao preconceito anda o desconhecimento desta população em relação a elementos da Umbanda. Estes elementos, juntamente com a multiplicação de terreiros de Umbanda na cidade de Foz do Iguaçu, trazem a esta pesquisa materiais ricos para estudo, e propiciam reflexões ímpares no estudo acadêmico do desenvolvimento da religião de Umbanda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, Patrono da Malandragem. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 25, p. 42-49, 1997. Disponível em: http://docvirt.no-ip.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=reviphan_wi&pagfis=8973&pesq=

BASTIDE, Roger. **The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations**. Trad. Helen Sebba. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=eTPByICog1cC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false

BELIVEAU, Verónica Giménez; MONTENEGRO, Silvia; SETTON, Damián. El campo religioso en la *Triple Frontera*: entre el arraigo nacional, los anclajes étnicos y los movimientos transfronterizos. **Revista de la Escuela de Antropología**, n. 10, p. 179-192, 2005. Disponível em: http://observatoriotf.com/archivos/articulos/revista_antropologia_2005.pdf

BROWN, Diana Degroat. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. Columbia: Columbia University, 1994.

CARNEIRO, Janderson Bax. **"Vou subir o morro para ver quem vem na Umbanda": Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista**. 2012. 164 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=21448@1

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2011.

FEU - FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942. Disponível em: http://www.umbanda.com.br/index.php/livros-historicos?download=19:umbanda-congresso-de-umbanda

ORO, Ari Pedro. O Neopentecostalismo "Macumbeiro". In: ISAIA, Artur Cesar (org.). **Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa con-temporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. Petropólis: Vozes, 1978.

SILVA, Anaxsuell Fernando da. Práticas Religiosas em Contexto Migratório: o caso da Tríplice Fronteira Latino-Americana. **Inter-Legere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN**, Natal, n. 17, p. 89-104, ago/dez 2015. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/download/9928/7028

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

O RITO INICIÁTICO NAS CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS POR MEIO DE SEUS INTELECTUAIS

Ana Paula de Assis Souza (PPH-LERR-UEM) [1]
Vanda Fortuna Serafim (PPH-LERR- UEM) [2]

Resumo: O presente trabalho está vinculado ao projeto de mestrado intitulado Os Ritos de Iniciação Afro-Brasileiros em Nina Rodrigues e João do Rio (Brasil - Primeira República). A finalidade desta proposta objetiva-se a realização de uma discussão teórica acerca da noção de rito. Para tanto utilizaremos os seguintes autores e suas respectivas obras: Mircea Eliade (2010), *O sagrado e profano*; Victor W. Turner (1980*), O Processo Ritual;* e Marc Augê (1994), *Iniciação In: Enciclopédia Einaudi.* Tal discussão teórica pretende estabelecer diferentes interpretações sobre a noção e o fenômeno do rito de iniciação, bem como, refletir sobre seu tema, funções e problemáticas de poder. Optou-se, portanto em realiza-la pelo viés da "História, Cultura e Narrativas" por entender que a História Cultural permite compreender as representações presente nas narrativas dos intelectuais Nina Rodrigues e João do Rio, acerca dos ritos iniciáticos, em Salvador e Rio de Janeiro, ao final do século XIX e início do século XX. As fontes eleitas para tanto consistem em *O animismo fetichista dos negros bahianos* (RODRIGUES, 1935) e *As religiões no Rio* (RIO, 1906).

Palavras-chave: História Cultural; Ritos de Iniciação; Matriz Africana; Nina Rodrigues; João do Rio.

Rito: uma breve introdução

Tendo em vista as diferentes interpretações sobre a noção e o fenômeno do rito, trataremos aqui de algumas considerações teóricas. Entretanto, ao abordarmos esta temática se faz necessário tocar e compreender sua manifestação de tal modo que gera ao homem religioso afastamento do mundo profano e a aproximação com o mundo sagrado. Isto pressupõe propor na tocante temática, a noção do homem religioso com o seu entendimento com o mundo místico e sobrenatural.

A fim de pensar os ritos iniciáticos nas crenças e manifestações afro-brasileiras no final do século XIX início do XX, implica apresentá-los a partir de perspectivas teóricas de um historiador da religião e antropólogos. Que tenderam a problematizar o fenômeno religioso levando em consideração o que seriam o comportamento técnico racional e o mágico ou ritual. Assim alguns estudiosos, estabelecem frentes explicativas, com diferentes

[1] Graduada em Pedagogia pela Faculdade Unissa de Sarandi, Graduada em História pela Universidade Estadual de Maringá, Pós-graduação em Educação Especial e Alfabetização de Adultos pelo Instituto Paranaense de Ensino e Mestranda em História PPH/UEM. Endereço eletrônico: anapassis.souza@gmail.com
[2] Graduada em História pela Universidade Estadual de Maringá, Mestre em História pela UEM e Doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professora Adjunta da Universidade Estadual de Maringá. Endereço eletrônico: vandaserafim@gmail.com

interpretações sobre a noção e o fenômeno do rito de iniciação, bem como, refletir sobre seus temas, funções e problemáticas de poder.

Para tanto, se faz necessário elencar contribuições destes estudiosos e suas respectivas obras. Neste sentido, nos voltaremos a pensar as contribuições de Eliade (2010) em sua obra *O sagrado e profano,* Turner (1980) em *O Processo Ritual* e Augê (1994) em *Iniciação In: Enciclopédia Einaudi*. Com isso, objetivamos articular as análises e reflexões relativas à iniciação no campo da antropologia, história e sociologia, isto é, compreensões de modo simbólico e ideológico.

Compreender o homem religioso em face ao sagrado, como fez Eliade (2010) um historiador especialista em religiões requer analisar suas experiências mais arcaicas num tempo compreendido como mítico. Segundo Eliade, existem dois modos de ser que dizem respeito às modalidades de experiências assumidas pelo homem ao longo de sua história – a sagrada e o profana. Compreendendo essas modalidades dentro de uma perspectiva histórica cultural, a partir da qual o estudo do fenômeno religioso dialoga com a antropologia filosófica, fenomenologia e psicologia.

> Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade de que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela História. Mas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história. (ELIADE, 2010, p. 164)

O homem religioso segundo as considerações de Eliade (2010) é aquele que concebe a existência sobrenatural, cuja vida contrapõe-se ao mundo profano. No que se refere à história sagrada, ela conserva-se por meio do rito, ou seja, reatualizando a história divina com o objetivo de manter o comportamento e ensinamentos sagrados:

> [...] Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semidivinas está conservada nos mitos. Reatualizando a história sagrada, imitando o comportamento divino, o homem instala-se e mantém-se junto dos deuses, quer dizer, no real e no significativo. (ELIADE, 2010, p. 164-165)

Isto significa que o homem religioso para manter uma relação com o sobrenatural e conforme o criam canais de comunicação com a santidade, fomentando um espaço no qual possibilite essa manifestação. Isto é, o *homo religiosus* e tem seu universo mental regido pelo Cosmo sagrado. Eliade (2010) propõe o termo *hierofania*, que é manifestação do sagrado no terreno, desse modo, algo sagrado que se revela de ordem diferente, de uma realidade que não pertencente ao sobrenatural. Deste modo, na concepção de Eliade as religiões e religiosidades são constituídas desde a civilização mais antigas às mais recentes por manifestações das realidades sagradas.

> Vimos que o homem religioso vive num Cosmos "aberto" e que está "aberto" ao Mundo. Isto quer dizer: (a) que está em comunicação com os deuses; (b) que participa da santidade do Mundo. Que o homem religioso só consegue viver num Mundo "aberto", tivemos ocasião de constatar ao analisar a estrutura do espaço sagrado: o homem deseja situar-se num "centro", lá onde existe a possibilidade de comunicação com os deuses. Sua habitação é um microcosmos, e também seu corpo. A correspondência corpo-casa-cosmos impõe-se desde muito cedo. Insistamos um pouco neste exemplo, pois ele nos mostra em que sentido os valores da religiosidade arcaica são suscetíveis de ser reinterpretados pelas religiões, até mesmo pelas filosofias ulteriores. (ELIADE, 2010, p. 141)

Para Marc Augê (1994), antropólogo e africanista, a abordagem funcionalista sociológica e antropológica define no espírito humano o homem religioso. Isto quer dizer que, o homem religioso é moldado socialmente através práticas de renovações, cujo p*oder Simbólico e ideológico* envolve conhecimento de representações no ato do rito de iniciação. Estes ritos de iniciação necessitariam, dentro de uma ordem social, de ensinamentos religiosos, dentro de uma condição lógica do poder; diversidade, ordem, organização, política, social, cultural e religiosa.

> [...] A iniciação implica o segredo, preliminar e também ulterior, na medida em que muitas vezes se realiza por graus. Revelação, ela define-se ao mesmo tempo em termos de saber e em termos de poder; liga um ao mesmo; atividade ritual típica neste sentido, ela sugere que todo o poder passa pela posse e a manipulação de um saber; do saber passado, registrado e transmitido, ao poder vindouro e a transmitir, estende-se e revela-se toda a acção do poder presente que une a todos os tempos e a todas as pessoas os temas, apresentados como complementares, do segredo, da promoção e da seleção. No final, é justamente à problemática do poder que conduz o estudo da iniciação, problemática que implica (eis uma constatação que, de resto, faremos a propósito das noções de religião, de feitiçaria ou de magia) um relacionamento das noções de símbolo e de ideologia, de eficácia simbólica e de eficácia ideológica. [...] (AUGÊ, 1994, p. 76)

Já o antropólogo britânico Vitor Turner (1980) o homem religioso é aquele que

possui uma extensa natureza imaginativa e emocional capaz de desenvolver ideias religiosas. Esta natureza humana é responsável pelas crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas. Segundo ele, "A finalidade do homem na vida é salvar a alma, e para salvar a alma deve viver 'religiosamente' e para viver 'religiosamente' deve renunciar a todos os prazeres da vida, trabalhar, humilhar-se, sofrer e ser compassivo" (TURNER, 1940, p.67). A condição do homem religioso, implicaria, para Turner, assegurar a ordem social e política de uma determinada comunidade.

> Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequena unidad del ritual que todavia conserva las propriedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estrutura específica en un contexto ritual. Dado que este ensayo es basicamente uma descripción y un análisis de la estrutura y las propriedades de los símbolos, por el momento bastará que digamos, con el Concise Oxford Dictionary, que un símbolo es una cosa de la que, por geral consenso, se plensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociacíon de hecho o de pensamento. Los símbolos que yo observe sobre el terreno eran empiricamente objetos, actividaes, relcaciones, acontecimientos, gestos y unidades especiales em um contexto ritual. (TURNER, 1999, p. 21)

Desta forma, Turner compreende o ritual, como aquela conduta tomada pelo homem que crê numa força mística capaz de dar significado ao contexto social de um grupo. Assim, as celebrações rituais são fases específicas dos processos de estruturas sociais como forma de ajustes, adaptação ao meio ambiente, sobretudo, sinaliza enquanto uma atividade simbólica de expressão que fundamenta e reconhece o ritual como produto com "ênfase sobre a sociedade como processo vital em que episódios marcados por considerações sócio-estruturais foram seguidos de fases caracterizadas por antiestrutura social (liminaridade e communitas)" (TURNER, 1974, p. 5).

> A maioria desses pensadores tomou a si a implícita posição teológica de tentar explicar, ou invalidar por meio de explicações, os fenômenos religiosos, considerando-os produto de causas psicológicas ou sociológicas dos mais diversos, e até conflitantes, tipos, negando-lhes qualquer origem sobre-humana; mas ninguém negou a extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas. Talvez o leitor se sinta aliviado com a declaração de que não tenho a intenção de penetrar na arena teológica mas me esforçarei, tanto quanto possível, em limitar-me a uma pesquisa empírica de aspectos da religião e, de modo particular, em descobrir algumas das propriedades do ritual africano. [...] (TURNER, 1974, p. 15-16)

Augê, por sua vez, propõe possibilidades de se analisar o rito de iniciação seguindo opções teóricas propostas pelas discussões que envolvem a antropologia, tendendo a definir constantes do espírito humano, fundamentando um funcionalismo sociológico, que evidenciaria funções de poder e ordem social. “Trata-se, em suma, de pensar conjuntamente, como uma condição da lógica do poder, a universalidade dos temas e a diversidade das funções” (AUGÊ, 1994, p.76)

> [...] conjunto de ritos e de ensinamentos orais, que visa a modificação radical do estudo religioso e social do sujeito a iniciar, equivale a uma mudança ontológica do regime existencial; esta mudança é comum aos diferentes tipos de iniciação enumeráveis, entre os quais Eliade distingue os ritos de puberdade – colectivos e obrigatórios – , os ritos de entrada em seitas ou confrarias – selectivos - e, enfim os que caracterizam a vocação mística do xamã ou do *medicine-man*. Tais ritos têm em comum um certo numero de temas que garantem a sua eficácia enquanto, no essencial, ritualizam o mito cosmogônico inicial, respondendo nisto a uma exigência do espírito humano, ávido de participar na plenitude do Tempo Sagrado, primordial. Nesta perspectiva, enfatiza-se a temática da iniciação, temática cuja coerência e generalidade permitem definir a iniciação como um objecto homogêneo de análise e de reflexão. (AUGÊ, 1994, p. 74)

O rito para Eliade (2010) é uma forma de reatualização do mito, é o que reafirma a narrativa original dos povos, tornando contemporâneo aos que o realiza o tempo em que deuses e homens viviam juntamente. Os ritos estão presentes na sociedade em diversas ocasiões: nascimento, casamento e morte. Mas o rito religioso, em especial os de iniciação e dos cenários iniciáticos, possuem organização própria, podendo ser ritos coletivos e seletos, masculinos e femininos.

Por rito, Eliade compreende as festas religiosas são uma das responsáveis por manter vivo o ensinamento sacro dos antepassados, uma atividade humana carregada de significado, imitação de gestos exemplares de deuses em busca de sabedoria, ou seja, carregada por rituais específicos. É por meio do rito que a presença do transcendente se manifesta em sua plenitude, fazendo o mito se revelar a cada cerimônia. Pode ser observado enquanto rito sagrado, de morte e da sexualidade.

Quanto aos rituais iniciáticos, Eliade os classifica como ritos de puberdade, de entrada e de iniciações individuais, que correspondem cerimônias de admissão a uma sociedade secreta ou a uma faixa de idade, ou ainda, a uma experiência paradoxal, sobrenatural, de morte e ressurreição, ou de segundo nascimento. O iniciado é aquele passou a conhecer os mistérios.

> A iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade. A criança ignora todas essas experiências; o iniciado as conhece, assume e integra em sua nova personalidade. Acrescentemos que se o neófito morre para sua vida infantil, profana, não-regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para o modo de ser que torna possível o conhecimento, a ciência. O iniciado não é apenas um "recém- nascido" ou um "ressuscitado": é um homem que *sabe* que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica (ELIADE, 2010, p.153).

Eliade acrescenta ainda sobre os tipos de iniciação e de cenários iniciáticos que impressionam com relação ao número e motivos, pois:

> Quanto aos rituais iniciáticos propriamente ditos, convém fazer uma distinção entre as iniciações de puberdade (faixa de idade) e as cerimônias de admissão numa sociedade secreta: a diferença mais importante reside no fato de que todos os adolescentes são obrigados a enfrentar a iniciação da idade, ao passo que as sociedades secretas são reservadas a um determinado número de adultos. Parece certo que a instituição da iniciação da puberdade é mais antiga do que a da sociedade secreta; encontra-se mais espalhada e é atestada desde os níveis mais arcaicos de cultura, como, por exemplo, entre os australianos e os fueguinos. Não nos cabe expor aqui as cerimônias iniciáticas em toda sua complexidade. Nosso objetivo é mostrar que, já nos estágios arcaicos de cultura, a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ela consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. [...] (ELIADE, 2010, p.152).

Para Turner, as celebrações rituais (práticas religiosas) significam processos de cunho estrutural onde permite a um grupo social se organizar, adaptar no ambiente, pois corresponde a uma ação que determina a convivência, cujo rito e sua manifestação são capazes de organizar suas atividades sociais. Desse modo, uma maneira de associar os interesses dos seres humanos em seus propósitos, fins e meios cujas condutas são observadas e adequadas ao contexto social.

> De tudo isso, concluo que, para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de communitas e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de "status". Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis. Ainda mais, como qualquer sociedade tribal é composta de múltiplas pessoas, grupos e categorias, cada uma das quais tem seu próprio ciclo de desenvolvimento, num determinado momento coexistem muitos encargos correspondentes a posições fixas, havendo muitas passagens entre as posições. Em outras palavras, a experiência da vida de cada indivíduo o faz estar exposto alternadamente à estrutura e à communitas, a estados e a transições. (TURNER, 1974, p. 120)

Todavia, segundo Augê (1994) as funções da iniciação equivalem:

> Enfim, e é talvez a observação mais importante, as próprias manifestações que marcam de modo espectacular a realização da iniciação, tanto pela sua intensidade como pelo seu caráter simbolicamente provocador (ambivalência sexual, inversão, morte, regressão, renascimento, insultos, excessos, licenciosidade, inconsciência, loucura, proezas xamânicas), não significam propriamente a igualdade dos iniciados, e ainda menos a identidade indiferenciada da comunidade. (AUGÊ, 1994, p. 87)

Contudo, considerando que o rito de iniciação significa ao sujeito iniciado uma "renovação", uma adesão e compromisso com uma nova vida, por meio de uma morte simbólica (ELIADE, 2010); iniciar-se seja no Candomblé ou na Macumba marcava – na Primeira República brasileira – a manutenção de uma cultura de matriz africana enquanto autoafirmação a ser lembrada, sem cair no esquecimento, diante de um espaço e tempo que se mostravam acolhedor a esses povos e seus descendentes.

Entretanto, as crenças religiosas, os ritos iniciáticos não ocorrem à revelia de uma percepção de sagrado. O sagrado está relacionado a algo especial que requer preparação, permitindo ao indivíduo a experiência do contato com o transcendente, sensações, energias, sentimentos próprios com bases emocionais. O profano é compreendido como as relações com as coisas do mundo sem qualquer preparação, cuja atitude pelo sujeito é encarada como transgressora do proposto como ideal para uma instituição.

Portanto, o estudo científico das crenças afro-brasileiras na qual este trabalho está atrelado, significa perceber e associar o quanto essas práticas tomadas enquanto ilegais exercidas sejam na medicina ou entendidas como forma de enganar a credulidade pública. É, porém no momento em que religião e Estado se separam no Brasil, e que as diversas denominações religiosas passam a buscar seu lugar na esfera pública e que algumas são censuradas sob a acusação de magia, que encontramos relatos sobre elas na literatura médica e jornalista. Equivale ressaltar que os ritos apresentam ações complexas dentro de processos de crenças mágicas e religiosa nas quais destinam explicar fenômenos naturais e sobrenaturais de um povo.

O Rito iniciático: um fenômeno em estudo

Conforme apresentamos à cima a manifestação do rito para os intelectuais Eliade, Augê e Turner pressupõem estudos teóricos relacionados à História, antropologia, e sociologia, pois somente por meio delas a compreensão da atividade humana torna-se passível

de análise, ou ainda de exegese. Entretanto, cada um destes intelectuais problematiza o rito de acordo com suas investigações, seja na leitura de Eliade enquanto ensinamentos orais, enquanto práticas de renovações cujo p*oder Simbólico e ideológico* segundo Augê e em Turner, como ênfase sobre a sociedade como processo vital em que episódios marcados por considerações sócio-estruturais foram seguidos de fases caracterizadas por antiestrutura social (liminaridade e communitas).

Diante do exposto, os ritos iniciático investigados a partir de experiências religiosas em sociedades arcaicas, percorrem o homem historicamente e deste modo cabe ao historiador em sua função de investigador compreender o homem e suas relações com o mundo, bem como, buscar vestígios em seus antepassados para justificar o comportamento humano no presente (exumação do morto). (CERTEAU, 1982)

Para Eliade o quadro do rito iniciático tem haver com uma morte simbólica para a condição profana seguida do renascimento para o mundo sagrado observado por ele nas religiões primitivas e até. Trata-se de uma apropriação de conhecimentos até então proibidas para aquele ainda não iniciado, cujo poder espiritual é alcançado apenas após o chamado, autorização ou idade, isto é, "a sabedoria são concebidos como o fruto de uma iniciação, e é significativo que tanto na Índia antiga como na Grécia se encontre o simbolismo obstétrico ligado ao despertar da consciência suprema" (ELIADE, 2010,1p.161).

> Em outras palavras, o primitivo coloca seu ideal de humanidade num plano sobre-humano. Isto quer dizer que: (1) só se torna um homem completo depois de ter ultrapassado, e em certo sentido abolido, a humanidade "natural", pois a iniciação se reduz, em suma, a uma experiência paradoxal, sobrenatural, de morte e ressurreição, ou de segundo nascimento; (2) os ritos iniciáticos comportando as provas, a morte e a ressurreição simbólicas foram fundados pelos deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos: esses ritos têm, portanto, uma origem sobre humana, e, ao realiza-los, o neófito imita um comportamento sobre-humano, divino. [...] (ELIADE, 2010, p. 152)

Em Augê (1994) o rito iniciação corresponde à prática "vivida por aqueles que a praticam como revelada pelos seres divinos ou sobrenaturais" (AUGÊ, p.77). E, portanto assinalam e compartilham experiências existenciais nos tempos místicos da origem, recapitulando por meio do rito a história sagrada do mundo e da tribo.

> [...] é, em suma, o facto de partilhar com os iniciados este regresso às origens, aos antepassados e ao mito, que assegura a adesão e a promoção dos neófitos: a iniciação é uma recapitulação da história sagrada do mundo e da tribo. Nesta ocasião, a sociedade inteira mergulha nos tempos místicos da origem e sai regenerada. Mas este renascimento não se pode explicar senão

> através dos indivíduos; a iniciação implica para todos os que a ela se submetem numa experiência existencial e a eficácia social do rito. É, além disso, o caráter metacultural e trans-histórico desta experiência existencial que explicará o facto de os próprios temas iniciáticos aparecerem em sociedades culturalmente heterogêneas (gregas, orientais, australianas, africanas). (AUGÊ, 1994, pg 77)

Acrescenta ainda Augê (1994), que o fenômeno da iniciação corresponde a um acesso maior de poder, diferenças internas cujas relações entre iniciados e iniciandos se diferem em grau. Isto é, atividades, tarefas, funções específicas e alguns conhecimentos são restritos em certas comunidades africanas. Segundo Augê, "todos os graus de iniciação não são nem podem ser ultrapassados por todos os iniciados; é assim que em certas sociedades africanas a coincidência entre classe etária e iniciação não vale senão para os estádios inferiores desta". (AUGÊ, 1994, pg 83)

> [...] a iniciação é uma promoção através do esforço e da dor; ela consagra o acesso a um poder maior; mas marca também diferenças internas, cujo sentido e alcance convém precisar; entre iniciandos e iniciados, entre iniciados e não – iniciados, entre iniciados de grau diferente e também entre iniciáveis e não – iniciáveis, pode, com efeito, suceder que, independentemente dos casos em que a iniciação introduz em funções específicas assumidas por um número restrito de indivíduos (colégios religioso por exemplo), todos os graus de iniciação não são nem podem ser ultrapassados por todos os iniciados; é assim que em certas sociedades africanas a coincidência entre classe etária e iniciação não vale senão para os estádios inferiores desta. (AUGÊ, 1994, pg 83)

Entretanto Turner apresenta o rito iniciático enquanto um processo dialético do pensamento envolvendo a estrutura / antiestrutura, que abrange a experiência sucessiva da vida em sociedade. Articula a necessidade de se compreender por meio de duas modalidades de correlação social, a *"communitas"* e *"liminaridade"*, onde o primeiro entende-se pelo relacionamento não-estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. Ou seja, um relacionamento entre indivíduos não concretos, históricos, idiossincrásicos. Já a Liminaridade é a passagem entre "status" e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagens liminares e "liminares" (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário.

> De tudo isso, concluo que, para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de communitas e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de "status". Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis. Ainda mais, como qualquer sociedade tribal é

> composta de múltiplas pessoas, grupos e categorias, cada uma das quais tem seu próprio ciclo de desenvolvimento, num determinado momento coexistem muitos encargos correspondentes a posições fixas, havendo muitas passagens entre as posições. Em outras palavras, a experiência da vida de cada indivíduo o faz estar exposto alternadamente à estrutura e à communitas, a estados e a transições. (TURNER, 1974, p. 120)

Esta proposta de Turner abrange, todavia indícios de que as formas religiosas estão associadas às atividades inventivas de um grupo cuja estrutura volta-se para as categorias hierárquicas, inferiores e superiores, num movimento secular que atribui valores e funções adequadas a suas necessidades de organização.

> Existem muitos exemplos de religiões e de movimentos ideológicos e éticos que foram fundados por pessoas de alto "status" estrutural, ou, quando não, pelo menos solidamente respeitável. De maneira bastante significativa, os ensinamentos básicos desses fundadores estão cheios de referências ao despojamento das distinções mundanas, à renúncia à propriedade, ao "status", etc., e muitos deles acentuam a identidade "espiritual" e "substancial" do homem e da mulher. Nesses e em vários outros aspectos, a condição religiosa liminar que eles procuram realizar, em virtude da qual seus adeptos são apartados do mundo, tem pronunciadas afinidades com a que encontramos na liminaridade da reclusão nos ritos tribais de crises da vida e, na verdade, em outros rituais de ascensão de posição social. (TURNER, 1974, p. 234-235)

Pode-se perceber, contudo que os intelectuais aqui mencionados atribuem cada um a seu modo o rito iniciático enquanto uma passagem de um estado a outro, com características peculiares e específicas. Para tanto, utilizam de teorias ora sociológica, ora antropológica para compreender este processo.

CONCLUSÃO

Enquanto Augê recorda os temas iniciáticos (puberdade/ iniciação especializada em que alguns indivíduos empreendem para transcender a sua condição humana/ nascimento/fecundidade/fertilidade e entre outros), são responsáveis por consagrar uma ordem natural e social, ou seja, são necessárias para uma contínua renovação, reordenamentos e análises funcionalistas.

Turner apresenta nas duas modalidades de correlação social, a "*communitas*" e "*liminaridade*" suas fases de passagem de um estudo ou condição, culturalmente definido, para outro. Em communitas está presente o modelo de processo existencial ou espontânea, normativa e a ideológica. A liminaridade, porém compreende o processo do rito de passagem

como os rituais de elevação e de reversão de “status”.

Eliade por exemplo, toma a iniciação como um renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural, desempenhando assim, um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ela consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. Isto significa que a iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade.

Enfim, não é possível esgotar a totalidade da temática neste espaço, pois sua complexa reflexão nos direciona para diferentes interpretações e problemas que nos provoca por assim dizer a ampliar ainda mais esta discussão. Uma vez que o presente trabalho está vinculado ao projeto de mestrado intitulado Os Ritos de Iniciação Afro-Brasileiros em Nina Rodrigues e João do Rio (Brasil - Primeira República).

FONTES

RIO, J. **As Religiões no Rio**. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro- Ed. 1904.

RODRIGUES, R. N. **O animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935.

REFERÊNCIAS

AUGÊ, Marc. Iniciação. In: **Enciclopédia Einaudi**: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994, vol. 12. pp. 74-93.

CERTEAU, Michel de. As produções do lugar. In: CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. pp. 31-65.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: Estrutura e Antiestrutura. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. Simbolos en el ritual ndembu. In: TURNER, Victor. **La selva de los símbolos**. Madrid: Siglo Veinteuno, 1980. Disponível em: http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/turner_simbolos_en_el_ritual_ndembu.pdf. Acessado em: 08/09/2015.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

JUVENTUDE E RELIGIÃO MUÇULMANA NO CIBERESPAÇO

Marília Padilha Gomes (UENP) [1]

Resumo: O presente trabalho pretende analisar as movimentações, interações e manifestações das juventudes muçulmanas no âmbito do ciberespaço, refletindo, primeiramente, acerca da categoria juventude, enquanto uma camada social extremamente plural e heterogênea, e que também precisa ser posta em perspectiva histórica, assim como o conceito de sociabilidade, que se transfere, em nossa era, para o "universo virtual" do ciberespaço e por ele é transformado, alterando suas noções e formas tradicionais. Pretende, ao mesmo tempo, demonstrar o quanto a religião está, em pleno século XXI, "em alta" entre as juventudes, dentro de um contexto que ultrapassa as identidades institucionais, sendo que o fenômeno religioso, importante elemento da experiência humana, também tem sido transferido para novos espaços por meio das novas tecnologias da informação e comunicação. No espaço multifacetado do ciberespaço, as juventudes muçulmanas transitam, em um constante "vaivém", expressando visivelmente a diversidade e pluralidade tanto da categoria juventude quanto da própria *umma* virtual, a tradicional comunidade islâmica universal que se reformula com o advento da internet.

Palavras-Chaves: Juventude, Religião, islã, Ciberespaço.

INTRODUÇÃO

De acordo com o censo demográfico de 2010, no Brasil, a população jovem com idades entre 15 e 29 anos atingiu o seu maior pico, incluindo todas as regiões do país (IBGE, 2010). Embora esses números possam estar se estabilizando por conta da baixa fecundidade e do aumento da mortalidade entre os jovens brasileiros nessa faixa etária, o Brasil ainda ocupa a sétima posição (51 milhões) entre os lugares com o maior número de pessoas com idades entre 10 e 24 anos, segundo relatório anual produzido pelo Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) em 2014, braço da ONU responsável por questões populacionais.[2]

Portanto, nunca antes houve tantos jovens no mundo, e alguns dos países que ocupam as primeiras posições nesse ranking são compostos por populações majoritariamente muçulmanas, como a Indonésia e o Paquistão. Ao mesmo tempo, de acordo com pesquisas e estatísticas recentes, o Islã é a religião que mais cresce no mundo, sendo a denominação religiosa mais numerosa da Terra, ficando atrás apenas do cristianismo, somando todas suas

[1] Graduanda em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná. E-mail de contato: maripadilha1993@outlook.com

[2] Considera-se importante ressaltar que, de acordo com Elisa Guaraná de Castro, o corte etário adotado por organismos internacionais, e outros, procura homogeneizar o conceito de juventude a partir de limites mínimos de entrada no mercado de trabalho, reconhecidos internacionalmente, e limites máximos de término de escolarização formal básica (básico e médio). O recorte etário de juventude, dessa forma, permite pesquisas quantitativas em larga escala e a definição de públicos-alvo de políticas públicas. Deve-se, por isso, observar os limites destas definições e questionar a naturalização da associação entre juventude e uma faixa etária específica.

vertentes e denominações, dado que possui dimensões políticas e simbólicas importantes, uma vez que o Islã é frequentemente construído pelo imaginário cultural e discurso político das sociedades euro-americanas como uma alteridade radical.

Portanto, somando estes dados brevemente apresentados às observações empreendidas na Internet, propôs-se a organização de um estudo introdutório – considerando o caráter recente de um campo de pesquisas sobre juventude e religião no Brasil – a respeito das juventudes muçulmanas e suas interações e manifestações no ciberespaço, tomando como fontes as redes sociais, que se apresentam como um importante material de pesquisa para o historiador do tempo presente. De acordo com Marieta de Moraes Ferreira (2002), os historiadores passaram, cada vez mais, a ter a possibilidade de se debruçar sobre temas localizados em períodos menos recuados no tempo, e algumas fontes, como as orais, por exemplo, passaram a ser acolhidas na produção acadêmica. Para tal, foi necessário que ocorresse uma mudança geral na visão do que deveria ou não ser legítimo na área e uma redefinição do que se entendia por história, processo que começa a ser edificado a partir do movimento historiográfico conhecido como Escola dos Annales.

As novas preocupações historiográficas, por sua vez, foram também fecundadas pela proximidade intelectual com diversas áreas, como a economia, a demografia, a psicologia, a antropologia e a sociologia. A história do tempo presente, mobilizadora de um segmento expressivo da comunidade de historiadores no plano nacional e internacional, traz consigo também, segundo Lucília de Almeida Neves Delgado e Marieta de Moraes Ferreira (2014), uma valorização da interdisciplinaridade, juntamente com a vitalização da história política e da ampliação do uso de fontes, promovendo maior diálogo com as ciências sociais.

Ao mesmo tempo, evocando as palavras do historiador inglês e um dos maiores intelectuais do século XX, Eric Hobsbawm, proferidas em uma conferência apresentada no Museu de Arte de São Paulo quando de sua visita ao Brasil, é preciso lembrar que “o historiador do tempo presente está à mercê dos movimentos de prazo relativamente curto de tempo histórico”, o que se apresenta, segundo Jean Lacouture (1990), simultaneamente, como sua dificuldade e seu desafio, sua força e sua fraqueza, dando ao trabalho a característica de um primeiro esboço, a partir da qual as outras operações históricas se desenvolverão em profundidade, uma vez que o “pesquisador imediato” não conhece o epílogo, seu trabalho faz parte dos “atos do drama” (LACOUTURE, 1990, p. 223). Assim sendo, entre os objetos contemplados pela história do tempo presente estão as fontes digitais, que após o advento da Internet, passaram a compor um vasto panorama de novas fontes a serviço do pesquisador,

compondo também, portanto, o presente trabalho, que concebe a Internet, assim como Luiz Alberto Grijó (2014), como um espaço multifacetado de referência e legitimidade para a atuação e situação de um grupo socialmente muito importante de reprodução e produção de sentidos e visões de mundo, essencialmente, o ciberespaço, o "universo virtual", no qual os indivíduos "cibernautas" transitam e "navegam", interagindo e circulando informações, sob as mais variadas formas (som, imagem, texto), subvertendo as noções tradicionais ou "ancentrais", de acordo com Ana Sofia Marcelo (2001), de espaço e tempo, inaugurando novas formas de sociabilidade.

Pierre Lévy (1999), ao pensar sobre a "cibercultura", afirma que "o crescimento do ciberespaço resulta de um movimento internacional de jovens ávidos para experimentar, coletivamente, formas de comunicação diferentes daquelas que as mídias clássicas nos propõem" (LÉVY, 1999, p.9). Aliás, precisamos concordar com o filósofo francês quando este alia juventude e ciberespaço, afinal, a juventude enquanto um grupo com consciência própria (HOBSBAWM, 1995), assim como os fenômenos da chamada Era Digital, não estão historicamente ambientados, desenvolvendo-se, encontrando-se e identificando-se, a partir da segunda metade do século XX?

JUVENTUDE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CATEGORIA E SUA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Em seu clássico ensaio histórico intitulado "A Era dos Extremos", Eric Hobsbawm (1995), ao discorrer sobre o que chamou de "breve século XX", nos fala também de uma "Revolução Cultural", ocorrida na segunda metade deste século, e em seu bojo, o aumento de uma cultura juvenil específica. Ainda que, desde a Antiguidade, de acordo com o que nos indica Alain Schnapp (1996), nas antigas cidades gregas, como Esparta, por exemplo, existisse o cuidado destas para com seu "mundo juvenil", o fortalecimento de relações entre classes etárias, uma ordem social que opunha, radicalmente, jovens e velhos, a ideia de uma cultura juvenil e de juventude, enquanto camada social separada, como a que temos hoje, começa a surgir a partir de 1950 e, conforme Hobsbawm, quase certamente não poderia ter se manifestado em qualquer período anterior, principalmente, a ideia de juventude simbolizada por alguns fenômenos, que para o historiador inglês não tiveram nenhum paralelo desde a era romântica do início do século XIX: do jovem como "rebelde" ou "herói" cuja vida e juventude acabavam juntas. Além disso, o autor assinala a "novidade" desta cultura, que era

segundo ele, tripla: a juventude não era mais vista como estágio preparatório para a vida adulta, mas como estágio final do desenvolvimento humano ou como estágio "ideal"; a cultura juvenil se tornou dominante nas "economias de mercado desenvolvidas"; e marcada por um "espantoso internacionalismo".

Portanto, como procuram sintetizar Silva e Lopes (2009), a categoria juventude deve ser entendida como uma construção sócio-histórica, econômica, cultural e relacional, determinada em um processo permanente de mudança e ressignificação nas sociedades contemporâneas, sendo necessário, então, falarmos em juventudes, no plural, para que seja possível alcançar uma compreensão mais ampla e fiel com relação às heterogeneidades produzidas pelos coletivos sociais de jovens (SILVA; LOPES, 2009, p. 92). Mario Margulis e Marcelo Urresti (1996), também afirmam que "a condição histórico-cultural de juventude não se oferece de igual forma para todos os integrantes da categoria estatística jovem". Para os sociólogos argentinos, ser jovem não está unicamente restrito aos socialmente privilegiados, que desfrutariam da chamada "moratória social", mas consideram esta em integração com o que denominam "moratória vital", pois sobre ela aparecerão as diferenças sociais e culturais no modo de ser jovem. À vista disso, não é possível falar do "jovem nos dias de hoje", do "jovem no Brasil", do "jovem muçulmano", do "jovem cristão", mas dos diferentes modos de vivenciar a juventude, associando cronologia e cultura, incluindo, ainda, as questões de gênero, que não deixam de atravessar a categoria.

Além disso, segundo Luana Rodrigues de Carvalho (2015), "os indivíduos nessa etapa da vida não pertencem a um só lugar, pois existe uma maior flexibilidade que possibilita mudanças rápidas em espaços/lugares diferentes" (grifo meu) (CARVALHO, 2015, p. 33), e ao nos referirmos a esta movimentação, aos diferentes ambientes ocupados pelas juventudes, e pelos quais estas transitam, não estamos fazendo alusão apenas ao espaço tradicional, estabelecido fisicamente, geograficamente localizado, mas também, e particularmente, às novas configurações de espaço, e por que não dizer também de tempo, proporcionadas pelas novas tecnologias de informação e comunicação da Era Digital, que em seu âmbito acabaram por incorporar também a religião e as religiosidades, alterando as formas de lidar com o mundo e com o sagrado.

O CIBERESPAÇO E AS NOVAS FORMAS DE SOCIABILIDADE

Como já dito antes, os fenômenos de uma era chamada de "digital" ou "da

informação", ou ainda de "tecnológica", encontram-se historicamente ambientados na segunda metade do século XX e, embora suas bases tenham sido lançadas em princípios do século, foi somente a partir da década de 1970 que as comunicações começam a tomar novas formas, e não só elas, mas todos os tipos de serviços, uma vez que, como assinalam Briggs e Burke em "Uma História Social da Mídia: de Gutenberg à Internet", os computadores – grandes protagonistas deste período – deixaram de ser considerados simples máquinas de calcular ou úteis acessórios de escritório, para se tornarem menores e mais baratos, expandindo-se para a categoria de "computadores pessoais", que conectados à Internet, uma rede até então dedicada à pesquisa acadêmica e mais tarde, aberta a todos, geraram grandes avanços. Entre 1993 e 1994, portanto, a "primeira janela para o ciberespaço" havia sido aberta, seu crescimento confirmaria as "previsões" de Marshall McLuhan a respeito dos computadores e das transformações sociais resultantes de seu impacto, como a participação do homem em uma iminente "aldeia global".

Tal qual nos contam Asa Briggs e Peter Burke (2004), Tim Berners-Lee também imaginou algo parecido com o palpite de McLuhan, em 1989, o que chamou de "World Wide Web". Especulava ele: "Suponha que eu tenha a possibilidade de programar meu computador para criar um espaço em que tudo possa ser ligado a tudo, (...) suponha que toda a informação arquivada nos computadores de todos os lugares estivesse interligada" (BRIGGS; BURKE, 2004, p. 302). Hoje sabemos que tais previsões e imaginações foram confirmadas, a Internet se tornou um meio de comunicação de massa e o espaço fabricado por ela, o ciberespaço, alterou profundamente as formas tradicionais de sociabilidade. O que antes era vivido em locais públicos, marcado pela presença física e pela interação face a face, segundo Goffman (1993), principalmente quando nos referimos às massas (classes operárias), que possuíam um espaço privado bastante inadequado, como sustenta Hobsbawm (1995), e que costumavam experimentar a vida no espaço externo, principalmente as atividades de lazer, que eram vividas "em massa" (as brincadeiras das crianças, os "cortejos", "paqueras" e namoros, as confraternizações, passeios, as celebrações religiosas, etc.), não deixaram de existir, mas foram abrangentemente transferidos para o ambiente virtual. A vida em sociedade, então, passou a desenvolver-se amplamente dentro de um espaço reticular no qual os diversos agentes sociais estabelecem entre si, de uma forma deliberada, um conjunto de laços, mais ou menos sólidos e exclusivos (MARCELO, 2001, p. 39).

Por meio da interação mediada pelo computador, abandonando "aparentemente" a interação direta entre os sujeitos, recriaram-se experiências que antes só seriam possíveis por

intermédio da presença física em um mesmo contexto “espácio-temporal” (MARCELO, 2001, p. 40). No âmbito do ciberespaço, componente dominante da paisagem do século XXI (SBARDELOTTO, 2012), têm-se inúmeras possibilidades, desde “relacionamentos virtuais” até “passeios virtuais”, como por exemplo, pelo interior de santuários, mesquitas e outros espaços sagrados, acendendo velas virtuais, fazendo intenções para uma missa, adquirindo um Mapa Cabalístico ou um Mapa Astral, enfim, uma vasta gama de opções, que se desenrolam com uma rapidez impressionante e que acabam por demonstrar, como proclamava Marshall McLuhan (1996), como os meios de comunicação podem ser extensões do homem, de seus sentidos, faculdades – o computador seria como a extensão de todo o seu sistema nervoso central – e como condicionam a atuação dos indivíduos na sociedade, influenciando a comunidade na qual estão inseridos.

Todavia, no corpo desta introdução, não poderíamos deixar de enfatizar o fenômeno da globalização como um dos fatores, ao mesmo tempo cria e criador , desta “aldeia global”, deste espaço onde “todos podem estar com todos”, onde tempo e espaço se dissipam e são reelaborados, onde o mundo inteiro está conectado: a globalização é, portanto, segundo Kerckhove (1999), a palavra-chave da Era Digital. Deste modo, o ciberespaço não está separado da dinâmica social do mundo globalizado, onde além da compressão das distâncias e das escalas temporais, vive-se uma fragmentação das identidades, impactadas pelo fenômeno globalizante, uma integração entre global e local, um período de cooperação, de declínio e superação do individualismo e avanço dos sentimentos e paixões compartilhadas, dos agrupamentos onde, segundo Maffesoli (1998), nos “mantemos aquecidos” e por onde transitamos. Sendo assim, as juventudes, em toda a sua pluralidade e heterogeneidade, estão fortemente inseridas neste processo, neste “vaivém” constante que se estabelece entre a massificação crescente e o desenvolvimento dos microgrupos, ou “tribos” (cfme. MAFFESOLI, 1998, p. 8) e assim operam tendo seus movimentos manifestados em ambientes comunicacionais, como o ciberespaço, onde os locais são desterritorializados, oferecendo várias ferramentas de colaboração e uma dinâmica de compartilhamento de opiniões (Ibidem), para onde as solidariedades acabam por serem transferidas (MARCELO, 2001, p. 77).

Ademais, essa categoria sente, de forma particular, a poderosa influência de todas essas mudanças tecnológicas ocorridas nas últimas décadas, que costumam agir de maneira específica sobre as novas gerações. Briggs e Burke (2004) atentam para um fato a muito constatado por todos nós, em nossos cotidianos, de que uma criança nascida na mesma época

em que uma nova tecnologia passou a ser difundida e à qual teve a oportunidade de acesso, terá muito mais familiaridade com ela do que as gerações anteriores. Hobsbawm (1995), como citado anteriormente, já havia reconhecido a "imensurável vantagem" que as mudanças tecnológicas davam à juventude sobre outras gerações. Atualmente, as crianças têm contato, cada vez mais cedo, com novas tecnologias, com novos dispositivos, que as permitem acessar a partir de um "click" ou mesmo de um toque, com a popularização da tecnologia "touchscreen", o universo do ciberespaço. Essa naturalização das tecnologias entre as gerações mais jovens, contudo, não é recente, afinal uma criança nascida na mesma época da radiodifusão considerava-a tão natural que não podia imaginar uma era anterior, ela achava normal ter rádio, assim como as crianças nascidas na época dos primeiros jogos de computador (cfme. BRIGGS; BURKE, 2004, p. 281), e o mesmo vale, portanto, pras gerações nascidas em finais do século XX ou nos primeiros anos do século XXI.

JUVENTUDES MUÇULMANAS NAS REDES

Peter Berger (2000), ao refutar as, de acordo com ele, suposições de que vivemos sob uma atmosfera secularizante, afirma que o mundo de hoje, com algumas exceções, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em alguns lugares. Regina Novaes (2004), por sua vez, aponta para o crescimento, como já citado anteriormente, da adesão religiosa entre as juventudes, com ou sem a necessidade das clássicas mediações institucionais, sendo que, expressando vínculos institucionais ou apenas crenças mais difusas, nos últimos anos, a linguagem religiosa se faz presente em diversas expressões juvenis na área de arte e cultura (NOVAES, 2004, p. 328), e por que não dizer também no "universo virtual" do ciberespaço – para o qual igualmente são transferidas expressões artísticas e culturais –, amplamente ocupado por jovens que transitam, preferencialmente, por entre as chamadas redes sociais, em um incessante "vaivém", dificilmente elegendo uma única rede social para habitar e interagir com os demais. Normalmente, através do Twitter ou do Facebook, de seus canais na plataforma YouTube, os jovens divulgam os links de seus perfis e páginas em outras redes, como Snapchat, Instagram, Tumblr, ou até mesmo anunciando seus blogs ou *websites*. Em meio a este vasto conjunto de opções, alguns jovens são mais ativos ou obtém mais "popularidade" (adquirida por causa da quantidade elevada de amigos, seguidores, inscritos, curtidas ou compartilhamentos) em uma ou outra rede, embora não deixem de estar presentes em todas, ou quase todas as outras plataformas.

Antes de partirmos para uma análise mais apurada, contudo, considera-se importante sublinhar que o fenômeno religioso explorado neste trabalho, corresponde, em sua maioria, ao que Moisés Sbardelotto (2012) chama de *religion online*, ou seja, a religião na internet, um tipo de fazer religioso informacional, em que o fiel se informa sobre a religião, além daquilo que Rafael Lopez Villasenor (2013) chama de "proselitismo virtual", afirmando que o ciberespaço tem sido usado de maneira bastante intensiva com o objetivo de fazer chegar a mensagem religiosa para quem não pertence à própria crença, difundindo ensinamentos, visando ampliar a base de fiéis, criando espaços de convivência social e proselitismo entre os participantes (cfme. VILLASENOR, 2013, p. 102).

Assim, o Islã, como várias outras religiões, vem se dedicando a desenvolver estratégias virtuais, que passam pelo uso de ferramentas web, criando também novas plataformas e ambientes virtuais de convivência. Através do site oficial da cidade sagrada de Meca, por exemplo, é possível obter informações sobre a peregrinação (o Hajj), assistir a vídeos sobre as mesquitas ao redor do mundo, sobre como se purificar antes da reza, como rezar, como proceder durante a peregrinação, etc.. pode-se, ademais, ouvir a recitação do Alcorão, em árabe, com tradução simultânea para o inglês, para o urdu e para o hindi, entre tantas outras ferramentas e opções. Tais ambientes, especialmente os institucionais, são oferecidos aos muçulmanos de todo o mundo, inclusive os brasileiros, configurando-se no formato de *websites* e blogs até páginas nas redes sociais que congregam adeptos de todas as idades, mas que não parecem oferecer o suficiente para uma categoria em particular, as juventudes, que buscam, em sua maioria, seus próprios espaços e modos de fazer e expressar desvinculados da mediação institucional.

Mohamed Zeyara, ativista e jovem líder muçulmano canadense, nascido em Gaza, na Palestina, por exemplo, reúne grande parte de seus seguidores (a maioria também jovens) no Facebook, onde acumula mais de um milhão e meio de curtidas em sua página. A partir desta, divulga a mensagem do Islã através de vídeos e textos, exalta o trabalho de outros jovens muçulmanos, manifesta-se a favor de questões políticas e sociais de países ou regiões de maioria muçulmana, como sobre a causa palestina ou os conflitos na Síria, que costumam receber a solidariedade de muçulmanos de todas as partes do mundo, além de mobilizar, principalmente jovens, para que contribuam com projetos humanitários, uma vez que, a responsabilidade social de todo muçulmano para com seu semelhante, o zakat, consiste em um dos cinco pilares da religião islâmica. À Zeyara, juntam-se outros jovens líderes muçulmanos que também mantém suas páginas no Facebook, além das comunidades, que

procuram reunir aqueles que compartilham interesses em comum, como a comunidade "Muslim Girl" (garota muçulmana) que se dedica a enaltecer o lugar das mulheres muçulmanas em "nossa sociedade" (referindo-se às sociedades ocidentais), eliminando estereótipos e criando um diálogo inter-religioso saudável a partir do "espírito de irmandade", ou a "Jovens Muçulmanos", que, de acordo com sua própria descrição, pretende reunir jovens muçulmanos brasileiros, e de outros países, enfatizando os esportes .

Outros jovens, por sua vez, costumam ser mais ativos na plataforma de compartilhamento de vídeos, o YouTube, integrando uma nova categoria que tem se popularizado, inclusive no Brasil, denominada "Youtuber", e que de acordo com Dado Schneider, doutor em comunicação para o jornal El País, trata-se de uma "tendência irreversível de um canal de comunicação que já disputa com a TV a audiência do público, principalmente dos jovens abaixo dos 20 anos". Os "youtubers muçulmanos", oriundos principalmente dos Estados Unidos, Canadá e Reino Unido mostram-se particularmente populares entre um público composto por jovens muçulmanos de vários países – mas também entre jovens não muçulmanos, já que muitos destes youtubers não abordam somente assuntos relacionados à religião. Ao produzirem conteúdos originais e divertidos, responderem aos comentários, interagirem diariamente com seu público ou pedirem sugestões para os próximos vídeos, estes jovens se colocam no mesmo "plano" que seu público, aproximando-se dele e simulando uma interação face a face, a partir da qual é possível que se tenha um feed-back que, como nos diz Ana Sofia Marcelo (2001), permite ao produtor da mensagem ou conteúdo determinar a forma como estes são recebidos e compreendidos pelos receptores, que conseguem maior atenção em relação aos seus interesses e opiniões, amenizando a assimetria entre os sujeitos da relação.

Concomitantemente, jovens muçulmanas conhecidas como *Hijabi* Youtubers, por conta do uso e da divulgação do hijab em seus vídeos, multiplicam-se por vários países, desde a Coreia do Sul até o Brasil, onde as *hijabi* youtubers Mag Halat e Fay Z produzem diversos "tutoriais" de como usar um hijab ao mesmo tempo em que abordam assuntos pertinentes ao Islã e aos muçulmanos. Considera-se importante ressaltar que no Brasil, a comunidade muçulmana representa uma minoria religiosa e, de acordo com o censo demográfico de 2010, é composta por cerca de 35 mil adeptos (IBGE, 2010), embora as instituições islâmicas falem de 1 a 3 milhões de muçulmanos no país (PINTO, 2010, p. 25), sendo este um dos principais motivos pelos quais quase não foi possível encontrar movimentos mais específicos de jovens muçulmanos brasileiros nas redes, salvo algumas

exceções, o que não significa que estes não estejam conectados, mas que, muito provavelmente, estão transitando pela grande comunidade muçulmana estabelecida no ciberespaço, compreendida aqui como espécie de "comunidade imaginada" (HALL, 2014), comumente denominada de *Umma* Virtual.

Conforme Heather Marie Akou (2010), o conceito da umma como uma comunidade global de muçulmanos é, na verdade, bastante antiga, fazendo-nos retornar aos primórdios do Islã, sendo utilizada em referência à comunidade muçulmana estabelecida pelo profeta Mohammad (Maomé) e seus companheiros em Meca, sendo que ao longo do tempo o conceito se ampliou para incluir todos os muçulmanos em todos os lugares independentemente do tempo e do espaço. Contudo, ainda de acordo com Akou, na prática, era difícil para os indivíduos experimentarem a umma; somente a peregrinação (Hajj) à Meca – cidade sagrada do Islã – permitia que se tivesse uma noção da diversidade de culturas dentro da grande comunidade islâmica. No século XXI, a peregrinação continua sendo uma das características centrais do Islã, um de seus "cinco pilares" da fé, mas para muitos muçulmanos a Internet tem proporcionado uma nova consciência de comunidade islâmica global (tradução minha) (cfme. AKOU, 2010, p. 1).

Dessa forma, tendo a possibilidade de vivenciar a umma no ciberespaço, os jovens congregados nela, ora se identificam, ora protagonizam embates, gerados por suas diferenças culturais e sociais, pela forma como interpretam e vivenciam esta religião que, como nos confirma Clifford Geertz (2004), não é homogênea. Ainda assim, algumas "tendências" podem ser estabelecidas, com base nos temas mais abordados por eles nas redes, principalmente, nos canais da juventude "youtuber". Entre os temas, portanto, destacamos, primeiramente, o hijab – nas demais redes sociais aparecem também o niqab e outras vestimentas –, sobre os quais as jovens fazem seus "tutoriais", ensinando e incentivando outras jovens a usá-los de diferentes maneiras, contam suas experiências e se "defendem" daqueles que associam a vestimenta à repressão, submissão, imposição e falta de autonomia das mulheres, enaltecendo seu uso como uma escolha, como um símbolo de empoderamento e não como uma obrigação.

Em segundo lugar, podemos colocar os experimentos da "oração em público" e do "alcorão em público". O salat, ou as orações diárias (cinco no total), é considerado, segundo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2010), o principal ritual coletivo do Islã, uma atividade que produz de forma performática a comunidade moral da umma. Por conseguinte, os jovens praticam tais experimentos de orações nas ruas, para registrar em vídeo a reação das pessoas

nas cidades ocidentais, que geralmente se surpreendem, tiram fotos, mostram-se curiosos, mas que outras vezes também, protagonizam cenas de preconceito, fator gerado por concepções equivocadas, que foram historicamente e, sobretudo, intelectualmente, como nos diz Edward Said (2007), alimentadas durante séculos pelo Ocidente sobre o Oriente, especialmente com relação ao Islã, e potencializadas por eventos mais recentes, como os ataques terroristas de 11 de setembro, ou os últimos atentados promovidos pelo grupo terrorista Estado Islâmico.

Em terceiro lugar, podemos registrar as manifestações acerca do Ramadan, o mês sagrado para os muçulmanos, o nono mês do calendário islâmico, quando, além da revelação, ocorreram outros acontecimentos marcantes na história desta religião. Os youtubers, e não somente eles, costumam mostrar, em sua maior parte através de uma linguagem bem humorada e divertida, "o que fazer ou não" durante o mês do sawn (jejum), compartilham suas metas e objetivos para este período, exibem suas rotinas, falam sobre os desafios do jejum, etc. Por último, um dos temas mais abordados é o estereótipo do muçulmano como terrorista, questão amplamente discutida pela quase totalidade dos jovens, que buscam desconstruir tal visão . Outros temas, certamente, se apresentam, como as histórias de conversão/reversão de jovens ao Islã; a divulgação da religião feita por eles nas ruas, atividade denominada dawah; outros tópicos.

É interessante notar, também, que diversos encontros entre os jovens são realizados no mundo "off", impulsionados a partir do contato "online" no ciberespaço, dado que este se configura, de acordo com Moisés Sbardelotto (2012), como uma continuação ou ampliação da vida social das pessoas (grifo meu). Ademais, observa-se a prioridade das juventudes em eleger "líderes" também jovens, uma vez que se identificam com suas experiências, vivências, com suas formas singulares de se apresentar e de abordar assuntos referentes à religião, e como nos conta Eric Hobsbawm (1995), como esta prioridade seria uma característica recorrente na história da cultura juvenil nas sociedades urbanas pós 1950. (cfme. HOBSBAWM, 1995, p. 253).

CONCLUSÃO

Conclui-se, portanto, que nos ambientes do ciberespaço, mais especificamente as redes sociais, por onde transitam as juventudes muçulmanas, assim como as cristãs, as "sem religião", as ateias, e tantas outras, novas formas de interação se manifestam, novas possibilidades de integração e cooperação, expressando claramente as características principais da categoria juventude, a saber, a sua pluralidade e flexibilidade, sua facilidade em

transitar por diferentes espaços, na ânsia de construir ou alimentar suas diferentes identidades, uma vez que, enquanto sujeitos fragmentados estão constantemente dialogando com diferentes identificações, além do impulso pelo "estar junto", pelo "calor humano", que em nossa era, podem ser experimentados em novas configurações de espaço e de tempo, transformando as interações tradicionais e as vidas offline.

REFERÊNCIAS

AKOU, Heather Marie. **Head Coverings in the Virtual Umma: the case of Niqab**. Textille Society of America – 12th Biennial Symposium. Lincoln, Nebraska: 2010. Disponível em: http://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/3/ Acesso em: 8 de julho de 2016.

BERGER, Peter. **A Dessecularização do Mundo: uma visão global**. Revista Religião e Sociedade, v. 21, no. 1, p. 9-24. Rio de Janeiro: 2000.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **Uma História Social da Mídia: de Gutenberg à Internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004

CARVALHO, Luana Rodrigues de. **Bola de Neve Church de Londrina: espaço de sociabilidade das juventudes**. Londrina: UEL, 2015.

CASTRO, Cristina Maria de. **O papel da religião islâmica na integração de imigrantes de Brasil**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamentos. UFSC, 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais Acesso em: 20 de junho de 2016.

CASTRO, Elisa Guaraná de. **Juventude: reflexões para o debate**. UFRuralRJ. Disponível em: https://docs.google.com/document/d/1dbkakfGWT3ny7a4rB68-kFwAm4sZsViqXAge7s4nRqM/edit Acesso em: 20 de julho de 2016.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã:* **O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia**. Coleção Antropologia Social. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: 2004, Zahar Editores.

GRIJÓ, Luiz Alberto. A mídia brasileira no século XXI: desafios da pesquisa histórica. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves. FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Editora: Lamparina, 2014.

HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos – O breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **O Presente como História: escrever a história de seu próprio tempo**. Revista Novos Estudos, no. 43. 1995.

JEFFRIES, Stuart. **Muçulmanos fizeram pelos Estados Unidos muito mais que Trump fez pela terra natal**. The Guardian, 2015. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/12/1717197-muculmanos-fizeram-pelos-eua-muito-mais-do-que-trump-fez-pela-terra-natal.shtml Acesso em: 21 de julho de 2016.

KERCKHOVE, Derrick de. (1999). **Arte na rede e comunidades virtuais**. In J. B. de Miranda (Org.), Real vs. Virtual. Lisboa: Edições Cosmos, 61-68.

LACOUTURE, Jean. A História Imediata. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MARCELO, Ana Sofia. **Internet e Novas Formas de Sociabilidade**. Universidade da Beira Interior, Portugal: 2001. Disponível em: http://www.bocc.ubi.pt/pag/marcelo-ana-sofia-internet-sociabilidade.pdf Acesso em: 20 de junho de 2016.

MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. **La juventud es más que una palabra**. Buenos Aires: Biblos, 1996.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1996.

MENDONÇA, Heloísa. **Por que os jovens brasileiros querem se tornar "youtubers"?** São Paulo: El País, 2015. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/09/politica/1431125088_588323.html Acesso em: 20 de junho de 2016.

NOVAES, Regina. **Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais**. Encontro Anual da ANPOCS: 2011.

_____. ***Os Jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos – Notas preliminares***. Revista Estudos Avançados, v. 18, no. 52. São Paulo: 2004.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

RAMOS, Márcia Elisa Teté. **"Meu Professor de História Mentiu Pra Mim": noções sobre o professor de história e a história que ensina em uma comunidade do Facebook**. XV Encontro Regional de História. Curitiba: UFPR, 2016.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SBARDELOTTO, Moisés. **Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: estudos sobre religião e internet**. Cadernos Teologia Pública, UNISINOS, 2012.

SCHNAPP, Alain. A Imagem dos Jovens na Cidade Grega. In: LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude. **História dos Jovens: da Antiguidade à Era Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Carla Regina; LOPES, Roseli Esquerdo. **Adolescência e Juventude: entre conceitos e políticas públicas**. Cadernos de Terapia Ocupacional da UFSCar, São Carlos, Jul-Dez 2009, v. 17, n. 2, p. 87-106.

VILLASENOR, Rafael Lopez. **As práticas religiosas no ciberespaço: nova fronteira religiosa.** Revista de Ciberteologia: Teologia e Cultura, ano IX, n. 44. 2013.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

IMAGENS NARRATIVAS MEDIEVAIS: QUESTIONAMENTOS EM BUSCA DE UMA ANÁLISE AMPLIADA

André Luiz Marcondes Pelegrinelli[1] (PPGHS/UEL/CAPES-PG)

Resumo: Há mais de um século as imagens extrapolaram os escritórios dos historiadores da arte e são *corpus* documental importante para o historiador das sociedades, documentação mais que necessária uma vez que somos, reconhecidamente, feitos de imagens. Nesse texto buscamos levantar questionamentos em busca de uma análise ampliada da imagem narrativa medieval, que fuja das simplificações de esquemas e métodos prontos e, ao perceber a imagem narrativa enquanto relação entre narrativa, forma e potência, propor focos de observação que devem ser considerados em uma análise que se preocupe com a complexidade das imagens e de suas relações. Na *imago* medieval, um olhar horizontal sob essa cultura é crucial para dar conta de sua inventividade e a organicidade desse conceito, que em muito se afasta da noção moderna de ilustração e é sempre atrelada a espaços, pessoas e funções.

Palavras-Chaves: *Imago.* Imagem Narrativa Medieval. Análise de Imagens.

INTRODUÇÃO

O ser humano, dotado de percepção visual, pensa e fala em imagens. As imagens, em última instância, são do que somos feitos. Pierre Francastel (1967 *apud* BASCHET 2008, p. 160) há pelo menos cinquenta anos chamava a atenção entre os historiadores da arte ao alertar que o pensamento humano é primeiramente figurativo: imagens precedem a fala de quem se manifesta e descodificam o código linguístico recebido pelo interlocutor. Sigmund Freud (1856-1939), no século passado, alertava para a construção de imagens mentais nos sonhos como produtos de significados reais do inconsciente, Hermann Rorschach (1884-1922), na década de 10 e 20, buscou assimilar borrões de tinta com as rápidas respostas criadas pela mente do paciente examinado.

Se somos feitos e pensamos em imagens há, no pensamento, a aglomeração delas, concatenadas entre si e capazes de construir narrativas. Figurar e ordenar imagens talvez seja, então, uma das operações mais corriqueiras ao homem; estudá-las, não. Propomos, neste estudo, apresentar uma compreensão de imagem com caráter narrativo que alinhe alguns dos recentes estudos sobre o universo figurativo, em nosso caso, do medievo, em torno de um método que amplifique a compreensão sobre a mesma e a análise resultante dela. A História da Arte, oriunda no século XVI com Giorgio Vasari (1511-1574) e seus seguidores, por muito

[1] Graduado em História pela Universidade Estadual de Londrina. Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: andrepelegrinelli@gmail.com.

tempo se preocupou excessivamente com a "forma" das imagens, sua estética, em amplo sentido: escolas, técnicas, cores, etc.; e a História Social, por outro lado, têm dado bastante ênfase sobre o conteúdo: elementos da cena, personagens, narrativa, etc., principalmente entre os medievalistas, assumindo a produção medievalística pós Johan Huizinga (1872-1945), que antecipou várias das questões que seriam aprofundadas na História Cultural. Tendo em mente os limites das suas preocupações teóricas e do problema das imagens, que assumiram caráter ativo (imagens nos olham e agem, pois são, também, produção e extensão dos homens) com as provocantes contribuições do filósofo Geroges Didi-Huberman nas últimas décadas, pensaremos uma compreensão iconográfica ampliada, como noção proposta por Jérôme Baschet (1996; 2008), da imagem medieval. Utilizando noções da medievalística francesa das imagens, nas obras de Jérôme Baschet e Jean-Claude Schmitt, das problemáticas didi-hubermianas, e da noção ampla de visualidade enquanto processo social, de Ulpiano Menezes (2003), apresentamos noções epistemológicas de como compreender a imagem narrativa amplamente em seu contexto. Criamos, como todo historiador em seu papel de Victor Frankestein, uma lupa de exame das imagens, que não simplesmente reproduz, de forma pobre e indevida, ideias anteriores, mas gera nova criatura, autônoma, mas filial, capaz de reconhecer seu "pai", indo, contudo, além.

Reinhardt Koselleck (2006, p. 61) bem demonstrou como todo conceito é historicizado, "revolução", por exemplo, é tão flexível quanto as possibilidades da ação contemplada no conceito. Ora, se conceitos não carregam o significado em si, mas na interpretação dela advinda em um tempo-espaço histórico específico, nada há que seja intrínseco. Ao falar em sociedade de imagens é crucial pensar do que se trata a "imagem": o "David", de Michelangelo, por exemplo partilha do mesmo conceito de "imagem" dos memes[2] políticos? O segundo é desprovido de materialidade (bytes não são tangíveis), enquanto o primeiro é tridimensional em mármore de carrara. Se o português "imagem" é bastante volátil, o latim medieval "*imago*" o era muito mais e agrupava uma grande quantidade de significados que eram reunidos sob o mesmo conceito apesar de terem naturezas bastante diferentes: o homem, sua sociedade, sonhos, imagens mentais e pensamento figurativo, narrativas, hagiografias, imagens devocionais, etc., todos faziam parte do campo de compreensão da *imago* (SCHMITT, 1996) que esfacela os limites modernos das linguagens e revela uma teia de relações de diferentes suportes:

[2] Expressão utilizada para designar uma imagem ou vídeo veiculado nas redes sociais online de caráter humorístico.

> Linguagem figurativa e linguagem verbal participam juntas, cada uma de modo específico, de um mesmo universo social e cognitivo. O visível se relaciona imediatamente à questão da linguagem; a imagem material invoca imagens mentais, mas convoca também palavras, não para ser sublimada inteiramente por eles e perder seu corpo sensível, mas para intensificar e ampliar as associações suscitadas [...][3] (BASCHET, 2008, p. 161/2)

É essa *imago*, plasmada e multiforme, envolvida nessa teia de relações das linguagens, que é responsável por assumir um importante papel na sociedade que é, então, dominada por ela, naquilo que Jean Claude Schmitt chama de Cultura da *Imago* e que é parte integrante da sociedade medieval do Ocidente:

> Cada um desses domínios apresentam uma relativa autonomia, o que justificaria estudos particulares. Mas para definir tudo como uma cultura de *imago*, as transformações históricas e suas questões-chave, é importante insistir sobre suas relações mútuas mantidas pela exegese, as imagens materiais e suas práticas, os relatos e as imagens de sonho, de visões e de milagres, os debates e as reflexões que foram suscitadas. É ainda o campo completo de uma *imago* que deve ser compreendido, em suas relações internas e na sua evolução histórica, sabendo, claro, que é uma problemática que implica em escolhas, a decisão de privilegiar certos aspectos e deixar os outros na sombra. Parece que podemos figurar por um triângulo as relações que estão em questão aqui: um lado deste triângulo é ocupado pelo *imago*, em todos os sentidos do termo. Outro lado, pela sociedade e por todos os grupos que ela consiste e que são levados a produzirem imagens e usá-las para fins variados, religiosos, litúrgicos ou políticos. O terceiro lado seria ocupado pelo sujeito, tal qual se descobre nos seus sonhos face as possibilidades invisíveis, ou nas preces diante de uma imagem de devoção.[4] (SCHMITT, 1996, p. 4-5)

Uma análise iconográfica ampliada não deve tender a simplificação ou se preocupar em buscar significados, como se a imagem fosse um enigma, ou mesmo pensar

[3] Tradução nossa do original francês : « Langage figuratif et langage verbal participent ensemble, quoique chacun de façon spécifique, d'un même univers social et cognitif. Le visible est d'emblée dans la question du langage ; l'image matérielle appelle des images mentales, mais convoque aussi des mots, non pour se laisser entièrement cerner par eux et y perdre son corps sensible, mais pour relancer et amplifier les chaînes d'associations qu'elle suscite.[...] ».

[4] Tradução nossa do original: *« Chacun de ces domaines présente une relative autonomie, qui a pu justifier des études particulières. Mais pour définir toute une culture de l 'imago, ses transformations historiques et ses enjeux essentiels, il importe d'insister sur les relations mutuelles entretenues par l'exégèse, les images matérielles et leurs pratiques, les récits et les images de rêve, de vision et de miracle, les débats et les réflexions qu'ils ont suscités. C'est donc le champ complet de l'imago qu'il faut prendre en compte, dans ses relations internes et dans son évolution historique, tout en sachant bien sûr qu'une problématique suppose des choix, la décision de privilégier certains aspects et d'en laisser d'autres dans l'ombre. Il me semble qu'on pourrait figurer par un triangle les relations dont il est ici question : un sommet de ce triangle serait occupé par l'imago, à tous les sens du terme. Un autre sommer, par la société et tous les groupes dont elle est contituée et qui sont amenés à produire des images et à en user à des fins variées, religieuse, liturgiques ou politiques. Le troisième sommet serait occupé par le sujet, tel qu'il se découve dans ses rêves face aux puissances invisibles, ou dans sa prière devant une image de dévotion »*

níveis diferentes de significado na imagem, como proposto pela tradição panofskiana[5]: uma análise figurativa medieval que busque significado para todas as formas pode cair em um profundo anacronismo ao não considerar que as formas, no medievo, não necessariamente estavam ligadas ao conteúdo narrativo ou à intenção de conteúdo. Ao contrário do proposto por Émile Malê (*apud* BASCHET, 2008, p. 252), que comparou a imagem medieval com hieróglifos, cremos que uma análise ampliada precisa dissociar a submissão das imagens ao texto para percebê-las enquanto uma linguagem madura e que contém sua própria complexidade. Se o código linguístico escrito permite apenas uma decodificação correta, a imagem implode esses limites.

A análise ampliada não deve estabelecer paralelos através de imagens isoladas, vale lembrar que, ao contrário do crido por uma historiografia da arte tradicional, a imagem medieval ocidental é extremamente inventiva, e casos particulares não são raridade, ao contrário da imagética medieval oriental, mais controlada pela Igreja e pelo Império. Sendo assim, estabelecemos séries que permitam comparar e pensar o sentido ampliado das imagens: séries ligadas pelo tema da narrativa, pelo motivo ornamental, pelas cores, pelo artista, período, comitente, etc., a variar da pergunta do historiador (BASCHET, 1996, p. 114).

Ampliar criando séries implica também em ter um olhar horizontal sobre outras produções, além da fonte principal do estudo, que pensam a mesma temática, o que auxilia na busca por dar amplo sentido a *imago*. São esses espaços/obras, vistas de modo horizontal, que nos permitem pensar o arsenal de figuração dos responsáveis e a construção figurativa que os próprios poderiam ter sobre o motivo figurado.

Piero della Francesca (1415?-1492), afrescou a coro da Capela de São Francisco, em Arezzo. Em um trabalho realizado em diversas etapas, entre 1452 e 1466, Piero figurou 12 cenas com o tema “A Lenda da Verdadeira Cruz”, com cenas do Antigo e Novo Testamento e outras que remetiam a tradições medievais em torno da história da Cruz. As cenas, divididas em três paredes (esquerda, frente, direita), estavam organizadas da esquerda, para a direita, de cima, para baixo, com três afrescos em cada parede lateral e seis na parede à frente (LASKOWSKI, 2007, p. 21). Podemos pensar algumas séries que auxiliariam o estudo desse ciclo, por exemplo: 1) série de cenas do Antigo Testamento; 2) série de cenas do Novo Testamento; 3) série de cenas sem referência bíblica; 4) série de ciclos da mesma temática na região; 5) série de ciclos produzidos pelo artista, que são parte do seu arsenal figurativo; 6)

[5] Sobre a crítica ao método de Panofsky, sugerimos os estudos de Jérôme Baschet (1996, p. 95) e Peter Burke (2004, p. 43-57).

série de referências (não necessariamente imagéticas) ao tema comuns na região. O que define a especificidade da série e a quantidade são as perguntas que movem o estudioso.

Propomos uma reflexão sobre imagens medievais narrativas que considere três grandes campos essenciais e existentes em toda imagem: 1) Narrativa; 2) Forma; 3) Potência. O primeiro, ligado aos componentes figurados e a história narrada; o segundo, ligado à forma como a imagem é apresentada: ornamentação, cores, estilos, etc.; e o terceiro, por fim, às possibilidades de uso, recepção e envolvimento da imagem com o local em que está inserida, as práticas e as relações sociais com ela envolvida. São, mais que categorias de análise, questionamentos que devem mover uma análise de imagem de cunho ampliado.

NARRATIVA: QUAL A HISTÓRIA FIGURADA?

Na atenção dada à narrativa, nos preocupamos com o que está figurado, tendo em vista uma tradição mais ampla que a própria iconografia. Vidas de santos, lendas, histórias de reinos, etc., diversas eram as temáticas das imagens em seus mais diferentes suportes, em geral, com importante ligação estabelecida com o local que ocupava: homenagem ao patrono da cidade, a um culto específico ou a algum personagem importante da região. Nessa categoria de questionamento pensamos a representação da história, criada ou vivida, pelos produtores e observadores: perguntas como “o quê?” (qual a história figurada) e “como?” (ordem de disposição e modo de apresentação) são essenciais.

Gombrich nos lembra que para o estudo de imagens com conteúdo narrativo, como os ciclos afrescados, não devemos olhar cada enquadramento de modo individual já que sua lógica de funcionamento é plena apenas se localizada com as outras produções do mesmo ciclo (GOMBRICH, 2012, p. 17). Há, contudo, uma ordem possível ao olhar de cenas. Se na leitura nossos olhos se deslocam da esquerda para a direita, de cima para baixo, há também, diferentes ordens possíveis no olhar. O olhar é cultural, guiado, influenciável. A intenção do produtor de ordenar as imagens, intercalando afrescos da esquerda e da direita, por exemplo, ou em ordem começando do altar maior, em direção a porta principal, e voltando ao altar maior, pode não ser a mesma ordem de olhar do observador. É necessário pôr atenção sobre a ordem “planejada” para os ciclos, sabendo que ela é flexível. Ao contrário do texto, em um ciclo imagético centenas são as possibilidades de ordem de apreensão.

Os limites de cada enquadramento são, também, efêmeros. O afresco 21 do ciclo *Vita di San Francesco* na *Basilica di San Francesco*, em Assisi, de Giotto (1267-1337) figura

frei Agostinho e o Bispo de Assisi, o primeiro, em seu leito de morte, estende os braços e se esforça para levantar da cama como quem recebe uma visita inesperada em seu quarto, a cabeça inclinada levemente para cima olha além das paredes de seu quarto. No mesmo enquadramento, mas em outra construção, dando a ideia de outro espaço geográfico, o Bispo de Assisi dorme um profundo sono, com as vestes litúrgicas e a cabeça, tal qual Agostinho, inclinada para cima. O primeiro tem uma visão, o segundo sonha, ambos, com a cabeça para a mesma direção, transpondo as paredes, cada qual de sua construção. Na cena anterior, 20, é figurado Francisco morto, rodeado de seus frades, clérigos e fiéis, ao topo da cena, a alma do *poverello* sobe em encontro a Deus rodeado por uma miríade de anjos. Agostinho e o Bispo, da cena 21, olham, para além do enquadramento do afresco, na cena 20, para a alma de Francisco que sobe ao Céu. Como descrito na narrativa hagiográfica, Agostinho em seu leito de morte têm a visão de Francisco subindo aos céus e o pobre frade corre atrás do fundador em seu destino celeste, já o bispo de Assisi têm, no mesmo dia, um sonho que confirma a santidade de Francisco. A estratégia do pintor dilui os limites do enquadramento – evidenciado por falsas colunas projetadas pelo mesmo artista, e revela uma composição narrativa que faz sentido apenas em sua integralidade.

Uma importante característica do pensamento medieval merece ser evidenciada: as metáforas são caras ao pensamento cristão. Da serpente de ouro do Antigo Testamento ao leão que ruge no Apocalipse, metáforas e comparações são muito utilizadas também na imagética religiosa. Cristo, cordeiro, pelicano, porta, pastor, etc., várias são as comparações entre o Filho de Deus e animais/objetos. A contextualização e o estudo horizontal da *imago* ajudam a compreender o conteúdo metafórico das imagens. Carlo Ginzburg (2010), a partir do estudo dos comitentes da obra "Batismo de Cristo", de Piero della Francesca, chega a conclusões que o afastam de autores anteriores, graças à importância dada ao contexto.

> [...] Como saber se, num determinado quadro, uma ovelha, por exemplo, representa Cristo e a mansidão ou apenas uma ovelha? É o contexto que decide, a cada caso: e sem dúvida qualquer interpretação (de um trecho literário, de um quadro, etc.) pressupõe um ir e vir circular entre o detalhe e o conjunto. [...] Daí a conveniência de introduzir na decifração iconográfica elementos de controle de natureza externa, como o comissionamento da obra – ampliando a noção de contexto para o âmbito social [...] a identificação do comitente contribui, nem que seja um pouco, para restringir de maneira drástica o número de hipóteses iconográficas em discussão. [...] (GINZBURG, 2010, p. 40/1)

A compreensão alargada da narrativa deve dar conta de: 1) relacioná-la horizontalmente com outras *imagos* que a possam ter influenciado; 2) localizar histórico-

geograficamente a imagem na tradição local; 3) perceber as metáforas e relacionamentos possíveis da imagem. Em toda imagem há um conteúdo, uma narrativa, ainda que não explícita. Carregada de função social, as histórias, memórias, extravasam o conteúdo religioso aparente. Tomemos, como exemplo, a implicância da iconografia na memória basilar da Ordem Franciscana nos conflitos internos dos Menores.

A Ordem dos Frades Menores, os franciscanos, viu-se imersa em uma profunda crise quando, após a morte do fundador, diversas interpretações sobre a vida do *porevello* e o modo de vida dos frades, pensada por Francisco, colocaram-se em choque: alguns grupos defendiam a radicalização da pobreza, enquanto outros acreditavam que a Ordem deveria se adaptar aos novos tempos. Poder de influência maior e mais ampla que os textos, a imagem de Francisco foi moldada para dar conta desses conflitos, o que significou a aprovação de apenas uma hagiografia e a construção de um conteúdo imagético que privilegiasse um dos grupos. A disputa interna na Ordem após a morte de Francisco entre espirituais, que defendiam a radicalização da pobreza, e conventuais, que creiam necessária uma atualização da Ordem, revelou-se também uma disputa pela sua memória.

Ademais, duas referências são importantes no olhar horizontal tendo em consideração o conteúdo: as outras imagens, problemática já trabalhada; e a tradição oral/escrita, nesse caso, sobre a Vida de Francisco no período: assim, para pensar a narrativa da imagem é crucial pensar essa tradição. A partir da década de 60 do século XIII um esforço grande foi iniciado por Boaventura de Bagnoregio (1221-1274), Ministro-Geral de então, para unificar as “vidas” de Francisco: uma única hagiografia foi tornada oficial, enquanto as outras foram destruídas e redescobertas apenas no século XIX.

O esforço de apresentar um único Francisco também está na iconografia, Chiara Frugoni iniciou as discussões, na década de 80, sobre as proximidades e distâncias da imagem de Francisco entre texto e imagem no provocante *Francesco e l’invenzione delle stimmate* (1983), e têm desde então, se dedicado a pensar a iconografia do primeiro século franciscano. Frugoni percebe a obra de Giotto di Bondone (1267-1337) na Igreja Superior da Basílica de São Francisco, em Assisi, como forte projeto conventual para apresentar um Francisco que servisse a seus interesses de clericalização da Ordem, diminuição da possibilidade de pregação por frades não ordenados, e insistência no poder taumatúrgico de Francisco. A estigmatização, por sua vez, relacionava cada vez mais Cristo com Francisco, *alter Christus*, que, aproximando-se da divindade, se afasta dos homens (FRUGONI, 1983; 1995; 2009; 2015).

Essas questões precisam ser feitas, do ponto de vista da narrativa, em uma análise ampliada da imagem. Não há narrativa que não contenha preocupações com a memória – vivida ou criada, com a cultura do poder – por mais banal ou micro que seja, e com a sua implicação transcendental – em toda história sacra há a presentificação daqueles acontecimentos (SCHMITT, 2002, p. 295). Questões essas que têm chamado à atenção dos historiadores há bastante tempo, o já citado Johan Huizinga, em "O Outono da Idade Média", de 1919 – dez anos antes da criação da *Revue des Annales*, pelo núcleo de historiadores franceses, dedicou dois capítulos de sua obra à análise do contexto social considerando o conteúdo das imagens do período.

Há, contudo, em toda narrativa uma forma de apresentação visual: cores, formas geométricas, bordas, folhagens, listras, etc., formam outro importante aspecto da imagem: a forma.

FORMA: O NÃO NARRATIVO

Falamos em análise formal como característica relativa ao que é visual. Só há imagem se houver forma, ou seja, veiculação de mensagem (ou não-mensagem, como a intenção da arte de Pollock (1912-1956) pelo sentido ocular. O que define o que chamamos de "imagem" é, em primeiro lugar, e como critério excludente, a construção físico-biológica de uma informação no globo ocular. Assim, "forma" aqui, enquanto questionamento para uma análise ampliada da imagem narrativa, é a preocupação com o aspecto visual – de apresentação, que, por vezes, podem não influenciar diretamente na narrativa, mas são parte do contexto amplo da obra e que permitem o bom funcionamento da imagem.

Jean Claude Bonne (1996; 2010) pensa o ornamento (uma das preocupações da análise formal) enquanto objeto imagético com caráter "abstrato", ou seja, sem a pretensão de ser signo (1996, p. 208), por outro lado, "abstrato" não está ligado a decorativo, mas a valores percebidos *en passant* (2010, p. 44), que se inscrevem na dinâmica ritualística das imagens como intensificador da mensagem e de seu espaço: não há, por exemplo, espaço religioso desprovido de ornamentalidade. É um intensificador motor e sensorial da(s) mensagem(ns). O ornamento enquanto "abstração" não deve ser percebido como ausência de mensagem, mas como espaço de tensão entre a mensagem e a não-mensagem (BONNE, 2010, p. 211), ou seja, por vezes, o ornamento carrega significados explícitos (animais, objetos, etc.), mas, sua localização na imagem (principalmente nas bordas) não implica em uma interferência direta

na narrativa, são, assim, mensagens que não interferem na mensagem central, daí a tensão entre ser mensagem-não-mensagem, algo entre o figurativo e o abstrato.

Nas bordas de um manuscrito iluminado, anjos e formas geométricas podem delimitar, por exemplo, os limites do texto, o que une anjos e formas é menos o conteúdo que a função, daí uma preciosa definição do ornamento: a função é mais relevante que a mensagem.

No latim, a família do termo ornamento, *ornare* não remete somente a uma decoração superficial, secundária e dispensável, mas essencial para que um equipamento cumpra plenamente sua função. Um ornamento, na lógica da imagética medieval, só faz sentido e oferece toda a sua percepção atrelada ao espaço em que se encontra. Vale lembrar, que é a noção moderna de arte, do Renascimento, com suas pinturas em tela que desterritorializam em muito a noção de imagem: uma tela não é fixa, pode ocupar uma sala de estar, um restaurante, uma igreja, um museu, etc.

As cores, por outro lado, não só nos aspectos ornamentais, mas em toda a composição, são um valiosíssimo indicativo social através da forma: não são inocentes, revelam poder, interesses (SIMONNET, PASTOREAU, 2005, p. 7). Cores são mutáveis, variam de valor em cada região e tempo. No Medievo, o casamento e a prostituição eram vermelhos, opostos que dependeriam do contexto:

> [...] É a sociedade que "faz" a cor, que a preenche de definição e sentido, que constrói códigos de valor, que organiza as práticas e determina suas questões. Não é o artista ou o intelectual, menos ainda o aparelho biológico humano ou a natureza. Os problemas da cor são primeiramente problemas sociais, porque o ser humano não vive só, mas em sociedade. [...][6] (PASTOREAU, 2000, p. 8)

Não há, portanto, cor neutra. Não há ornamento neutro. Engajados na dinâmica das *imagos*, participam do lugar e do sentido da narrativa, manifestando maior ou menor importância dependendo do ornamento e das cores empregadas: a roupa detalhada do Deus de Michelangelo Simoni (1475-1564) da Capela Sistina (*Sacellum Sixtinum)* evidencia sua singularidade. Importância maior ou menor, dando pleno sentido a imagem, intervém, também, na recepção por parte do observador e revela o terceiro componente de uma visão ampliada da imagem, e, igualmente, o mais negligenciado: sua potência.

[6] Tradução nossa do original francês: "[...] C'est la société qui "fait" la couleur, qui lui sa donne as définition et son sens, qui construit ses codes et ses valeurs, qui organise ses pratiques et détermine ses enjeux. Ce n'est pas l'artiste ou le savant ; encore moins l'appareil biologique de l'être humain ou le spetacle de la nature. Les problèmes de la couleur sont d'abord et toujours des problèmes sociaux, parce que l'être humain ne vit pas sel mais en société.[...] »

POTÊNCIA: A IMAGEM ALÉM DA IMAGEM

Ulpiano Bezerra de Menezes (2003) pensa a visualidade como um conjunto de práticas que constituem formas de experiência visual no agir histórico, ou seja, só ha imagem quando há observação e uma dinâmica colocada entre imagem e observador. Nesse sentido, toda experiência visual, sendo cultural, é circunscrita e gerada por diferentes agentes de igual importância: a imagem e o observador.

Didi-Huberman (2013) insiste na proximidade entre *voir* (ver, em francês) e *savoir* (saber, em francês), ver é, portanto, uma operação intelectual e por isso, não só nós vemos as imagens, mas elas nos veem (DIDI-HUBERMAN, 1998) e nos transformam. Se toda operação de visão é cultural, é necessário acabar com o princípio de certeza que parece reger a análise de imagens: não se deve buscar lógica onde ela pode não existir. A inventividade medieval, lembrada por Baschet (1996) rompe qualquer esquema padrão de análise que possa ser projetado como "fórmula" para o estudo das imagens do período. Outras documentações, inclusive não imagéticas, são bastante importantes para compreender esse tipo de recepção que chamamos de "potência": registros, diários, atas, ou qualquer documentação que se refira aquelas imagens ou aos seus observadores.

Para um estudo ampliado, precisamos romper os limites da imagem: extrapolar os limites do afresco e as manchas de tinta para perceber nas práticas atreladas a elas, as suas potencialidades de uso. O pintor Paolo Porpora (1617-1673) é forte representante do fim do Barroco ao ter retirado a temática religiosa e mantido a estética do período, figurando, principalmente, temas ligados à natureza. Em 2015, a tela "Flores" fazia parte de uma exposição em Taiwan e foi rasgada de cima a baixo graças a um garoto de 12 anos que tropeçou e caiu sobre a tela. O infeliz acidente gerou uma série de problemas, a agência *France Press* e o *Apple Dail*, de Taiwan, levantaram a hipótese de que a peça "Flores" era na verdade uma cópia, feita pelo próprio Porpora, de uma obra do italiano Mario Nuzzi (1603-1673). A peça não foi restaurada.

Porpora, ou Nuzzi, jamais haveriam, no momento da composição da cena, pretendido que a obra despertasse essa discussão, tampouco que, sua função, a princípio estética, se tornaria outra ao perder a visualidade e ganhar caráter de sustentáculo para um garoto cambiante. Apenas o estudo das relações sociais produzidas a partir da, e na imagem, dão conta de um sentido que extrapola conteúdos e formas.

O Abade Suger de Saint Denis (1081-1151) escreveu uma série de tratados teológicos no século XII em que pensava, entre outras coisas, o cuidado devido com o sagrado e descrevia a reforma da sua abadia nos tratados *De administratione* e *De Consacratione*. Na abadia, Suger buscou traduzir seus ideais teológicos: ouro e metais preciosos nos vasos e objetos sagrados, e, na construção, vitrais, que, por vezes, narram histórias. Vitrais são um bom exemplo da potência social da imagem: mudam, através da incidência da luz, sua potencialidade a cada hora do dia. Uma construção toda iluminada por luzes coloridas dos vitrais, gera uma sensibilidade, a mesma construção, no início da noite, escurecida, outra sensibilidade. Mais: a falta de luz implica mudanças sociais e econômicas, pessoas precisariam comprar e acender lanternas.

Pseudo-Dionísio (c. séc. V ou VII) no tratado *Theologia Mystica* estabelecia um paralelo entre Deus e a Luz:

> Desta luz inicial [Deus], incriada e criadora, participa cada criatura. Cada criatura recebe e transmite a iluminação divina segundo a sua capacidade, isto é, segundo o lugar que ocupa na escala dos seres, segundo o nível em que o pensamento de Deus hierarquicamente a situou [...] (DUBY, 1978, p. 105)

Se Deus é luz e a luz influencia nas possibilidades da imagem, aí há um personagem ativo historicamente. Pensar a potência, ou seja, as possibilidades de interferência da imagem no meio social implicam algumas categorias que oscilam de acordo com as perguntas do historiador, mas podem ser, por exemplo: 1) incidência e mudanças com a luz natural e artificial; 2) mudança de percepção da imagem dependendo do lugar do observador; 3) manutenção da imagem e diferentes reformas que possam ter modificado seu conteúdo e forma; 4) local e altura que ocupa dentro do edifício sagrado; 5) presença ou não presença de outras imagens no local e a importância ou distinção daquele ciclo, etc.

O cerne da reflexão sobre a potência é: essas categorias não mudam apenas a recepção das imagens, mas mudam a própria imagem: não há imagem sem espaço, não há imagem sem observador, não há imagem sem luz, pois elas são, em última instância, e partilhando da lógica da *imago*, agentes históricos.

Narrativa, forma e potência se combinam na imagem medieval narrativa. Apresentamos essas categorias de questionamentos em função didática, pois são, em última instância, indissociáveis, e é o relacionamento e o entrecruzamento dessas categorias que faz a imagem existir. O ornamento, por exemplo, pode não fazer parte da narrativa principal, mas é, indiscutivelmente, parte do conteúdo e, na miríade de possibilidades de atenção pelo

observador para com a imagem, a borda dourada pode atrair mais a atenção que o Cristo crucificado no centro do fólio.

Não buscamos pensar narrativa, forma e potência como categorias que portam diferentes mensagens, como os contrastes, por exemplo, de representação x abstração, figurativismo x simbolismo, etc., pois estes se combinam nos três questionamentos que julgamos necessários em uma ampla análise da imagem narrativa medieval.

Evidente que o caráter de narração das imagens medievais é apenas uma das funções possíveis a esses objetos, a antiga fórmula da Bíblia dos Iletrados foi superado há décadas pelos historiadores (SCHMITT, 2007), há, contudo, uma pedagogia dos sentidos que não deve ser descartada: para um homem que via, ao longo de toda a sua vida, menos imagens do que as que vemos em um único dia (BASCHET, 2006, p. 522), a narrativa visual ganhava um status de evento, de identidade, de fenômeno não trivial. Os estudos historiográficos ainda carecem de uma percepção ampliada da imagem, que não a reduza ao campo da ilustração, mas a perceba enquanto documentação orgânica, mutável, sensível, portadora de uma linguagem que extravasa o que, por vezes, não é dito em outros documentos.

REFERENCIAS :

BASCHET, Jérôme. Inventivité et Serialité des Images Médievales. Pour une approche iconogreaphique élargie. **Annales**. Histoire, Sciences Sociales. Paris, v. 51, no. 1, pp. 93-133, 1996.

_____. **A Civilização Feudal**. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

_____. **L'iconographie Médiévale**. Paris : Gallimard, 2008.

BONNE, Jean Claude. Formes et fonctions de l'ornamental dans l'arte médiéval (VIIIe-XIIe siècle) Le modele insulaire. In : BASCHET, Jérôme ; SCHMITT, Jean-Claude. **L'image** : fonctions et usages des images dans l'Ocident médiéval.Paris : Le Léopard d'Or, 1996, p.207-250.

_____. Arte e *environnement* : entre arte medieval e arte contemporânea. In: FONSECA, Celso Silva; RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros; COEHO, Maria Filomena (orgs.). **Por uma longa duração**: perspectivas de estudos medievais no Brasil. VII Semana de Estudos Medievais. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

BURKE, Peter**. *Testemunha ocular***: história e imagem. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 1998.

_____. **Diante da Imagem**. Questão colocada aos fins de uma história da arte. São Paulo: Editora 34, 2013.

DUBY, Georges. **O Tempo das Catedrais**. A arte e a sociedade 980-1420. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

FRUGONI, Chiara. **Francesco e l'invenzione delle stimmate**. Torino, Italia: Einaudi, 1983.
_____. Rappresentare per dimenticare. Francesco e Antonio nel ciclo affrescato della Basilica Superiore di Assisi. In: SOCIETÀ Inernazionale di Studi Francescani. **Le immagini del francescanesimo**. Atti del XXXVI Convegno Internazionale di Studi Francescani. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2009, pp. 117-167.
_____. **Vida de um homem**: Francisco de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
_____. **Quale Francesco?** Il messaggio nascoto negli afreschi della Basilica Superiore ad Assisi. Torino, Italia: Einaudi, 2015.
GINZBURG, Carlo. **Investigando Piero**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
GOMBRICH, E. H. **Os Usos das Imagens**. Estudos sobre a Função Social da Arte e da Comunicação Visual. Porto alegre: bookman, 2012.
HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro Passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
LASKOWSKI, Birgit. **Piero della Francesca**. Postdam, Alemanha: Tandem Verlag GmbH, 2007.
MENEZES, Ulpiano Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, no. 45, pp. 11-36, 2003.
PASTOREAU, Michel. **Bleu**. Histoire d'une couleur. Paris : Éditions du Seuil, 2000.
PASTOREAU, Michel ; SIMNNET, Dominique. ***Le petit livre des couleurs***. Paris : Édtions du Panama, 2005.
SCHMITT, Jean-Claude. La culture de l'imago. **Annales**. Histoire, Sciences Sociales. Paris, 51^{e} anée, n. 1, pp. 3-36, 1996.
_____ . Imagens. In: _____; LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval I**. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 591-605.
_____. **O Corpo das Imagens**. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

DONDE HÁ DE JULGAR OS VIVOS E OS MORTOS" A ICONOGRAFIA DO JUÍZO FINAL DE FRA ANGÉLICO (1431).

Crislayne Fátima dos Anjos[1] (UEL).

RESUMO: É natural que uma parte dos turistas que se dirigem a Itália todos os anos, elabore suas viagens para, acima de tudo, ver as suas antiguidades. Caminhar pela "cidades eternas" é se encontrar em um emaranhado entre o passado e o presente e em suas ruas, encontramos uma quantidade surpreendentes de museus que promovem essa interação histórica. Em meio a esse entrelaçar do passado com o presente, encontra-se nossa fonte de análise: o painel de Fra Angélico retratando o Juízo Final. Executada por volta de 1431, originalmente para a *Igreja de Santa Maria degli Angeli*, em Florença, atual Museo di San Marco, o célebre painel de Fra Angélico é um exemplo de representação do Juízo Final destinado a altares para edifícios religiosos. Deve-se ressaltar que o Juízo Final é um dos temas de mais importância para a teologia cristã, uma vez que, ao representar o fim da história, rememora, sintetiza e legitima os conceitos estabelecidos pelo cristianismo. Objetivou-se nesse trabalho analisar esta iconografia escatológica extremamente popular a partir do século XIII.

PALAVRAS-CHAVE: Imagem, Juízo Final, Imaginário, Espiritualidade.

A REPRESENTAÇÃO DO JUÍZO FINAL COMO IMAGEM RELIGIOSA.

O Cristianismo é uma religião ligada intrinsecamente às práticas das imagens[2] e tal relação é um dos elementos distintivos dessa religiosidade. Partimos das considerações metodológicas de Jêróme Baschet, de que as imagens medievais são imagens-objetos (BASCHET, 2007, p.482), pois as mesmas não apenas designam representações, as imagens oferecem a seus fiéis um suporte de devoção a suas preces, sendo objetos de memória, "presentificação" divina e de culto, tendo múltiplos papéis no seio das complexas interações sociais.

> [...], pois não existem, na Idade Média, representações que não seja vinculada a um lugar ou a um objeto que tenha uma função (no mais das vezes, litúrgica). Convém, então, considerar o que se pode nomear de *imagem-objeto*, quer dizer, objetos ornados e sempre em uma situação, participando da dinâmica das relações sociais e das relações entre os homens e o mundo sobrenatural (BASCHET, 2007, p.482).

[1] Pós-graduanda de Especialização em Religiões e Religiosidade pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: cris_laine1805@hotmail.com

[2] Seguindo uma tendência defendida por medievalistas como Jean-Claude Schmitt e Jérôme Baschet, utiliza-se o termo imagem em detrimento de arte, pois, conforme esclarece Schmitt, "antes da "época da arte" e da "invenção do quadro", teria havido, segundo Hans Belting, "o tempo das imagens e do culto", ou seja, das concepções e das práticas não essencialmente estéticas, mas primeiramente cultuais e rituais das "imagens"" (SCHMITT e LE GOFF, 2002, p. 592).

Os processos de aceitação do cristianismo aos usos das imagens se deram de acordo com as necessidades que a instituição eclesiástica se deparava ao longo de sua trajetória. O cristianismo dos primeiros séculos apresentava completa aversão ao universo das imagens, dentre alguns motivos, naquele dado momento era preciso se distinguir através de todos os mecanismos possíveis das características que memoravam o paganismo. As imagens cumpriram funções específicas dentro do contexto religioso em que se desenvolviam[3], como expressa as duas cartas de Gregório Magno à Sereno de Marselha entre os séculos VI e VII.

> [...], o papa recrimina a destruição das imagens e justifica seu uso afirmando que elas preenchem uma útil função de instrução: elas permitem aos iletrados compreender a história sagrada ("nelas, podem ler aqueles que ignoram a escritura"). Elas são um substituto do texto sagrado, que implicam, como este, uma operação de *leitura*, mas desvaloriza pelo estatuto subalterno de seus destinatários. Desenvolvendo os propósitos de Gregório, os clérigos qualificarão muitas vezes as imagens, a partir do século XII, de "letras dos laicos" (BASCHET, 2007, p.484).

É claro que existe um amplo debate em torno da conceituação de que as imagens seriam a "Bíblia dos iletrados". Não podemos ignorar a eficácia pedagógica que as mesmas possuíam, entretanto, esse não é seu caráter primordial. As justificativas empreendidas pelo clero para a utilização das imagens por toda a Idade Média envolviam os atos de instruir, rememorar e emocionar seus fiéis. Uma discussão que deve ser elencada ao se argumentar o papel das imagens no processo de formação dos fiéis leigos é que elas funcionariam como lembrança, mas em casos em que os leigos já conhecessem aquilo que deveria ser lembrado, operando como aliado a outra base de formação. Edward Thompson (apud BURKE, 1989) aponta um questionamento ao considerar que os cristãos comuns só aceitam os dogmas doutrinários da Igreja, a partir do ponto em que possam assimilá-la com suas experiências, portanto, podemos empreender a argumentação que as imagens dispostas em espaços no qual existia o fluxo desses indivíduos, geravam o encontro da cultura erudita e popular, "[...] no caso das imagens colocadas em locais frequentados por leigos, através das imagens ocorria o encontro entre a cultura erudita e a cultura vulgar" (FRANCO JUNIOR, 2010, p.68). A cultura erudita procurava transmitir pelas imagens os textos bíblicos e teológicos aos leigos analfabetos que não tinham acesso. A cultura popular interpretava as imagens conforme seus próprios valores e tradições.

[3] Para uma discussão acerca do debate sobre as imagens cristãs, e também da consolidação de seus usos, tanto no Ocidente como no Oriente, ver, dentre outros,; SCHMITT, 2007, "De Niceia II a Tomás de Aquino: a emancipação da imagem religiosa no Ocidente"; BASCHET, 2007, "A expansão ocidental das imagens".

> As obras medievais em geral apresentam um caráter extremamente erudito, de modo que, mesmo se elas podem produzir um efeito poderoso sobre o público laico, sua plena compreensão requer uma cultura que apenas os clérigos possuem: [...] (BASCHET, 2007, p.496).

Toda construção de imagem material é uma expressão elaborada culturalmente a partir de um substrato psicológico em um determinado contexto sociocultural, ou seja, toda imagem é a revelação de um modelo, seja ele mental ou social. A imagem é um mecanismo de representação, que expressa à mentalidade para os sentidos humanos, nascendo do imaginário e o realimentando. As imagens funcionam como forma de leitura do mundo e as relações estabelecidas com o mesmo.

> Todo imaginário é um sistema, não mera acumulação de imagens. É um grupo coerente delas, articuladas segundo a essência de suas mensagens (os significados, as coisas que pretende representar). Isolada cada imagem tende a mostrar mais o significante do que o (s) significado(s). (FRANCO JUNIOR, 2010, p.75).

Com o surgimento das ordens mendicantes, a religião abandona os claustros e os espaços clericais e sai para as ruas para disseminar os ensinamentos para a população medieval. As ordens franciscanas e dominicanas transformaram o paladar erudito acessível ao cotidiano, contribuindo para que, no século XIV a religião se tornasse mais palatável as massas. A religião do povo, no qual a Igreja acolhe e disciplina, paralelamente, espalha na atmosfera do período, a diversidade e as peculiaridades aterrorizantes dos tormentos que prenunciavam sobre os indivíduos; os sermões difundiram e implantaram o discurso teológico, acarretando uma condição dicotômica e fomentando uma comoção na sensibilidade e na imaginação coletiva, não podendo se pensar o Bem sem pensar no Mal. “[...]; o mundo é um campo de batalha onde o homem se bate contra o Diabo, quer dizer, em realidade, contra si mesmo” (LE GOFF, 2002, p.22).

> É neste contexto que surgem as ordens mendicantes, colocando a pregação como tarefa central dos frades. Para educar as massas, as ordens mendicantes utilizaram abundantemente os meios de edificação coletivos, o sermão e o teatro, associando-os estreitamente um ao outro. [...]. O sermão vai abandonar os claustros e os espaços clericais para se tornar espetáculo e ensinamento para as populações medievais, a partir do século XIV. [...], a religião deixa de ser uma questão de ritos e assuntos de clérigos para tornar-se a partir do século XIV, uma religião das massas. (NOGUEIRA, 2000, p.85)

Ressaltando que o Juízo Final (fig.01) é um dos temas de mais importância para a

doutrina cristã, pois neles se confirmam as palavras recitadas no Credo instituído no Concílio de Nicéia em 325, elencando que Cristo:

> Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras; e subiu aos Céus, onde está sentado à direita de Deus Pai Todo-Poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, e na vida eterna.

Devido à sua dimensão teológica, se compreende o destaque que o tema do Juízo Final nas representações cristãs, tornando-se extremamente popular a partir do século XIII.

> [...], no fim do século XV, no momento do triunfo do humanismo, [...], graças a todo um esforço pedagógico da igreja, produz-se na Europa um reforço e uma maior difusão da crença no final dos tempos. Nesse clima de pessimismo generalizado com relação ao futuro – físico e moral – da humanidade é que se explica o "Salve-se quem puder" lançado pelo pregador Geiler em 1508, na Catedral de Estrasburgo: [...]. (NOGUEIRA, 2000, p.90).

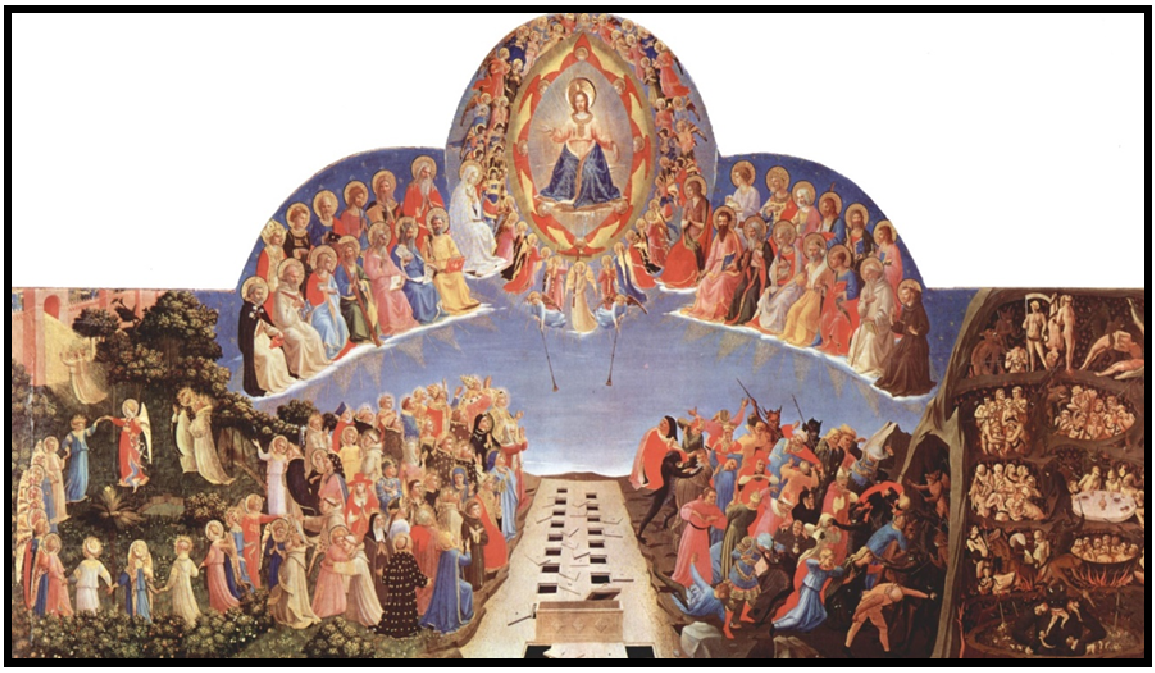


Figura 01: O Juízo Final, Fra Angélico (1431), Galeria Nacional, Roma.
Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Fra_Angelico#/media/File:Fra_Angelico_009.jpg

Percebe-se que ao julgar "os vivos e os mortos" implicando consequentemente na ressureição da carne, Cristo toma a posição de juiz na proclamação das sentenças eternas. Nota-se que no painel as pinturas do Inferno (fig.05) e Paraíso (fig.04) são colocadas nas laterais, enquanto o centro é reservado para o Juízo Final em si (fig. 02).

O fenômeno da descida de Cristo ao mundo dos mortos e, posteriormente, sua ressureição e ascensão aos céus, é de crucial importância para a vida dos cristãos, pois é um testemunho da divindade de Cristo e, paralelamente, da esperança de ressureição para todos os indivíduos no último dia. Consequentemente o julgamento final, desencadeado por este processo, assinalaria a finalização de uma história, que possui uma configuração bem delineada do princípio e o fim.

Figura 02. Detalhe da figura 01, Fra Angélico, o Juízo Final.

O ator principal, Cristo está tronado em sua posição de Grande Juiz, representando o destino da humanidade, tendo seu braço direito levantado com a palma da mão virada para cima onde se torna visível a presença do estigma e o braço esquerdo está inclinado para baixo assim como sua mão. Visualiza-se, portanto, a ação transparecida pelo posicionamento dos membros de Cristo onde a oposição alto/baixo, evidencia-se a aceitação e

rejeição das almas ali expostas. A mão direita mais próxima dos eleitos, que está voltada para cima, e a mão esquerda, mais próxima dos condenados, que está voltada para baixo, é um sutil sinal de ascensão e descida. Importante se refletir acerca dos gestos do Cristo, pois o posicionamento de seus membros pode transparecer o ato claramente de enunciar as sentenças baseadas na oposição alto/baixo, distinguindo o Paraíso e Inferno dentro do imaginário do Além-cristão.

> Desde os primórdios do cristianismo, o sistema Juízo Final/Inferno/Paraíso colocou difíceis problemas aos cristãos. A localização dos dois lugares do Além em relação à terra foi rapidamente estabelecida: o Inferno está situada sob a terra, o Paraíso encontra-se no céu, [...]. (LE GOFF, 2002, p.25).

Envolvido por uma mandorla que lhe dá áurea de transcendência, está rodeado por um exército de anjos que, ajoelhados em referência ao filho de Deus, aguardam seus dizerem e que trazem consigo as boas e más ações dos homens, enquanto um deles segura a cruz centralizada na figura de Cristo e dois possuem as trombetas[4] com as quais anunciaram o destino de cada alma. Ao seu lado direito, encontra-se a intercessora Virgem Maria, envolto de um manto branco transparecendo toda sua castidade, iluminação e sabedoria, e ao seu lado esquerdo, São João Batista. Os apóstolos estão sentados nas duas direções com seus atributos, mediando o combate pelos vícios e virtudes, através da mediação do Novo Testamento no qual os mesmos representam, e na extremidade da corte celeste, se reconhece as figuras dos dois fundadores das mais importantes ordens mendicantes criadas na Idade Média, Domingos e Francisco (fig.03). Não é de se estranhar a presença dos fundadores, uma vez que, como já ressaltado, os frades mencionavam, com frequência, o Juízo Final em seus sermões, exaltando a necessidade de arrependimento para o fim dos dias que se aproximavam.

Essa concepção de um julgamento futuro, assim como a consequente possibilidade de salvação após a morte, é um dos príncipios primordiais à alicerçar a representação visual do Juízo Final. As imagens tem, entre seus inúmeros papéis, instituir discursos. Neste papel, as imagens ganham sentidos e expressam determinadas cosmovisões, portanto, as mesmas só possuem coerência e comunicabilidade, ou seja, consituem um imaginário, se em suas relações internas obedecerem o discurso so próprio sistema. Neste sentido, a questão emissão-recepção feitas pela sociedade estruturavam a mentalidade e emergiam o imaginário. Essa relação modelo/imagem respondiam a inquietações das sensibilidade coletiva.

[4] Cf.1Cor 15, 51---58 e 1Ts 4, 13---17.

> A diferença entre uma imagem e um ídolo estava exatamente no fato de a primeira refletir um protótipo que existe, enquanto o segundo é falso por não partir de um modelo real. No Ocidente, enquanto uma representação plástica de Cristo, da Virgem ou de um santo era considerada *imago*, a de uma divindade pagã era *simulacrum.* (FRANCO JUNIOR, 2010, p. 118).

É preciso evidenciar que as dimensões do painel (105 x 210 cm), possibilitam uma maior elaboração de detalhes[5]. O beato em sua pintura, expressa o sentimento interior das pessoas, transparecendo a alegria e agonia em um Juízo Final com harmonia de cores muito realçadas (fig.01).

Figura 03: Detalhe figura 01, Fra Angélico, O Juízo Final.

Fonte:https://pt.wikipedia.org/wiki/Fra_Angelico#/media/File:Fra_Angelico_009.jpg

Abaixo da corte celestial, nos opostos do painel estão o Paraíso ao leste e o Inferno a oeste. É interessante ressaltar que as coordenações geográficas de ambas as partes estão correlacionadas às hierarquias internas da igreja e as divisões fundamentais da sociedade; como apresenta Baschet (2007, p. 507):

> Mas a Igreja não é um espaço sagrado unitário. A decoração torna sensíveis também suas hierarquias internas (distinções entre a parte da esquerda e a parte da direita, mais valorizada; gradação desde as zonas inferiores até as partes mais altas, oposição entre o oeste, ligado á morte e ao diabo, e a leste associado a Cristo, a Jerusalém e a ressurreição; polaridade, indo a porta, limiar ambivalente marcado pelo contato com o mundo profano e, por isso, muitas vezes associado a temas da partilha, como o Juízo Final, [...]. A Igreja é, portanto, uma totalidade sagrada, globalmente separada do mundo.

O Paraíso resplandece paz e alegria, suas cores são mais claras, transparecendo

[5] Ver, a esse respeito, QUÍRICO, 2014.

mais luminosidade, é circundado de flores que exaltam sua exuberância, enquanto seus eleitos desfrutam com abraços, cânticos, orações e agradecimento pelas boas-novas que recaíram sobre suas almas. Observam-se em meio à multidão, a figura de frades, possíveis membros do clero e da realeza, de acordo com suas vestimentas, e algumas figuras femininas de exaltação religiosa. Suas vestimentas sempre são de cor clara, apresentando um espaço harmônico, relaxante e envolto de uma penumbra de alegria. Ao fundo, se encontram dois eleitos em frente a muros altos que resplandecem uma luz clara, prontos para adentrarem aos portões de uma vida eterna de paz. Os eleitos que se encontram as margens estão com suas cabeças voltadas para cima, em direção ao Cristo Juiz, onde exaltam-no e expressam os agradecimentos pelas boas-novas recebidas.

Figura 04: Detalhe da figura 01. Fra Angélico, Juízo Final

Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Fra_Angelico#/media/File:Fra_Angelico_009.jpg

O inferno, em contrapartida, é um espaço tenebroso. Sua áurea é extremamente densa, suas cores alternam entre o vermelho e o preto, transparecendo uma atmosfera tenebrosa. O Diabo está centralizado abaixo na imagem, dotado de chifres e, em posição de governante de sua extensão, devora seus condenados, imerso a um caldeirão que

continuamente mexido com colheres por dois demônios auxiliares. Acima de si, o inferno é dividido em diversos recintos destinados as mais diversas variedades de pecadores condenados, que recebem seus castigos de acordo com seus erros. Um emaranhado de corpos que pendurados ou sendo atormentados por demônios, padecem sobre suas penalizações ao topo, mais abaixo, outros são obrigado a comer incessantemente enquanto supervisionados por demônios e em outra ocasião, um número de condenados são cozidos em um caldeirão fervente. O fogo sempre renascente queima ininterruptamente os condenados, emitindo uma fumaça enegrecida, enquanto que a coloração vermelha transparece um mundo horrível de trevas, gritos, agonia, fedor e sofrimento. Diferentemente do Paraíso, o Inferno é uma paisagem montanhosa, onde os condenados gritam e expressam agonia frente aos cruéis suplícios que lhe são infligidos pelos horrendos demônios. As margens, antes de adentrarem ao recinto perturbador, os rejeitados expressam, enquanto se voltam para olhar Cristo juiz, por suas feições o horror que, conscientemente, sabem que irão se deparar. Os demônios agridem e empurram os rejeitados em direção ao Inferno e a sensação de tumulto, gritos e agonia transparecem no espaço. Nota-se em meio a esse ar de caos a presença das serpentes, que ao longo de toda a Idade Média, se tornaria símbolo iconográfico de luxúria. Elas se embrenham entre os corpos nus sempre os atacando pelo órgão genital, transparecendo uma punição por suas atitudes ou liberdades sexuais que os condenados poderiam ter em vida, “a serpente do Génese é o velho inimigo do homem, é o Diabo, é Satanás” (LE GOFF, 1993, p.230).

A partir da observação das vestimentas, é possível delinear um reflexo sociocultural entre as duas mentalidades. A cultura clerical bem definida sobre o triunfo do bem sobre o mal, e de outro lado, a cultura popular impregnada de tradições ainda folclóricas.

É necessário refletir que, a importância desses painéis devocionais está atrelada as funções religiosas esperadas pelo Juízo Final. O medo, sem dúvida, é um dos colaboradores para os processos de conversão, e sem dúvidas, um dos castigos eternos nos quais poderiam ser submetidos. Essa ênfase no medo da condenação é, certamente, um dos principais motivos para o grande desenvolvimento das representações do Inferno a partir de fins do século XIII, levando, em meados do século XIV, ao surgimento de composições tripartidas com o tema do Juízo Final, em que Inferno e Paraíso se tornam composições autônomas, representadas ao lado da cena do julgamento propriamente dito.

> [...], a arte cristã fora a mensagem e o veículo de comunicação com as massas. “Sou uma mulher pobre que nunca foi à escola”, diz a mãe do poeta quatrocentista François Villon; “Não sou culta, não sei ler. Mas vi pinturas na capela mostrando o Paraíso de um lado, com harpas e flautas, e o Inferno

> do outro lado, onde pecadores assam em tormento. Um deu-me grande alegria, o outro muito medo. (LINK, 1998, p.50)

A compreensão da imagem discutida estará sujeita ao momento histórico em que a mesma está inserida. Não se podem aspirar expectativas de que a mesma imagem seja absorvida da mesma forma por um cristão do século XV e por um cristão do século XXI. Correlativamente, sua percepção dependerá não somente de como será vista, mas de quem a vê, e acima disso, dos conhecimentos que aquele que vê a imagem detém. Neste aspecto, é possível dialogar sobre a importância do Juízo Final, que finaliza a vida do homem, retornando-o à união com Deus ou a condenação eterna.

Figura 05: Detalhe figura 01, Fra Angélico, Juízo Final.
Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Fra_Angelico#/media/File:Fra_Angelico_009.jpg

REFERÊNCIAS.

BASCHET, Jêróme. A expansão ocidental das imagens. In: **A Civilização Feudal:** Do ano mil a colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Média.** Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Eva Barbada:** Ensaios de Mitologia Medieval. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão**: Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC, 2002.

LE GOFF, Jacques. **Para um Novo Conceito de Idade Média:** Tempo, trabalho e cultura. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LINK, Luther. **O Diabo:** a máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão.** Bauru; São Paulo: Edusc, 2000.

QUÍRICO, Tamara. **Inferno e Paradiso:** As representações do Juízo Final na pintura toscana do século XIV. Campinas: Unicamp, 2014.

QUÍRICO, Tamara. As representações de Cristo Juiz em pinturas toscanas do Trecento e Cinquento. **Concinnitas**/ ano 2013, volume 02, nº23, dezembro de 2013.

SCHMITT, Jean-Claude. Imagens. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC, 2002.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

O FILME ENQUANTO OBJETO DE PESQUISA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES: A REPRESENTAÇÃO DO ESCRAVO NO FILME *"O MILAGRE DAS ÁGUAS"* (1987)

Mariana Valentini Rodrigues [1](LERR/UEM/G)

Dra. Vanda Serafim (orientadora LERR/PPH/UEM/PQ)

Resumo: A presente comunicação objetiva refletir sobre o filme enquanto fonte de pesquisa da História das Religiões e Religiosidades. Para tanto, parte do filme "*O milagre das águas*" (1987) tecendo considerações sobre a forma como o escravo é representado neste. O filme foi produzido em 1987, sob a direção de Ronoaldo Pelaquim e Marcos J. Jorge. A narrativa do filme explora, do ponto de vista discursivo, a construção de dois personagens: pai José e seu filho João. O pai se encontra com pouca fé e direciona ao filho, um discurso sobre a história de Nossa Senhora Aparecida, com o intuito de formação na fé católica deste. Durante a narrativa, pai José apresenta ao filho o escravo como personagem, o que nos permite pensar a "representação" do escravo no referido filme. Auxilia-nos as reflexões de Paul Ricouer (2012), em História, Memória e Esquecimento. Enquanto metodologia de análise de filmes, partimos das considerações de Marcel Martin (2005), em "A linguagem cinematográfica"; de Marcos Napolitano (2008), em "A história depois do papel"; e de Sandra Pesavento (2008), em "Narrativas, imagens e práticas social".

Palavras-Chaves: Representação. Escravo. Nossa Senhora Aparecida. História das Religiões e Religiosidades.

INTRODUÇÃO

Para realização do artigo, foi utilizado como fonte o filme brasileiro '*O Milagre das Águas*', do ano de 1987, com direção de Ronoaldo Pelaquim e Marcos J. Jorge. A história do filme se passa em 1904 e apresenta a história de um senhor paraplégico, devido à um acidente, chamado José e seu filho João, que decide ir a Aparecida do Norte, após descobrir que seu pai era de lá. Andando, o menino João leva seu pai na cadeira de rodas, enquanto este conta a história da Santa padroeira do Brasil. Contra a vontade do pai, a viagem segue sob os cuidados do filho, que acredita em um possível milagre para com seu pai.

A história de Nossa Senhora Aparecida e seus milagres, conduz a criatividade do menino, que passa a enxergar tudo que lhe é contado. Um detalhe especial, é o fato da escravidão presenciada no período da aparição da imagem, ser até então desconhecida pelo garoto. A situação do negro no período e os impactos causados pela "aparição" da imagem negra, ganha destaque no filme, sendo possível a análise desse aspecto em tal.

A aparição da imagem de Nossa Senhora Aparecida, aconteceu no ano de 1717,

[1] Graduanda do segundo ano de História da Universidade Estadual de Maringá e membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR). E-mail: marivalentini.r@gmail.com

época do Império. Independente se a cor da santa, foi alterada devido ao tempo que permaneceu em baixo da água, o filme nos transmite a satisfação e alegria dos negros em relação à estética da santa, acreditando que a imagem veio de fato com o intuito de transformação no pensamento e atitudes da época em relação aos escravos, como a abolição. Podemos perceber tal satisfação, através da letra de uma das músicas cantadas no filme, interpretada por um escravo, que diz: "É negra a cor da noite, é forte a minha dor. É negra a cor da Santa, é santo o meu amor ".

A fonte trabalhada, nos faz buscar entender os milagres concedidos por Nossa Senhora Aparecida aos escravos, e com eles a concretização dos ideais abolicionistas. Como por exemplo, o milagre do escravo Zacarias, citado no filme. Zacarias, passa pela imagem sagrada, com algemas e carregado pelo seu feitor. Pede permissão para orar diante a santa e lhe é concedido tal desejo. O escravo então pede para que Nossa Senhora o salve daquela condição, e no mesmo instante as algemas se quebram e Zacarias é libertado.

A compreensão da contribuição do escravo para a popularização e devoção à santa, tanto espiritualmente quanto materialmente, é possível através do filme, com a construção da Basílica Nossa Senhora Aparecida. A popularidade da santa que fez os peixes "aparecerem" no rio, aumentava a cada dia e a casa de Felipe Pedroso – um dos pescadores a encontrar a imagem – já não comportava mais a fé dos moradores e nem dos viajantes que, fazia da capela improvisada parada obrigatória. Com isso, se fez necessário a construção de uma capela maior, que comportasse todas aquelas pessoas que ansiavam por um milagre.

Na época como mencionado, o trabalho existente era o escravo e os mesmos ficaram responsáveis por tal construção, retratado no filme de forma exageradamente gratificante, justificado pelo amor e devoção à santa, como podemos perceber na música cantada por um escravo durante o longa-metragem que diz: "Do negro vem a força, do negro o suor (...) de pedra sobre pedra, o templo vai nascer (...) é negra minha pele, é grosso meu suor. É negra a cor da santa, é santo o meu amor".

Entretanto, o menino João, personagem central do filme, questiona o pai em relação ao assunto do parágrafo anterior, mostrando insatisfação como percebemos no seguinte diálogo: "- Aquela capela, não foram os negros que fizeram para ela? – Quase só os negros. – E ela, a santa, havia de querer escravos para ela? – É claro que não. Mas você sabe, era coisa do tempo(...)".

Diante as inquietudes do menino, seu pai decide contar sobre quando os negros começaram a se ver livres, e para isso ele associa a abolição com a Princesa Isabel, que é

retratada como uma fiel devota de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Um negro chamado Antônio Joaquim dos Santos, considerado o melhor trombonista da região, é convocado para tocar diante a Princesa, que fica encantada e lhe entrega um lenço branco como forma de afeto. No filme a alteza é representada como uma aliada dos negros, por quem tinha muito amor.

O longa-metragem, tem várias temporalidades. Foi feito em 1987, dois anos após o fim da ditadura, onde o Brasil estava se reorganizando, além disso esse ano é o anterior ao centenário da abolição, o que também nos leva a refletir. Retrata a história de pai e filho que viviam em 1904, ano em que ocorreu a Revolta da Vacina, em que se tem o governo tentando controlar a varíola com campanha de vacinação obrigatória causando insatisfação popular, além disso há a tentativa de modernização e reurbanização do Rio de Janeiro, com a destruição dos cortiços. Pai José e o menino João, relembram a época da aparição de Nossa Senhora Aparecida, em 1717, em que o Brasil era Império e tinha como mão-de-obra o trabalho escravo.

O filme "*O Milagre das Águas*" (1987), é um filme sem prêmios, feito com apoio da Basílica Nacional de Aparecida, idealizado e realizado pelo Padre e também diretor e ator do filme – Pai José – Ronoaldo Pelaquim. É um longa comercializado por lojas católicas e tem como principal função, a evangelização dos fiéis. Ronoaldo Pelaquim dirigiu apenas esse filme e além de Padre, dedica-se a carreira de cantor, atualmente. Foi produzido por Redemptor Produções e Verbo Filmes, distribuído por Embrafilme - Empresa Brasileira de Filmes S.A. e feito em São Paulo – SP.

Diferentemente de outros filmes católicos, que tem como assunto principal a história de Nossa Senhora Aparecida, este retrata com mais ênfase a situação vivenciada pelos negros na época apresentada, mostrando a importância destes para a divulgação e propagação de tal devoção.

O filme "*O Milagre das Águas*" (1987), abrange mais do que a história que boa parte da população conhece sobre Nossa Senhora Aparecida. Ele garante ao negro, um papel importante, com grande destaque e forte relação com a santa. Trabalhar o negro em um filme católico, se faz necessário para melhor compreendermos a visão deste último em relação ao primeiro. Não se trata apenas de dois grupos, e sim de dois grupos grandes que estão presentes em nosso meio.

A representatividade apresentada no filme, mostra grande felicidade e satisfação por parte dos negros, entretanto isso não quer dizer que aquela imagem seria a primeira

divindade representada na cor negra. O que de fato ocorreu foi uma representatividade da cor negra, em uma divindade católica no Brasil; algo mais direto à Deus, como a mãe de Cristo. Porém, esse não é o objetivo do trabalho.

O filme *"O milagre das águas*" (1987) o qual decidimos trabalhar enquanto fonte de pesquisa no campo da História das Religião e Religiosidades, utiliza uma forma de narrativa, onde o pai conta ao filho uma história que guarda consigo. Para melhor análise, utilizamos como base principal o texto de Paul Ricouer (2012) - "História, Memória e Esquecimento". O pai utiliza-se de uma memória, para que o menino tenha conhecimento sobre a história de Nossa Senhora Aparecida. Todavia o que fica mais nítido e de fácil assimilação é a relação do pai, com a parte do texto de Ricouer (2012) denominado "Os estratagemas do esquecimento".

Não utilizamos essa referência para descreditar a história de Nossa Senhora Aparecida, e sim para melhor analisar ao que de fato aconteceu. Sabemos, como citado no início deste artigo, que pai José encontra-se desacreditado e com pouca fé, porém em nenhum momento ele quer que seu filho João desacredite. Pai José, faz um discurso durante o filme com o desejo de que seu filho conheça mais sobre a história da santa e que principalmente forme sua fé na igreja católica.

Por ser uma história contada do ponto de vista do pai, não temos como saber até onde vai a veracidade da narrativa. O texto de Ricouer (2012) nos apresenta o esquecimento como forma de construção de discursos e que isso se faz necessário para que a história perdure, ou até mesmo para que se possa escrever outra história.

Ainda no texto de Ricouer (2012), nos é apresentado "A estranha vida de Ivan Osokin":

> Conta-se um episódio de um jovem que pede a um mago que lhe conceda o desejo de voltar a viver os últimos doze anos de sua existência, de modo que pudesse evitar, ou, melhor, apagar para sempre todos os erros que havia cometido no passado. O mágico aceita, estipulando uma simples condição: o jovem recordará tudo, desde que não queira esquecer. Mas como o que Ivan deseja é precisamente esquecer, terminará por errar novamente.

No diálogo já utilizado aqui, porém com outro propósito, temos a seguinte discussão: "- Aquela capela, não foram os negros que fizeram para ela? – Quase só os negros. – E ela, a santa, havia de querer escravos para ela? – É claro que não. Mas você sabe, era coisa do tempo (...)". Podemos operacionalizar o conceito de "esquecimento", de Ricouer (2012), na medida em que observamos a construção da narrativa por parte do pai que tenta

fazer com que o filho não pense sobre, e até mesmo esqueça, o processo de escravidão do Brasil, do período da "aparição" da Virgem negra.

Na narrativa do pai José, este se utiliza como razão da existência do trabalho escravo a frase "era coisa do tempo". Ainda nesta passagem, o conceito de esquecimento é um recurso para formulação da resposta, já que este está formando uma fé cristã. Ao contrário do que os livros de história nos apresenta, o pai quer apenas mostrar a seu filho, que Deus e a igreja amam a todos igualmente.

Além da obra já citada foi utilizado também, dois livros sobre a temática de culto por negros a Nossa Senhora Aparecida, do Professor Doutor Lourival dos Santos. Ele é professor adjunto IV na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), no curso de História. Tem experiência na área de História e cultura brasileira, com ênfase em cultura e identidade negras, atuando principalmente nos seguintes temas: História Oral; igreja e identidade nacional; devoção católicas e identidade nacional; religiosidade e identidade; catolicismo negro e identidade; educação e relações étnico-raciais. (Currículo Lattes).

Um dos trabalhos realizados pelo Profº Dr Lourival dos Santos (2013), é o livro "O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004) ", onde ele mostra a modificação da estética da imagem através dos tempos. A aceitação de que a imagem era negra não veio de imediato, e a necessidade de uma representatividade também começou a partir das etnias europeias. O livro foi realizado com bases em entrevistas orais, com uma família católica negra, em que esta justifica a devoção à Padroeira do Brasil como estratégia de inclusão em uma comunidade nacional ampliada.

Além desta obra utilizada do Lourival (2007), temos a "A cor da santa: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil", que também nos mostra a aceitação da cor da imagem ao longo do tempo e sua importância como representatividade.

As obras nos ajudam a mostrar que apesar de grande porcentagem da população brasileira ser negra, houve sim uma difícil aceitação com a cor da imagem, mostrando assim a importância da representatividade.

Outra referência utilizada, é o artigo "Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império", do Profº Dr Ney de Souza (2013), que atualmente é professor titular da Pontificia Universidade Católica (PUC-SP). Tem experiência na área de História e Teologia, com ênfase em História eclesiástica, atuando principalmente nos seguintes temas: História do Brasil e Contemporânea (catolicismo no Brasil e ditadura; Vaticano II). Currículo Lattes.

Em seu artigo, ele mostra a construção da teologia católica no período do Império, um período de formação da sociedade brasileira e crescimento desta crença, como podemos ver no trecho do artigo que diz: “Na Constituição Civil Imperial (1824), o catolicismo foi declarado como religião de Estado, tendo assim um caráter oficial e quase exclusivista”.

Entre tantos textos e livros que poderiam ser citados, como informações sobre a situação do negro no Brasil Império, por exemplo, procurei me ater na temática de religião, utilizando assim livros e artigos relacionados com o tema. A realização desse projeto entre as justificativas já apresentadas, também tem como objetivo mostrar que ao contrário do que algumas pessoas acham, religião é sim algo a ser discutido e principalmente respeitado.

Metodologicamente, partimos de Marcel Martin (2005) e da obra A linguagem cinematográfica, Marcos Napolitano (2008) e “A história depois do papel” e Sandra Pesavento (2008) em Narrativas, imagens e práticas sociais. Na obra de Marcos Napolitano, “A história depois do papel”, ele nos apresenta o cinema como um meio de comunicação que vem evoluindo constantemente, com sons e imagens cada vez mais realistas, e junto com sua crescente notoriedade, ganha também seu espaço na pesquisa histórica; como também podemos perceber na obra “A linguagem cinematográfica” de Marcel Martin (2005), onde o autor diz que após a apresentação dos irmãos Luimère, encarar o cinema como não sendo uma arte, se tornou impossível; abrangendo o cinema para a área da história da arte.

O elemento base do cinema é a imagem, que segundo Sandra Pesavendo (2008) analisando especificamente a imagem na obra “Narrativas, imagens e práticas sociais”, nos diz que estas “(...)são, e tem sido sempre, um tipo de linguagem, ou seja, atesta uma intenção de comunicar, que é dotada de um sentido e é produzida a partir de uma ação humana intencional. ”

No filme “O milagre das águas”, o qual utilizo como fonte do projeto, não transmite imagens fortes da escravidão, o que normalmente é representado. A imagem utilizada do negro, são de pessoas sorrindo, como já explicado na justificativa, pelo simples fato prazeroso de ser representado por uma divindade católica negra. A forma como os escravos são retratados, nos faz perceber a forma com o diretor e os patrocinadores decidiram trabalhar o formato do filme, utilizando de imagens “leves”, para que a evangelização seja cumprida com sucesso.

Um historiador da cultura, segundo Pesavento (2008), não deve procurar na imagem necessariamente o acontecido, mas sim a percepção dos homens acerca da realidade em que viveram. É nesse ponto que a imagem, passa a ser ao historiador da cultura, um rastro

do que desejava ou acreditava ser; deixando assim espaço para os indícios, sendo este mais aberto a interpretações. Apesar de claras, as imagens também têm funções subjetiva.

Ainda segundo Pesavento (2008), a imagem retém um conteúdo que impede que imaginemos, seja o contexto, seja o personagem, seja a trama; além daquela que nos é mostrada. Esse é outro trecho de fácil associação no filme aqui trabalhado. A forma como nos é transmitido a imagem (do negro no caso), faz com que fiquemos atentados somente à elas, por vezes esquecimento todo sofrimento que os passaram no período retratado.

Sobre a forma como o historiador analisa uma obra cinematográfica, Napolitano (2008) afirma que mesmo que o historiador tente manter os itens técnicos fora da análise, para que seu trabalho não se confunda com a de um crítico, por exemplo, estes se fazem necessário, sob pena de enviesar a análise. Napolitano (2008) ainda nos apresenta duas formas de decodificação: Natureza técnico-estética e natureza representacional. A primeira sobre quais os mecanismos formais específicos mobilizados pela linguagem cinematográfica, televisual ou musical. E a segunda sobre quais os eventos, personagens e processos históricos nela representados.

Conhecer o diretor e a forma como ele trabalha, nos ajuda a compreender a obra cinematográfica; a intenção do diretor ou do patrocinador do filme dependerá do público alvo. As referências que os receptores obtêm, serão fundamentais para compreensão do que a produção do filme quer passar, porém cada pessoa a receberá de uma forma, pois cada um interpreta de uma maneira

As escolhas feitas pelo diretor, se torna um processo de escolhas, que são feitas para valorizar certos aspectos e ocultar outros. Segundo Napolitano (2008) o mais importante para o pesquisador brasileiro, é perceber a ambiguidade das imagens que nem sempre conseguem apresentar uma leitura coerente e unívoca do fato histórico, mesmo quando é o desejo de seus realizadores, como nos filmes históricos patrocinados pelo Estado.

No caso do filme “O Milagre das águas”, a percepção de tal fato pontuado por Napolitano (2008) se faz bastante necessária, visto ser uma produção católica, com intuito de evangelização mariana e patrocinado pela Basílica Nossa Senhora Aparecida. Apesar de um filme evangelizador, não podemos deixar de notar os fatos históricos presentes nele, e que com conhecimento percebemos a modificação de tal para melhor aceitação do receptor.

Ainda para Napolitano (2008), o exemplo mais nítido de visão subjetiva seria o documento musical. Prova disso é supervalorização da “letra” na abordagem da “canção” como documento histórico. Para o autor, a música apresenta grande importância, sendo

possível uma análise como documento histórico, onde a "letra" da canção, por vezes apresentadas em filmes, nos remete à uma intenção do realizador do filme, como por exemplo uma crítica. No caso do filme, as canções entoadas pelos escravos, são utilizadas para minimizar o labor enfrentado por estes.

Marcel Martin (2005), assim como Napolitano (2008), também pontua sobre a ambiguidade da imagem, porém o autor não se atem somente a este detalhe, sendo "A linguagem cinematográfica", uma obra com ênfase nos detalhes técnicos, como: câmera, enquadramento, planos, ângulos de filmagem, movimento da câmera, iluminação, figurino, cenário, desempenho dos atores, entre outros.

Segundo Martin (2005), a imagem é um aparelho técnico capaz de reproduzir exatamente a realidade que lhe é apresentada, mas ao mesmo tempo esta atividade é dirigida no sentido preciso desejado pelo realizador.

A imagem obtida é um dado cuja existência se coloca simultaneamente em vários níveis de realidade. Escolhida e composta, a realidade que então aparece na imagem é o resultado de uma percepção subjetiva do mundo, a do realizador. Uma imagem artística, que o filme nos da, apresenta-se não realista (em função do plano, ou da música por exemplo) e é reconstruída em função daquilo que o realizador pretende exprimir, sensorial e intelectualmente.

Ainda de acordo com Martin (2005), esteticamente, a imagem fílmica age como uma força considerável devido a todos os tratamentos purificadores e intensificadores, oferecendo-nos, portanto, uma reprodução do real cujo realismo aparente está, de fato, dinamizado pela visão artística do realizador. A percepção do espectador torna-se afetiva pouco a pouco, na medida em que o cinema lhe oferece uma imagem subjetiva, densa e por consequência apaixonada da realidade. A imagem encontra-se portanto, afetada por um coeficiente sensorial e emotivo que nasce das próprias condições através das quais transcreve a realidade, assim ela apela para o juízo de valor e não para o fato, o que torna algo verdadeiramente mais do que uma simples representação.

No caso do filme *"O milagre as águas"*, a representação do escravo de certa forma sútil, apresenta a idealização do realizador e sua busca por uma evangelização, que apesar de nos mostrar o negro de forma diferente dentro da história de Nossa Senhora Aparecida, também nos desatenta a situação por eles vivida no período da "aparição", fazendo por vezes, emocionar o expectador à respeito da relação dos escravos com a santa.

Os detalhes mencionados, são fundamentais para a realização da obra como um

todo. A análise feita por partes, nos leva a descobrir mais intenções subjetivas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

MARTIN, Marcel. **A linguagem cinematográfica**. Lisboa, Portugal: Dinalivro, 2005.

NAPOLITANO, Marcos**. A história depois do papel**. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2008, p. 235-289.

PESAVENTO, Sandra; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza (orgs.). **Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em historia cultural.** Porto Alegre: Asterisco, 2008. pp. 99-122.

RICOUER, Paul. **História, Memória, Esquecimento**. São Paulo, Unicamp, 2012

SANTOS, Lourival dos; **A cor da santa: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). Imaginário, Cotidiano e Poder - Memória Afro-Brasileira. 1ed.São Paulo: Selo Negro - Summus Editorial, 2007, v. 3, p. 87-107.

SANTOS, Lourival dos; **O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004).** 1. ed. Salvador: Editora Pontocom, 2013. v. 1. 199p.

SOUZA, Ney de. **Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império.** Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v.46, p. 127-144, 2013.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

O FILME ENQUANTO OBJETO DE PESQUISA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES: A REPRESENTAÇÃO DO ESCRAVO NO FILME *"O MILAGRE DAS ÁGUAS"* (1987)

Mariana Valentini Rodrigues [1](LERR/UEM/G)

Dra. Vanda Serafim (orientadora LERR/PPH/UEM/PQ)

Resumo: A presente comunicação objetiva refletir sobre o filme enquanto fonte de pesquisa da História das Religiões e Religiosidades. Para tanto, parte do filme "*O milagre das águas*" (1987) tecendo considerações sobre a forma como o escravo é representado neste. O filme foi produzido em 1987, sob a direção de Ronoaldo Pelaquim e Marcos J. Jorge. A narrativa do filme explora, do ponto de vista discursivo, a construção de dois personagens: pai José e seu filho João. O pai se encontra com pouca fé e direciona ao filho, um discurso sobre a história de Nossa Senhora Aparecida, com o intuito de formação na fé católica deste. Durante a narrativa, pai José apresenta ao filho o escravo como personagem, o que nos permite pensar a "representação" do escravo no referido filme. Auxilia-nos as reflexões de Paul Ricouer (2012), em História, Memória e Esquecimento. Enquanto metodologia de análise de filmes, partimos das considerações de Marcel Martin (2005), em "A linguagem cinematográfica"; de Marcos Napolitano (2008), em "A história depois do papel"; e de Sandra Pesavento (2008), em "Narrativas, imagens e práticas social".

Palavras-Chaves: Representação. Escravo. Nossa Senhora Aparecida. História das Religiões e Religiosidades.

INTRODUÇÃO

Para realização do artigo, foi utilizado como fonte o filme brasileiro '*O Milagre das Águas*', do ano de 1987, com direção de Ronoaldo Pelaquim e Marcos J. Jorge. A história do filme se passa em 1904 e apresenta a história de um senhor paraplégico, devido à um acidente, chamado José e seu filho João, que decide ir a Aparecida do Norte, após descobrir que seu pai era de lá. Andando, o menino João leva seu pai na cadeira de rodas, enquanto este conta a história da Santa padroeira do Brasil. Contra a vontade do pai, a viagem segue sob os cuidados do filho, que acredita em um possível milagre para com seu pai.

A história de Nossa Senhora Aparecida e seus milagres, conduz a criatividade do menino, que passa a enxergar tudo que lhe é contado. Um detalhe especial, é o fato da escravidão presenciada no período da aparição da imagem, ser até então desconhecida pelo garoto. A situação do negro no período e os impactos causados pela "aparição" da imagem negra, ganha destaque no filme, sendo possível a análise desse aspecto em tal.

A aparição da imagem de Nossa Senhora Aparecida, aconteceu no ano de 1717,

[1] Graduanda do segundo ano de História da Universidade Estadual de Maringá e membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR). E-mail: marivalentini.r@gmail.com

época do Império. Independente se a cor da santa, foi alterada devido ao tempo que permaneceu em baixo da água, o filme nos transmite a satisfação e alegria dos negros em relação à estética da santa, acreditando que a imagem veio de fato com o intuito de transformação no pensamento e atitudes da época em relação aos escravos, como a abolição. Podemos perceber tal satisfação, através da letra de uma das músicas cantadas no filme, interpretada por um escravo, que diz: "É negra a cor da noite, é forte a minha dor. É negra a cor da Santa, é santo o meu amor ".

A fonte trabalhada, nos faz buscar entender os milagres concedidos por Nossa Senhora Aparecida aos escravos, e com eles a concretização dos ideais abolicionistas. Como por exemplo, o milagre do escravo Zacarias, citado no filme. Zacarias, passa pela imagem sagrada, com algemas e carregado pelo seu feitor. Pede permissão para orar diante a santa e lhe é concedido tal desejo. O escravo então pede para que Nossa Senhora o salve daquela condição, e no mesmo instante as algemas se quebram e Zacarias é libertado.

A compreensão da contribuição do escravo para a popularização e devoção à santa, tanto espiritualmente quanto materialmente, é possível através do filme, com a construção da Basílica Nossa Senhora Aparecida. A popularidade da santa que fez os peixes "aparecerem" no rio, aumentava a cada dia e a casa de Felipe Pedroso – um dos pescadores a encontrar a imagem – já não comportava mais a fé dos moradores e nem dos viajantes que, fazia da capela improvisada parada obrigatória. Com isso, se fez necessário a construção de uma capela maior, que comportasse todas aquelas pessoas que ansiavam por um milagre.

Na época como mencionado, o trabalho existente era o escravo e os mesmos ficaram responsáveis por tal construção, retratado no filme de forma exageradamente gratificante, justificado pelo amor e devoção à santa, como podemos perceber na música cantada por um escravo durante o longa-metragem que diz: "Do negro vem a força, do negro o suor (...) de pedra sobre pedra, o templo vai nascer (...) é negra minha pele, é grosso meu suor. É negra a cor da santa, é santo o meu amor".

Entretanto, o menino João, personagem central do filme, questiona o pai em relação ao assunto do parágrafo anterior, mostrando insatisfação como percebemos no seguinte diálogo: "- Aquela capela, não foram os negros que fizeram para ela? – Quase só os negros. – E ela, a santa, havia de querer escravos para ela? – É claro que não. Mas você sabe, era coisa do tempo(...)".

Diante as inquietudes do menino, seu pai decide contar sobre quando os negros começaram a se ver livres, e para isso ele associa a abolição com a Princesa Isabel, que é

retratada como uma fiel devota de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Um negro chamado Antônio Joaquim dos Santos, considerado o melhor trombonista da região, é convocado para tocar diante a Princesa, que fica encantada e lhe entrega um lenço branco como forma de afeto. No filme a alteza é representada como uma aliada dos negros, por quem tinha muito amor.

O longa-metragem, tem várias temporalidades. Foi feito em 1987, dois anos após o fim da ditadura, onde o Brasil estava se reorganizando, além disso esse ano é o anterior ao centenário da abolição, o que também nos leva a refletir. Retrata a história de pai e filho que viviam em 1904, ano em que ocorreu a Revolta da Vacina, em que se tem o governo tentando controlar a varíola com campanha de vacinação obrigatória causando insatisfação popular, além disso há a tentativa de modernização e reurbanização do Rio de Janeiro, com a destruição dos cortiços. Pai José e o menino João, relembram a época da aparição de Nossa Senhora Aparecida, em 1717, em que o Brasil era Império e tinha como mão-de-obra o trabalho escravo.

O filme "*O Milagre das Águas*" (1987), é um filme sem prêmios, feito com apoio da Basílica Nacional de Aparecida, idealizado e realizado pelo Padre e também diretor e ator do filme – Pai José – Ronoaldo Pelaquim. É um longa comercializado por lojas católicas e tem como principal função, a evangelização dos fiéis. Ronoaldo Pelaquim dirigiu apenas esse filme e além de Padre, dedica-se a carreira de cantor, atualmente. Foi produzido por Redemptor Produções e Verbo Filmes, distribuído por Embrafilme - Empresa Brasileira de Filmes S.A. e feito em São Paulo – SP.

Diferentemente de outros filmes católicos, que tem como assunto principal a história de Nossa Senhora Aparecida, este retrata com mais ênfase a situação vivenciada pelos negros na época apresentada, mostrando a importância destes para a divulgação e propagação de tal devoção.

O filme "*O Milagre das Águas*" (1987), abrange mais do que a história que boa parte da população conhece sobre Nossa Senhora Aparecida. Ele garante ao negro, um papel importante, com grande destaque e forte relação com a santa. Trabalhar o negro em um filme católico, se faz necessário para melhor compreendermos a visão deste último em relação ao primeiro. Não se trata apenas de dois grupos, e sim de dois grupos grandes que estão presentes em nosso meio.

A representatividade apresentada no filme, mostra grande felicidade e satisfação por parte dos negros, entretanto isso não quer dizer que aquela imagem seria a primeira

divindade representada na cor negra. O que de fato ocorreu foi uma representatividade da cor negra, em uma divindade católica no Brasil; algo mais direto à Deus, como a mãe de Cristo. Porém, esse não é o objetivo do trabalho.

O filme *"O milagre das águas*" (1987) o qual decidimos trabalhar enquanto fonte de pesquisa no campo da História das Religião e Religiosidades, utiliza uma forma de narrativa, onde o pai conta ao filho uma história que guarda consigo. Para melhor análise, utilizamos como base principal o texto de Paul Ricouer (2012) - "História, Memória e Esquecimento". O pai utiliza-se de uma memória, para que o menino tenha conhecimento sobre a história de Nossa Senhora Aparecida. Todavia o que fica mais nítido e de fácil assimilação é a relação do pai, com a parte do texto de Ricouer (2012) denominado "Os estratagemas do esquecimento".

Não utilizamos essa referência para descreditar a história de Nossa Senhora Aparecida, e sim para melhor analisar ao que de fato aconteceu. Sabemos, como citado no início deste artigo, que pai José encontra-se desacreditado e com pouca fé, porém em nenhum momento ele quer que seu filho João desacredite. Pai José, faz um discurso durante o filme com o desejo de que seu filho conheça mais sobre a história da santa e que principalmente forme sua fé na igreja católica.

Por ser uma história contada do ponto de vista do pai, não temos como saber até onde vai a veracidade da narrativa. O texto de Ricouer (2012) nos apresenta o esquecimento como forma de construção de discursos e que isso se faz necessário para que a história perdure, ou até mesmo para que se possa escrever outra história.

Ainda no texto de Ricouer (2012), nos é apresentado "A estranha vida de Ivan Osokin":

> Conta-se um episódio de um jovem que pede a um mago que lhe conceda o desejo de voltar a viver os últimos doze anos de sua existência, de modo que pudesse evitar, ou, melhor, apagar para sempre todos os erros que havia cometido no passado. O mágico aceita, estipulando uma simples condição: o jovem recordará tudo, desde que não queira esquecer. Mas como o que Ivan deseja é precisamente esquecer, terminará por errar novamente.

No diálogo já utilizado aqui, porém com outro propósito, temos a seguinte discussão: "- Aquela capela, não foram os negros que fizeram para ela? – Quase só os negros. – E ela, a santa, havia de querer escravos para ela? – É claro que não. Mas você sabe, era coisa do tempo (...)". Podemos operacionalizar o conceito de "esquecimento", de Ricouer (2012), na medida em que observamos a construção da narrativa por parte do pai que tenta

fazer com que o filho não pense sobre, e até mesmo esqueça, o processo de escravidão do Brasil, do período da "aparição" da Virgem negra.

Na narrativa do pai José, este se utiliza como razão da existência do trabalho escravo a frase "era coisa do tempo". Ainda nesta passagem, o conceito de esquecimento é um recurso para formulação da resposta, já que este está formando uma fé cristã. Ao contrário do que os livros de história nos apresenta, o pai quer apenas mostrar a seu filho, que Deus e a igreja amam a todos igualmente.

Além da obra já citada foi utilizado também, dois livros sobre a temática de culto por negros a Nossa Senhora Aparecida, do Professor Doutor Lourival dos Santos. Ele é professor adjunto IV na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), no curso de História. Tem experiência na área de História e cultura brasileira, com ênfase em cultura e identidade negras, atuando principalmente nos seguintes temas: História Oral; igreja e identidade nacional; devoção católicas e identidade nacional; religiosidade e identidade; catolicismo negro e identidade; educação e relações étnico-raciais. (Currículo Lattes).

Um dos trabalhos realizados pelo Profº Dr Lourival dos Santos (2013), é o livro "O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004) ", onde ele mostra a modificação da estética da imagem através dos tempos. A aceitação de que a imagem era negra não veio de imediato, e a necessidade de uma representatividade também começou a partir das etnias europeias. O livro foi realizado com bases em entrevistas orais, com uma família católica negra, em que esta justifica a devoção à Padroeira do Brasil como estratégia de inclusão em uma comunidade nacional ampliada.

Além desta obra utilizada do Lourival (2007), temos a "A cor da santa: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil", que também nos mostra a aceitação da cor da imagem ao longo do tempo e sua importância como representatividade.

As obras nos ajudam a mostrar que apesar de grande porcentagem da população brasileira ser negra, houve sim uma difícil aceitação com a cor da imagem, mostrando assim a importância da representatividade.

Outra referência utilizada, é o artigo "Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império", do Profº Dr Ney de Souza (2013), que atualmente é professor titular da Pontificia Universidade Católica (PUC-SP). Tem experiência na área de História e Teologia, com ênfase em História eclesiástica, atuando principalmente nos seguintes temas: História do Brasil e Contemporânea (catolicismo no Brasil e ditadura; Vaticano II). Currículo Lattes.

Em seu artigo, ele mostra a construção da teologia católica no período do Império, um período de formação da sociedade brasileira e crescimento desta crença, como podemos ver no trecho do artigo que diz: “Na Constituição Civil Imperial (1824), o catolicismo foi declarado como religião de Estado, tendo assim um caráter oficial e quase exclusivista”.

Entre tantos textos e livros que poderiam ser citados, como informações sobre a situação do negro no Brasil Império, por exemplo, procurei me ater na temática de religião, utilizando assim livros e artigos relacionados com o tema. A realização desse projeto entre as justificativas já apresentadas, também tem como objetivo mostrar que ao contrário do que algumas pessoas acham, religião é sim algo a ser discutido e principalmente respeitado.

Metodologicamente, partimos de Marcel Martin (2005) e da obra A linguagem cinematográfica, Marcos Napolitano (2008) e “A história depois do papel” e Sandra Pesavento (2008) em Narrativas, imagens e práticas sociais. Na obra de Marcos Napolitano, “A história depois do papel”, ele nos apresenta o cinema como um meio de comunicação que vem evoluindo constantemente, com sons e imagens cada vez mais realistas, e junto com sua crescente notoriedade, ganha também seu espaço na pesquisa histórica; como também podemos perceber na obra “A linguagem cinematográfica” de Marcel Martin (2005), onde o autor diz que após a apresentação dos irmãos Luimère, encarar o cinema como não sendo uma arte, se tornou impossível; abrangendo o cinema para a área da história da arte.

O elemento base do cinema é a imagem, que segundo Sandra Pesavendo (2008) analisando especificamente a imagem na obra “Narrativas, imagens e práticas sociais”, nos diz que estas “(...)são, e tem sido sempre, um tipo de linguagem, ou seja, atesta uma intenção de comunicar, que é dotada de um sentido e é produzida a partir de uma ação humana intencional. ”

No filme “O milagre das águas”, o qual utilizo como fonte do projeto, não transmite imagens fortes da escravidão, o que normalmente é representado. A imagem utilizada do negro, são de pessoas sorrindo, como já explicado na justificativa, pelo simples fato prazeroso de ser representado por uma divindade católica negra. A forma como os escravos são retratados, nos faz perceber a forma com o diretor e os patrocinadores decidiram trabalhar o formato do filme, utilizando de imagens “leves”, para que a evangelização seja cumprida com sucesso.

Um historiador da cultura, segundo Pesavento (2008), não deve procurar na imagem necessariamente o acontecido, mas sim a percepção dos homens acerca da realidade em que viveram. É nesse ponto que a imagem, passa a ser ao historiador da cultura, um rastro

do que desejava ou acreditava ser; deixando assim espaço para os indícios, sendo este mais aberto a interpretações. Apesar de claras, as imagens também têm funções subjetiva.

Ainda segundo Pesavento (2008), a imagem retém um conteúdo que impede que imaginemos, seja o contexto, seja o personagem, seja a trama; além daquela que nos é mostrada. Esse é outro trecho de fácil associação no filme aqui trabalhado. A forma como nos é transmitido a imagem (do negro no caso), faz com que fiquemos atentados somente à elas, por vezes esquecimento todo sofrimento que os passaram no período retratado.

Sobre a forma como o historiador analisa uma obra cinematográfica, Napolitano (2008) afirma que mesmo que o historiador tente manter os itens técnicos fora da análise, para que seu trabalho não se confunda com a de um crítico, por exemplo, estes se fazem necessário, sob pena de enviesar a análise. Napolitano (2008) ainda nos apresenta duas formas de decodificação: Natureza técnico-estética e natureza representacional. A primeira sobre quais os mecanismos formais específicos mobilizados pela linguagem cinematográfica, televisual ou musical. E a segunda sobre quais os eventos, personagens e processos históricos nela representados.

Conhecer o diretor e a forma como ele trabalha, nos ajuda a compreender a obra cinematográfica; a intenção do diretor ou do patrocinador do filme dependerá do público alvo. As referências que os receptores obtêm, serão fundamentais para compreensão do que a produção do filme quer passar, porém cada pessoa a receberá de uma forma, pois cada um interpreta de uma maneira

As escolhas feitas pelo diretor, se torna um processo de escolhas, que são feitas para valorizar certos aspectos e ocultar outros. Segundo Napolitano (2008) o mais importante para o pesquisador brasileiro, é perceber a ambiguidade das imagens que nem sempre conseguem apresentar uma leitura coerente e unívoca do fato histórico, mesmo quando é o desejo de seus realizadores, como nos filmes históricos patrocinados pelo Estado.

No caso do filme “O Milagre das águas”, a percepção de tal fato pontuado por Napolitano (2008) se faz bastante necessária, visto ser uma produção católica, com intuito de evangelização mariana e patrocinado pela Basílica Nossa Senhora Aparecida. Apesar de um filme evangelizador, não podemos deixar de notar os fatos históricos presentes nele, e que com conhecimento percebemos a modificação de tal para melhor aceitação do receptor.

Ainda para Napolitano (2008), o exemplo mais nítido de visão subjetiva seria o documento musical. Prova disso é supervalorização da “letra” na abordagem da “canção” como documento histórico. Para o autor, a música apresenta grande importância, sendo

possível uma análise como documento histórico, onde a "letra" da canção, por vezes apresentadas em filmes, nos remete à uma intenção do realizador do filme, como por exemplo uma crítica. No caso do filme, as canções entoadas pelos escravos, são utilizadas para minimizar o labor enfrentado por estes.

Marcel Martin (2005), assim como Napolitano (2008), também pontua sobre a ambiguidade da imagem, porém o autor não se atem somente a este detalhe, sendo "A linguagem cinematográfica", uma obra com ênfase nos detalhes técnicos, como: câmera, enquadramento, planos, ângulos de filmagem, movimento da câmera, iluminação, figurino, cenário, desempenho dos atores, entre outros.

Segundo Martin (2005), a imagem é um aparelho técnico capaz de reproduzir exatamente a realidade que lhe é apresentada, mas ao mesmo tempo esta atividade é dirigida no sentido preciso desejado pelo realizador.

A imagem obtida é um dado cuja existência se coloca simultaneamente em vários níveis de realidade. Escolhida e composta, a realidade que então aparece na imagem é o resultado de uma percepção subjetiva do mundo, a do realizador. Uma imagem artística, que o filme nos da, apresenta-se não realista (em função do plano, ou da música por exemplo) e é reconstruída em função daquilo que o realizador pretende exprimir, sensorial e intelectualmente.

Ainda de acordo com Martin (2005), esteticamente, a imagem fílmica age como uma força considerável devido a todos os tratamentos purificadores e intensificadores, oferecendo-nos, portanto, uma reprodução do real cujo realismo aparente está, de fato, dinamizado pela visão artística do realizador. A percepção do espectador torna-se afetiva pouco a pouco, na medida em que o cinema lhe oferece uma imagem subjetiva, densa e por consequência apaixonada da realidade. A imagem encontra-se portanto, afetada por um coeficiente sensorial e emotivo que nasce das próprias condições através das quais transcreve a realidade, assim ela apela para o juízo de valor e não para o fato, o que torna algo verdadeiramente mais do que uma simples representação.

No caso do filme *"O milagre as águas"*, a representação do escravo de certa forma sútil, apresenta a idealização do realizador e sua busca por uma evangelização, que apesar de nos mostrar o negro de forma diferente dentro da história de Nossa Senhora Aparecida, também nos desatenta a situação por eles vivida no período da "aparição", fazendo por vezes, emocionar o expectador à respeito da relação dos escravos com a santa.

Os detalhes mencionados, são fundamentais para a realização da obra como um

todo. A análise feita por partes, nos leva a descobrir mais intenções subjetivas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

MARTIN, Marcel. **A linguagem cinematográfica**. Lisboa, Portugal: Dinalivro, 2005.

NAPOLITANO, Marcos**. A história depois do papel**. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2008, p. 235-289.

PESAVENTO, Sandra; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza (orgs.). **Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em historia cultural.** Porto Alegre: Asterisco, 2008. pp. 99-122.

RICOUER, Paul. **História, Memória, Esquecimento**. São Paulo, Unicamp, 2012

SANTOS, Lourival dos; **A cor da santa: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.). Imaginário, Cotidiano e Poder - Memória Afro-Brasileira. 1ed.São Paulo: Selo Negro - Summus Editorial, 2007, v. 3, p. 87-107.

SANTOS, Lourival dos; **O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004).** 1. ed. Salvador: Editora Pontocom, 2013. v. 1. 199p.

SOUZA, Ney de. **Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império.** Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v.46, p. 127-144, 2013.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

A MULHER SEGUNDO O PENSAMENTO ULTRAMONTANO: CONSERVADORISMO OU INOVAÇÃO?

Lucineide Demori Santos (UEM/PG)[1]

Resumo: Esta comunicação tece algumas considerações sobre as características doutrinárias do Catolicismo Ultramontano, privilegiando o contexto em que foi implantado à realidade brasileira a partir do século XIX. Preocupada com os caminhos que a humanidade tomava com a Modernidade, a Igreja Católica ao repensar estrategicamente sua posição, implementou um projeto, com base no Concílio de Trento (1545-1563), para a condução da humanidade. Uma forte tendência se estabeleceu, a partir de então, com relação ao papel da mulher: Mãe e esposa, a mulher passa a ser vista como indispensável ao projeto de cristianização da sociedade. Meu objetivo é compreender a postura da Igreja sobre a Modernidade, e qual a relevância da figura feminina para o Catolicismo Ultramontano. Também constatar como fora recebido o projeto católico ultramontano na sociedade brasileira. Estudo o discurso contido na Carta Encíclica escrita em 1864 por Pio IX, na qual o papa adverte "Sobre os Erros do Naturalismo e Liberalismo", bem como o documento de Bento XV: Alocução. *Sobre o Vestir das Moças Católicas.* Às dirigentes da União Feminina Italiana (1919). A metodologia busca compreender a relação entre o discurso católico e sua aceitação no meio social. Portanto, o texto insere-se na História das Religiões.

Palavras-chave: Mulher. Sociedade. Cristianização.

INTRODUÇÃO

O objeto dessa comunicação pressupõe conhecer o pensamento ultramontano a respeito do papel da mulher na sociedade. O ultramontanismo é considerado um movimento conservador que se estabeleceu no seio da Igreja Católica em resposta às transformações sociais advindas com a Modernidade, e vigorou entre os pontificados de Pio VII (1800-1823) e de João XXIII (1958-1963) (MANOEL, 2004, p. 10). A designação de Ultramontanismo é a mesma para Romanização, o que implica entender catolicismo ultramontano ou romanizado como a autocompreensão da Igreja Católica traduzida por uma política mundial de centralização dos atos da igreja em Roma, decretando a infalibilidade do Papa. (MANOEL, 2004, p.45)

Diante das transformações políticas e sociais que se consolidavam já no segundo meado do século XVIII, a Igreja se viu forçada a repensar suas estratégias, pois o avanço do Liberalismo impunha a separação entre Estado e Igreja, o que a levava a perder privilégios.

[1] Licenciada em História pela Universidade Estadual de Maringá (2012-2016). Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá sob orientação da Professora Solange Ramos de Andrade. Cursando Pós-graduação em História dos Movimentos Sociais e Revoluções contemporâneas EAD/UEM. Membro do LERR/UEM. demori.lu@gmail.com

Laboa Gallego esclarece:

> A nova política dos governos surgidos das diversas revoluções europeias buscou reduzir-la à esfera do direito comum e, com freuquência, foram negados inclusive os direitos concedidos aos demais cidadãos. (LABOA GALLEGO, 2005, p. 383)

A perda de privilégios e de posições políticas da Igreja frente a expansão dos ideais modernos trazia em seu bojo a perda de liderança da Instituição na condução da mentalidade e da espiritualidade dos povos. A Igreja Católica sempre se viu como uma instituição escolhida pela Vontade Divina para conduzir a humanidade à Verdade Revelada (ANDRADE, 2012). Logo, a reação da Igreja ao Iluminismo fundamentou-se pelo reforço do tradicional magistério, retomando a filosofia tomista como a única válida para os cristãos, condenação dos modos de vida promulgados pelo modernismo, admoestando o medievo como paradigma de organização social, cultural, política e econômica. (MANOEL, 2004, p. 29-49)

Ao fazer um balanço dos papas da primeira metade do século XX, Laboa Gallego (2005), apresenta o panorama no qual atuaram e como desenvolveram suas estratégias para manterem e ampliarem o poder de uma Igreja em confronto com a modernidade: as rápidas e profundas mudanças do período determinaram a secularização das massas, da vida social, dos costumes e das atitudes e foi neste campo que desenrolaram os choques entre as tradições e as vivências religiosas e os novos costumes (LABOA GALLEGO, 2005, p.442).

Portanto, o movimento ultramontano caracterizou-se pelo conservadorismo por combater a Modernidade. Porém, em meio ao repensar da igreja Católica sobre suas estratégias desponta outra visão em relação à condição feminina, mais avançada da visão apregoada durante a Idade Média.

Com a conformação da doutrina agostiniana consolidou-se o pensamento a respeito da inferioridade da mulher em relação ao homem, e o perigo que as mulheres representam para a o plano de salvação. Durante toda a Idade Média a Igreja postulou o resguardo que os homens deveriam manter quanto a sexualidade, principalmente no ato compartilhado com as mulheres. Filhas de Eva, são elas portadoras do gérmen do pecado; portanto, o contato sexual permitido dentro do casamento somente obedecia o critério da reprodução, jamais do prazer. À mulher relegava-se o papel secundário em todas as áreas da sociedade. (RANKE-HEINEMANN, 1996)

A condição feminina modifica-se mediante o progresso implementado pela

sociedade capitalista burguesa. À mulher é lançado o desafio (por demanda do próprio sistema) de participar do mercado de trabalho. A vida urbana abre a elas novas perspectivas. Não obstante, seu papel social é relevado pelos filósofos da Ilustração que a veem como um indivíduo social, capaz de contribuir, no âmbito do lar, com a formação dos filhos da pátria (BADINTER, 1985, p 173).

Ao passo que no seio da Igreja Católica, em pleno vigor ultramontano, a figura feminina também adquire outra perspectiva. Considerada dócil ao catolicismo, a mulher passa a ser vista como um agente de propagação da fé cristã. À mulher é consignado o papel de missionária do núcleo familiar, cabendo à ela levar o marido à conversão por testemunho de vida e conduta favorável, assim como educar os filhos para a vida cristã (MANOEL, 2008). Para isso, a educação das moças católicas foi acentuada pela Igreja, que passou a investir em Colégios Católicos para as moças. Manoel (2008) demonstra que entre 1859 e 1959 expandiu-se a rede escolar católica no Brasil, com apoio das classes dominantes e do Estado (MANOEL, 2008, p. 16-17).

Manoel (2008) esclarece que a receptividade, no Brasil, por parte dos setores dominantes a respeito da educação das moças, proposta pela Igreja Ultramontanista, seguiu a lógica de um modelo peculiar à realidade brasileira que vivia uma inserção no mundo moderno, porém mantinha-se socialmente afeita ao conservadorismo. Lilia Moritz Schwarcz (2012) concorda que as oligarquias cafeeiras dominavam o poder econômico e político, sendo elas mesmas a implementadora da modernização da sociedade; porém, com relação aos costumes, a mentalidade permanecia contrária aos desígnios modernos: “O processo, como veremos, será cheio de recuos, entraves e ambiguidades. Afinal, a tradição se inscrevia em meio à modernidade e o novo se confundia com o velho.” (SCHWARCZ, 2012, vl.3, p. 27)

São estes pontos que o presente estudo aborda. Entrementes, a temática se dá mediante o entendimento de que se para a sociedade brasileira o projeto social objetivou manter a mulher sob a mentalidade conservadora, no que diz respeito à Igreja Católica, ocorre um avanço no modo de pensar sobre o papel da mulher na sociedade. A mulher passou a ser relevada à condição de núcleo da formação da família, em prol de um projeto maior: a cristianização da sociedade.

DESENVOLVIMENTO

Giovanni Maria Mastai Ferreti, o Papa Pio IX, nasceu em 13 de maio de 1792.

Seu pontificado perdurou de 1846 a 1878.[2] Esse período esteve marcado por intensos debates e decisões teológicos, por conta das temáticas trazidas com a questão da viabilidade do Estado Pontifício em meio a formação do Reino da Itália, e a progressiva e universal[3] descristianização da sociedade. (LABOA GALLEGO, 2005, p. 423). Ao descrever sobre a personalidade de Pio IX e sua postura frente aos desafios políticos, Laboa Gallego pontua seu caráter emotivo, muito mais afeito a pretensões doutrinárias do que a manobras políticas:

> Este pontífice, que tanto teve que decidir sobre questões politicas, era em realidade muito pouco político; de caráter emotivo, muito piedoso, com uma formacão teológica muito sumária, insensivel à mensagem dos grandes escritores e pensadores de seu tempo, estava dotado de um sentimento providencialista pouco crítico. Muito indeciso em relação aos temas temporais, se mostrou perigosamente decidido quanto aos assuntos mais complexos e dificeis, ou seja, os teológicos e eclesiais. (LABOA GALLEGO, 2005, p. 426)

Como define Laboa Gallego, o contexto impulsionou Pio IX a tomar posição política. Em 1864 Pio IX escreve a Carta Encíclica que, no Brasil, foi publicada em 1947, pela Editora Vozes, com o título *Sobre os Erros do Naturalismo e Liberalismo*. Esta publicação está dividida em duas partes: a *Carta Encíclica Quanta Cura*, e *Sílabo*. É tradicional à Igreja Católica que os papas escrevam Encíclicas direcionadas aos hierárquicos eclesiásticos, sendo a Encíclica uma circular que cumpre o papel de garantir a unidade doutrinal e eclesial.[4] Deveras, nesse documento o Papa Pio IX dirige-se ao clero em comunhão com a Santa Sé, reafirmando a unicidade da Igreja no propósito maior de cumprir a missão confiada por Cristo de conduzir a humanidade para os caminhos do Senhor, o que implicava conhecer e combater um modelo de ordem social impulsionado pelo racionalismo e liberalismo:

> Porque, em verdade, o que em seus corações mais profundamente gravaram Nossos predecessores, defensores e vindicadores de nossa sacrossanta religião católica, solícitos como eram de modo extraordinário pelo bem das almas, foi condenar e destruir as heresias e erros, que, combatendo nossa fé divina, a doutrina católica da Igreja, a honestidade dos costumes e a salvação eterna dos homens, suscitaram graves tormentas e acarretam danos à sociedade civil cristã, de maneira lamentável. (PIO IX, 1947, p. 3)

Pio IX posicionou-se contra o liberalismo, o racionalismo, o naturalismo, o panteísmo, e todo tipo de pensamento moderno que viesse atingir a fé católica, o que supunha

[2] Cf.: https://w2.vatican.va/content/vatican/it.html.
[3] Aqui emprego o termo universal considerando a universalidade do modelo ocidental de organização social, ou seja, me refiro ao mundo europeu e seus alcances.
[4] Cf.: http://arqrio.org/noticias/detalhes/3243/o-que-e-uma-enciclica - visitado em 30/08/2016.

entender, atingir as virtudes cívicas apregoadas pelo modelo de sociedade cristianizava:

> Condenamos as horrendas opiniões que, com grande prejuízo das almas e detrimento da sociedade civil, hoje em dia imperam, erros que não só se opõem à Igreja Católica, à sua doutrina de salvação e direitos venerados, mas também à lei natural e eterna de Deus, inscrita em todos os corações, da mesma forma que à reta razão; erros dos quais derivam quase todos os demais. (PIO IX, 1947, p. 4-5)

Laboa Gallego (2005) oportuniza pensar a construção do discurso de Pio IX, como resultado de sua rejeição pela modernidade, em função das próprias experiências sofridas com a "questão romana" e, por fim, pela opção desse papa pela defesa da Igreja enquanto a única instituição capaz de direcionar a humanidade, de modo a misturar teologia com assuntos políticos:

> Apesar do longo exílio em Gaeta por motive da revolução e proclamação da República Romana (1848-1850) mostrou uma rejeição absoluta pelos princípios do liberalismo político, convencido de que sua maldade nao provinha exclusivamente da inconveniencia de suas formulações, e sim de d sua contaminação antirreligiosa e anticlerical. Mezclando indebidamente teologia com assuntos temporais, atribuiu alo pecado o que era simplesmente opção e condicionamentos políticos. (LABOA GALLEGO, 2005, p. 427)

Ao longo da História a Igreja Católica sempre se posicionou, pensando e atuando sobre a história da humanidade, numa relação dialógica segundo a qual suas orientações seguem a lógica de adaptação para as necessidades sócio humanas, de acordo com o princípio inerente à sua existência: conduzir a humanidade à Verdade Revelada (ANDRADE, 2012).

Entendendo que sua missão seja sujeitar a humanidade aos desígnios da Vontade Divina, a Igreja porta projetos de edificação social, com características específicas que espelham autocompreensões determinadas pelas hierarquias eclesiásticas – o papado – mediante à conjuntura de cada processo histórico (MANOEL, 2004).

As adaptações que a Igreja implementa não supõem aquiescência, tampouco complacência; ao contrário, são políticas que reagem ao contexto no sentido de intervir na realidade com propósito definido. Entendidas enquanto estratégias elaboradas pela instituição, as adaptações são maneiras pelas quais se faz aplicável um determinado discurso portador da matriz doutrinária. Michel de Certeau (1998) introduz o conceito de estratégia que aplicamos como argumentação:

> Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser

> isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações [...] (CERTEAU, 1998, p. 99).

A partir do exposto se pode entender que estudar a Igreja Católica requer, primeiramente, definir qual momento da história da instituição será abordado, tendo em vista que cada qual expressa um repensar estratégico da Igreja no sentido de viabilizar sua visão de mundo. Essa compreensão permite situar a Carta Encíclica de Pio IX no contexto de autocompreensão ultramontana da realidade.

O que interessa nesse estudo é o fato do ultramontanismo portar um projeto social no qual a preocupação da Igreja seja formar as famílias como base de cristianização da sociedade. Para isso, a Igreja passa a identificar a mulher como um elemento indispensável para formação cristã da família. O projeto de cristianização da sociedade do catolicismo ultramontano, essencialmente, implicava em educar as moças e rapazes para constituírem famílias cristãs. As famílias solidificadas pelos preceitos cristãos fundamentariam a sociedade para resistir aos males modernos, consoante à Vontade Divina. O papel da mulher, dócil à religião, elevou-se à condição primordial para essa realização, dependendo dela a educação dos filhos e a conversão dos esposos (MANOEL, 2008).

Em 1914 inicia-se o papado de Bento XV (1914-1922). Laboa Gallego apresenta Bento XV: “Giacomo della Chiesa, nascido em Génova, el 21 de novembro de 1854, de familia aristocrática, era doutor em leis, de aspécto físico pouco agraciado y débil, mas de carácter decido y resoluto.” (LABOA GALLELO, 2005, p. 452)

Em concordância à doutrina ultramontana, Bento XV em seus pronunciamentos reafirma o zelo contra os males da Modernidade. Na Alocução às Dirigentes da União Católica Feminina de 1919, o papa esclarece sobre a importância da mulher para a edificação da família e consequentemente da sociedade, advertindo sobre a aparência feminina:

> A alteração das condições dos tempos atribuiu às mulheres direitos e deveres que a anterior época não lhes permitira. Mas nenhuma mudança na ação dos homens e nenhuma novidade de coisas ou acontecimentos poderão jamais afastar da família, seu centro natural, a mulher consciente de sua missão. [...] Apressemo-nos, ao contrário, em alegrar-nos, pelo propósito que foi feito de garantir que a mulher católica sinta, além do dever de ser irrepreensível, o dever de mostrar-se tal em seu estilo de vestir-se. Tal propósito manifesta a necessidade do bom exemplo que deve dar a mulher católica; e oh! quão urgente é o dever de repudiar os exageros da moda! Isso surge da corrupção dos seus inventores, dando uma contribuição fatal para a grande corrupção dos costumes! (BENTO XV, 1958, p. 1)

Nesse documento o papa Bento XV elogia a ação das mulheres da União Católica

Feminina Italiana, que põem em prática a missão de instruir as moças e senhoras para o papel social que desempenham: dar bons exemplos, vestir-se com decência e modéstia, educar os filhos e assegurar a conversão dos maridos. A edificação da família é o pressuposto do processo de civilidade, para os católicos ultramontanos, sendo que a moral católica aparece como alicerce de uma sociedade não corrompida pelos costumes mundanos.

A leitura dos documentos papais esclarece sobre o pensamento da Igreja a respeito da Modernidade, e a política de combate as doutrinas que a Igreja considera perniciosas para a humanidade. E especificamente a Alocução de Bento XV expõe o modo como as mulheres devem portar-se em sociedade e no seio da família para garantir que a sociedade seja cristianizada.

A Igreja na sua autocompreensão ultramontana, embora reacionária em relação aos avanços científicos, e conservadora para com os valores sociais, elevou a condição feminina para corresponsável por um projeto de edificação social. Moldada a mulher católica – em que implica o portar e vestir-se com decência – passa a protagonizar o papel de missionária na formação da família para um ideal de sociedade:

> Nem somente é este bom exemplo parte da missão que compete diretamente à mulher, tanto dentro como fora do círculo familiar. A coragem cristã que inspira o bom exemplo, entre a corrupção do mundo, em face à expansão de modas indecentes, torna mais fácil a missão inteira das mulheres. (BENTO XV, 1919, p. 2)

Manoel (2008), considera que na formação e consolidação das instituições sócio culturais brasileiras a Igreja esteve presente e seu papel foi determinante. O projeto de cristianização da sociedade nos limites das apregoações ultramontanas vinha ao encontro dos anseios dos grupos dominantes influenciados pelas oligarquias cafeeiras, detentoras do poder econômico no Brasil nos primórdios da República. (MANOEL, 2008)

Projeto gestado desde os finais do século XIX, no qual implicava o advento da República, a inserção do Brasil no processo de modernização incluía avanços econômicos arregimentados por um setor interessado em manter as tradições arcaicas (SCHUWARCZ, 2012, pp. 10-33) entre as quais, a mulher deveria manter-se resguardada dos avanços modernizantes, recebendo uma educação que atendesse ao processo civilizacional porém a distanciasse de feminismos:

> [...] os valores defendidos pela oligarquia, seja pelos liberais ou conservadores, seja pelos monarquistas ou republicanos, eram iguais para os dois agrupamentos: patriarcalismo, moralidade extrema, chegando às raias

> da intolerância, religiosidade, hierarquização, antifeminismo. (MANOEL, 2008, p. 85)

Interessava aos setores dominantes no Brasil que a mulher fosse educada, para atender a um perfil civilizacional, porém uma educação que a mantivesse no âmbito do lar:

> A oligarquia percebeu que não era mais possível manter suas filhas no mesmo grau de ignorância e isolamento em que vivam até então. O antigo comportamento feminino, herdado da tradição colonial portuguesa, já descrito pelos viajantes, estava se tornando incompatível com a sociedade brasileira que se urbanizava, se abria ao contato com a cultura e o mundo moderno. (MANOEL, 2008, p. 24)

À Igreja interessava formar as moças para casar, constituir famílias cristãs. A identidade dos meios pensantes da sociedade com o projeto educacional da Igreja permitiu que no Brasil da Primeira República se estabelecesse um modelo dual: o moderno e arcaico conviveram, não somente nas esferas políticas, mas também no religioso. No âmbito do contraditório, se à modernização da sociedade brasileira implicava manter a mulher debaixo de um controle conservador, para os parâmetros do catolicismo o modelo despontava como uma inovação no modo da Igreja olhar para a mulher: um ser apto a participar de um projeto social. Conforme declara o Papa:

> Com razão, portanto, pode se dizer que a alteração das condições dos tempos alargou o campo da atividade feminina: àquela ação mais íntima e estrita que ela desenvolvia entre as paredes domésticas, sucedeu-lhe um apostolado no mundo, mas este apostolado deve ser realizado de modo que a mulher, tanto fora como dentro de casa, seja consciente de que a sua primeira responsabilidade, ontem como hoje, é a família. (BENTO XV, 1919, p.1)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto procurei demonstrar algumas características do catolicismo ultramontano, por meio da leitura da Carta Encíclica de Pio IX (1864), e da Alocução de Bento XV à União Católica Feminina Italiana (1919). Os documentos papais reafirmam a postura da Igreja entre o século XIX e a primeira metade do século XX contra os avanços da Modernidade. Ao mesmo tempo, esclarecem que a Igreja portava um projeto de edificação social. A edificação da sociedade dar-se-ia por meio da cristianização, cabendo à mulher exercer função evangelizadora na formação das famílias. Esse modelo servia aos interesses dos grupos dominantes, e houve investimento tanto por parte da sociedade quanto por parte da Igreja Católica na formação das moças.

A Igreja, dita ultramontana, ao perceber que a Modernidade transformou a condição da mulher repensa o olhar sobre a condição feminina, e insere a mulher num projeto social. A postura da Igreja pode ser pensada a partir do conceito de estratégia que Michel de Certeau (1998) estabelece, de acordo com o qual a instituição cria e recria seus modos de inserção, gerindo outras relações.

DOCUMENTOS PAPAIS

BENTO XV. *Alocução.* **Sobre o Vestir das Moças Católicas**. Às Dirigentes da União Católica Feminina Italiana (1919). São Paulo: Edições, 1958. Disponível em: http://modaemodestia.com.br/igreja/magisterio/sobre-o-vestir-da-mulher-catolica Acesso em 22/05/2016.

PIO IX. **Sobre os Erros do Naturalismo e Liberalismo.** (Encíclica Quanta Cura e o Sílabo) Petrópolis: Editora Vozes, 1947.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE. Solange Ramos de. **O Catolicismo Popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980).** Maringá: Eduem, 2012.

BADINTER, Elisabeth**. Um Amor Conquistado***:* O Mito do amor Materno. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

CERTEAU, Michel de**. A Invenção do Cotidiano**. Artes de Fazer. Tradução Ephaim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

LABOA GALLEGO, Juan María. **Historia de Los Papas**. Entre el Reino de Díos y las Passiones Terrenales. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005.

MANOEL, Ivan aparecido. **Igreja e Educação Feminina (1859-1919):** Uma Face do Conservadorismo. Maringá: Eduem, 2008.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da História**. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004.

RANK-HEINEMANN, Uta. **Eunucos Pelo Reino de Deus:** Mulheres, Sexualidade e a Igreja Católica. Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Record: Editora Rosa dos Tempos, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **A Abertura Para O Mundo**. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História do Brasil Nação*: 1808-2010. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, vl.3.

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

O CASAL ARNOLFINI: ELEMENTOS RELIGIOSOS NO ESPAÇO PRIVADO

Rodrigo Lourenço dos Santos (UEL-PG) [1]

Resumo: Este artigo pretende apresentar aos leitores uma visão sobre alguns símbolos religiosos do século XV, a partir da interpretação da imagem do quadro *O Casal Arnolfini* de Jan van Eyck. Compreender alguns aspectos da vida e da carreira do pintor, analisar algumas características da pintura na Arte Gótica, estabelecer com o auxílio de algumas interpretações acerca da obra uma ponte entre essa manifestação artística e os costumes religiosos do período, são os pontos estipulados para se alcançar a visão citada acima. A metodologia empregada dialoga um pouco com a Nova História Cultural. Apesar de Jan van Eyck ter dado uma importância tão grande aos mínimos detalhes em suas composições, sua representação do real é mais assimilada se o espectador ter em mente o significado dos objetos retratados para a época, assim como, a forma como eles estão distribuídos no quadro. A manutenção de elementos religiosos no cotidiano das classes mais abastadas é um importante fator para se entender a mentalidade do século XV.

Palavras-chave: Arte. Gótico. Costume.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo investigar como o espaço privado de uma família abastada do século XV pode nos dar pistas sobre alguns costumes religiosos do período com o auxílio de uma representação artística. Para esta investigação, será utilizado como fonte a imagem do quadro *O Casal Arnolfini*, que foi pintado em 1434.

A escolha da obra *O Casal Arnolfini* de Jan van Eyck, apesar de suas inúmeras interpretações, está relacionada com o diálogo entre o cotidiano e a religião, tendo em vista que essa temática ainda pode estabelecer novas inquietações sobre essa relação no século XV. Segundo Coli (1995, p. 37)

> [...] o historiador da arte não consegue evitar inteiramente os critérios seletivos, pois o conjunto de objetos que estuda supõe uma escolha. Privilegiará um autor que pareça a seus olhos e aos de seus contemporâneos mais importante, consagrando-lhe um maior número de páginas, aprofundando mais a análise.

A obra *O Casal Arnolfini* foi executada pelo pintor flamengo Jan van Eyck e desde de 1842, se encontra na *National Gallery*, Londres. A pintura foi realizada em um momento aonde as concepções artísticas herdadas da arte medieval foram sendo

[1] Graduado em História/UEL (2015). Cursando Especialização em Religião e Religiosidades UEL. E-mail de contato: lourenco30061984@hotmail.com

gradativamente abandonadas no tocante aos aspectos técnicos. Contudo, é necessário ressaltar que os artistas não abandonaram por completo as influências dos estilos medievais. Porém, algumas temáticas começaram a ganhar força ao longo do período como é o caso dos autorretratos e retratos. O Gótico é um estilo artístico que surgiu na França no século XII e se estendeu até o século XV na Europa, aonde a arte Renascentista começou a ocupar mais espaços.

Para tentar alcançar o objetivo proposto, o trabalho está divido em três partes. A primeira parte traz um olhar acerca da vida do artista, mostrando algumas características relacionadas a sua vida particular e consequentemente a sua carreira. Já a segunda parte faz um pequeno mergulho na Arte Gótica, mostrando suas principais características. Haverá uma ênfase maior no campo da pintura, por este ser o campo aonde o artista atuou. Por fim, a terceira parte mostra algumas interpretações da obra e como pode ser estabelecida uma relação com os costumes religiosos do período. Além disso, é necessário mostrar que a definição de arte é muito plural para os dias atuais, por mais que alguns conceitos relacionados sobre ela, como os de Pierre Bourdieu, tenham alcançado diversos docentes nas mais variadas universidades do país. Proponho que pensemos a arte segundo as palavras de Coli (1995, p. 22) “[...] a autoridade institucional do discurso competente é forte, mas inconstante e contraditória, e não nos permite segurança no interior do universo das artes.”

Jan Van Eyck e a Realidade no Norte

Jan van Eyck nasceu por volta de 1390, provavelmente na cidade de Maaseik (atualmente localizada na Bélgica) e faleceu em 1441 na cidade de Bruges (também atualmente localizada na Bélgica). Ele teria tido um irmão mais velho chamado Hubert van Eyck, com quem teria não só aprendido a pintar, como também, acabou finalizando uma obra iniciada por Hubert. Entretanto, pouco se sabe a respeito da vida de seu irmão. Jan van Eyck esteve relacionado com a corte dos duques de Borgonha, contudo, atuou principalmente na região dos Países Baixos (atual Bélgica). Ao longo de toda a sua carreira, teve uma vida dupla, atuando como diplomata em determinados momentos e como pintor em outros.

A van Eyck é creditada de forma errônea o início da utilização da tinta a óleo, que como se sabe, já era utilizado por outros pintores anteriores a ele. O que de fato é praticamente um consenso entre os estudiosos da vida e das obras de van Eyck, é que ele teria criado a tinta à base de óleo com secagem rápida. Muito mais do que somente acrescentar

técnicas novas no processo de produção de um quadro, van Eyck estava preocupado em representar os mínimos detalhes, seja de uma paisagem, seja de um ambiente privado. Segundo Gombrich (1999, p. 240)

> Usando óleo em vez de ovo, podia trabalhar muito mais devagar e com maior exatidão. Podia fazer cores lustrosas, suscetíveis de serem aplicadas em camadas transparentes ou "vidradas"; podia adicionar cintilantes detalhes em relevo com um pincel de ponto fina, e realizar todos aqueles milagres de precisão e minúcia que espantaram seus contemporâneos [...]

Jan van Eyck foi um dos primeiros grandes expoentes da pintura minuciosa. Preocupado em retratar de forma detalhista a textura das roupas, as flores, as joias (só para citar algumas características) van Eyck se localiza distante, de certo modo, da tradição que tomou corpo com o Renascimento. Esta por sua vez, enfatizava contornos ousados em suas pinturas, além de uma preocupação especial com o corpo humano e uma busca por uma perspectiva cada vez mais clara.

Gótico Tardio ou Pré-Renascentista?

A colocação de um artista em um determinado estilo artístico, traz consigo a ideia de que deve haver uma espécie de catalogação, não só de artistas como de obras, para se alcançar uma maior objetividade dentro da história da arte. Esse método talvez faça com que o estudioso se torne mais mecânico na sua interpretação, em detrimento de uma busca mais especulativa e imaginativa. Contudo, os tentáculos quase que metódicos da catalogação, na maioria das vezes, acabam vencendo essa disputa, como nos coloca Coli (1995, p. 35-36) "Estamos diante de produtos que nos escapam, que se desenvolvem de modo tão inesperado, tão pouco previsível que, para os dominar, não resistimos à tentação fácil de os classificar. E essas classificações passam a ser mais importantes do que as obras."

O termo gótico foi um estilo artístico estabelecido por estudiosos do século XVI. Essa arte era entendida como uma representação cultural dos godos, um dos povos responsáveis pelo fim do Império Romano no ocidente, uma vez que ela foi entendida no período como algo muito diferente do que até então havia sido estabelecido na Idade Média. Portanto, sua denominação inicial, está voltada a uma mentalidade posterior ao seu surgimento.

A arte gótica começou a surgir em um momento aonde as cidades reapareceram como os principais centros comerciais e culturais em boa parte da Europa. Consequentemente,

a vida estritamente ligada ao campo, começou a ser gradativamente transformada. Essas transformações também acabaram influenciando o campo das representações artísticas. Na arquitetura: a horizontalidade começou a perder espaço para a verticalidade e as paredes que antes eram grossas, foram se tornando esbeltas. Na escultura: tanto o interior como o exterior das igrejas foram decorados.

Já na pintura, que é o que mais nos interessa neste trabalho, os artistas buscaram um certo realismo em suas obras, com a preocupação de se estabelecer a perspectiva e a profundidade em boa parte das produções. Os temas mais explorados são o cotidiano e a Religião. Jan van Eyck foi um dos grandes expoentes do Gótico Tardio, que para alguns autores, lançaram algumas bases que foram exploradas posteriormente, pela arte Renascentista. Contudo, o Gótico Tardio não dialoga com os valores e a cultura greco-romana, logo, apesar de sua busca minuciosa pela representação dos detalhes, que também foi objeto de desejo dos pintores Renascentistas, a preocupação do Gótico Tardio está no que os olhos poderiam e estavam vendo e não em modelos da antiguidade. Para Gombrich (1999, p. 239) van Eyck "Realizou a ilusão da natureza mediante a paciente adição de detalhe após detalhe, até que a totalidade da sua pintura se convertesse num espelho do mundo visível."

O advento da retomada dos rigores científicos no campo das artes, foi infinitamente mais explorado pelos artistas renascentistas europeus. Com isso, podemos considerar que Jan van Eyck era essencialmente um artista do período Gótico Tardio.

Interpretando Elementos Secundários

O objetivo que Jan van Eyck se propôs a alcançar em sua obra *O Casal Arnolfini*, foi um objeto de debate muito interessante no século XX, por autores de diversas áreas do conhecimento. A tentativa do pintor em mostrar uma cena privada extremamente detalhada, em que tudo que é representado, parece ter uma simbologia e consequentemente um direcionamento ao espectador (figura 1), trouxeram importantes questionamentos acerca da intencionalidade do artista com relação à sua obra. Segundo Ginzburg (1989, p.145) em se tratando de representações artísticas "O conhecedor de arte é comparável ao detetive que descobre o autor do crime (do quadro) baseado em indícios imperceptíveis para a maioria."

Figura 1 – O Casal Arnolfini, 1434, Jan van Eyck. Óleo sobre madeira, 81,8 x 59,7 cm.

Fonte: https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/jan-van-eyck-the-arnolfini-portrait

O contato com a imagem de uma obra de arte transforma nossas visões acerca de um determinado tempo e espaço, mas também pode suscitar novas inquietações sobre a ruptura e principalmente a permanência de determinadas práticas na contemporaneidade, modificando nossos olhares enquanto investigadores. Coli (1995, p. 109) enfatiza que

> A arte tem assim uma função que poderíamos chamar de conhecimento, de "aprendizagem". Seu domínio é o do não-racional, do indizível, da sensibilidade: domínio sem fronteiras nítidas, muito diferente do mundo da ciência, da lógica, da teoria. Domínio fecundo, pois nosso contato com a arte nos transforma. Porque o objeto artístico traz em si, habilmente organizados, os meios de despertar em nós, em nossas emoções e razão, reações culturalmente ricas, que aguçam os instrumentos dos quais nos servimos para apreender o mundo que nos rodeia.

Mesmo em um período aonde a xilogravura já havia de certa forma sido difundida

(apesar de os temas praticamente terem ficado restritos ao campo das representações bíblicas) no século XV, os pintores se ocuparam de temáticas (ainda que ligadas ao universo religioso) em que o humano e o sagrado se misturam e podem revelar aspectos de transformação em diversos campos. A imagem do quadro *O Casal Arnolfini* pode ser um bom exemplo dessa postura.

Esse retrato apresenta ao espectador um comerciante italiano, Giovanni Arnolfini, que estava nos Países Baixos em uma viagem de negócios, junto de sua noiva, Jeanne de Chenany.

Os elementos religiosos estão dispostos por todo o quadro. A moldura do espelho ao fundo, mostra cenas da paixão de cristo. A única vela acesa no candelabro significaria a presença de Deus no quarto (figura 2). O terço além de ser um elemento religioso por si só, também foi entendido na obra, como um sinal de possíveis virtudes por parte da noiva. As laranjas perto das janelas dialogam com o estado de inocência de Adão e Eva antes de cometerem o pecado original (figura 3). Temos também a presença de Santa Margarida na cabeceira da cama ao fundo (figura 4). Gombrich (1999, p. 240) destaca que "Um simples recanto do mundo real fora subitamente fixado num painel como que por mágica. [...]É como se pudéssemos fazer uma visita aos Arnolfini em sua residência." O próprio pintor acabou se retratando no espelho ao fundo juntamente com mais uma pessoa (figura 5). Esse detalhe torna a obra ainda mais singular em relação as pinturas que haviam sido feitas até então.

Figura 2 – Vela - Detalhe da figura 1.

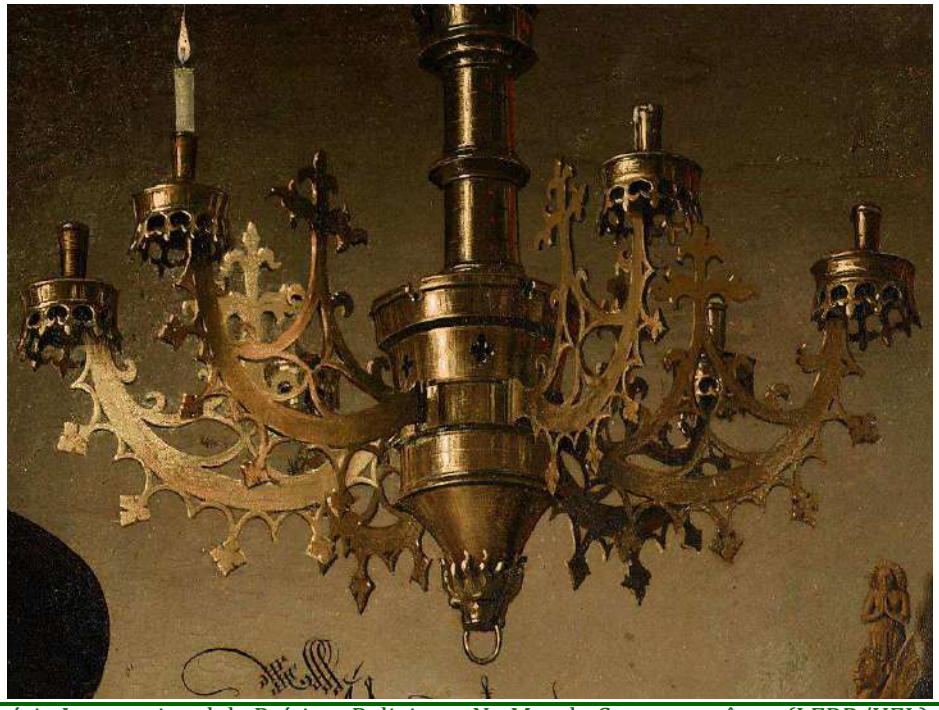


Figura 3 – Laranjas - Detalhe da figura 1.

Figura 4 – Santa Margarida - Detalhe da figura 1.

Figura 5 – Espelho - Detalhe da figura 1

CONCLUSÃO

Como vimos ao longo deste trabalho, num primeiro momento foi realizado um sobrevoo na vida de Jan van Eyck, mostrando alguns detalhes de sua trajetória como artista e político. Já em um segundo momento, fizemos um pequeno mergulho nas características que definem o movimento da Arte Gótica, com ênfase no Gótico Tardio, estilo no qual o artista está inserido. Finalmente, em um terceiro momento, analisamos a imagem da obra *O Casal Arnolfini*, no que diz respeito às suas características físicas, artísticas e no diálogo com os símbolos religiosos.

Segundo Santos (1996, p. 18) "A Arte é um produto cultural que tem como objetivo a práxis histórico-social. Ela retrata a realidade da sua época."

Contudo, muito mais do que somente retratar um casal burguês no século XV, Jan van Eyck nos brindou com uma preocupação intensa em detalhar o ambiente privado, mostrando assim, que as figuras humanas apesar de ainda ocuparem o centro das atenções do espectador no período, podem ser interpretadas a partir de elementos secundários e no caso

específico da obra *O Casal Arnolfini* esses elementos dialogam com valores religiosos.

REFERÊNCIAS

COLI, Jorge. **O que é Arte**. 15ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, emblemas e sinais**. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMBRICH, Ernest Hans Josef. Revolução Permanente. In: _____. **A História da Arte**. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC , 1999.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. A Produção Artística do Ponto de Vista Sociológico. **ARTEunesp**. São Paulo: UNESP, nº 12, 1996.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

LINGUAGEM, ATEÍSMO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DE DEUS, UM DELÍRIO (2007) DE RICHARD DAWKINS

Maria Helena Azevedo Ferreira (UEM- PG) [1]

Resumo: O presente artigo destinou-se a compreender como Richard Dawkins articula um tipo de linguagem em específico ao tratar sobre o ateísmo. Utilizando como fonte histórica a obra *Deus, um delírio* (2007), podemos perceber que Dawkins apropria-se de um vocabulário essencialmente religioso, quando propõe uma postura e organização ateia. Compreender como esse tipo de linguagem se organiza, faz com que olhemos para a situação da pertença e da não-pertença religiosa nos Estados Unidos, público ao qual Dawkins se dirige. Fazemos isto com objetivo de lançarmos algumas hipóteses de trabalho com relação ao discurso empreendido por Dawkins no "lugar social" no qual o autor está inserido. Deste modo, elencamos como aporte teórico-metodológico os apontamentos de Michel de Certeau (1982), e para entendermos como a linguagem diz respeito as escolhas inerentes a visões socialmente construídas, sejam elas formais e/ou cotidianas elegemos as discussões de Peter L. Berger e Thomas Luckmann (2004), assim como as argumentações de Pierre Bourdieu (1998).

Palavras-Chaves: Richard Dawkins. Linguagem. Ateísmo. Religião.

INTRODUÇÃO

Clinton Richard Dawkins ou apenas Richard Dawkins, como é mais conhecido, nasceu em 1941 em Nairóbi no Quênia. Seu pai foi um membro da *King's African Rifles* em missão no continente africano e sua mãe uma dona de casa. Filho de imigrantes ingleses, aos oito anos de idade vai Inglaterra. Como ele mesmo relata em sua autobiografia, a maior parte de sua educação foi em colégios internos de orientação anglicana. Em seus relatos, Dawkins acaba por apontar o regime de educação que sofreu foi extremamente rígido, por vezes, Dawkins ouvia histórias de garotos que foram abusados psicologicamente ou fisicamente pelos clérigos dos colégios onde estudou. (DAWKINS, 2013)

Ainda na adolescência teve seu primeiro contato com as teorias de Darwin, segundo ele, o conhecimento apreendido com o darwinismo forneceu bases para que ele fundamentasse seu ateísmo. Já em Oxford, onde também concluiu sua graduação em zoologia, Richard Dawkins realizou seu doutorado sob a orientação do renomado etólogo e ganhador do Prêmio Nobel, Niko Tinbergen. (DAWKINS, 2013)

Em 1967, Dawkins ocupou o cargo de professor assistente na área de Zoologia na

[1] Mestranda pela Universidade Estadual de Maringá, bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Membro do Laboratório de Estudos em Religião e Religiosidade, realiza pesquisa sob a orientação da Professora Doutora Vanda Fortuna Serafim. E-mail de contato: mariahelena.af@gmail.com

Universidade da Califórnia em Berkeley. No período, os Estados Unidos passava por uma profusão de protestos pelos direitos civis, além de manifestações estudantis contra a Guerra do Vietnã. Dawkins afirma ter participado ativamente dos protestos no campus da universidade onde lecionou. (DAWKINS, 2013)

Anos mais tarde em 1976 escreve sua primeira obra: O gene egoísta, que alcançou relativo sucesso à época em que foi lançado. Já em seu primeira obra é enxergamos a preocupação do biólogo em estabelecer uma linguagem acessível ao grande público. Tal característica permaneceu em suas obras posteriores, assim como na obra que analisamos: Deus, um delírio (2007).

Esta obra na época de sua publicação foi entendida como um dos "cânones" do que veio a se categorizar como neo-ateísmo. Juntamente com as respectivas obras de Sam Harris (2004), *The end of faith*; Daniel Dennett (2006), *Quebrando o encanto*; e Christopher Hitchens, *Deus não é grande* (2007). (CIMINO; SMITH, 2011).

Todos estes autores escrevem pós 11 de setembro, considerado evento chave para as discussões acerca do papel da religião e formação do "neo-ateísmo". (AMARASINGAM, 2010); (GORDON, 2011); (FRANCO, 2014). Ainda há muita discussão sobre o que este ateísmo teria de novo, Flávio Gordon (2011) destaca que na verdade e conteúdo as obras não possuem novidades, já que repetem argumentos semelhantes aos ateus do século XVIII, ou mesmo alguns do século XIX. Contudo, o movimento teria fornecido uma "nova embalagem" ao ateísmo, tornando-o mais palatável e menos pessimista, além disso, destacam a urgência na "pregação" de seus preceitos, visto que a religião neste espaço é um problema de extrema importância e urgência.

RICHARD DAWKINS E A CONSTRUÇÃO DE MODELOS: ATEÍSMO E ATEUS

Ao olharmos para a obra *Deus, um delírio* (2007) podemos perceber que há uma grande preocupação em descontruir o fenômeno religioso por meio de críticas dirigidas as três maiores religiões monoteístas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Ainda assim, Dawkins constrói uma imagem de militância em direção ao ateísmo, destacando que é possível "ser um ateu feliz, equilibrado, ético e intelectualmente realizado". (DAWKINS, 2007, p.23)

A compreensão deste status do ateu viria por meio da conscientização, uma conscientização ateia, vislumbrada pelo empreendimento científico. Dawkins faz diversas

analogias com o movimento gay, onde além do emprego positivo da palavra "gay", há um movimento de "sair do armário", que mostraria que não há nada de errado em ser gay. Da mesma forma, Dawkins entende que os ateus devem organizar-se e professar um orgulho sobre seu ateísmo, a organização seria elemento necessário para que este grupo tenha voz nas pautas públicas.

Dawkins se utiliza de vários conceitos como forma de conscientização ateia. Palavras como "orgulho", "liberdade", "verdade", "felicidade" e "moralidade", entre outras, na tentativa de organizar uma minoria atuante. Tais conceitos aparecem na obra sempre em oposição aos adjetivos destinados à religião e as pessoas religiosas, como "delírio", "ignorância", "atraso", "doutrinação", "dominação". Compreendemos que a escolha das palavras ao retratar os dois fenômenos, para além da intenção de Dawkins em denotar um conflito entre ateísmo/ciência e religião, também podem indicar caminhos retóricos socialmente construídos para a fundamentação de uma ideia, de modo que ela seja incorporada coletivamente.

Estas categorizações operadas por Dawkins em sua obra são por vezes objeto de crítica por alguns intelectuais, até mesmo intelectuais que professam o ateísmo. Como, por exemplo, Julian Baggini, Cimino e Smith explicam a posição deste: "Julian Baggini escreveu que a tática de "choque e pavor" de Dawkins e Dennett está 'fadada ao fracasso', produzindo uma polarização que pode radicalizar os crentes ainda mais." (CIMINO, SMITH, 2011, p.29)

Terry Eagleton, por sua vez, ao fazer uma resenha crítica de *Deus, um delírio*, destaca a falta de preparo teológico de Dawkins para lidar com o assunto central de seu livro. Eagleton acusa Dawkins de fazer construções errôneas sobre Deus, teologicamente falando, assim como sobre a fé religiosa. Em conclusão ele aponta que:

> Além da ocasional superficial ação para com os crentes religiosos 'sofisticados', Dawkins tende a ver a religião e a religião fundamentalista como uma e a mesma. Isto não é apenas grotescamente falso; é também um dispositivo para flanquear não mais o tipo de fé mais reflexiva, por implicar que isto pertence a uma classe social e não a massa

Dawkins é constantemente acusado de utilizar-se de uma linguagem grosseira, que deixaria de lado o exercício empírico, que ele, como cientista deveria prezar. Alister McGrath escreve duas obras com intuito de refutar as ideias de Dawkins, a primeira em 2004, intitulada *God's Dawkins: Genes, Memes and Meaning of life*. Em seguida escreve, em conjunto com sua esposa Joanna McGrath, *O delírio de Dawkins* (2007), com tradução para o português, nesta obra os autores discorrem sobre alguns pontos de *Deus, um delírio* e os refutam. Assim

como Eagleton, McGrath acusa Dawkins de não possuir cuidado suficiente em verificar suas fontes, além de fazer uma análise superficial das questões teológicas:

> Um dos traços mais característicos da polêmica anti-religiosa de Dawkins é apresentar o patológico como o normal, o extremo como o centro, o excêntrico como o padrão. Isso em geral funciona bem para o seu público, que supostamente pouco conhece de religião e, com muita probabilidade, menos ainda se importe com ela. O que, no entanto, não é aceitável nem científico. (MCGRATH, MCGRATH, 2007, 27)

Amarnath Amarasingam (2010) aponta que academia, no geral, tem visto dos livros neo-ateístas como grosseiros, brutos e sem sofisticação necessária. Resultado disso, é que existem mais de vinte obras destinadas a refutar este ateísmo, que versam, de modo geral, que os argumentos neo-ateístas não têm o embasamento científico o qual reclamam para si, além disso, fazem construções errôneas com relação à religião. (AMARASINGAN, 2010)

Nosso objetivo não é mostrar a vasta gama de intelectuais que criticam o ateísmo de Dawkins, embora consideremos que poderia ser uma abordagem válida. Ao pontuarmos brevemente esses comentários tecidos em relação à Dawkins percebemos que as palavras e os conceitos abordados por Dawkins quando este constrói uma imagem de religião, assim como de ateísmo, têm um peso marcante na sociedade. Assim como muitos intelectuais veem o discurso de Dawkins negativamente, outros indivíduos vão incorpora-lo enquanto posicionamento legítimo.

Existem indivíduos que assimilam o posicionamento de Dawkins como legítimo, um exemplo disso é o "cantinho dos convertidos", um espaço no website de Dawkins[2], que mantem um fundação, que pode ser entendido como ferramenta de mobilização. O "cantinho dos convertidos", nos dá uma ideia de que o projeto de Dawkins está em pleno curso, um dos testemunhos de um usuário estadunidense diz assim: "Eu li *Deus, um delírio* dois anos atrás e isto me chamou atenção para um caminho com o qual me preocupo. Eu não necessariamente me tornei magicamente bem-sucedido porque li este livro, mas eu não mais me senti sozinho em minhas crenças." Outro usuário diz o seguinte:

> Há quatro meses atrás, eu estava procurando um filme no *netflix*, nada em particular. Passei pelo filme *The Unbelievers* e o assisti. Depois de ver este documentário, eu me tornei imediatamente viciado no assunto/ na noção sobre a existência de Deus e que a religião fazia mais mal do que bem. Aquela noite eu encomendei Deus, um delírio e *Something of nothing* e li os dois em poucas semanas. Fui ao youtube e passei horas e horas assistindo

[2] Website da *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science*: https://richarddawkins.net/ Acesso: 01/09/2016

> debates e outros vídeos de Sam Harris, Neil Degrass Tyson, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Julia Sweeney, Penn Jillette [...] Raiva foi minha primeira reação, mas depois ela se transformou em alívio. Agora sei, que tenho mais da metade da minha vida para reconhecer os perigos de superstição e da fé cega. E talvez o que é mais interessante em tudo isso é a cada dia, eu penso que coisas em meu passado com um começo, mas agora eu sei que isto sempre esteve me levando para a verdade[3]

Ao nos perguntarmos em que medida o discurso de Dawkins, suas apropriações, seus usos e suas implicações sociais, se constitui enquanto prática, algumas questões se abrem. Primeiramente, vimos que há por parte do autor a construção de imagem de ateu de foge de uma visão pessimista e imoral, delegando a este a alcunha de "feliz, equilibrado, ético e intelectualmente realizado". A intenção de demonstrar essa possibilidade também se assenta em uma estrutura notadamente religiosa, visto que ao dizer que "explicação, exortação, consolo e inspiração", campos antes preenchidos pela religião, podem ser facilmente ocupados por um ateísmo com base científica.

A primeira vista, quando Dawkins se utiliza de uma estrutura religiosa para propor um conteúdo ateu, há um contradição em seu projeto idealizado. Fato pelo o qual ele é acusado. Dawkins quer, então, substituir uma religião por outra, transladando de uma crença no sobrenatural para uma crença materialista?

Apesar da obviedade que se instaura no momento em que nos deparamos com pregação ateísta de Dawkins, o argumento de que os termos, as escolhas de palavras operadas pelo autor, deixam claro seu desejo de substituição da religião pelo ateísmo, não nos parece suficiente. Adicionalmente, nos perguntamos qual as condições desse tipo de operação discursiva, por quais razões Dawkins se utiliza de um vocábulo religioso, quando se quer propor um modelo de sociedade que preza pelo fim da religião? Previamente, deixamos claro que não pretendemos esgotar a questão, visto que para Foucault (2008) tal fato é impossível pensando nas condições do discurso.

AS PERTENÇAS RELIGIOSAS NOS ESTADOS UNIDOS: OS "SEM FILIAÇÃO RELIGIOSA"

Quando Dawkins reivindica o status dos ateus e a necessidade de organização, ele está a olhar, mais especificamente, para o a situação destes nos Estados Unidos:

[3] Estes e outros depoimentos estão disponíveis em: https://richarddawkins.net/category/community/letters/converts/ Acesso em: 30/06/2016

> O status dos ateus na América de hoje é equivalente ao dos homossexuais cinquenta anos atrás. Agora, depois do movimento do Orgulho Gay, é possível, embora não muito fácil, para um homossexual ser eleito para um cargo público. Uma pesquisa da Gallup realizada em 1999 perguntou aos americanos se eles votariam em uma pessoa qualificada que fosse mulher (95% votariam), católica (94% votariam), judia (92%), negra (92%), mórmon (79%), homossexual (79%) ou atéia (49%). É evidente que há um longo caminho a percorrer. Mas o ateus são muito mais numerosos, especialmente entre a elite culta, do que muita gente imagina. (DAWKINS, 2007, p.27)

A pertença religiosa nos Estados Unidos, parece ser um dos objetos de preocupação por parte de Dawkins. Dessa forma, se mostra de suma importância que compreendamos as mudanças significativas na pertença religiosa estadunidense na passagem do século XX para o XXI, para inserirmos as possibilidades discursivas do autor em questão.

Para tal, nos basearemos em duas plataformas de pesquisa a *American Religious Identification Survey* (ARIS) e a *Pew Research Center*[4] Em uma análise comparativa entre os anos de 1990 à 2001 a ARIS procurou mostrar a mudança no status de pertencimento religioso[5].

A taxa de pessoas que se identificavam como católicas, considerando o período analisado, caiu de 36% para 24%. Assim como a quantidade de protestantes, que em sua gama de variedades congregacionais, sofreram um decréscimo entre 1990 e 2001, de 52% para aproximadamente 43%. Contudo, podemos observar, entre os protestantes, grupos que tiveram um crescimento significativo, como é o caso dos pentecostais, que contavam com 1,8% do total e 2,1% em 2001. Outros grupos protestantes sofreram também um ligeiro aumento, como é o caso dos Evangélicos, da "*Church of God*", da "*Disciples of Christ*", dentre outros.

[4] Essas duas plataformas não fazem parte do censo oficial do governo estadunidense. O censo oficial dos EUA é apurado oficialmente pelo *Census Bureau* desde 1902, que é proibido pela lei 94-521 de 1976 de realizar pesquisas imperativas no que diz respeito a pertença religiosa. Na verdade a questão é mais profunda e envolve um amplo debate sobre a necessidade e a possibilidade de se perguntar para os indivíduos sobre a sua pertença religiosa. A *U. S. Census Bureau* faz pesquisas decenais sobre vários aspectos da população estadunidense, no entanto com relação a pertença religiosa há o embate por parte de alguns grupos que acreditam que a questões do tipo "*What is your religion*?" fere o princípio de proteção à liberdade religiosa e o direito à privacidade, previstos na Constituição. Apesar de ao longo da história do censo, por vezes abrir-se espaço para as questões relacionadas a pertença religiosa, o assunto começou a ganhar regimentos mais definidos por volta da década de 1970, quando a *U. S. Census Bureau* decidiu que tais questões infringiriam a separação entre Igreja e Estado, decisão que foi retificada pelo Congresso em 1976 pela lei supracitada. A partir disso, o censo oficial dirige-se apenas s organizações religiosas, que voluntariamente, disponibilizam os dados de sua congregação. Assim, como nossa preocupação é tentar pensar as pertenças e/ou as não pertenças religiosas, optamos por plataformas alternativas como a *ARIS* e a *Pew Research*, que fazem este tipo de trabalho. Para mais informações sobre o assunto: https://ask.census.gov/faq.php?id=5000&faqId=29 e http://www.pewforum.org/2010/01/26/a-brief-history-of-religion-and-the-u-s-census/ Acesso em: 26/06/2016

[5] A pesquisa se deu por meio de entrevistas feitas por telefone, nas quais era perguntado "What is your religion, if any?".

Em contraposição, a essas vertentes protestantes relativamente novas no cenário religioso estadunidenses, as Igrejas Protestantes Tradicionais, como é o caso da Batista, da Metodista, da Presbiteriana, da Luterana, entre outras, tiveram uma diminuição considerável no número de indivíduos que se identificam com estas. Desse modo, a pesquisa aponta para uma decréscimo das religiões institucionalizadas, principalmente entre os católicos e o protestantismo tradicional. Apontando também, principalmente para um aumento de indivíduos que se intitulam sem religião, do mesmo modo em indica uma expansão de pessoas cristãs não ligadas a nenhuma instituição.

Podemos ver, portanto, que o relatório organizado pela ARIS assinalou para uma mudança no status religioso do estadunidense, marcando a migração de um número considerável de pessoas das religiões tradicionais, em direção as novas formas de identificação religiosa. Já o levantamento feito pela *Pew Research* traz à tona elementos inauditos com relação à pesquisa feita pela *ARIS*, acabando por fazer uma análise mais especificada no que diz respeito a identificação religiosa do estadunidense.

A *Pew Research* fez suas pesquisas acerca da pertença religiosa em dois períodos específicos: 2007 e 2014, oferecendo um maior número de dados acerca das práticas e crenças dos indivíduos consultados. Contudo, neste momento, daremos prioridade a análise dos indivíduos que alegaram não ter ligação com nenhuma instituição religiosa. Mas, ainda assim, procuramos entende-los dentro do panorama majoritariamente religioso.

Segundo a *Pew Research*, em 2007 aproximadamente 78% dos entrevistados se identificavam com alguma vertente cristã. Dentre estas vertentes são elencadas: Protestante (51,3%); Católico (23,9%); Cristão ortodoxo (0,6%); Mórmon (1,7%); Testemunha de Jeová (0,7%); e Outra vertente cristã (0,3%). Ainda com relação à pesquisa de 2007, a pesquisa apurou que 7% das pessoas se identificavam com outras religiões não cristãs, como o judaísmo, o islamismo, o budismo e o hinduísmo. Além disso, aproximadamente 19% dos indivíduos não se identificavam com nenhuma filiação religiosa.

A pesquisa de 2014 mostrou uma tendência significativa de crescimento entre os "sem filiação religiosa". Este grupo foi o que mais cresceu de 2007 para 2014, passando de 19% do total dos entrevistados para 28%. Enquanto isso, as vertentes cristãs, no geral, sofreram um decréscimo no número de indivíduos, deixando de contar com 74% do conjunto, para ficar com 63%. Todas as vertentes cristãs viram uma diminuição no número de adeptos, exceto a "*Historically Black Protestants*" que cresceu 1%.

Tais números levantados pela Pew Research, assim como os dados

disponibilizados pela ARIS, nos levam a crer que desde da década de 1990 até 2014, que há realmente uma diminuição no número de pessoas que se identificam com alguma religião institucionalizadas. Assim, a fim de ilustrarmos tal mudança no quadro de identificação religiosa do estadunidense, mesclamos os dados da *ARIS* com os *Pew Research*.

Dessa maneira, podemos chamar atenção para três mudanças significativas apontadas pelas referentes pesquisas. A primeira é queda do número de indivíduos que se identificam com alguma religião tradicional; a segunda é o aumento daqueles que se identificam com outras religiosidades alternativas. Além disso, podemos notar que o número de pessoas que se dizem "sem filiação religiosa" cresceu vertiginosamente no período analisada. Cabe lembrar, contudo, que estes "sem filiação religiosa" não são necessariamente ateus, eles, segundo a *Pew Research*, podem ser agnósticos ou simplesmente não ter nenhuma religião em particular.

LINGUAGEM E A CONSTRUÇÃO PERFORMATIVA DO DISCURSO DE DAWKINS

A problemática que se instaura, portanto, é pensar como Richard Dawkins articula sua linguagem em um momento onde há um crescimento dos "sem filiação religiosa", mas ainda sim são minoria, pois a maioria da população se identifica com uma das três maiores religiões monoteístas, principalmente no que diz respeito a vertente cristã.

Bourdieu (1998) ao tratar das trocas linguísticas, aponta que a comunicação entre o locutor e seu interlocutor, mecanismos importante nestas trocas, envolve uma relação de "poder simbólico". Por poder simbólico, sumariamente, Bourdieu entende pela capacidade dos agentes em produzir, apropriar-se e receber determinados bens de acordo com seu lugar na esfera social. Assim, para um autor, por exemplo, para defender certas ideias algumas condições de eficácia de seu discurso devem ser levadas em consideração, como sua posição na instituição de lhe confere poder de fala, sua capacidade linguística e sua apreensão acerca dos receptores de seu discurso.

Ao interlocutor, cabe a capacidade de internalizar as prerrogativas do discurso. Dizendo em outras palavras, o receptor tem de possuir os dispositivos sociais necessários de leitura, como a compreensão do linguajar instrumentalizados pelo produtor. Desse modo, este receptor internaliza a mensagem e a decodifica de acordo com sua experiência construída no singular e no coletivo. (BOURDIEU, 1998)

A comunicação se instaura, portanto, na predisposição social de produtor com relação ao seu receptor e vice-versa. Além disso, a comunicação alcança êxito apenas inserida em um contexto que o permite, ou seja, necessita que uma certa "ordem das coisas", como a posição de autoridade do produtor do discurso e correspondência de um social que considere legítimo que aquele agente professe seu tipo de discurso. Dessa maneira quem discursa, deve estar imbuído de um certo poder simbólico, Bourdieu exemplifica como tal fato é importante na constituição da comunicação:

> Qualquer um pode berrar em praça pública: eu decreto mobilização geral. Não podendo ser ato, na falta da autoridade requerida, um tal propósito é tão-somente fala; ele se reduz a uma clamor inane, brincadeira ou demência. (BOURDIEU, 1998, p.61)

Segundo Bourdieu, o ato de fala ganha eficácia apenas quando o indivíduo possui uma autoridade reconhecida ao proferir seu discurso. Trata-se da correspondência entre o título conferido a este indivíduo por uma instituição. É legitimidade conferida, por exemplo, a um sacerdote falar em nome da religião, a um presidente falar em nome da nação ou um cientista falar em nome da ciência; é transferência de poder simbólico, acumulado pela instituição fundamentada pela sociedade, para o indivíduo. Essa legitimidade, contudo, está intrínseca a uma luta interna nos campos, mas ainda assim, este indivíduo pertencente a estrutura objetiva desses campos atua como porta-voz.

Sabemos que Richard Dawkins é um biólogo evolutivo, assim suas obras que versam sobre o assunto, especialmente dedicadas a pensar o darwinismo possuem espaço em círculos acadêmicos. Portanto, se tratando de ciência, Dawkins cumpre os requisitos para atuar enquanto porta-voz desta, ainda que esteja imbuído do que Bourdieu conceitua como habitus, já brevemente pontuado por nós, que permite disposições subjetivas na postura dos indivíduos com relação a estrutura social ao qual estão ligados.

Com isso, o discurso fala dos indivíduos de um campo específico, não está apenas ligado ao conhecimento dos termos técnicos relativos ao campo, mas também a uma capacidade de fundamentar a estrutura a qual o sujeito se reporta. Estes indivíduos, que estão objetivamente estruturados pelo campo, apropriam-se de modos de fala, ou seja, por estilos diferentes de acordo com sua posição social e a posição dos receptores da mensagem.

Mas o que confere a estes indivíduos a autoridade de serem porta-vozes de determinada instituição? Bourdieu responde argumentando que o ritual de consagração é parte importante do processo, onde o sujeito, através de palavras com valor de consagração, recebe

a outorgação:

> Ao marcar solenemente a passagem de uma linha que instaura uma divisão fundamental da ordem social, o rito chama a atenção do observador para a passagem (daí a expressão rito de passagem) quando, na verdade, o que importa é a linha. (BOURDIEU, 1998, p.98)

A importância da linguagem ritual, ou seja, aquela que consagra e legitima é conferir as palavras o ato de veracidade a qualquer preço. É aquela que muda o status do indivíduo, presente, por exemplo, nas colações de grau, onde se vê a presença de membros da sociedade, como políticos por exemplo; a execução do Hino nacional e entre outros procedimentos, além da reiteração por intermédio das palavras de um agente autorizado da instituição; todo esse processo ritualístico é uma forma de marcar a passagem de aluno para formado, podendo, a partir dessa consagração usufruir do status que aquela instituição o conferiu.

Assim, o rito tem por intuito consagrar um estado de coisas, santifica-lo por meio das palavras, conferidas de poder pela sociedade. O ato de falar e de atribuir sentido às palavras é, dessa maneira, mais do que pronunciar uma intenção é um ato performativo, isto quer dizer que a nomeação, no sentido de dar nome aos sentidos, assim como o insulto obedece a um social fundamentado ou que se quer fundamentar:

> O insulto, assim como a nomeação, pertence à classe dos atos de instituição e de destituição mais ou menos fundados socialmente, através dos quais um indivíduo, agindo em seu próprio nome ou nome de um grupo mais ou menos importante numérica e socialmente, quer transmitir a alguém o significado de que ele possui uma dada qualidade, querendo ao mesmo tempo cobrar de seu interlocutor que se comporte em conformidade com a essência social que lhe é assim atribuída. (BOURDIEU, 1998, p.82)

Se Dawkins, enquanto cientista, é autorizado a falar em nome da ciência, podemos dizer o mesmo com relação ao movimento ateísta, o biólogo pode ser encarado enquanto porta-voz do ateísmo? Vemos que Dawkins, assim como outros neo-ateístas foram duramente criticados por uma parcela da intelectualidade, mas podemos dizer o mesmo de um número considerável de ateus, que como o usuário que comentou no “cantinho dos convertidos” do website de Dawkins, que tais ideias o “levaram para a verdade”; depositam crédito nas concepções de Dawkins?

Cimino e Smith (2011), por intermédio de questionário aplicado ao público que se designa ateu e/ou secularista, argumentam que os livros neo-ateus, ao remontarem-se a um projeto sem data para acabar, criam uma identificação nos indivíduos. Este público ateu,

tomando consciência de sua marginalidade na sociedade, começam a se enxergar como parte de uma comunidade, tem a sensação de estarem “reading with” outras pessoas, as quais eles se ligam apenas por compartilhar ideias parecidas. Existe, em consequência disso, um sentimento de aceitação entre seus pares, ao mesmo tempo um sentimento de exclusão do restante da sociedade também é acentuado. A partir disso, Cimino e Smith (2011) concluem que:

> Apesar dos livros terem sido duramente criticados dentre intelectuais e especialistas, os quais criticavam a perda da sua serventia e do papel que eles desempenham: tomados coletivamente os livros representam um vernáculo amplamente diversificado e potencialmente global (alguns dos livros foram largamente traduzidos) no qual a população de secularistas podem criar e imaginar suas identidades, narrativas, e tradições. (CIMINO, SMITH, 2011, p.37)

Ainda que, exista um debate intelectual que considera que Dawkins não realiza em *Deus, um delírio* uma análise empírica adequada, ou seja, não estrutura um linguagem técnica suficiente com relação ao campo em que ele e seus detratores estão ligados, há um público que crê nas preposições do autor. Sendo assim, a forma discursiva de Dawkins encontra-se de que modo alinhado aos anseios destes leitores que internalizam, reproduzem e produzem convicções ateístas?

Como aborda Berger e Luckmann (2004), a linguagem é uma forma objetivação da realidade social, posição reiterada por Bourdieu que afirma que as palavras são formadas a partir da percepção do mundo pelos indivíduos. Na obra, Dawkins reclama que organizar ateus é como “arrebanhar gatos”, a partir desta constatação, o autor aponta que a organização é viável na medida em que se pode “aproveitar” a estrutura que a religião ocupa, mas que está em vias de fim.

Como já foi abordado, a religião institucionalizada está cada vez mais perdendo adeptos, enquanto o número de pessoas sem filiação religiosa cresce exponencialmente. Contudo, cabe lembrar que as religiões institucionalizadas são maioria em número de aderentes, com isso, podemos supor que elas ocupam um espaço grande na vida pública de forma geral. Além disso, o número de ateus, que aderiram ao ateísmo a pouco tempo, por vezes podem ter tido contato com o cristianismo, com o judaísmo ou com o islamismo.

Dawkins admite, em sua obra, que sua linguagem é articulada visando um público leitor que está familiarizado com o Deus abraamico, compartilhado pelas três maiores religiões monoteístas. (DAWKINS, 2007, p.45) Desse modo, vemos que estaticamente a religião possui expressão social, e se as palavras se imbuem de força no momento em que são

legitimadas pelo social, o que dizer então sobre a apropriação de Dawkins da estrutura de um vocábulo, que contextualmente está associado à religião?

Se de acordo com Bourdieu a linguagem ritual é aquela que garante fiabilidade, além disso, naturaliza a posição dos indivíduos; supomos que a apropriação de Dawkins da palavra religiosa, retirando seu conteúdo e mantendo sua estrutura, pode ser entendida enquanto forma de naturalização de seu próprio conteúdo, da sua própria visão de mundo. A fórmula de sucesso das religiões institucionalizadas sempre esteve ligada ao seu poder de entender a demanda social e incorpora-la paulatinamente na estrutura religiosa, assim, os dogmas de uma instituição religiosa, sendo estes pedra fundamental do discurso, constituem-se enquanto núcleo da instituição, mas em suas beiras se encontram as formas de transmissão da mensagem e consequentemente sua sobrevivência.

A contradição no discurso de Dawkins é justamente atacar este núcleo dogmático, mas ao mesmo tempo apropriar-se da linguagem que sustenta este núcleo. A partir disso, qual é o lugar da religião no discurso de Dawkins? Para ele, necessariamente, o discurso detentor dos bens simbólicos de salvação tem de falhar para outro tomar seu lugar?

Trata-se aqui de uma luta pelo monopólio dos bens de salvação, Dawkins ao tomar a linguagem estruturada na consagração, estrutura capaz de “explicar, exortar, consolar e inspirar”, quer transferir o poder simbólico de legitimação que estas palavras possuem. A intenção de Dawkins é conferir poder a um grupo que até então permanecia nas margens da sociedade, tomar emprestado a linguagem de consagração é intentar por meio discurso transferir poder simbólico a uma classe autodenominada enquanto minoria. Tomar esta estrutura, que encontra legitimação pública, ou que possui um valor de eficácia é também entender que os indivíduos, Dawkins incluso, estão envoltos em uma pré-disposição social onde a linguagem religiosa compõe a realidade.

Constitui-se, então, o que Bourdieu denomina “discurso performativo”, onde se relega palavras com o fim de dar forma aos sujeitos ou grupos, estruturando sua ação a partir dessas categorizações. Elencar a religião enquanto “delírio”, “atraso”, entre outros termos incômodos por alguns grupos é dar visibilidade, por meio do discurso objetivado, a uma representação, que por intermédio da sacralização das palavras, conferem à nível prático uma realidade.

De forma semelhante, o discurso performativo de Dawkins molda a positividade do ateu e do ateísmo. Bourdieu aponta que a ligação entre representação e realidade é muito presente nas variadas formas de militantismo, este tipo de ligação não encontram limites

práticos de existência. Assim, os subjetivismos, objetivados por intermédio da linguagem, que nomeiam indivíduos ou grupos, os tornam existentes, na medida em que o discurso se constitui enquanto prática.

Como lembra Semprini (1999), uma minoria, para se constituir como tal, necessita não somente que os membros do grupo, mas também se valer externamente. A utilização do vocábulo religioso por Dawkins é um dos modos de ser devidamente recepcionado por este público que tem dificuldades para situar sua descrença, com isso, a instrumentalização das palavras longe de ser uma escolha inocente, como denota Bourdieu, é uma fundamentação consciente com base na construção social da realidade compartilhados:

> Quando levado a efeito por um agente singular, devidamente autorizado a realizá-lo, e mais, realiza-lo através de formas reconhecidas (ou seja, conforme as convenções consideradas convenientes em matéria de lugar, de momento, de instrumentos etc.), fazendo com que o conjunto constitua o ritual adequado (isto, é socialmente válido e por isso mesmo eficiente), tal ato de instituição encontra seu fundamento na crença de todo um grupo (que pode estar fisicamente presente), ou seja, nas disposições socialmente moldadas para conhecer e reconhecer as condições institucionais para conhecer e reconhecer as condições institucionais de um ritual válido (fazendo com que a eficácia simbólica do ritual varie – simultânea ou sucessivamente – segundo o grau de preparo dos destinatários, mais ou menos dispostos a acolhê-lo). (BOURDIEU, 1998, p.105)

Dawkins possui uma linguagem autorizada no âmbito científico, tal autorização através de vias de difícil delimitação, também alcança uma parcela dos ateus. Podemos concluir, assim, que o discurso de Dawkins corresponde à aquilo que Michel de Certeau (1982) conceitua como “lugar social”, onde as pré-disposições do indivíduo tem uma íntima ligação com o espaço de produção. Desse modo, a visibilidade de um tipo de linguagem que ao mesmo tempo utiliza-se de um vocábulo religioso para fundamentar um ateísmo positivo. Isto encontra lugar nas próprias disposições do indivíduos da sociedade estadunidense que estão inseridos em uma realidade majoritariamente religiosa, mas encontram-se em um momento onde as religiões tradicionais perdem espaço, surgindo a possibilidade para que novos discursos, como o de Dawkins sejam fundamentados.

FONTE HISTÓRICA:

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio.** trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AMARASINGAM, Amarnath. et al. **Religion and new atheism: a critical apprasial**. Leiden, Boston: Brill, 2010.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 24 ed. trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CIMINO, Richard; SMITH, Christopher. **The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community.** Journal of Media and Religion, 2011

FRANCO, Clarissa de. **O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum,** Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2014, 234 pgs.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GORDON, Flávio. **A Cidade dos Brights: Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-ateísta,** Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio Janeiro, 2011, 411 pgs.

KOSMIN, Barry A.; MAYER, Egon. **American Religious Identification Survey.** New York: The graduate center of the city university of New York, 2001.

MCGRATH, Alister; MCGRATH, Joana. **O delírio de Dawkins**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

PEW RESEARCH CENTER. **America's Changing Religious Landscape:** Christian Decline Sharply as Share of Population; Unaffiliatted and Others Continues to Grow. Washigton, 2015.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** trad. Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

CIÊNCIA E RELIGIÃO NO IMPÉRIO PORTUGUÊS: UM ESTUDO SOBRE O COLÉGIO DE SANTO ANTÃO

Daniela Maria do Nascimento, (UNESPAR-G)[1]

RESUMO: Este trabalho tem como objeto de estudo o Colégio de Santo Antão, fundado pelos jesuítas em Lisboa, em 1553. O objetivo é investigar e analisar as possíveis contribuições do Colégio lisboeta para o desenvolvimento e difusão dos estudos científicos nos domínios portugueses. A análise decorreu da constatação de que considerável parte da historiografia tradicional apresenta o ensino jesuíta como de caráter estritamente religioso, no entanto, isso não parece se aplicar ao Colégio de Santo Antão por ser a porta de entrada das novidades científicas em Portugal. Certamente, houve motivos que permitiram e conduziram a Companhia de Jesus a inserir na sua formação o ensino astronômico, cosmológico e científico. Deste modo, o que se pretende com esse estudo é contribuir para o debate acerca da desmitificação de que os jesuítas eram um entrave para o desenvolvimento da ciência moderna em Portugal.

Palavras-chave: Ciência moderna. Companhia de Jesus. Ensino. Portugal;

INTRODUÇÃO

No século XVI os padres da Companhia de Jesus fundaram em Portugal vários estabelecimentos de ensino. Entre as instituições criadas pelos membros da ordem religiosa está o Colégio de Santo Antão, fundado em Lisboa, no ano de 1553. O colégio manteve-se em funcionamento até a expulsão dos jesuítas das terras portuguesas, decretada pelo Marques de Pombal em 1759.

Previamente a apresentação de considerações que versam sobre as atividades desenvolvidas pela Companhia de Jesus no Colégio de Santo Antão entre os séculos XVI e XVIII e os estudos científicos nos domínios portugueses, é necessário que se compreenda o contexto europeu no início da modernidade.

A Europa renascentista vivenciou um intenso processo de transformações culturais, inclusive religiosas. Entre as transformações desse período merecem destaques as observações realizadas no campo científico. As descobertas científicas proporcionaram um pensar diferente frente a paradigmas que até então eram vistos como irrefutáveis. Segundo Paolo Rossi (2001), a ciência desenvolvida na modernidade não pode ser caracterizada como um fenômeno que ocorre em determinada localidade da sociedade europeia, por isso que, por

[1] Graduada em História e aluna especial do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Estadual do Paraná. E-mail. daniella.hist@gmail.com

mais que a ciência tenha desenvolvido dinâmicas dessemelhantes nos países europeus, ela abrange a Europa como um todo.

Entre os séculos XVI e XVII as mudanças ocorrem em todos os campos, desde o religioso, político e social. Em meio a tais transformações é criada na primeira metade do século XVI, a Companhia de Jesus. Ordem religiosa com características peculiares e que atuou fortemente não só no âmbito religioso, mas também educacional. Os jesuítas por meio da evangelização e do ensino deixaram sua contribuição inclusive no desenvolvimento dos estudos científicos.

Henrique Leitão[2] (2008) afirma que estudos publicados recentemente demonstram que no Colégio de Santo Antão discutiam-se as mais recentes observações científicas e realizavam-se exposições acerca do debate cosmológico que interessava intelectuais da sociedade europeia. As afirmações de Leitão sobre os estudos das ciências no Colégio de Santo Antão também podem ser observadas nos escritos de Francisco Malta Romeiras (2012) e Luís Albuquerque (1974). Destarte, as investigações realizadas pelos autores citados possibilitam uma discussão que diverge da afirmação de considerável parte da histografia que, caracteriza os estudos ministrados nos colégios jesuítas apenas numa perspectiva religiosa.

A ação científica e educativa dos jesuítas é tema de estudos recentes, por isso, para que se tenha um melhor entendimento da discussão acerca da formação educacional exercida pela Companhia de Jesus em Portugal e a inserção de atividades voltada ao conhecimento de novas observações científicas no Colégio de Santo Antão, é necessário compreender a conjuntura do surgimento da Companhia de Jesus e sua entrada no reino português no século XVI.

Portanto, o objetivo deste trabalho é analisar o modo como a historiografia trata a formação educacional exercida pela Companhia de Jesus em seus colégios e, especialmente no que diz respeito ao Colégio de Santo Antão. O que se pretende é contribuir para o debate acerca da desmitificação de que os jesuítas eram um entrave para o desenvolvimento da ciência moderna em Portugal.

A COMPANHIA DE JESUS EM PORTUGAL NO SÉCULO XVI

No século XVI o Renascimento, o Humanismo, as Reformas religiosas, as navegações e outros acontecimentos caracterizam o início da chamada modernidade. Paolo

[2] Investigador auxiliar da Secção Autónoma de História e Filosofia das Ciências (SAHFC), FCUL.

Rossi defende que nesse momento histórico “as plantas e as selvas são os cabelos do mundo, as rochas são os seus ossos, as águas subterrâneas as suas veias e o seu sangue. O ser humano é o umbigo do mundo. Está no seu centro” (2001, p. 48).

O movimento da Reforma Protestante no século XVI reflete o enfraquecimento do poder da Igreja Católica. Frente a esse enfraquecimento o papado convoca o Concílio de Trento (1545) na tentativa de reagir ao movimento que eclodia na Europa. Em meio a esse processo reformista surge a Companhia de Jesus. Segundo Costa (2002) o objetivo inicial da Companhia era realizar uma espécie de cruzada moderna - ir até Jerusalém evangelizar gentios e infiéis e retomar a cidade para a Igreja Católica. No entanto, a viajem não se concretiza e os membros da nova Ordem se sujeitam as Ordens do Papa.

A Ordem Jesuíta originou-se em 1534, mas só foi aprovada pelo Papa Paulo III em 1540. Pouco tempo após a Companhia ser aprovada pela bula papal chegam ao reino de Portugal os primeiros padres jesuítas: Simão Rodrigues e Francisco Xavier. A vinda desses Padres é considerada uma resposta ao pedido do rei português D. João III ao Papa. No entanto, esse não era o início da relação de Portugal com os Padres. Para Costa (2004, p. 25) “a próspera e duradoura relação entre a Companhia de Jesus e o reino de Portugal teve início em 1538 e o primeiro documento existente ainda hoje a registrar tal fato é uma carta escrita em Paris no dia 27 de fevereiro daquele ano”. Além disso, Costa (2004) relata que o soberano estava à frente do padroado real português e sendo o monarca o patrono das missões nas conquistas, os jesuítas deviam-lhe obediência.

Em razão do Padroado, o clero dependia do apoio financeiro da Coroa para seu sustento e para a manutenção de igrejas, mosteiros, colégios e casas. Enfim, todas as atividades eclesiásticas eram financiadas pelo Rei.

A Coroa portuguesa abraçou a reforma cristã, tornando-se segundo Costa (2004, p. 107) “uma coluna avançada do cristianismo no mundo. Junto com a espada do soldado ia à cruz do padre; junto com o poderio militar iam as levas dos soldados de cristo; junto, enfim, com a cultura ocidental de corte ia à religião cristã”.

É perceptível que a relação entre a Ordem Inaciana e o monarca era de certo modo harmoniosa, pois Costa (2004) enfatiza que o Rei português doou aos Jesuítas o convento de Santo Antão-o-Velho localizado em Lisboa, tendo sido essa a primeira casa própria conquistada pela Companhia de Jesus. A presença jesuíta foi marcante em terras portuguesas tanto que para Francisco Rodrigues:

> (...) um dos acontecimentos que mais sobressaíram na história da Companhia de Jesus em Portugal de 1540 a 1560 (...) foi o grande e rápido desenvolvimento da província portuguesa, erecta oficialmente por decreto de Santo Inácio a 25 de Outubro de 1546. Nos anos que se seguiram continuou ela a crescer mais e mais não só aumentando as forças vitais de seu organismo, como árvore que estende e robustece os seus ramos, mas alargando também o campo de sua actividade apostólica (RODRIGUES, 1931, p. 03).

O número de padres jesuítas em Portugal conforme Rodrigues (1931) cresceu muito no decorrer do século XVI, de modo que, nem mesmo a peste fez com que a quantidade de membros reduzisse. Costa (2004) sustenta que a relação dos membros da Companhia com a sociedade se mostrava harmoniosa. Essa relação possivelmente contribuiu na permanência dos jesuítas em Portugal. Conforme Costa:

> ...pode-se afirmar que houve empatia entre as pessoas da corte portuguesa e os padres reformados, tanto que o objetivo primeiro ao convidá-los para irem a Portugal, que era serem missionários nas Índias, estava sendo deixado de lado. Numa carta de Simão Rodrigues para Loyola e Codazzo, de 1540, é mostrado que, apesar da insistência dos padres em ir para as missões, o Rei ordenava que eles ficassem no reino, com a justificativa de que muita coisa eles poderiam fazer, dentre elas, acompanhar os presos dos tribunais da Inquisição e evangelizar os cristãos-novos. O resultado desse dilema foi a negociação feita diretamente por Inácio de Loyola de que Simão Rodrigues permanecesse em Portugal e Francisco Xavier fosse para as Índias (COSTA, 2002, p. 27-28).

Isto posto, observa-se que a Companhia de Jesus teve grande representatividade na sociedade portuguesa do século XVI. Deste modo, o que se buscou fazer aqui foi proporcionar uma breve apresentação de alguns aspectos contextuais que informam a relação da Ordem Inaciana com o Estado português. Essa relação terá consequências na formação educacional jesuítica que será discutida a seguir.

PRIMÓDIOS DA EDUCAÇÃO JESUÍTA

A atividade educacional não se figurou entre os primeiros propósitos da Companhia de Jesus na sua chegada em Portugal, em 1540. O objetivo inicial dos membros da Ordem religiosa era sair pelo mundo em missão propagando a verdadeira religião. Segundo Rodrigues (1931, p. 455) “com o ministério da pregação juntaram os religiosos da Companhia, como ocupação e palpável necessidade e indiscutível proveito, o ensino da doutrina cristã, não só a meninos, mas a toda classe de gente rude”. Diante disso, Cantos

(2009) relata que a missão evangelizadora norteou os caminhos para a educação vir a ser uma das principais atividades exercidas pelos jesuítas.

Foi na educação que esses Padres encontraram o meio de se aproximar dos infiéis e atingir o propósito de disseminar o catolicismo pelo mundo. A finalidade da educação era imbuir os homens das verdades cristãs e afastá-los das heresias. Porém, a educação e o ensino foram tomando proporções consideráveis e entrelaçadas a instrução religiosa tornou-se um importante instrumento para promover a fé católica. Além disso, a formação educacional jesuíta não se desenvolveu de uma hora pra outra, mas historicamente.

A década de 40 no século XVI foi um momento significativo para a Companhia de Jesus, pois foi nessa década que a Ordem teve contato com as primeiras experiências educacionais. Segundo Cantos (2009, p. 32) "a educação, embora não fizesse parte dos primeiros planos do fundador da Ordem religiosa, mereceu uma atenção especial de Loiola. O *Ratio Studiorum*, nesse sentido, foi o plano que sistematizou os rumos que a Companhia de Jesus deu à educação".

O Ratio apresenta as regras para o bom funcionamento dos colégios jesuíticos. Leonel Franca (1952) enfatiza que o Ratio conhecido como plano escolar produzido pela Companhia de Jesus é mais do que um plano de ensino, método ou currículo escolar. Na verdade ele é um regime escolar composto de regras para todos os membros que compõe a educação Jesuítica. Esse documento levou quase meio século para ser produzido e antes de publicado foi testado por meio de experiências. Com isso, observa-se que o Ratio não é resultado apenas de uma teoria, mas de uma prática que resultou em teoria, proporcionando uma característica peculiar a Companhia. A educação para esses Padres não foi somente uma estratégia que vinha calhar com a evangelização, uma vez que, educar:

> (...) não é formar um homem abstrato intemporal, é preparar o homem concreto para viver no cenário deste mundo. As mudanças profundas neste cenário, acentuando novas exigências e focalizando novos ideais, refletem-se nos métodos e nos programas destinados a preparar as gerações que sobem para as necessidades imperiosas da vida. Formulado na segunda metade do século XVI, o Ratio Studiorum traz indelével o cunho do Renascimento (FRANCA, 1952, p. 44).

Neste contexto de produção de documentos pela Companhia de Jesus, Cantos (2009) lembra que o Ratio não foi o único documento produzido e que sustentava a Ordem

Inaciana enquanto instituição. Além do Ratio a Ordem publicou duas outras obras importantes: Os *Exercícios Espirituais* e *As Constituições*[3].

A Companhia de Jesus teve toda uma preocupação na organização dos seus membros. Os jesuítas se fortaleceram cada vez mais em território português no decorrer do século XVI, uma prova disso é o número de colégios fundados pela Ordem no reino lusitano. Conforme Rodrigues (1931, p. 04) "de novas casas e colégios também se engrandece a Província no decurso destes anos. Nem houve tempo em que ela se encarregasse de maior número de instituições". No entanto, no princípio esses colégios acolhiam somente aqueles que viriam a ser membro da Companhia e com o passar do tempo às instituições abriram as portas aos alunos externos, isto é, alunos que não desejavam se tornar membros religiosos.

Apesar dos colégios serem o local próprio para o ensino, os padres não ensinaram somente nas instituições, mas utilizaram-se do" teatro, da atuação política, da atuação literária, da evangelização, enfim de todas as atividades inerentes à educação" (COSTA, 2004, p. 12). Costa (2004) explica que além do trabalho de formação intelectual e espiritual, a disciplina se configura como elemento fundamental na educação jesuíta. O autor ainda esclarece que a racionalidade era utilizada como um instrumento da Companhia de Jesus, de forma que, se "conhecer era fundamental na atividade jesuítica, a educação era tão fundamental quanto. Conhecer a racionalidade jesuítica pressupõe, portanto, conhecer também a educação na Companhia de Jesus" (COSTA, 2004, p. 217).

O ensino jesuíta congregou influências externas. Franca (1952) afirma que Paris foi grande influente na formação educacional da Companhia de Jesus, pois Inácio e muitos de seus companheiros formaram-se lá. Tanto que os Jesuítas optaram pela inserção do método parisiense no sistema de ensino, sendo esse considerado mais eficaz do que os demais. Contudo, o ensino Jesuítico visava à formação cívica, moral e religiosa da juventude. Além disso:

> As Academias incentivavam a atividade espontânea dos alunos, despertavam o gosto da investigação científica e abriam um campo de largos horizontes abertos aos entusiasmos generosos que se não contestavam com as obrigações ordinárias das aulas (FRANCA, 1952, p. 39).

Apesar da ciência estar presente no ensino jesuítico, a finalidade da Ordem não era formar cientistas, mas bons teólogos, aliás, todas as disciplinas perfaziam o caminho para

[3] Os Exercícios Espirituais é um livreto escrito por Loiola na metade do século XVI, na qual apresenta o modo de ser e saber jesuíta, isto é, as lições que um padre admitido na Ordem deve seguir. Quanto As Constituições, esse é um documento dividido em cinco capítulos. Cada capítulo explicita claramente as normas (internas) que guiam os jesuítas (CANTOS, 2009, p.12-16).

o ultimo curso (teologia). No entanto, as investigações científicas eram importantes, pois "os colégios da Companhia acompanharam constantemente o ritmo progressivo das ciências modernas e muitas vezes contribuíram para acelera-lo" (FRANCA 1952, p. 32-33). Entretanto, os estudos da Companhia de Jesus continha uma finalidade bem específica; "ensinar ao próximo todas as disciplinas convenientes ao nosso Instituto, de modo a levá-lo ao conhecimento e amor do Criador e Redentor nosso" (RATIO atqueInstitutio STUDIORUM, 1952, p. 69). Costa acrescenta que "os cursos, as disciplinas, o conhecimento e a ciência só têm sentido se forem pensadas como meios para que a verdadeira religião se estabeleça" (2004, p. 232).

Como vimos, a educação Jesuíta estava envolvida em muita organização, mas o método pedagógico dos jesuítas não era um sistema fechado, pelo contrário ele apresentava flexibilidade, possibilitando a adaptação onde quer fosse aplicado, tanto que o trabalho jesuíta não se limitava apenas ao território Português. O objetivo dos jesuítas era estender seu apostolado aos países não seguidores da doutrina Católica, por isso, suas atividades chegaram às terras além-mar. Um aspecto interessante e que merece ser destacado na formação intelectual jesuíta é a sua imersão na cultura do povo a ser evangelizado. Costa (2004), na tentativa de compreender essa plasticidade cultural do jesuíta, apresenta o caso de adaptação de três padres em território desconhecido. Porém, nesse momento levar-se-á em consideração apenas o exemplo do padre Francisco Xavier que vai missionar no Japão; o processo de evangelização no Japão era mais cauteloso, pois no Oriente os indivíduos eram mais curiosos e buscavam uma lógica para acreditar na existência da verdadeira religião, assim sendo:

> Xavier chegou à conclusão de que somente as explicações dos catecismos, a conversão pela emoção, a retidão da vida, não impressionavam os japoneses a ponto de suscitar a conversão em massa deles ao cristianismo. As explicações científicas mais modernas descobertas no Ocidente – as quais os jesuítas aprendiam e alguns se tornavam verdadeiros especialistas, dada a longa e rigorosa formação deles – se tornaram um verdadeiro instrumento de conversão, adquirindo o respeito dos seus ouvintes, principalmente quando disputavam com os sábios bonzos. Os relatos mostram que Xavier parece ter se encantado com essa "alternativa" muito mais próxima dele do que quando missionava pelas Índias, pois agora não é só a alma do missionário que é tocada, mas também e, principalmente, sua inteligência (COSTA, 2004, p. 174).

Portanto, se em outras regiões onde as missões eram realizadas os padres pediam homem virtuosos, no Japão a exigência passa a ser por homens letrados. Assim sendo, observa-se que a atuação jesuíta no Ocidente e Oriente proporcionou um intercâmbio cultural

e como consequência Portugal obteve benefícios com a Companhia de Jesus presente no reino, pois ela contribuiu largamente na instrução social e moral desenvolvendo suas atividades no campo educacional.

A INFLUÊNCIA DAS NOVAS OBSERVAÇÕES CIENTÍFICAS NO COLÉGIO DE SANTO ANTÃO

A Europa, no início da Idade Moderna vive um processo de renovação. A mentalidade que vai se construindo apresenta novas reflexões filosóficas e teológicas. Segundo Rossi (2001) o continente europeu ocidental que vivenciou um período decisivo da sua história difícil e dramática durante os 160 anos que separam o tratado da *De revolutionibus* de Copérnico (1543) da *Ótica* de Newton (1704), era completamente diferente da Europa no qual nos é dado a viver hoje. A Companhia de Jesus, frente a esse cenário, não se fecha em seu projeto de origem, mas busca agregar em si os novos ideais que direcionam a sociedade europeia.

Nesse contexto, os colégios jesuíticos eram a principal via de formação da Ordem religiosa. Segundo Costa esses Colégios "adquirem mais o sentido geral de espaço cultural, profissional, religioso de formação que um conjunto de salas de aulas" (2009, p. 218). Todavia, as instituições a cargo dos Jesuítas não estavam presentes apenas em Portugal, mas espalhadas pelo mundo. Entre as principais instituições educacionais a cargo dos jesuítas no reino português destacam-se: o Colégio de Jesus, em Coimbra (1542); o Colégio das Artes também em Coimbra (1547); o Colégio do Espirito Santo de Lisboa, em Évora (1551) e o Colégio de Santo Antão, em Lisboa (1553). Ainda que o Colégio Romano (1551) não esteja localizado em Portugal ele é digno de ser mencionado, pois mesmo que muitos colégios tenham sido fundados no país, era desejo de Loyola que fosse também constituído em Roma uma instituição a cargo da Companhia. Sendo assim, Franca (1952) esclarece que o Colégio Romano foi fundado em 1551, graças à doação do Duque de Gandia e significou nesse meio "o centro de modelo das instituições congêneres disseminadas pelo mundo" (COSTA, 2004, p. 136). Embora todas essas instituições façam parte da rede de ensino jesuíta, o Colégio de Santo Antão é o que se destaca na incorporação de algumas atividades científicas na formação educacional em Portugal.

O Colégio de Santo Antão (atual Hospital São José) iniciou oficialmente suas aulas em 18 de outubro de 1553, em um antigo convento em Lisboa. No princípio eram

ministradas aulas de temas moral e religioso. Segundo Leitão (2008), desde o começo as aulas tiveram um crescimento significativo. No primeiro ano a Instituição comportava cerca de 300 alunos e no ano seguinte esse número já havia duplicado. Leitão (2008) afirma que, sem dúvida, o Colégio foi durante mais de um século e meio a maior e mais importante instituição de ensino na capital, tendo os jesuítas aumentado o número de alunos em ensino pré-universitário, em Lisboa, em números até então jamais vistos. Com o crescimento excessivo de alunos e deficiências na estrutura os jesuítas planejavam mudar de instalações. Assim sendo, em 1593, as aulas foram transferidas por completo para o "Novo" Colégio de Santo Antão.

Contudo, não é possível afirmar que o Colégio lisboeta tenha sido a única instituição portuguesa a ter acesso às novidades científicas, mas sua localização corroborou para que esses conhecimentos chegassem ao Colégio com mais facilidade. Naquele momento, Lisboa era o centro de comunicação entre o Ocidente e o Oriente, pois se constituía em um dos principais polos comerciais. Muitos dos padres jesuítas com alto nível de formação cientifico-intelectual que saiam do Colégio Romano a caminho da evangelização na China passavam por Lisboa e no período que ali permaneciam partilhavam do conhecimento científico que aflorava na Europa.

As observações científicas que ocorreram na época moderna e que chegavam até Portugal, não se caracterizam como um conhecimento adquirido nos bancos das universidades. Conforme Rossi (2001, p. 10), "a ciência moderna nasceu fora das universidades, muitas vezes em polêmicas com elas e, no decorrer do século XVII e mais ainda nos dois séculos sucessivos, transformou-se em uma atividade social organizada capaz de criar as suas próprias instituições". O saber desenvolvido naqueles anos "exige 'experiências sensatas' e 'determinadas demonstrações' e ao contrário do que acontecerá na tradição, requer que estas duas coisas complicadas andem juntas e estejam indissoluvelmente ligada uma a outra" (ROSSI, 2001, p. 14).

Essa perspectiva de encarar a ciência na Idade Moderna relatada por Rossi, não chega ao Colégio de Santo Antão com o intuito de substituir as disciplinas já existentes. Tanto que, o conhecimento científico foi desenvolvido por meio da Aula da Esfera. Conforme Francisco Malta Romeiras:

> A *Aula da Esfera*, classe pública de matemática, que funcionou ininterruptamente entre 1590 e 1759, no Colégio de Santo Antão em Lisboa, representou a porta de entrada em Portugal de temas científicos tão importantes como os logaritmos, o telescópio ou a projecção de Mercator. A

> sua longevidade e a diversidade de matérias ensinadas (geometria, óptica, perspectiva, arquitectura e engenharia militar, entre outras) foram consideradas únicas no ensino da matemática em contexto português (ROMERIRAS, 2012, p. 10).

A Aula da Esfera faz relação direta com o ensino da cosmografia e introdução a astronomia. Segundo Leitão (2008) a Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão, colocou a instituição num patamar elevado, sendo essa considerada uma das mais importantes não só no ensino, mas na prática científica no país. "Essa 'Aula da Esfera', que funcionou ininterruptamente de finais do século XVI até 1759, foi uma instituição a todos os títulos única na história científica portuguesa" (LEITÃO, 2010, p. 18). Além disso, Leitão (2008) assegura que o Colégio de Lisboa foi à única instituição que assegurou sem interrupções o ensino de disciplinas físico-matemáticas, lecionada por professores de alta competência durante aproximadamente cento e setenta anos.

O Colégio lisboeta a cargo da Companhia de Jesus foi de grande importância para a Igreja e para o Estado português. No estabelecimento de ensino foram construídos telescópios e os jesuítas ensinavam que Ptolomeu havia cometidos equívocos. Do mesmo modo, afirmava-se que o modelo Ptolomaico estava ultrapassado, perante as descobertas e observações de Galileu.

Conforme Leitão (2008), muitos professores estrangeiros e, por vezes, provenientes de importantes centros científicos da Europa lecionaram na Aula da Esfera. Isto é, passaram pelo Colégio de Santo Antão homens de elevada competência científica, possibilitando, assim, um intenso intercâmbio intelectual com outras regiões.

CONCLUSÃO

A Europa entre os séculos XVI e XVIII vive um processo de mudança que vai do âmbito social ao intelectual. Nesse cenário de transformações a Companhia de Jesus tornou-se extremamente importante para o estudo das ciências no mundo lusitano daquele período. Os jesuítas estiveram a par das descobertas científicas que circularam pela sociedade europeia na Idade Moderna e, mais que isso, utilizaram este novo conhecimento nos seus estabelecimentos de ensino, como é o caso do Colégio de Santo Antão, e na evangelização no Oriente. No entanto, é intrigante observar, tendo como base os estudos realizados, que o Colégio lisboeta estando localizado no centro, onde circulavam as novidades científicas e, tendo, até mesmo uma classe – a Aula da Esfera - específica para o ensino de atividades de

caráter científico, seja muito pouco citado e estudado pela historiografia que aborda elementos pertinentes a educação jesuíta.

Essa pesquisa possibilitou a exposição de algumas reflexões sobre aspectos da relação jesuítica com questões de cunho científico. Embora as leituras tenham auxiliado no entendimento de atividades desenvolvidas no Colégio de Santo Antão e da ciência moderna em Portugal, as conclusões não são, e nem poderiam ser vistas como gerais, seguras e definitivas.

REFERÊNCIAS:

ALBUQUERQUE, Luís. **Estudos de história:** a "Aula da Esfera" do Colégio de Santo Antão no século XVII. Vol II. Coimbra, 1974. (Edição recebida via internet).

BARRETO, Luís Felipe. **Caminhos do saber no Renascimento português***:* estudos de história e teoria da cultura. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.

CANTOS, Priscila Kelly. *A educação na Companhia de Jesus:* um estudo sobre os colégios jesuíticos**.** Dissertação (Mestrado em Educação). Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2009

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo:** o Império Português (1540-1599). Tese de doutoramento. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas.* Rio de Janeiro: Agir, 1952. (Edição recebida via internet).

LEITÃO, Henrique et tal. **Sphaera Mundi***:* a ciência na aula da esfera: manuscritos científicos do Colégio de Santo Antão nas coleções da BNP/[org.]**.** Biblioteca Nacional de Portugal; comis. Cient. Henrique Leitão; coord. Ligia Martins; [apresent.] Jorge Couto – Lisboa: BNP, 2008.

_____. <<**Longemira**: Os primeiros telescópios em Portugal>>, Gazeta de Física, 33 (2010) 17-21.

RATIO atqueInstitutio STUDIORUM – Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. In: FRANCA, Leonel, **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro: Agir, 1952. (Edição recebida via internet).

RODRIGUES,Francisco. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo I, volume 1. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931.

ROMEIRAS, Francisco Malta; LEITÃO, Henrique. **Jesuítas e Ciência em Portugal**. Revista Broteria, Lisboa 174, p. 9-20, 2012.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru: EDUSC, 2001.

* * * * * **

ANAIS DO SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

20 a 22 de setembro

2016

UM ATEÍSMO CRISTÃO? UMA ANÁLISE DA ESPIRITUALIDADE ATEÍSTA HUMANISTA

Jonathan Menezes (UNESP) [1]

Resumo: A palavra espiritualidade tem se tornado cada vez mais polissêmica e pluralista. Segundo Harvey Cox, essa pluralização da espiritualidade se deve: (a) porque ainda é uma forma de protesto, representando uma moção que cresce por todos os lugares contra as pressões e abusos da "religião"; (b) porque representa uma tentativa de muitos em dar voz à reverência e maravilhamento diante da complexidade da natureza; (c) porque reconhece as cada vez mais finas camadas de separação entre as diferentes tradições, e se fixa mais no presente e no futuro que no passado. Logo, é possível falar de vários discursos e práticas de espiritualidade. Meu interesse nesse ensaio é fazer uma análise da espiritualidade do que aqui chamo de ateísmo humanista, que Michael Onfray chamou de "Ateísmo Cristão", e Alain de Botton, por sua vez, o cunhou como "Ateísmo 2.0". Uma das marcas desse ateísmo é seu apreço pela vida, pela humanidade, pelo natural, e a possibilidade de viver uma espiritualidade a partir desse plano mais horizontal e secular, uma "espiritualidade sem Deus". Porém, ao mesmo tempo em que afirmam a descrença em Deus, esses ateístas não querem perder de vista valores éticos, humanistas, bem como a riqueza cultural do ocidente cristão. Em que medida ele se aproxima e em que medida quer se emancipar do cristianismo? Essa é a questão principal desse ensaio.

Palavras-Chaves: Espiritualidade; Ateísmo; Humanização; Religião; Cultura.

INTRODUÇÃO

> Que seria o ocidente sem o cristianismo? Que seria o mundo sem seus deuses? Ser ateu não é razão para ser amnésico. A humanidade é uma: a religião faz parte dela, a irreligião também, e nem uma nem outra são suficientes.
> (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 10)

"A era do Espírito", é como Harvey Cox (2009) chama o tempo ou a época em que atualmente vivemos na era cristã, fazendo frente a duas épocas anteriores: a primeira, a "Era da fé", que remonta ao tempo de Jesus e dos primeiros discípulos e, a segunda, a "Era da crença", quando os líderes da igreja passaram a formular programas de orientação aos neófitos, substituindo a fé em Jesus pelas crenças ou doutrinas a seu respeito. Essa era, na visão de Cox, dominou aquilo que chamamos de cristandade por quase vinte séculos, ainda que durante esse tempo muitas pessoas tenham vivido a fé no sentido da primitiva era[2]. E a

[1] Doutorando em História pela UNESP, Campus de Assis-SP. Professor da Faculdade Teológica Sul Americana, Londrina-PR. E-mail de contato: jonathan@ftsa.edu.br

[2] É obvio que estas designações podem ser problemáticas se as pensarmos como eras estanques ou fechadas. Não me parece ser esta a intenção de Cox, que, ao contrário, está pensando mais em termos de que tipos de mudanças ou tendências o cristianismo passou ao longo de sua história. Mas, para sermos justos, precisamos considerar que, embora seja possível de fato localizar historicamente as características identificadas por Cox e que, supostamente, fariam jus a tais ou quais conceituações, elas no fundo se interpenetram, uma vez que não estamos apenas falando de uma religião institucionalizada e que detém o monopólio do sagrado, mas da vida e de fé de pessoas. Portanto, estas "eras" fazem mais sentido se compreendidas desde o prisma de sua dinamicidade, o que

razão pela qual ele denomina o momento vivido em boa parte do século XX como sendo do "Espírito", deve-se a, pelo menos, dois motivos: o processo de renovação do cristianismo através de movimentos de protesto que surgiram possivelmente de um cansaço em relação à religião (racionalista) dos dogmas, celebrando, em contrapartida, essa volátil e misteriosa expressão do divino que é a ação do Espírito Santo – sendo o movimento pentecostal e seus inúmeros derivados ainda talvez o mais conspícuo exemplo; e um movimento, paralelo a este, de pessoas que também não se identificam com esta religião institucionalizada, mas que querem se denominar como "espirituais". Torna-se cada vez mais comum ouvir por aí pessoas dizendo coisas como "não sou religioso, mas me considero uma pessoa espiritual", ou "detesto a religião e a igreja, mas continuo gostando de Jesus", de Buda, de Confúcio, e assim por diante.

"Espiritualidade", nesse contexto, torna-se um termo cada vez mais polissêmico, uma vez que abriga cada vez mais concepções ou práticas diferentes e que não se reduzem mais ao universo cristão ou religioso. Cox explica que, para ele, existem três razões pelas quais este termo passou a ser bastante usado: (a) porque ainda é uma forma de protesto, representando uma moção que cresce por todos os lugares contra as pressões e abusos da "religião"; (b) porque representa uma tentativa de muitos em dar voz à reverência e maravilhamento diante da complexidade da natureza; (c) porque reconhece as cada vez mais finas camadas de separação entre as diferentes tradições, e se fixa mais no presente e no futuro que no passado (COX, 2009, pp. 13-14).

Como consequência, a espiritualidade não só passa a designar um amplo espectro de práticas que denotam uma busca pelo transcendente, mas também foi absorvida por grupos de pessoas que não querem mais (ou apenas) uma espiritualidade da transcendência, mas também da imanência, uma espiritualidade que invade e é sorvida pelo secular, pelo natural e pelo comum da vida, que cruza as fronteiras entre o sagrado e o profano e tem a ver, sobretudo, com a busca humana pelo seu próprio florescimento e felicidade. Isto é o bastante para justificar o interesse neste tema pelo grupo que aqui chamarei de ateístas humanistas, e que Alain de Botton (2011b) chamou de "ateísmo 2.0" – retornarei a ele adiante. Entretanto, meu interesse aqui reside não apenas no ateísmo em si, mas no que eles têm dito a respeito de espiritualidade, e suas possíveis relações com o escopo anterior em que essa palavra aparece (e aqui me refiro principalmente ao escopo cristão do ocidente).

quer dizer: ainda hoje devem existir pessoas que vivem em uma ou mais dessas eras ao mesmo tempo.

O Deus que Nietzsche disse estar morto, morreu mesmo?

Quando se pensa em ateísmo, logo pode vir à mente a figura de Nietzsche, que não foi o primeiro, mas talvez o mais contundente e decisivo ateu que a modernidade do século XIX e quem sabe do XX conheceu. Também é corriqueira a lembrança de sua famosa declaração, que aparece em pelo menos dois de seus livros – *A gaia ciência* e *Assim falava Zaratustra* – de que "Deus está morto". A passagem exata no primeiro livro diz assim: "Os deuses também se decompõem. Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos" (NIETZSCHE, 2008, p. 150). O sentido literal de uma passagem extraída de seu contexto não basta para entender que Deus é esse rejeitado por Nietzsche. Há algo que ele diz adiante nesse livro que pode ser esclarecedor nesse momento e para fins dessa discussão. Leiamos outra vez esse filósofo:

> Considerar a natureza como se fosse uma prova da bondade e da providência divinas; submeter a história ao crédito de uma razão divina, como testemunho constante de uma ordem moral do universo e de uma finalidade; interpretar nosso destino, como o fizeram durante tanto tempo os homens piedosos, vendo nele sempre a mão de Deus que dispensa e dispõe tudo em vista da salvação de nossa alma: aí estão as *maneiras de pensar* que hoje estão *ultrapassadas*, que têm contra elas a voz de nossa consciência que, no julgamento de toda consciência delicada, passam por inconvenientes, desonestas, por mentira, feminismo, covardia – e essa severidade, mais que qualquer outra coisa, faz de nós bons europeus, herdeiros da mais longa e da mais corajosa vitória sobre si mesma que a Europa já tenha conquistado (Ibid., p. 269, grifos meus).

Aqui se pode notar um Nietzsche bastante orgulhoso do serviço que ele, como "bom europeu", acreditava prestar à Europa – já no final do século XIX – ao constatar a "morte de Deus", operada pelos modernos. Considerava isso um ato de bravura e coragem que viria salvar a Europa da pusilanimidade dos "homens piedosos". Então, voltemos à pergunta anterior: que Deus é esse que ele declara como "morto"? Pela primeira parte da passagem pode-se inferir que é ao "Deus moral", aquele que servia como fundamento e justificativa para todas as ações dos religiosos, inclusive as más ações, e que, além de ter criado o universo, deveria levar o crédito também por colocar sua mão em todas as coisas e determinar o destino da humanidade. Na perspectiva de Harvey Cox (1970, p. 10), "Nietzsche percebeu corretamente que um Deus vampiro que não permita ao homem ser um criador deve ser morto, e de bom grado realizou ele mesmo o deicídio".

Fica claro que, segundo essa interpretação, pelo menos em tese Nietzsche não briga com o *Deus em si* (e nem poderia, afinal ele não acreditava em sua existência), mas

briga com uma ideia de Deus sustentada pelo teísmo, ou seja, com uma teologia – até por isso ele se refere a "maneiras de pensar" ultrapassadas. Esse parece ser um mal congênito da teologia em tom metafísico (essencialista): fala-se de Deus tendo-se a ilusão de poder expressar o original. Quando fala de um atributo de Deus, por exemplo: "Ele é Todo-Poderoso", é como se aquele atributo, isto é, aquela linguagem, nos conduzisse diretamente a essência do eterno. Além de tudo, toda linguagem que tenta aprisionar, dar conta ou falar em termos absolutos sobre algo, é uma linguagem exclusiva: não admite outras interpretações, leituras ou experiências. Apenas aquela (a sua) expressa, de fato, quem Deus é, o que diz em numa escritura sagrada, e qual é a sua vontade para a humanidade. Ao que parece, o que a assunção filosófico-teológica da morte de Deus – da parte de autores como Gianni Vattimo e John Caputo, por exemplo – quer fazer é precisamente denunciar essa pretensiosidade de se estabelecer uma fala normativa e única sobre Deus, e liberar uma nova experiência e um novo falar, não em termos metafísicos, mas metafóricos. Como explica Alessandro Rocha (2010, p. 52), "Nietzsche não declara a morte de Deus; ele constata sua morte". A morte de Deus, nesse sentido, é a morte do fundamento, a morte da metafísica, a constatação de morte de tudo o que, sendo relativo, coloca-se diante de nós, ou pior ainda, por nós mesmos, na condição de absoluto: a lei, a física, a natureza, a gramática, os dogmas, a verdade.

De acordo com John Caputo (2005, p. 80), "a declaração da 'morte de Deus' tem como finalidade decapitar tudo aquilo que se atreva a se colocar a si mesmo em Maiúsculas, o que incluía não apenas a fumaça e o incenso dos mistérios cristãos, como qualquer coisa que reivindique ser a Palavra Final". E hoje, como ainda ressalta Caputo (Ibid., p. 94), o pluralismo religioso e a proliferação das mais estranhas e quase inomináveis crenças de todo tipo, não serve para rechaçar, mas para confirmar a "morte de Deus" no sentido nietzschiano. Isso passa inclusive pela tese defendida por Gianni Vattimo (2004, p. 12), de que, à luz do que ele chama de situação pós-moderna, com a morte deste "Deus fundamento último", torna-se possível reencontrar com mais vigor a fé cristã. Isto, pois, segundo ele, "Se Deus morreu, ou seja, se a filosofia tomou consciência de não poder postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, também não existe mais a 'necessidade' de um ateísmo filosófico".

O que o ateísmo filosófico (ou contra-filosófico) de Michael Onfray questiona, por outro lado, é precisamente a eficácia que essa declaração nietzschiana da "morte de Deus" teve/tem sobre a realidade histórica dos séculos XX e XXI. Assim, ele inicia o primeiro capítulo de seu *Tratado de ateologia* (2014) perguntando: "Deus está morto? Ainda é preciso

ver... Uma tal boa notícia continua produzindo efeitos solares dos quais continuamos esperando, e em vão, a menor prova" (ONFRAY, 2014, p. 3). Onfray parece acertar em seu questionamento de que, enquanto as trombetas do apocalipse ateísta e pós-cristão anunciaram a morte de Deus, as evidências conseguintes parecem ter sido contrárias: renasceram com mais vigor o sagrado, o divino, o religioso e, mais recentemente, a espiritualidade. Um exemplo dessa virada pode ser encontrado no próprio cenário da morte de Deus nos anos 1960.

Em 8 de abril de 1966, a revista norte-americana Time, uma das mais conhecidas e lidas do mundo, trazia na capa a pergunta: "Deus morreu?" (*Is God dead?*). John T. Elson assinou o artigo da capa, que ele levou cerca de um ano para terminar, tempo que passou entrevistando líderes religiosos e teólogos. Depois de publicado, esse número "se tornou símbolo da tumultuosa década de 1960" (MOHLER, 2009). Causou um rebuliço somente equalizado pela afirmação de John Lennon, anos depois, de que os Beatles eram mais populares que Jesus. O editor da revista recebeu mais de 3.500 cartas de leitores (sacerdotes e religiosos em sua maioria) furiosos pelo conteúdo do artigo, e aquele número acabou se tornando recorde de vendas da revista em mais de vinte anos, provando que o tema "Deus" ainda causava espécie mesmo entre aqueles que anunciavam sua morte – bem, se não causasse, não haveria razão de ser para tal anúncio. Em 2008, a *Los Angeles Times* nomeou a "Is God dead?" como uma entre as dez capas de revista que mais chocaram o mundo.

Sobre o que tratava o artigo? Gostaria de começar citando um trecho:

> Deus está morto? Essas três palavras representam uma intimação para uma reflexão sobre o sentido da existência. Não mais se trata de uma questão de zombaria dos céticos para os quais a descrença é o teste da sabedoria e Nietzsche é o profeta que ofereceu a resposta correta há um século. Dentro do próprio cristianismo, agora confidentemente se renovando tanto na forma quanto no espírito, um pequeno grupo de teólogos radicais argumentaram que devemos aceitar o fato de que Deus está morto e seguir a vida sem ele. Como essa questão se diferencia da antiga afirmação de que Deus não existe e nunca existiu? A tese de Nietzsche era de que homens autocentrados e batalhadores mataram Deus e estabeleceram isso. A atual turma da morte de Deus acredita que, de fato, Deus está absolutamente morto, mas propõe esposar e escrever uma teologia sem *theos*, sem Deus. Pensadores cristãos menos radicais sustentam que pelo menos o Deus moldado segundo a imagem do homem, o Deus sentado no céu, está morto e que – como tarefa central da religião hoje – eles buscam imaginar e definir um Deus que possa tocar as emoções e envolver as mentes humanas (ELSON apud. MOHLER, 2009, tradução minha).

O artigo sinalizava mudanças significativas que vinham ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos nessa época, e revelou ao grande público um movimento teológico que

estava crescendo e que ficou conhecido como teologia radical ou da morte de Deus, que tinha como alguns de seus representantes os teólogos Thomas J. Altizer e William Hamilton, que juntos escreveram o livro *A morte de Deus* (1967). Afirma que, nesse caso, não eram ateístas ou céticos que encabeçavam o movimento, mas teólogos, que constatavam a morte de Deus, na cultura e na religião, e postulavam uma teologia desintoxicada das imagens e ideias de Deus provenientes do teísmo e da prática cristã tradicional, que falasse de Deus em outros termos, de uma maneira nova, menos transcendente e mais imanente, e que pudesse aproximar esse Deus teísta – o Deus da providência, que de longe governa o mundo e dita como as coisas são e têm que ser aqui embaixo – das mentes e corações de homens e mulheres vivendo em uma situação secular. Não se tratava, obviamente, de mudar quem Deus é, mas de transfigurar sua imagem de modo que fizesse sentido a esse ser humano secular.

A teologia da morte de Deus causou grande burburinho no meio teológico e algum impacto na cultura, bastante difícil de mensurar na verdade, mas até o final dos anos 1960 já havia perdido muito de seu vigor original, graças ao surgimento de novos movimentos de espiritualidade pós-modernas ao estilo “nova era”, mostrando que Deus até podia estar morto para alguns acadêmicos, teólogos e filósofos, mas dificilmente morreria na experiência religiosa de pessoas comuns. Tanto que, em 1969, a Time, seguindo as tendências do momento (afinal, o objetivo é vender revista tanto quanto, ou menos que, formar opinião), lançou um número cujo título de capa era “Is God coming back to life?” (Deus está voltando à vida?). O editor à época fez referência ao sucesso da capa de 1966 sobre a morte de Deus, mas que, naquele instante, ela se encontrava em declínio uma vez que os teólogos da morte de Deus caíram em silêncio, enquanto ministros de todas as denominações embarcavam em novas e dinâmicas maneiras, trazendo o divino de volta à arena pública. Se aqueles teólogos estavam silentes, afirmam Robbins e Crockett (2015, p. 2), o pastor e evangelista Billy Graham estava em alta e sua notoriedade na América do Norte e no mundo todo só crescia, ao passo que ele se tornou conselheiro espiritual de uma sucessão de presidentes por cerca de 50 anos, começando com Dwight Eisenhower até George W. Bush. A morte de Deus, nesse sentido, parece ter sido abafada por um “reavivamento” pelo qual passou o cristianismo, bem como com o surgimento de novas expressões de religiosidade pós-modernas.

Onfray (2014, p. 4) então completa sua ideia dizendo que “Deus não está morto nem moribundo – ao contrário do que pensam Nietzsche e Heine”. Não está morto, segundo ele, porque “uma ficção não morre, uma ilusão não expira nunca, não se refuta um conto infantil” (Ibid.). Levada às últimas consequências, o evento da morte de Deus só poderia

acontecer através do evento da morte do homem, de modo que: "O último Deus desaparecerá com o último dos homens" (ONFRAY, 2014, p. 5). Conquanto a vida cotidiana dos homens ainda for possibilitada por essa "ficção útil", como a entende Onfray, os postulantes da morte de Deus continuarão rufando seus tambores sem sucesso, enquanto Deus ou os deuses continuarão a ser forjados. Nos dizeres de Leron Shults (2014, p. 1), "The gods are born – and we have borne them" (Os deuses são nascidos – e nós demos à luz a eles). Pois, como explica Onfray (2014, p. 6), "a geração do divino coincide com o sentimento angustiado diante de uma vida que termina". Não obstante, esse também parece ser um cenário oportuno para um ateísmo filosófico que quer se recriar ou mudar de tom como veremos adiante.

Um ateísmo humanista ou "2.0"

Na última década ou mais, graças à popularização de obras como *Deus, um delírio* (2006), de Richard Dawkins, um ateísmo de tom militante passou a ocupar o cenário do debate público sobre ciência e religião. À semelhança do que fazem os fundamentalistas no campo da religião (tentando provar que "os outros" estão errados e só eles possuem "a verdade"), o ateísmo militante surge com o propósito de evidenciar ao mundo que a religião é um mal desnecessário, pois, além de os religiosos, sobretudo os cristãos, não terem conseguido provar que Deus existe, ainda têm causado enormes males à humanidade – vide as cruzadas, inquisição, guerras santas, perseguições religiosas e terrorismos. Além de Dawkins, podemos incluir nesse bojo a crítica de ateístas como Lawrence Krauss, Sam Harris, Christopher Hitchens, dentre outros– que declaradamente não são objetos de minha preocupação aqui.

O curioso é que o apologeta cristão, e um dos adversários de Dawkins nesse debate, Alister McGrath coloca esses nomes acima citados como representantes do "novo ateísmo", percepção da qual não compartilho por várias razões, e a que mais me interessa aqui foi apontada pelo próprio McGrath (2012, p. 169-174), quando ele diz que esses ateístas se anunciam como propositores de um "novo iluminismo", marcado por um "humanismo secular", e um tremendo apreço pelo modelo racional e científico, que, por sua vez, deram origem ao velho ateísmo moderno. Em suma, esse ateísmo militante e divulgador da ciência nada tem de "novo" no sentido de que repete e varia os tons da velha canção ateísta de Freud, por exemplo, que além de ateísta, era um *firm believer* na emancipação que a ciência poderia trazer à humanidade, provocando o propalado "fim da religião".

Lendo, porém, filósofos também declaradamente ateus como André Comte-Sponville (2007), Luc Ferry (2010), Robert C. Solomon (2003) e Alain de Botton (2011), percebi que o ateísmo filosófico tem assumido outras facetas ou características, cujas marcas, para mim, são o pluralismo, o interesse em espiritualidade, uma paixão pela vida, e uma profunda reverência aos mistérios da existência e do universo.[3] Ou seja, o mundo desses ateístas humanistas não é o mundo desencantado do racionalismo cientificista, mas um mundo reencantado: não mais por Deus, nem pela religião institucional, mas pela beleza e o mistério da vida humana e mundana; em suma, é uma experiência de maravilhamento com a própria imanência. Estas são distinções não apenas da filosofia ateísta destes autores, mas de sua espiritualidade. Uma marca desses novos ateus é precisamente a combinação de sua descrença em Deus (ou no transcendente) e sua paixão ou interesse pela vida e espiritualidade "puramente" humanas – e por isso escolhi dialogar com eles aqui, particularmente intrigado por seu rechaço de Deus (ênfase negativa), aliado a um forte anseio pela espiritualidade e seus derivados (ênfase afirmativa ou positiva) (Cf. PORTUGAL; COSTA, 2010, p. 133).

Que tipo de espiritualidade é esta que se delineia nos escritos destes ateístas humanistas? O que me chama atenção nessa espiritualidade ateísta, em primeiro lugar, é sua concepção de que a vida é tanto dom quanto mistério, e que não se confina em espaço, pensamento, doutrina ou religião alguma. Comte-Sponville em *O espírito do ateísmo* (2007) defende que crer ou não em Deus não altera a essência de nosso devir ou moral, tampouco o respeito à vida que precisamos nutrir. Segundo ele:

> Quer você tenha ou não uma religião, isso não o dispensa de respeitar o outro, sua vida, sua liberdade, sua dignidade; isso não anula a superioridade do amor sobre o ódio, da generosidade sobre o egoísmo, da justiça sobre a injustiça. O fato de as religiões terem nos ajudado a compreender isso faz parte de sua contribuição histórica, que foi grande. Isso não significa que elas bastem para compreendê-lo ou detenham o monopólio desta compreensão. Bayle, desde o fim do século XVII, havia salientado vigorosamente: um ateu pode ser virtuoso, tanto quanto um crente pode não sê-lo (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 49).

Além disso, de acordo com a leitura de Portugal e Costa (2010, p. 134), Comte-Sponville procura demonstrar que, de fato, a religião historicamente assumiu a responsabilidade de "forjar unidade social em torno de valores e regras morais e culturais", o

[3] Não estou, em momento algum, querendo inferir que eles fazem parte de uma mesma corrente filosófica, tampouco que o ateísmo humanista aqui referido seria uma corrente filosófica. Nesse caso, é apenas um rótulo que encontrei pois ele endereça uma concepção que todos eles compartilham: a descrença em Deus associada à crença no homem e na vida, nos valores, na ética e no legado que as religiões nos deixaram, sem que tenham de subscrever às suas doutrinas.

que contribuiu para que o ser humano se tornasse o que ele é (eis uma afirmação positiva); ao mesmo tempo, ele declara que "é possível a comunhão social e a fidelidade a valores e normas morais e culturais sem a referência a ditas realidades transcendentes, particularmente, sem referência a um Deus pessoal". Em outras palavras, podemos aprender e aprendemos com os valores apregoados pelos monoteísmos, mas isso não significa que devemos seguir suas orientações estritas, tampouco atribuir honra a Deus pelo bem que fazemos. A responsabilidade reside inteiramente no ser humano.

A essa busca por uma vida virtuosa ou bondosa – no panorama contemporâneo em que a palavra de ordem, entre os humanistas, políticos, ateístas e alguns teólogos, tem sido "laicidade" – Luc Ferry decidiu chamar de "Divinização do humano" em seu livro com título sugestivo: *O homem Deus ou o sentido da vida* (2006). De modo semelhante a Comte-Sponville, ele afirma que a mensagem da ética e da dignidade humanas são certamente herdadas do cristianismo, mas questiona o dito de que é preciso ser cristão para afirmá-la. Segundo ele, "o respeito pela pessoa humana, a preocupação com o outro, com sua dignidade ou com seu sofrimento não são mais princípios monopolizados pelo cristianismo" (FERRY, 2006, p. 65). Para Ferry, o papel do humanismo não é o de servir como cemitério de espiritualidades, mas sim o de criar uma espiritualidade autêntica, pensada e originada não a partir de Deus, mas do homem. Em suas palavras:

> Pode ocorrer, no exato oposto desses lugares-comuns ordinários das ideologias antimodernas, que o humanismo, em vez de abolir a espiritualidade, mesmo que em benefício da ética, nos dê acesso, pelo contrário e pela primeira vez na história, a uma espiritualidade autêntica, livre de seus ouropéis teológicos, *enraizada no homem e não em uma representação dogmática da divindade*. O que é novo no humanismo não são os valores que ele promove... O que é novo, em troca, é que sejam pensados a partir do homem, e não deduzidos de uma revelação que o precede e engloba. O que é novo, sem dúvida, é a transcendência indefinível que esses valores testemunham se descobre, por sua vez, no coração do ser humano e que ela possa, desse modo, se acordar ao princípio dos princípios constitutivos do humanismo moderno: o da rejeição dos argumentos de autoridade. (FERRY, 2006, p. 38).

Alain de Botton, em *Religião para ateus* (2011a), demonstra uma intencionalidade ainda maior que a que se pode notar nas falas de Comte-Sponville e Ferry, ao não apenas reconhecer a contribuição das religiões à humanidade, mas também defender que deve ser possível que um ateu resoluto mantenha-se firme em suas convicções e, ao mesmo tempo, "considere as religiões úteis, interessantes e reconfortantes – e ter alguma curiosidade quanto às possibilidades de trazer algumas de suas reflexões e práticas para o

campo secular" (BOTTON, 2011a, p. 12). A isso ele resolveu denominar, em uma palestra para o TED Talks, "Ateísmo 2.0", que ele entende como uma forma de lidar com as religiões ao mesmo tempo respeitosamente e impiedosamente: respeitosamente por acreditar que há uma herança e um legado que as religiões nos deixaram que precisam ser valorizados e ressaltados em prol da vida secular; impiedosamente, pois o objetivo não é fortalecer as religiões em si, e sim de "roubar" o que nelas há de valioso a fim de construir uma sociedade melhor e uma vida melhor, sem ter de abraçar uma doutrina qualquer ou afirmar a existência de Deus. Em suas palavras,

> If you don't believe in a religion, there's nothing wrong with picking and mixing, with taking out the best sides of religion. And for me, atheism 2.0 is about both, as I say, a respectful and an impious way of going through religions and saying, "What here could we use?". (BOTTON, 2011b)

Ora, é precisamente isto que diferencia os ateus humanistas de muitos do moderno ateísmo e até mesmo de muitos intelectuais do moderno cristianismo: um certo pacifismo em assumir, primeiro, sua descrença na existência de Deus não lhes dá o direito ou capacidade nem de provar que Deus não existe, tampouco de achincalhar a fé de quem nele crê; segundo, o fato de afirmarem com todas as forças a secularidade não significa ignorar, mas respeitar as conquistas que religiões como o cristianismo e o budismo promoveram no mundo, não enfatizando apenas, como fazem os ateus militantes, os evidentes "males" que também provocaram. E mais: querem afirmar sua espiritualidade a despeito de sua irreligião, pois, para eles, espiritualidade e religião não são a mesma coisa, tampouco religiosidade e religião.

Embora, normalmente, sejam termos que se confundam, eles são sim diferentes. Religião tem a ver com a busca pelo fundamento último, mas normalmente se retém em uma busca organizada, institucionalizada e dogmatizada. E ainda que o "sentimento religioso" ou a religiosidade possam estar presentes dentro das religiões, não se confinam nelas. Nesse sentido, uma pessoa pode ser não religiosa ou mesmo ateísta e, ainda assim, não matar a religiosidade, que pode ser descrita como esse anseio inerente ao humano pelo transcendente e/ou, no caso dos ateus, esse assombro e reverência diante do mistério da vida, que conflui para o desejo de que o espírito humano se desenvolva e floresça cada vez mais, com ou sem Deus. Nisto se resume a espiritualidade desse ateísmo humanista. Por isso, eles parecem professar uma crença semelhante à de Hermann Hesse (1971, p. 103) em seu livro *Minha fé*, onde ele declarou: "A religiosidade é-me sempre simpática, enquanto não suporto as teologias autoritárias com a reivindicação que cada uma faz de ser a única válida".

Outra coisa que me chama atenção na espiritualidade ateísta é seu apelo ou desejo pelo natural, pelo humano, pela vida. Por que isso me chama atenção especificamente, já que não há muito de original no apelo em si? Ora, porque no próprio cristianismo sempre houve uma tendência a um apego excessivo ao transcendente e, como corolário, de certo desprezo para com o imanente. Nietzsche (2011, p. 16) disse que o cristianismo é *um platonismo para o povo* – e não penso que esta alegação seja justa para com o escopo bíblico da tradição judaico-cristã, cuja premissa básica é a de que a fé implica em uma opção incondicional pela vida e o reflexo disso no dia a dia, na vida concreta de pessoas concretas. No entanto, é manifesto que nem todos os religiosos dessa tradição a compreendem e a vivenciam assim. Então, é sintomático que isto apareça precisamente do lado ateísta, pois estes ateus almejam uma espiritualidade naturalista, enraizada no mundo, desembocando no cotidiano, uma vez que, como declara Robert Solomon (2003, p. 39, grifo no original), para eles "o mundo espiritual não está em parte alguma senão *aqui*, seja o que for que esse 'aqui' designe".

Desse modo, sua definição de espiritualidade requer reflexão, reflexividade e paixão pelo *aqui* da vida, de modo que ele resume a espiritualidade naturalizada numa única expressão, ela é: "o amor reflexivo à vida" (SOLOMON, 2003, p. 33). Há não apenas uma afirmação, mas também um protesto nesta declaração. Primeiro em dizer que espiritualidade não é ausência da reflexividade e do pensar, mas, pelo contrário, tanto atrai quanto se alimenta de uma postura reflexiva no enfrentamento aos problemas existenciais, morais e sociais com os quais o humano se confronta dentro de um determinado contexto. O protesto também se revela pela insistência na afirmação da vida, de uma espiritualidade da vida, o que não me parece uma postura gratuita, mas se origina também da falha da espiritualidade cristã ocidental, mais fundada na negação – como os escritos de Nietzsche tanto "martelaram".

Considerações finais

Ao que parece, a proposta desse novo ateísmo é, em parte, a realização (talvez inconsciente e apenas sintomática) do ideário dos velhos e novos ideólogos da morte de Deus, com a diferença de que os primeiros desejam fazer isso sem precisar recorrer a qualquer perspectiva sobre o divino, e os segundos pretendiam (e pretendem) fazê-lo desde uma perspectiva renovada do divino (mesmo que elegendo uma linguagem "naturalizada"). Além do que, essa espiritualidade ateísta se assemelha à espiritualidade fluída e pluralista de pessoas que acreditam em Deus, mas não reclamam exclusividade; não estão mais

interessados em saber de um Deus que obrigue ninguém à fé sob a pena de arder no fogo do inferno, ou de viver eternamente sem bondade, sem beleza e sem vida. Ela se baseia, portanto, na afirmação do humano em detrimento do divino, ou do divino-homem, como parece indicar Luc Ferry.

A dimensão valorativa por eles preconizada, como vimos, dificilmente poderá ser desassociada daquela historicamente defendida pelos cristãos, com base no que "Deus disse" em sua Escritura Sagrada. Por essa razão é que Michel Onfray chamou seus compatriotas franceses, André Comte-Sponville e Luc Ferry, de "ateístas transcendentais" ou "ateístas cristãos": o primeiro por defender uma ética das virtudes e o segundo por preconizar um humanismo transcendental. No caso deles, "a negação de Deus não é um fim, mas um meio para visar uma ética pós-cristã ou francamente laica". Caracteriza-se, como prossegue Onfray, por uma negação de Deus "que afirma ao mesmo tempo a excelência dos valores cristãos e o caráter insuperável da moral evangélica" (ONFRAY, 2014, p. 42). E o que distingue o ateu cristão do cristão crente é "a escrita imanente do mundo", isto é, que pretensamente exclui a transcendência de seu discurso. Entretanto, como expressa Onfray (Ibid., p. 43, grifos no original):

> (...) o humanismo transcendental de Luc Ferry exposto em *L'Homme-Dieu* [O homem-Deus], a ética cristã e as grandes virtudes de André Comte-Sponville movem-se num terreno comum: a caridade, a temperança, a compaixão, a misericórdia, a humildade, mas também o amor ao próximo e o perdão das ofensas, a outra face estendida quando se é golpeado uma vez, o desinteresse pelos bens deste mundo, a ascese ética que recusa o poder, as honras, as riquezas como tantos outros valores que desviam da sabedoria verdadeira. Essas são as opções *teoricamente* professadas...

Ao ateísmo humanista – por mais que seu relativismo e, como dizem os católicos, o espírito irênico ou tolerante que seus escritos transmitem deem a ele um tom original e provocativo (sobretudo aos "militantes" da crença ou da descrença) –, parece difícil mesmo fugir dessa ambiguidade de nem ser totalmente ateu, nem totalmente cristão ou religioso, mas uma espécie de *mix* das duas coisas funcionando no modo *flex*; uma forma de agradar os gregos sem arrumar briga com os troianos – e no fim acabará sendo criticado tantos por ateístas quanto por cristãos mais radicais (e não que isso seja exatamente um demérito). Além do que, a espiritualidade ateia ou o ateísmo místico que, por exemplo, Comte-Sponville propõe – que afirma o humano, como o humanismo e o iluminismo fizeram, no sentido de sua individualidade e autonomia –, parece entrar em choque com a proposta de um vínculo social mais amplo e uma atitude de "comunhão e fidelidade" a partir de sua vivência, como aponta a

crítica de Portugal e Costa (2010, p. 142, 143).

Em todo caso, num mundo cada vez mais eivado de pluralidades e, ao mesmo tempo, de intolerância, violência e fundamentalismos, o ateísmo humanista pode ser uma proposta que venha favorecer a possibilidade do diálogo e debate acadêmicos (ou não) entre ateístas e religiosos, até em função dos possíveis adeptos que ele vem conseguindo graças ao sucesso editorial de seus representantes perante o grande público (PORTUGAL; COSTA, 2010, p. 143).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTIZER, Thomas; HAMILTON, William. **A morte de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

BOTTON, Alain de. **Religião para ateus.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

_____. Atheism 2.0. TED Talks. Disponível em: <https://www.ted.com>. Acesso em 09 de set 2016.

CAPUTO, John D. **Truth:** philosophy in transit (eBook). London: Penguin, 2013.

_____. **Sobre la religión**. Madri: Tecnos, 2005.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo.** Introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COX, Harvey. **The future of faith.** New York, NY: HarperOne, 2009.

FERRY, Luc. **O homem-Deus.** Ou o sentido da vida. São Paulo: Difel, 2010.

HESSE, Hermann. **Minha fé**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1971.

MCGRATH, Alister. **Teologia pura e simples.** O lugar da mente na vida cristã. Viçosa, MG: Ultimato, 2012.

MOHLER, Albert. Looking back: Time asks, 'Is God dead?'. Post de 21 de setembro de 2009. Disponível em: <http://www.albertmohler.com/2009/09/21/looking-back-time-asks-is-god-dead/>. Acesso em 16 Out. 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** São Paulo: Escala, 2008.

_____. **Além do bem e do mal.** São Paulo: Escala, 2011.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia.** Física da metafísica. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PORTUGAL, Aguinaldo C.; COSTA, Lincoln F. O ateísmo francês Contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-Sponville. In: **Horizonte,** Belo Horizonte, v. 8, n. 18, jul./set. 2010, pp.127-144.

ROBBINS, Jeffrey; CROCKETT, Clayton. A radical theology for the future: five theses. In: **Palgrave Communications**, vol. 1, n. 2015-28. Disponível em: <http://www.palgrave-journals.com/articles/palcomms201528#close>. Acesso em 17 Out. 2015.

ROCHA, Alessandro R. **Uma introdução à filosofia da religião:** um olhar da fé cristã sobre a relação entre a filosofia e a religião na história do pensamento ocidental. São Paulo: Vida Acadêmica, 2010.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião:** solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SHULTS, Leron. **Theology after the birth of God.** Atheist conceptions in cognition and culture. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para céticos.** Paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular.** São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. São Paulo: Record, 2004.

****