

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO
VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LABORATÓRIO DE
ESTUDOS SOBRE RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES (LERR UEL)
IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)
COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)**

8 A 11 DE NOVEMBRO DE 2021



**Religião e Sociedade
em um mundo pós-
pandêmico em
perspectiva
2021**

ANAIS DO LERR

(Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades)

EXPEDIENTE

CORPO EDITORIAL

ISSN 2526-5849

Organizadores

Dr. Fabio Lanza (UEL)
Dra. Cláudia Neves da Silva (UEL) Dra. Letícia Jovelina Storto (UENP)
Prof. Vinícius dos Santos Moreno Bustos (UEL)
Bárbara Gonçalves da Silva (UEL)
Ilídio Fernando (UEL)
João Paulo Rosa Lorenço (UEL)
Luan Prado Piovani (UEL)
Lucas Luis Jesus da Silva (UEL)
Melina Bazan Albuquerque (UEL)

Comitê Científico

Alfredo Moreira da Silva Júnior (UENP – Jacarezinho)
Álvaro Banducci Júnior (UFMS – Campo Grande)
Amurabi Oliveira (UFSC)
Anaxuell Fernando da Silva (UNILA)
André Luiz de Castro Mariano (UNESP Marília)
Antonio Braga (UNESP - Marília)
Ari Pedro Oro (UFRGS)
Asher Brum (UFMS - Campo Grande)
Celso B. de Menezes (UEL)
Claudia Neves da Silva (UEL)
Diego Omar da Silveira (UEA e ABHR)
Donizete Rodrigues (UBI, UEPA e CRIA-UNL, Portugal)
Elisa Rodrigues (UFJF)
Fabio Lanza (LERR UEL)
Fernando Mezdari (IFSC – campus Gaspar).
Flávio B. Wiik (UEL)
Flavio Munhoz Safioti (UFG - Goiânia)
Francesco Romizi (UFMS – Campo Grande)
Franciele Rodrigues (LERR UEL)
Frank Mezzomo (UNESPAR – Campo Mourão)
Gerson Machado (Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville – Sec. Cultura e Turismo)
Giovanni Cirino (LERR UEL)
Gizele Zanotto (UPF)
Ileizi Fiorelli Silva (LENPES UEL)
José Roberto Alves Loiola (UNESP Marília)

José W. A. Neves Jr (UNESP - UEL)
José C. Curto, York University – Toronto Canadá
Karina Kosicki Bellotti (UFPR)
Lenir Cândida de Assis (LERR - UEL)
Leon Adan Gutierrez de Carvalho (UFPR)
Letícia Jovelina Storto (UENP – Córnelio Procópio)
Luanna Fernanda da Cruz Bach (UFPR)
Luis Gustavo Patrocino (UNESP – UEL)
Luis Martínez Andrade (Collège d'Études Mondiales, Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme/FMSH)
Luiz Ernesto Guimarães (UEMG)
Marco Aurélio Brito (UMESP)
Marcos Vinicius de Freitas Reis (UNIFAP)
Maria Raquel da Cruz Duran (UFMS - Naviraí)
Mariane Rosa Emerenciano da Silva (UEM)
Monica Selvatici (LERR UEL)
Nathany Belmaia Amador (UFPR)
Raíssa Regina Brugiato Rodrigues (LERR UEL)
Renata Siuda-Ambroziak (Universidade de Varsóvia)
Ricardo Oliveira da Silva (UFMS)
Sérgio Rogério Junqueira (IPFER)
Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR)
Vanda Serafim (UEM)
Victor Hugo Oliveira Silva (UFPR)

PERIODICIDADE E IDIOMAS

Os Anais do LERR são uma publicação oriunda dos eventos científicos e das comunicações apresentadas nos Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas organizados pela equipe do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Londrina (LERR-UEL) e seus parceiros. Os textos podem ser escritos em português, inglês e espanhol, seguindo as normas para submissão e aprovados pelo Comitê Científico.

INSTITUIÇÕES CO-PROMOTORAS

Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR – Regional Sul)
Associação de Estudos Lusófonos (Lusophone Studies Association – York University - Toronto Canadá).
Collège d'Études Mondiales, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris, França
Fundação Joaquim Nabuco - Recife
Instituto Federal de Santa Catarina – (IFSC – campus Gaspar)
Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião – IPFER (Curitiba PR)
Universidade da Beira Interior
Núcleo de Estudos da Religião (NER-UBI, Covilhã, Portugal)
Università degli Studi di Genova
Dipartimento di Scienze della Formazione (DISFOR Génova Itália)

Universidade Estadual de Londrina

Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR UEL);

Laboratório de Ensino e Pesquisa em Sociologia (LENPES)

PPG em Sociologia;

PPG Mestrado Profissional Sociologia em Rede Nacional (PROFSOCIO);

PPG Serviço Social e Política Social;

PPG História Social.

Universidade Estadual do Amazonas (UEA)

Centro de Estudos Superiores de Parintins

Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Grupo de Pesquisa em História das crenças e das ideias religiosas

(HCIR/CNPQ/UEM)

Universidade do Estado de Minas Gerais (Campus de Barbacena)**Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP)**

Campus Cornélio Procópio / Campus Jacarezinho)

Universidade Estadual do Paraná (Unespar)

Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder

UNESP – Universidade Estadual Paulista (Marília SP)**Universidade da Integração Latino-americana (UNILA)****Universidade Federal do Amapá (UFAP)**

Centro de Estudos Religião, Política e Sociedade

Universidade Federal de Goiás (UFG)

NER – Núcleo de Estudos de Religião “Carlos Rodrigues Brandão”

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)

ANSUB - Laboratório de Antropologia e Subjetividade

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

NUPPER - Núcleo de Pesquisa em Religião

Universidade de Passo Fundo (UPF)

Programa de Pós-Graduação em História (PPGH)

Laboratório de Estudos das Crenças (LEC/PPGH)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

NER - Núcleo de Estudos da Religião

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Programa de Pós-Graduação em Educação

Departamento de Sociologia e Ciência Política

Universidade do Porto – Portugal**Universidade de Varsóvia****York University**

Harriet Tubman Institute for Africa and its Diaspora (Toronto - Canadá)

AUTOR CORPORATIVO:



Centro de Letras e Ciências Humanas
Rodovia Celso Garcia Cid | Pr 445 Km 380 | Campus
UniversitárioCx. Postal 10.011 | CEP 86.057-970
Londrina, Paraná,
Brasil(43) 3371-
4456

Sumário

<i>A participação de evangélicos na política brasileira: do sigilo nas lojas maçônicas ao grito pró direita nas ruas</i>	
Wander de Lara Proença.....	01
<i>A representação da escravidão em Paulo de Tarso</i>	
Douglas Castro Carneiro.....	18
<i>Breves considerações sobre a representação de Buda na obra Buda de Osamu Tezuka (1972-1983)</i>	
Gabriel Silvestre Ferraz.....	32
<i>Catolicismo contemporâneo: pastorais e movimentos leigos em Maringá-PR</i>	
Mariane Rosa Emerenciano Silva.....	45
<i>A fé no monge João Maria: um estudo de caso sobre religiosidade popular, em Carlópolis (PR)</i>	
Evandro del Negro da Silva.....	62
<i>Morte, historiografia e complexidade: um mapeamento das produções acadêmicas brasileiras</i>	
Augusto Bueno Rosin	79
<i>Espiritismo, curandeirismo e exercício ilegal da medicina na região de Maringá por meio de processos-crimes (1940 – 1950)</i>	
Giovanna Tolomeotti Pereira	96
<i>Reflexões introdutórias sobre o Jesus histórico e particularidades da fonte bíblica</i>	
Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia.....	107
<i>Círio de Nazaré: um culto popular</i>	
Juliana dos Santos Candido.....	116
<i>Sistema de poder no candomblé com o sincretismo da religiosidade amazônica</i>	
Denilson Marques dos Santos, Taissa Tavernard de Luca.....	133
<i>O recurso da oralidade no cristianismo originário: uma abordagem a partir das categorias de mito e rito</i>	
Iuri Nunes.....	146
<i>A compreensão da ressurreição de Jesus em corpo espiritual a partir dos evangelhos sinóticos e da apocalíptica judaica</i>	
Daniel Salomão Silva	159
<i>O paleolítico religioso de Mircea Eliade: uma discussão da mediunidade como categoria para o estudo das crenças e ideias religiosas</i>	
Giovane Marrafon Gonzaga.....	176
<i>Conservadorismo religioso na agenda política brasileira</i>	

Fernando Giorgetti de Souza.....	187
<i>O fenômeno religioso em londrina: história e historiografia (1930-1950) – notas de pesquisa</i>	
Richard Gonçalves André, Wander de Lara Proença.....	200
<i>Migrações, religiões e secularização em Portugal e na área metropolitana de Lisboa</i>	
Jorge Botelho Moniz.....	217
<i>Imigrações e religiosidade: o Tooro Nagashi de Carlópolis - PR</i>	
Fabiana Aparecida de Souza.....	234
<i>Imigração negra no Brasil e racismo: a atuação social da missão paz no acolhimento aos haitianos para impulsionar ações antirracistas na sociedade brasileira</i>	
José Cristiano Bento dos Santos.....	249
<i>De pedra e de preto: o embranquecimento do candomblé pela urbe</i>	
Gabriel Pereira Garcia.....	264
<i>A análise do discurso ateuista na comunidade virtual Atea</i>	
Melquisedeque Oliveira Castro.....	857
<i>Movimento social ateu: secularismo, esfera pública, legalidade</i>	
Ricardo Cortez Lopes.....	818
<i>Mística político social: uma experiência no assentamento Eli Vive em Londrina/PR</i>	
Lenir Candida de Assis.....	279
<i>Interfaces entre o pensamento conservador, elementos políticos e grupos civis religiosos</i>	
Raíssa Brugiato Rodrigues.....	292
<i>Imaginário e mediunidade em A Montanha Mágica, de Thomas Mann</i>	
Gismair Martins Teixeira.....	315
<i>Algumas problemáticas encontradas no estudo da bibliografia produzida sobre a igreja da comunidade metropolitana</i>	
Pablo Vinicius Napoli, Vanda Fortuna Serafim.....	332
<i>O banho das deidades: considerações sobre o sagrado em um ritual Hare Krishna</i>	
Victor Hugo Oliveira Silva.....	349
<i>Paramahansa Yogananda e Pietro Ubaldi: um encontro entre o oriente e o ocidente</i>	
Alexsandro Melo Medeiros.....	366
<i>Apontamentos sobre a historicidade do movimento Hare Krishna</i>	
Leon Adan Gutierrez de Carvalho.....	377
<i>Paixões e disciplinas: o estoicismo presente no culto à deusa Ísis em o asno de ouro, de Apuleio (II d.c.)</i>	

Bruna Carolina Monteiro.....	396
<i>Tipos ideais para compreensão das motivações dos indivíduos para o ateísmo</i>	
Fernando Mezdari.....	831
<i>Simbologia dos vitrais religiosos: um estudo de caso na sé em Belém do Pará</i>	
Denilson Marques dos Santos, Kátia Marly Leite Mendonça.....	407
<i>A religiosidade em Carolina Maria de Jesus</i>	
Maria Antônia Marçal da Silva, Vanda Fortuna Serafim.....	420
<i>A fé de Riobaldo</i>	
Viviane de Sousa Rocha.....	437
<i>A disciplina de ensino religioso no currículo escolar do estado do Paraná no quadro da pandemia covid-19</i>	
Fabiana Miyuki Yamamoto.....	452
<i>Considerações sociológicas sobre religião em Moçambique</i>	
Ilídio Fernando, Fabio Lanza, Luís Gustavo Patrocino.....	471
<i>Perfil dos professores da disciplina de ensino religioso do Paraná</i>	
Alfredo Moreira da Silva Júnior, João Paulo da Rocha.....	488
<i>A lei 10.639/2003 e os desafios para o ensino de religiões de matriz africana nas escolas</i>	
Gabriel Gustavo dos Santos, Maria de Fátima Beraldo.....	507
<i>Sincretismo religioso no Brasil: reflexões a partir da obra “Torto Arado”</i>	
Franciele Rodrigues, Fabio Lanza.....	524
<i>Aproximação e pesquisa na disciplina de ensino religioso em Londrina-PR</i>	
Fabio Lanza, Luiz Ernesto Guimarães, Bárbara Emille de Cristo Marçal, Ilídio Fernando, Matheus Pallisser, Ursula Boreal Lopes Brevilheri, Lucas Luis de Jesus Silva.....	539
<i>O ensino religioso no ensino fundamental I e II na rede municipal de São Luís – Maranhão: desafios e conquistas na consolidação da disciplina</i>	
Demerval Santana de Araújo Filho.....	572
<i>As pautas morais como instrumentos de guerra: “defesa da família” e “ideologia de gênero” na campanha eleitoral de 2018</i>	
Brandon Lopes dos Anjos, Frank Antonio Mezzomo.....	587
<i>A questão da reprovação à criação do conselho municipal dos direitos LGBT de Londrina</i>	
Gabriela Lopes Pacífico, Morgana Camargo Nalli.....	604
<i>Comunicação e religião: o rádio como meio de propagação do pentecostalismo.</i>	
Luis de Castro Campos Junior.....	619

<i>Mídia e novos movimentos religiosos japoneses: o caso da formação e desenvolvimento da Seicho-no-ie</i>	
Gustavo Martins do Carmo Miranda, João Paulo de Paula Silveira.....	632
<i>Ilê Axé Igba Ayra: a presença do Candomblé em Ibiporã/PR(1990-2021)</i>	
João Paulo Rosa Lorenço.....	645
<i>O candomblé como local de vivência negra e resistência ao racismo e à intolerância</i>	
Gabrielle Caroline Fortunato.....	658
<i>Omulu: de deus da varíola à senhor da terra</i>	
Diego Rodrigues Azorli.....	667
<i>O intervencionismo, negacionismo e o revisionismo da ditadura no neopentecostalismo: análise com discursos selecionados</i>	
Luan Prado Piovani.....	682
<i>A presença das cartomantes em jornais paranaenses (1890-1930)</i>	
Caroline Cavilha dos Santos Hashimoto.....	693
<i>Mulheres evangélicas em cargos de liderança: estudo dos conteúdos a partir do coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) e o movimento Godllywood</i>	
Melina Bazan Albuquerque.....	708
<i>O significado da religião na terceira idade: um breve estudo</i>	
Bianca Ferreira Vieira, Claudia Neves da Silva.....	723
<i>Acolhimento de idosos/as: o papel da religião cristã na formação das instituições de longa permanência em Londrina – PR</i>	
Natália da Silva Pontes.....	738
<i>A igreja e a promoção da cidadania: o trabalho social batista com crianças em condição de vulnerabilidade em Londrina</i>	
Raimundo Soares de Sousa.....	753
<i>Neopentecostalismo e sua construção identitária: a positivação da teologia da prosperidade e a negação das religiões de matriz africana no mercado da fé</i>	
Jakson Hansen Marques.....	770
<i>Conhecendo o caráter inclusivista da espiritualidade pentecostal</i>	
Cesar Moisés Carvalho.....	777
<i>População em situação de rua na cidade de Londrina – PR: o comportamento evangélico diante dessa demanda social</i>	
Elisabete Fabiana Santos.....	792
<i>Intersecções entre a religião e o provimento de segurança no Brasil: um estudo de caso sobre a segurança comunitária em Londrina</i>	
Fabício Silva Lima, Carla Campos Avanzi.....	807

Intelectuais católicos: frei Constantino Coser na REB (Revista Eclesiástica Brasileira)

Patrícia Carla de Melo Martins.....840

Congregação cristã no brasil: reflexões da pesquisa finalizada em tempos de pandemia

André Luiz de Castro Mariano.....870



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A PARTICIPAÇÃO DE EVANGÉLICOS NA POLÍTICA BRASILEIRA: DO SIGILO NAS LOJAS MAÇÔNICAS AO GRITO PRÓ DIREITA NAS RUAS

Wander de Lara Proença (UEL/PQ)¹

2

Resumo: O trabalho apresenta, em perspectiva histórica, percursos do comportamento evangélico em relação à esfera política no Brasil. De uma articulação sigilosa no interior de lojas maçônicas, no século XIX, passando-se pelo escapismo de uma escatologia voltada ao “celeste porvir” até os anos 1950, os evangélicos se engajaram no ativismo político a partir dos anos 1960, articulando a formação de uma bancada no Congresso Nacional e o apoio majoritário na eleição de um presidente militar declaradamente de direita em 2018, mediante mobilização de fieis nas ruas, seguido de ocupação expressiva de cargos administrativos no referido governo. No segundo turno daquele pleito, o candidato vencedor, não obstante permanecer oficialmente católico, foi identificado por uma maioria evangélica como seu representante ao trazer como parte de seu slogan de campanha a frase carregada de simbolismo, “Deus acima de todos”, prometendo assim defender a fé, a família e o combate à chamada ideologia de gênero nas escolas. Para entender como se deu este processo, articulam-se questões entre teologia e a nova história política, como: qual o comportamento político dos primeiros protestantes estabelecidos no Brasil? Qual o comportamento evangélico, incluindo protestantes e pentecostais, em relação à política brasileira ao longo do século XX? Quem são os evangélicos que se identificam politicamente com a direita e com a esquerda? O que os leva a este posicionamento? Quais são as pautas ou demandas dos evangélicos quando buscam a eleição de seus representantes para cargos públicos?

Palavras-chave: Evangélicos. Política. Direita. Maçonaria.

INTRODUÇÃO

O protestantismo se estabeleceu no Brasil, no século XIX, beneficiando-se da força política da Inglaterra² e da maçonaria³ para superar restrições em um país sob influência do

¹ Doutor em História. Professor do departamento de História da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: wander@uel.br

² Em 1810, registra-se a celebração do Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação entre Portugal e Inglaterra, abrindo com isso os portos “às nações amigas”, permitindo que protestantes anglo-saxões comesçassem a chegar e se estabelecer no Brasil com relativa liberdade para suas práticas religiosas.

³ O termo vem do francês *maçon*, que quer dizer *pedreiro*. A organização surgiu na Idade Média, época de grandes construções em pedra – como castelos e catedrais –, a partir de uma espécie de embrião dos sindicatos: as chamadas corporações de ofício. Nelas se reuniam os trabalhadores medievais – como alfaiates, sapateiros e ferreiros, que guardavam absoluto segredo ou sigilo de suas técnicas. Após aquele período, a maçonaria passou a admitir outros membros, além de pedreiros. Transformou-se em uma fraternidade dedicada à liberdade de pensamento e expressão, religiosa ou política, e contra qualquer tipo de absolutismo. Passou a exercer grande influência no campo político, como na Revolução Francesa e independência dos Estados Unidos. No Brasil, participou decisivamente da abolição da escravidão, da Independência e da proclamação da República. “Para fazer parte dela o indivíduo deve crer em Deus e ter uma conduta ética e honesta. Não pode contar o que ocorre nas reuniões e nem se identificar como maçom para as outras pessoas”. (ALBUQUERQUE, 2001).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

padroado.⁴ A maçonaria, que já estava fixada no país desde o século XVIII, com algumas lojas⁵ organizadas nas cidades mais importantes, além de oferecer aos protestantes os espaços de sua instituição para que fossem realizados cultos, reuniões e atividades sociais, assegurou força política à fé evangélica frente ao controle católico. No período de elaboração da primeira Constituição do Brasil, em 1824, discussões religiosas também ganharam evidência e os protestantes buscaram apoio político junto a parlamentares, de ideias liberais. Dos 90 constituintes que participaram da elaboração desta primeira carta constitucional, 20 eram padres; esse peso favorável à fé católica só foi atenuado devido ao posicionamento de outros parlamentares que eram maçons, em número bastante representativo e com força no parlamento, sobretudo pela proximidade com o próprio imperador D. Pedro I, um expoente de grau elevado naquela sociedade secreta. Com amistoso posicionamento da maçonaria a favor do protestantismo, o resultado foi que, mesmo continuando a ser a religião oficial do Estado e a única mantida por ele, a Igreja Católica viu a Constituição⁶ reconhecendo o Brasil pela primeira vez como nação cristã em todas as suas confissões, garantindo liberdade religiosa, ainda que mantidas determinadas restrições.

Com D. Pedro II no poder, a partir de 1840, a abertura aos protestantes se ampliou. Um dos articuladores para isto foi James Cooley Fletcher - americano, protestante e “expositor das Sagradas Escrituras”, considerado o “apóstolo do progresso” – que fez muitas amizades no Império, aproximando-se, por exemplo, de Tavares Bastos, influente deputado liberal, ligado à maçonaria. A ideia de progresso, tão cara à maioria dos intelectuais do período, era frequentemente associada ao protestantismo. Destas relações advieram estratégias e fortalecimento para se enfrentar um “oponente comum”: o catolicismo. (VIEIRA, 1980, p.11).

⁴ Regime estabelecido entre a Igreja Católica e os reis de Portugal e Espanha, que previa apoio mútuo, troca de favores e fidelidade entre as coroas e o catolicismo romano. Neste sistema, era o rei quem, em seus domínios, escolhia os cargos religiosos, permitia ou proibia o estabelecimento de ordens religiosas e a construção de edifícios religiosos, que controlava as cobranças de doações e das taxas do dízimo da população e que pagava os salários dos sacerdotes.

⁵ As lojas são os locais onde ocorrem as reuniões dos membros para a práticas de seus ritos servindo também para atividades sociais. As lojas ficam instaladas no interior do templo maçônico; um mesmo templo pode abrigar mais de uma loja. A fundação da primeira loja maçônica no Brasil, “Cavaleiros da Luz”, ocorreu em 1797, na cidade de Salvador, na Bahia. Em 1802 surgiu a loja “Virtude e Razão”, na mesma cidade. Em seguida foi criada uma em Recife, Pernambuco. Em 1815, nove maçons fundaram no Rio de Janeiro a “Loja Comércio e Artes”. Em 1822, essa loja já contava com 94 membros, sendo em seguida desmembrada em três, agregadas pelo título de Grande Oriente Brasileiro. O Imperador D. Pedro I foi grão-mestre desta loja, razão pela qual a mesma exerceu grande influência política nos destinos do Brasil, não apenas no contexto da Independência. Ainda eram poucas as lojas neste período inicial, havendo por isso em alguns lugares adaptações improvisadas em espaços de navios ou casas particulares de seus membros. (VIEIRA, 1980).

⁶ No texto constitucional, artigos asseguravam a primazia católica: “Artigo 103 - O imperador deverá jurar manter a religião Católica Romana. [...] Artigo 179 - Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado”. (CONSTITUIÇÃO DO BRASIL, 1824, apud FERREIRA, 1992, p.69).

DA INDIFERENÇA ÀS PRIMEIRAS MOBILIZAÇÕES POLÍTICAS

A primeira metade do século XX ficaria marcada pela ausência da participação evangélica na esfera da política pública, com a indiferença de *outsiders*, vivendo em seu próprio mundo, tendo como slogan: “o crente não se mete em política”. Tal comportamento é fruto, em parte, de sua visão escapista da história, decorrente de uma escatologia pré-milenista, originária nos Estados Unidos da América, que projeta os ideais de uma vida melhor para um devir apocalíptico, no celeste porvir, não havendo assim maiores esperanças ou perspectivas nesta dimensão terrena, o que significa total descrença em qualquer mobilização ou atuação política, cabendo ao crente apenas aguardar “novos céus e nova terra”.

A mudança no comportamento político dos evangélicos ocorreria a partir da década de 1960, quando vivenciaram a disseminação de um medo do comunismo, por estar associado ao ateísmo, à interferência no comportamento social e nos valores da família, no fechamento de igrejas e perseguição aos cristãos. Vinculado ao bloco da União Soviética, a visão comunista estava identificada com a esquerda e envolvida com a chamada Guerra Fria – que polarizava os blocos soviéticos e norte-americanos - levando as igrejas evangélicas a reverberarem em suas pregações a ideologia de combate e enfrentamento ao que chamavam de demônio soviético” ou “reino do anticristo”.

Nas eleições para a constituinte de 1988, que iria elaborar a nova Constituição do país, instrumentalizou-se a participação político-partidária de evangélicos a fim de assegurar seus interesses e valores morais na nova Carta Magna. Especialmente a igreja Assembleia de Deus - maior denominação do país - mobilizou seu eleitorado para eleger seus representantes, tendo como objetivo fortalecer as trincheiras contra o comunismo e também em relação a uma fantasmagoria de que a Igreja Católica poderia voltar a ser a religião oficial do estado. Surge, aí, nesse momento, um novo slogan: “irmão vota em irmão”. Como resultado, foram eleitos 32 deputados: nascia a Frente Parlamentar Evangélica (hoje Bancada Evangélica).

Outra mobilização ocorre com o advento do neopentecostalismo, a partir dos anos 1970, que passou a ter como uma de suas principais estratégias de expansão o uso dos meios de comunicação de massa, como rádio e TV, sendo para isso fundamental buscar aproximação da política para obtenção de concessões destes veículos de comunicação. Neste caso, o mandato pertence à igreja, havendo também um direcionamento verticalizado para a eleição de seus candidatos pelos membros da comunidade de fé, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, que é, inclusive, idealizadora e mandatária do Partido Republicano.

A IDENTIFICAÇÃO EVANGÉLICA COM A DIREITA

A noção conceitual de *direita* é abrangente e notadamente complexa. São aqui identificadas três configurações e as circunstâncias históricas a elas associadas, priorizando suas relações com o contexto brasileiro.

Primeiro, uma *extrema-direita* vinculada ao nazi-fascismo, no intercurso temporal das duas Grandes Guerras.⁷ Umberto Eco, em seu texto *O fascismo eterno*,⁸ comenta sobre essa referência inaugural:

Pode-se dizer que o fascismo italiano foi a primeira ditadura de direita que dominou um país europeu, e que, em seguida, todos os movimentos análogos encontraram uma espécie de arquétipo comum no regime de Mussolini. O fascismo italiano foi o primeiro a estabelecer uma liturgia militar, um folclore, até mesmo uma forma de se vestir. (ECO, 2019, p.28,29).

Não obstante a diversidade e os elementos internos contraditórios, do fascismo, o autor considera possível esboçar uma lista de características que lhe são comuns, observando que “é suficiente que uma delas esteja presente para que o fascismo se aglomere ao seu redor”: o culto da tradição; florescimento em contextos de frustrações individuais ou sociais (o que explica por que uma das características dos fascismos históricos tem sido o apelo às classes médias frustradas); a ideia de uma ameaça externa (sendo isto fundamental para reforçar a identidade nacional), um ideário apocalíptico (no qual os inimigos podem e devem ser derrotados pelo movimento que, enfim, assumirá o controle, estabelecendo a paz e a ordem); desvalorização da vida de outrem ou sua banalização; enfraquecimento ou ataque a formas de conhecimento crítico (daí porque todos os livros escolares nazistas ou fascistas terem feito uso de um vocabulário empobrecido e de uma sintaxe elementar, de forma a limitar as ferramentas para o raciocínio complexo e a criticidade) (ECO, 2019, p.44-53).

Francisco Carlos Teixeira (2018) comenta que “o fascismo faz parte da história brasileira”, pontuando que “o fascismo brasileiro é o integralismo”.⁹ Ancorado no lema “Deus, pátria e família”, o integralismo

⁷ Não deixando de considerar, obviamente, a existência de outros movimentos com perfis similares aos de comando de Benito Mussolini, na Itália, e Adolf Hitler, na Alemanha, como são os casos do “fascismo espanhol”, liderado por Francisco Franco, e o “fascismo português”, sob liderança de António de Oliveira Salazar.

⁸ Produzido originalmente para uma conferência proferida na Universidade Columbia, em abril de 1995.

⁹ O autoritarismo e o nacionalismo dos integralistas aproximaram-nos dos governos de Getúlio Vargas. Porém, apesar de o Estado Novo instituído em 1937 ter o centralismo na instituição estatal e o extremo autoritarismo como características, os integralistas foram perseguidos durante a ditadura de Vargas, que extinguiu os partidos. A partir desse momento, os integralistas não conseguiram mais se organizar com a mesma força, sendo hoje um movimento político residual que busca espaço no cenário brasileiro.

surgiu oficialmente no ano de 1932, a partir da fundação da Ação Integralista Brasileira (AIB), que também foi, certamente, a maior organização integralista já existente. Inspirados por movimentos fascistas europeus, mas também por algumas organizações e grupos nacionais, sobretudo aqueles ligados a setores do conservadorismo e tradicionalismo católico, a AIB foi a principal organização fascista existente na história brasileira. (NETO, 2012, p.149).

Uma segunda referência de *direita* pode ser situada quando os Estados Unidos, no período pós Segunda Guerra, protagonizou contra o bloco soviético uma disputa de poder no contexto da chamada Guerra Fria. No ambiente latino-americano, essas tensões ecoaram como voz convocatória norte-americana para enfrentamento do comunismo e da esquerda soviética, vistos, dentre outros aspectos, como representantes do ateísmo, da interferência do Estado nos valores morais e da família, além de tolhimento da liberdade. O combate a esta “esquerda ameaçadora” legitimou a insurreição de golpes contra a democracia com imposição de ditaduras na América, como foi o caso do governo civil-militar instaurado no Brasil em 1964. Dessa forma, fixava-se ainda mais no imaginário coletivo a identificação imediata de governos autoritários de *direita* como os defensores da pátria, da religião e da família.

Uma terceira demarcação emerge no contexto mais recente, como uma “nova direita” ou, em seus traços mais extremistas, como um neofascismo. Umberto Eco observa que aquele arquétipo do nazi-fascismo - originário na Itália e Alemanha - não pode ser historicamente reeditado: “Se pensarmos sobre os governos totalitários que governaram a Europa antes da Segunda Guerra Mundial nós podemos facilmente dizer que seria difícil para eles reaparecerem sob a mesma forma em diferentes circunstâncias históricas” (ECO, 2019, p.22). Entretanto, relembra que é preciso considerar que práticas com perfis semelhantes têm permanentes reaparições no devir histórico. Dentre as características do “fascismo eterno”, destacam-se, por exemplo, o medo do diferente, o machismo, a repressão e o controle da sexualidade, a exaltação de um líder, a propagação de um constante estado de ameaça, além do irracionalismo e oposição à análise crítica, reeditando o que diziam os primeiros líderes fascistas: “as universidades são um ninho de comunistas” (ECO, 2019, p.49). Assim, longe de ser apenas um momento histórico ocorrido na Itália, a atual “ascensão mundial do flerte com o fascismo revela que este permanece como uma ameaça constante da nossa sociedade” (ECO, 2019, p.54-55).

Também reiterando que esse nazi-fascismo histórico não se repete, por isso não deve ser usado como métrico para interpretação da direita em outras temporalidades, Francisco Teixeira observa que “ele se reinventa o tempo todo, por meio de práticas que recriam ou ressignificam algumas daquelas características originárias”. Para exemplificar como se reatualizam as ideias de *direita* com cariz fascista no contexto brasileiro atual, cita o desejo dos

que atualmente querem a volta da monarquia ou pedem intervenção militar, que atacam a arte e a cultura, que defendem ideias de Olavo de Carvalho; ou ainda, manifesta-se pela estratégia de um governo que busca eliminar da matriz curricular disciplinas de perfil crítico, como História e Sociologia, que promove a militarização das escolas, que propõem a chamada “escola sem partido” e vê o professor como inimigo, além do desmonte dos bens culturais do Brasil. “São forças fascistas conquistando o estado, a cultura, a saúde, a educação” – observa o historiador, acrescentando ainda que uma de suas marcas históricas tem sido “o desprezo pela vida ou a sua banalização”, como demonstrado “no modo como a Amazônia vem sendo agredida, no massacre de índios e invasão de terras em nome do desenvolvimento econômico” (TEIXEIRA, 2018, áudio).

Em relação ao integralismo brasileiro, Odilon Neto destaca que anseios deste movimento estão novamente em moda, reinventando práticas fascistas, como substratos do pensamento de *direita* ou *extrema-direita*: “Os grupos neointegralistas, isto é, organizações integralistas surgidas após a morte do líder Plínio Salgado, buscam, desde a década de 1970, a inserção no âmbito político nacional, sobretudo como referência à extrema-direita e direita radical nacional” (NETO, 2012, p.147). Observa que, com o fim da ditadura civil-militar, a redemocratização e a promulgação da nova Constituição Federal, em 1988, instituiu-se o sistema eleitoral democrático e também a prerrogativa pluripartidária. Com isso, ocorreu “a criação de novas possibilidades de atuação para diversas tendências políticas existentes no período”,¹⁰ inserindo-se neste contexto “o neointegralismo e outros movimentos e organizações da direita brasileira” (NETO, 2012, p.148). Simultâneo a isto, o discurso negacionista foi aí usado como um dos recursos para se criar um ambiente de maior aceitação da *direita* – quando se nega, por exemplo, as formas de violência pela ditadura militar no Brasil, descolando-a dos mecanismos de repressão – e desse modo manter suas representações positivas no imaginário popular.¹¹

Com a queda do Muro de Berlim, em 1989, houve um deslocamento do olhar ou adição de causas a serem combatidas pelos evangélicos. Os partidos de esquerda abraçaram pautas a

¹⁰ Neste período também ocorre “o crescimento daquele que veio a ser um referencial da direita brasileira pós-ditadura no âmbito das agremiações políticas: o PRONA (Partido de Reedificação da Ordem Nacional), fundado pelo médico cardiologista Enéas Ferreira Carneiro”. Entre as bandeiras de sua militância, estavam: “um discurso ultranacionalista, adepto de um nacionalismo orgânico, contra a submissão do Brasil a órgãos internacionais e em defesa da família cristã; contra o aborto e união civil homossexual” (NETO, 2012, p.161).

¹¹ Tendo sido a ditadura militar brasileira um fenômeno de direita, consequentemente isto teria gerado a posteriori alguma dificuldade aos movimentos, organizações e diversos grupos da direita radical e extremista brasileira surgida após aquele regime, no qual se insere o fenômeno neointegralista, visto que, ao menos oficialmente, buscava-se superar aquele capítulo da história brasileira marcado pela *direita* (NETO, 2012, p.148).

favor de temas muito polêmicos para a visão evangélica conservadora: temas ligados à família, aborto, criacionismo, gênero, homossexualidade, movimento feminista e drogas.

Pastores e parlamentares evangélicos, sobretudo os pentecostais e neopentecostais, identificam-se como conservadores e de direita. Esse conservadorismo é referente à preservação de princípios bíblicos no modo de educar os filhos, do casamento heteroafetivo, do modelo de família nuclear, considerado tradicional.

Na deriva da expansão pentecostal, vicejou uma direita cristã antipluralista, afinada com traços da congênere norte-americana, que, localmente, articula retórica antiesquerdista e anticomunista com teorias conspiratórias e persecutórias contra o que rotula de “bolivarianismo”, “marxismo cultural”, “ideologia de gênero”, vistas como ameaças à liberdade religiosa, aos valores cristãos e à “família tradicional”. (GIRARDI; MARIANO, 2019, p.332).

As representações de “direita” e “esquerda” no imaginário evangélico assumem sentidos religiosos, polarizadas entre sacralização e demonização:

A campanha antipetista evangélica não se restringiu a acusar grupos, partidos, parlamentares, governos e candidatos do PT e de esquerda de serem comunistas, anticristãos, imorais e inimigos do Evangelho. Sacralizou candidatos e partidos conservadores e de direita, identificando-os como representantes políticos dos princípios cristãos e de Deus. (GERARDI; MARIANO, 2019, p.344).

A concepção de “esquerda” é bastante associada ao ateísmo e a questões morais:

Apesar de o PT não ser um partido que tenha uma agenda comunista ou socialista, os evangélicos imaginam que a esquerda é comunismo, e comunismo é algo ateu, contrário à família. Essa é a visão preponderante. É uma visão simples de associar um selo. Esquerda, então comunista. Comunista, então atea. Atea, contra a família e pró-união homoafetiva e aborto, por exemplo. (VELOSO, 2018, p.6).

Essa relação entre o político e o religioso pode ser dimensionada nas palavras de Ana Paula Valadão, jovem líder da Igreja Batista de Lagoinha, de Belo Horizonte, e vocalista da banda gospel Diante do Trono – uma das mais famosas e influentes da música gospel - quando durante a última campanha eleitoral para presidente, em 2018, conclamou fiéis e seguidores por meio de vídeo no Youtube a votarem a “favor dos princípios bíblicos e da direita”, argumentando que era seu dever assim proceder para “um livramento da nação brasileira”:

Vim aqui reforçar que eu e você temos que nos posicionar hoje a favor dos princípios bíblicos. [...] Você deve estar fazendo valer o seu voto contra essas enxurradas de maldições, de malignidades [...] É hora de você fazer o seu voto valer, não apenas votar em alguém que você gosta, com essa ou aquela proposta, mas votar em quem vai **derrubar a esquerda deste país**. Se você prestar atenção, **a gente precisa votar no Bolsonaro**, para que ainda no primeiro turno a gente acabe com essa discussão. Porque se houver segundo turno, existe uma grande possibilidade do PT voltar ao poder. Mesmo que haja outros candidatos com que você se identifique, vote raciocinando da seguinte forma: “Eu preciso tirar essa esquerda podre do governo do país. E eu vou votar no Bolsonaro porque ele é o único que tem a chance de vencer no primeiro turno”. Vote também nos dois candidatos a senadores do seu estado, de forma a **apoiar a direita, que são os representantes dos princípios cristãos, princípios conservadores**. (VALADÃO (a), 2018, vídeo).

É possível se afirmar, portanto, que há uma diversidade da *direita* no cenário brasileiro atual:

Há, desde o início da década de 2010, um crescimento da direita no Brasil. Esse fenômeno seria contemporâneo do avanço da extrema-direita na Europa e nos EUA e seria uma evidência a mais da guinada conservadora das democracias ocidentais a partir do início do século XXI. Todavia, no Brasil esse processo é extremamente complexo porque, a par da antiga direita - ligada aos partidos tradicionais vinculados ao regime ditatorial-militar, como o DEM (o novo nome do PFL) e o PP (antigo PPB, PDS e Arena) -, há ao menos três factos novos: **a ascensão de uma direita religiosa com o aumento numérico da “bancada evangélica”** na Câmara dos Deputados, o surgimento de uma direita tipicamente liberal, em economia e em costumes, representada seja pelo NOVO, seja por uma corrente que disputava a hegemonia no PSL, os livres; e por último, mas não menos importante, a ascensão de movimentos sociais conduzidos por novas lideranças políticas de fora do establishment político tradicional, como o Movimento Brasil Livre (MBL). (BERLATTO, BOLONGNESE, CODATO, 2018, p.2). (Grifos nossos).

A IDENTIFICAÇÃO COM A FIGURA DE BOLSONARO

As eleições presidenciais de 2018 projetariam um candidato como resposta a anseios evangélicos. Jair Bolsonaro, que no Congresso Nacional havia atuado como deputado por sete mandatos, enquanto candidato, prometia combater a esquerda e o petismo; seu discurso avançou em bandeiras moralistas, prometendo defender a fé, a família, o controle na educação dos filhos, o combate à chamada ideologia de gênero nas escolas, alternando com frequência referências ao Hino Nacional e repetição à exaustão dos dizeres bíblicos: “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8:32). Esta frase, a despeito de sua interpretação anacrônica e fora de contexto, juntou-se ao *slogan* “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”, reverberando favoravelmente no imaginário evangélico. Projetou-se como um militar capaz de derrotar o inimigo petista e os perigos a ele associados, de livrar o país do comunismo, de assegurar o direito aos pais de educarem seus filhos.

A partir do segundo semestre daquele ano eleitoral, vários líderes evangélicos influentes, como Silas Malafaia, Marco Feliciano, Edir Macedo, R.R. Soares, José Wellington, além de cantores conhecidos da música gospel, declararam apoio apologético à eleição do atual presidente. A posição anti-esquerda ficou evidenciada, por exemplo, nos argumentos de apoio absoluto ao candidato de direita na última eleição presidencial. O deputado federal Hidekazu Takayama (PSC/PR), pastor da Assembléia de Deus e presidente da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), que reúne centenas de deputados e senadores, pouco antes do primeiro turno oficializou apoio da bancada a Bolsonaro, ressaltando que “o grupo entende que Bolsonaro é o nome mais adequado para lutar pelas pautas de seus integrantes”, acrescentando que “nosso

intuito é evitar que candidatos filiados a extrema esquerda assumam, mais uma vez, a direção do país” (ESTADÃO, 2018, p.1). Foi assim sacralizada a direita política e demonizado o Partido dos Trabalhadores e toda a esquerda, sob acusação de terem Cuba como referência e o projeto de “tornar o Brasil uma Venezuela”.

Passada a eleição, pesquisas apontaram que 70% dos evangélicos votaram em Jair Bolsonaro, representando cerca de 11 milhões de votos a mais em relação aos evangélicos que votaram em Fernando Haddad, concorrente petista, ou seja, a diferença de votos que Bolsonaro obteve sobre Haddad no pleito corresponde exatamente à diferença do número de eleitores entre os evangélicos que escolheram votar no ex-capitão.

O presidente eleito soube mobilizar um imaginário a seu favor: “O sucesso do discurso de Bolsonaro se deve quase que integralmente a sua intuição de capitalizar a potencialidade existente na maioria dos evangélicos brasileiros para ações políticas de direita” (CAMPOS, 2019, p.360). Enquanto ainda candidato, em entrevista ao programa Roda Viva, afirmou: “Nós queremos um redirecionamento do Brasil no tocante à sua política; nós cansamos da esquerda, queremos um país liberal, que respeite a família e nossas crianças na sala de aula, que jogue pesado contra o MST” (RODA VIVA, 2018). Com sua vitória eleitoral, evidenciou-se a consolidação de uma direita evangélica no Brasil. Ao assumir o poder, nomeou evangélicos para ocuparem os cargos no primeiro e segundo escalões de seu governo.

Conforme conceitua Bourdieu (2002, p.154), essa projeção do fascínio pessoal do líder é coletivamente atribuída pelo grupo, por sintetizar e responder positivamente a seus anseios e expectativas que, às vezes, estão latentes em uma maioria silenciosa.¹² Exemplificando, no caso de Bolsonaro, “ele se apresenta como um escolhido pela divindade para captar as esperanças e decepções dos desiludidos da política. Julga-se capaz de transformar o desespero em esperança” (CAMPOS, 2019, p.362). Sobre isso ele declarou: “não falo o que o povo quer, sou o que o povo quer” (Folha de S. Paulo 9/6/16). Desse modo, na performance da figura revestida de carisma, a violência se transforma em virtude, o autoritarismo se transfigura em autoridade, o poder humano se reveste de vocação divinamente concedida. Isso faz com que sejam apoiados e legitimados seus discursos sobre teorias conspiratórias ou persecutórias alimentadas por *fakenews*, desvalorização das instituições democráticas, de negacionismos, como por exemplo,

¹² Como exemplo, a figura de Bolsonaro: “Ele exerceu cargo de deputado a quase ¼ de século; não foi eleito no período da ditadura, mas no florescer da abertura democrática; foi eleito pelo Rio de Janeiro por 7 mandatos, um estado com os maiores índices de escolaridade, sendo 464 mil votos na última eleição para deputado; logo ele não é sozinho o bastião da direita, ele precisa de uma plateia direitista que o eleja, e essa plateia é numerosa” (KARNAL, 2018).

sobre a devastação do meio ambiente, do aquecimento global ou exploração da Amazônia pelo agronegócio em nome do desenvolvimento econômico, ao preço de práticas predatórias e morte de lideranças indígenas.

Líderes com cariz fascista se caracterizam por projetar inimigos a serem derrotados, explorando o medo da população frente a uma ameaça ou contexto de instabilidade. Sua força simbólica é muito mais representativa quando revestida do elemento religioso, como alerta Umberto Eco:

Mussolini não tinha qualquer filosofia: tinha apenas uma retórica. Começou como ateu militante, para em seguida assinar a concordata com a igreja e confraternizar com os bispos que benziavam os galhardetes fascistas. Em seus primeiros anos anticlericais, segundo uma lenda plausível, pediu certa vez que Deus o fulminasse ali mesmo para provar que existia. Evidentemente, Deus estava distraído. Nos anos seguintes, **em seus discursos, Mussolini citava sempre o nome de Deus e não se importava de ser chamado de homem da Providência.** (ECO, 2002, p.9). (Grifos nossos).

11

VETORES DO COMPORTAMENTO EVANGÉLICO NA POLÍTICA

A busca de disseminação de uma cultura cristã em diferentes setores da sociedade, pela mobilização evangélica, tem se dado por meio de um movimento denominado “teologia do domínio” ou “teologia dos sete montes”.¹³ A simbologia dos montes se refere ao papel da igreja em ser responsável por estabelecer princípios da fé cristã nos diversos setores da sociedade, posicionando-se “no cume dos montes para dessa forma influenciar a sociedade”, adotando para isso “uma mentalidade de conquista, com o propósito de alcançar a qualidade de ser cabeça de toda cultura” (GUILLEN, 2000, p.6). Parte-se de uma constatação:

Hoje, o controle de várias das esferas mais influentes **está nas mãos da esquerda secular**, especialmente na educação e na mídia. Ainda há resistência na área dos negócios e no campo político. Os mestres desse ensino das sete montanhas estão encorajando os cristãos e judeus messiânicos a abraçar os chamados em cada uma dessas sete esferas para mudar a direção de toda a cultura. (REVISTA IMPACTO, 2015, p.2). (Grifos nossos).

Esse movimento surgiu com a criação nos anos 1990 da Capitol Ministries (Ministério do Capitólio)¹⁴ - símbolo do Congresso americano - com a finalidade de desenvolver um cristianismo aplicado à política, ou seja, “converter” políticos e servidores públicos a uma visão cristã evangélica da política, alinhada à ultradireita americana. Com isso, busca-se promover os valores conservadores, controle e ordem, defesa dos princípios morais cristãos tidos corretos

¹³ Uma referência simbólica para identificar sete áreas: artes e entretenimento; mídia e comunicação; governo e política; educação e ciência; família; economia e negócios; igreja e religião. Ver livro: GUILLEN, Fernando. *Sete montes*. Macaé: Editora Sete Montes, 2000.

¹⁴ Criado pelo pastor Ralph Drollinger, ex-jogador de basquete, na Califórnia.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UUEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

em relação, por exemplo, a temas como casamento e aborto. Uma ramificação do Capitol Ministries surgiu em 2001, com a criação do “The Call Ministries” (Ministério A Chamada), pelo pregador norte-americano Lou Eagle.¹⁵ Voltado prioritariamente à juventude, esse movimento passou a promover uma série de eventos evangélicos em estádios, com shows musicais, orações e pregações religiosas com foco em questões morais e culturais, reunindo centenas de milhares de pessoas, atraindo participantes de vários países. Permeado por discursos de uma cultura comportamental conservadora – organizando, por exemplo, protestos públicos contra o direito ao aborto e as relações homoafetivas – o movimento alcançou a simpatia da direita cristã americana. Em 2016, em um dos eventos realizados pelo The Call, no estádio Los Angeles Memorial Coliseum, o pregador fez um apelo aos presentes: “Tirem seus sapatos e levantem para o céu se estiverem dispostos a ir a qualquer lugar do mundo para expandirem a mensagem do evangelho. Foram 70 mil pares de sapato no ar”. Nascia, assim, o The Send (O Envio), com a missão de expandir aquela mobilização. Três principais frentes de atuação foram definidas: as mídias sociais, reunindo virtualmente os jovens identificados como “webcrentes”; as universidades; realização de eventos em estádios com músicas e workshops (THE SEND BRASIL, 2021).¹⁶

Como plano de expansão para a América Latina, o Brasil foi escolhido como a primeira sede de um grande impacto do The Send, o que ocorreu em fevereiro de 2020, com a realização de três encontros, dois em São Paulo e um em Brasília, em três estádios de futebol lotados, com a presença de milhares de jovens.¹⁷ Marcaram presença nestas edições pregadores norte-americanos, líderes evangélicos nacionais e as bandas de música gospel mais conhecidas no

¹⁵ Lou Engle é um líder evangélico americano, conhecido por defender que questões como aborto e homossexualidade devem permanecer no centro das pautas de enfrentamento pelo movimento evangélico. Seus simpatizantes militam para que evangélicos votem em candidatos políticos “pró-vida”. Assumindo uma posição firme em questões tradicionalmente associadas à direita cristã, os eventos de Engle atraíram o apoio de líderes evangélicos nos diversos escalões da política americana. Atualmente, Lou é o responsável pela implantação de diversos núcleos desse movimento em várias partes da América do Norte e Latina.

¹⁶ Em seu site oficial, no Brasil, o The Send se define como um “movimento missionário”, que reúne missionários internacionais e líderes de diferentes “organizações” evangélicas de várias igrejas; viaja o mundo se apresentado em grandes estádios, para realização de palestras, pregações, músicas e orações, tem a missão de incentivar os jovens a expandir a mensagem evangélica para não-evangélicos, com duração de 12 horas em cada evento. Ver mais detalhes em: <http://thesend.org.br/historia-pt/>. Acesso em 6 jan. 2021.

¹⁷ Cerca de 80 mil jovens participaram nos eventos em cada uma das cidades. Em 2018, ano em que foram realizadas as últimas eleições no Brasil, houve aumento na porcentagem de jovens de 16 e 17 anos que tiraram título de eleitor. Segundo dados analisados pelo jornal Folha de S. Paulo a partir de números divulgados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) e pelo TSE (Tribunal Superior Eleitoral), 29,5% desta faixa etária se encontrava apta para votar. O que corresponde a 250 mil novos eleitores. Houve um aumento em comparação a 2014, eleição que elegeu Dilma Rousseff, quando foi registrada a porcentagem de 23,9%. O interesse de jovens, de acordo com especialistas ouvidos pela Folha, tem relação com a forte presença deste público em redes sociais, ambiente em que políticos divulgam suas propostas, repercutem notícias e fazem pronunciamentos em tempo real, por meio de lives. Disponível em: <https://coletivobereia.com.br/movimento-the-send-brasil-e-criticado-por-doutrinar-politicamente-jovens-evangelicos/>. Acesso em: 21 jan. 2021.

país. Em Brasília, o evento teve a presença do presidente Bolsonaro.¹⁸ No palco, ele cumprimentou a plateia, chamando-a de “ponto de inflexão” nas eleições de 2018; “Vocês decidiram, vocês mudaram o destino do Brasil. Devo a Deus a minha vida, devo a vocês a missão de dar um norte para o destino do nosso Brasil”. Também voltou a dizer que “o Estado pode ser laico”, mas que ele é cristão, arrancando aplausos da multidão. E acrescentou: “Estou aqui porque acredito no Brasil e nós estamos aqui porque acreditamos em Deus. O Brasil mudou. Palavras antes proibidas começaram a se tornar comuns: Deus, família, pátria. Somos um só povo, uma só raça”. E finalizou:

Ninguém esperava uma pessoa da minha origem e da minha atividade política conseguir vencer esse verdadeiro mecanismo, mais conhecido como establishment. Vocês fizeram diferença. Hoje, temos um governo que respeita os valores familiares, deve lealdade a seu povo e é temente a Deus. (METRÓPOLES, 2020, p.2).

Comentando o simbolismo dessa participação, Henrique Krigner¹⁹ - jovem líder do The Send no Brasil - publicou em sua conta nas redes sociais:

Bolsonaro desceu as escadas com lágrimas nos olhos dizendo “estou sendo muito tocado. Posso dar uma palavra?”. Foram essas as palavras que ele usou e, diante disso, cedemos o espaço. [...] qualquer outro que com olho marejado nos fizesse esse pedido nós daríamos o mesmo espaço. É o momento que sai a “figura pública” e entra o ser humano por detrás do título. Foi lindo e agradeço a Deus por ter sido parte desse episódio que pra mim marca uma nova forma de impacto e influência na relação de crentes com líderes públicos. (BEREIA, 2020, p.3)

No Brasil, algumas igrejas têm disseminado essa visão de se ocupar lugares estratégicos em diferentes áreas do campo social e político.²⁰ Para isto, criaram nas últimas décadas estratégias, inclusive, para eleger seus representantes: vereadores, deputados estaduais e federais, além senadores.²¹ A estratégia de inserção de evangélicos em setores estratégicos, idealizada pela *teologia do domínio*, também encontra guarida no governo Bolsonaro, espelhada nos cargos ocupados no primeiro e segundo escalões: o Ministério da Casa Civil, inicialmente sob comando do luterano Onyx Lorenzoni; o Ministério do Turismo, conduzido

¹⁸ Damares Alves, pastora e ministra da pasta da Mulher, Família e Direitos Humanos, também participou do evento como uma das preletoras.

¹⁹ Em suas páginas nas mídias sociais, mantém posicionamentos políticos em defesa da direita: nas eleições de 2018, afirmou: “Pela primeira vez a Igreja se reuniu em torno de um candidato em termo de presidência para votar [...] é uma reação à máquina que foi implantada no país”; oposição ao Movimento Lula Livre; crítica ao Supremo Tribunal Federal (STF), ao refletir sobre prisão e votação em segunda instância, referindo-se ao caso do ex-presidente Lula; intitula uma de suas páginas de *República de Curitiba* (em apoio alusivo à Operação Lava-Jato); foi candidato a vereador por São Paulo, nas eleições de 2020. Para mais detalhes, ver: <https://www.facebook.com/RepublicaDeCuritibaBR/> Acesso em: 21 jan. 2021.

²⁰ Igrejas influentes, como a Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte, têm investido nesta propagação, utilizando como nomenclatura “Visão dos Sete Montes”.

²¹ Em alguns casos, o mandato pertence à igreja; há também um direcionamento verticalizado para a eleição de seus candidatos pelos membros da comunidade de fé, havendo em alguns casos, inclusive, a criação de partidos políticos próprios, como é o caso do Partido Republicano, idealizado e pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus.

pelo membro da Igreja Maranata Marcelo Álvaro Antônio; o ministro-chefe da Secretaria de Governo, general Luiz Eduardo Ramos, é batista. Três são pastores: Damares Alves, pastora da Igreja Quadrangular (Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos); André Mendonça, pastor presbiteriano (Ministério da Justiça e Segurança Pública); Milton Ribeiro, pastor presbiteriano (Ministério da Educação). Além do que, a promessa de indicação para a vaga aberta no Supremo Tribunal Federal (STF), em julho de 2021, de “um ministro terrivelmente evangélico” (O GLOBO, 2021).

CONCLUSÃO

Percursos da participação evangélica na política no contexto brasileiro alternam diferentes comportamentos ao longo do tempo: do sigiloso apoio articulado no interior de lojas maçônicas durante o século XIX, seguindo-se por um tempo de indiferença, passou-se mais recentemente a uma mobilização nas ruas, para gritar em tom revolucionário frases contra a direita e de oposição às instituições do estado democrático de direito, pedindo, por exemplo, o fim do Supremo Tribunal Federal, fechamento do Congresso Nacional, além da volta de uma ditadura militar.

Como um dos elementos explicativos, deve-se destacar a importância dos elementos simbólicos, dos imaginários e crenças para se interpretar a cultura política no Brasil contemporâneo. Um contexto de incertezas e instabilidade, na última década, potencializou a necessidade de um líder carismático ou salvacionista. Conforme Bourdieu (2011, p.73,74), “quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto”, surge o “homem de situações extraordinárias”, com a missão de reordenar o mundo percebido como caótico. Para isso, seu discurso é articulado a um determinado grupo social e a um capital simbólico acumulado no campo, do qual deriva seu poder. Ao trazer à realidade cotidiana mitos e imagens colhidos no imaginário, ele atinge seus objetivos (CAMPOS, 2019, p.364). Além da casualidade do nome – Messias –, representações messiânicas de longa duração histórica vieram à superfície, reunindo seguidores em torno de uma figura revestida de missão divina para reestabelecer a ordem social. Foi assim que o antigo sonho acalentado por um grupo religioso de eleger um mandatário político como seu representante parece ter finalmente se realizado, ainda que por meio de um “quase evangélico”: “Foi muito caro a muitos evangélicos imaginar ter no poder maior do país alguém defensor de suas pautas, como ‘homem simples, do povo, que fala o que pensa’ e isto parece ter sido um propulsor do voto que descarregaram em Bolsonaro” (ÉPOCA, 2018, p.3).

É notório um avanço da direita sobre a esquerda, do dogma sobre a tolerância, do autoritarismo sobre a democracia, da belicosidade sobre o pacifismo, do negacionismo fantasmagórico sobre a ciência e a evidência. A história mantém assim seu dinamismo, quando o presente é revisitado pelo passado e quando os campos - político e religioso, aqui em análise - são capazes de operar transfigurações aparentemente ilógicas: um deputado de sete mandatos, projeta-se como um *outsider* anti-político; um candidato eleito para combater a violência, libera uso de armas e tem apoio de milicianos; um admirador de torturadores da ditadura, diz proteger a democracia; um governante que combate trabalhadores rurais por ocuparem terras de reforma agrária, flexibiliza a invasão de terras indígenas por latifundiários do agronegócio; um defensor da família tradicional e conversadora, que já se casou três vezes; um católico, aclamado por evangélicos como mito e seu representante.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. O que é e como surgiu a maçonaria? **Super Interessante**. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/historia/o-que-e-e-como-surgiu-a-maconaria/>> Acesso em: 10 out. 2021.
- BEREIA. Informação e checagem de notícia. Disponível em: <https://coletivobereia.com.br/movimento-the-send-brasil-e-criticado-por-doutrinar-politicamente-jovens-evangelicos/> Acesso: 16 dez. 2020.
- BERLATTO, Fábila; BOLOGNESE, Bruno; CODATO, Adriano. **Tipologia dos políticos de direita no Brasil**: uma classificação empírica. *Análise Social*, LIII, n. 229, p. 870- 897, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002.
- _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. Bolsonaro – mito político ou líder carismático?. In: CARRANZA, Brenda; GUADALUPE, José Luiz Pérez (Orgs.). **Novo ativismo político no Brasil**: os evangélicos do século XXI. Rio de Janeiro: Konrad Stiftung, 2020.
- CONSTITUIÇÃO DO BRASIL, 1824. Apud FERREIRA, Júlio Andrade. **Religião no Brasil**. Campinas: LPC, 1992.
- ECO, Umberto. **O fascismo eterno**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

Época, 8/10/2018. Disponível em: <http://www.ipuemfoco.com.br/2018/10/religiao-x-politica-como-bolsonaro-se.html> Acesso em: 20 jan. 2021.

ESTADÃO, 4/8/2018. Bancada evangélica da Câmara oficializa apoio a Bolsonaro. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,bancada-evangelica-oficializa-apoio-a-bolsonaro,70002532347> Acesso em: 11 out. 2021.

GERARDI, Dirceu André; MARIANO, Ricardo. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores. **Revista USP**, no 120, 2019, p. 61-76.

GUILLEN, Fernando. **Sete montes**. Macaé: Editora Sete Montes, 2000.

MEP – Movimento Evangélico Progressista. Disponível em: <https://www.facebook.com/Movimento-Evang%C3%A9lico-Progressista-PE-980303712080925/> Acesso em: 15 set. 2021.

METRÓPOLES. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/politica-df/bolsonaro-participa-de-evento-evangelico-em-estadio-de-brasilia> Acesso: 10 jan. 2020.

NETO, Odilon Caldeira. Neointegralismo e as direitas brasileiras: entre aproximações e distanciamentos. **Locus - Revista de História**, Juiz de Fora, v.18, n.1, p.147-165, 2012.

O GLOBO. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/oglobo.globo.com> Acesso em: 10 ago. 2021.

REVISTA Impacto. O ensino das sete montanhas, 2/11/15. Disponível em: www.revistaimpacto.com.br Acesso em: 21 jan., 2021.

RODA VIVA. TV Cultura, Entrevista com Bolsonaro, 30/07/18. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IDL59dkeTi0&list=LLc2wK142IaZ_Lb_dOVifEwA&index=2880 Acesso em: 17 jan. 2021

TEIXEIRA, Francisco Carlos. Programa TV 247, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jPzdIWZJqrc> Acesso em: 11 dez. 2020.

THE SEND BRASIL. História. Disponível em: <http://thesend.org.br/historia-pt/> Acesso em 6 jan. 2021.

VALADÃO, Ana Paula (a). Youtube, 2018. Disponível em: <https://www.otvfoco.com.br/ana-paula-valadao-apoia-bolsonaro-e-faz-discurso-agressivo-destruir-a-esquerda-podre/> Acesso em 31 jan. 2021.

_____. (b). Youtube, 2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=mcQC6C6jdJ0> Acesso em: 16 jan. 2021.

VELOSO, Isabel. Religião e política: como Bolsonaro se tornou o candidato dos evangélicos. *Época*, 8/10/2018. Disponível em: <http://www.ipuemfoco.com.br/2018/10/religiao-x-politica-como-bolsonaro-se.html>

como-bolsonaro-se.html Acesso em: 20 jan. 2021.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e questão religiosa no Brasil**.
Brasília: Editora Unb, 1980.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO EM PAULO DE TARSO.

Douglas de Castro Carneiro (UEL/ PQ)¹.

Resumo: Esta comunicação aspira investigar a representação da escravidão nas epístolas em Paulo de Tarso (5 d.C.-67 d.C.) que foram escritas entre os principados de Cláudio e de Nero (41 d.C.-68 d.C.). Esta pesquisa é uma proposta de pesquisa de pós-doutorado que pretendemos desenvolver na Universidade Estadual de Londrina, partindo do seguinte problema, como o apóstolo dos gentios aventou a questão da escravidão, instituição que se fez presente em todo o Mediterrâneo Romano. Nosso objetivo geral, é analisar a representação da escravidão nas epístolas autênticas paulinas e seus múltiplos significados nas das Εκκλησία ao leste do Mediterrâneo Romano. Analisar as relações que Paulo de Tarso constrói para a compreensão da escravidão dentro das epístolas de sua autoria. Este texto possui um caráter de pesquisa baseado em fontes primárias e secundárias. Os procedimentos a serem utilizados são seleção e revisão de literatura, contextualização do objeto, leitura crítica que insurge diante da dinastia Julio-Cláudia e, em especial, na obra do apóstolo Paulo, bem como seus principais questionamentos sobre as representações da escravidão. Nossas contribuições esperadas são desenvolver pesquisas e publicar trabalhos de qualidade dentro de nossa área.

Palavras chave Paulo de Tarso. Escravidão. Epístolas.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação aspira investigar a representação da escravidão nas epístolas de Paulo de Tarso (5 d.C.-67 d.C.). que foram escritas entre os principados de Cláudio e de Nero (41 d.C.-68 d.C.). Partiremos do pressuposto que a escravidão era uma instituição presente no imaginário das comunidades ao leste do Mediterrâneo Romano. Por meio de uma análise de contexto e de conteúdo das epístolas correspondeu-se ao intuito de investigar como cada uma destas comunidades compreendeu tal fenômeno. Partindo dessa premissa, prevalece uma importante chave de leitura: Centraremos no estudo da trajetória de Paulo de Tarso (o apóstolo dos gentios) que parece constituir um marco nesse processo, desde uma vida irrepreensível dentro do judaísmo farisaico, que o levou a perseguir cristãos, até sua transformação e conversão, pregando a mensagem cristã em várias cidades do Mediterrâneo Romano (SELVATICI, 2002, p. 1).

Neste sentido, concordamos com a historiadora Monica Selvatici, que procura

¹ Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente realiza estágio Pós-doutoral em História Social na Universidade Estadual de Londrina, sob supervisão da Dra. Monica Selvatici. E-mail: douglascarneiro229@gmail.com

traçar um paralelo da vida desse personagem tão importante para o desenvolvimento do movimento cristão. Contemporaneamente, acredita-se que Paulo viveu uma vida cheia de paradoxos.

Nascido e educado como judeu, tendo orgulho disso, viajou por todo o mundo “pagão” para pregar as “Boas Novas”. Saulo ou Paulo teria adotado para si a fé que este perseguia e colocou-se como apóstolo de Jesus Cristo e não como um dos seus doze discípulos originários. Em razão disso, adotou um nome, Paulo, e judeu, Saulo esta referência conhecemos apenas pelo livro de Atos.

Todo um conjunto de fatores tem sido negligenciados, neste sentido, no primeiro século de vida do movimento cristão, inclusive como as diferentes comunidades fundadas por Paulo de Tarso e como suas epístolas fundamentaram as representações dessa instituição dentro de um segmento de um “imaginário social”. Durante o Império Romano, havia uma forte desigualdade originada do sistema escravista, onde, de um lado um grupo pequeno que dominava e vivia na riqueza, e de outro lado, a maioria que trabalhava e vivia na pobreza, mas ainda na escravatura. Cabe lembrar que, na realização das tarefas não produtivas, nas casas e nas atuações como agentes dos senhores no comércio, ou em transações financeiras, ou como gestores de negócios como lojas e manufaturas, apenas escravos ou libertos participavam (JOLY, 2003). Nesse panorama, faremos um mapeamento das fontes textuais que procuram traçar a vida e obra do apóstolo Paulo. O Novo Testamento é composto por aproximadamente vinte e sete livros. O “apóstolo dos gentios” é reconhecido como autor da maioria dos textos neotestamentários. Estes eram documentos de circunstância para responder a inquietações concretas e momentâneas das comunidades. Mesmo assim, as cartas constituem-se como documentos que mais nos revelam sobre Paulo. Considerando estes argumentos, notamos os argumentos propostos por Funari e Vasconcellos (2017):

Contudo, nem todas as cartas atribuídas a Paulo que levaram seu nome no cabeçalho foram ditadas pelo apóstolo, pois algumas foram compostas posteriormente por seus seguidores. Consideram-se sete como autênticas: Romanos (56-57 d.C), 1ª Coríntios (54-55 d.C), 2ª Coríntios (55-56 d.C), Gálatas (53-54 d.C), Filipenses (55 d.C), 1 Tessalonicenses (51 d.C) e Filemon (55 d.C). As demais, embora com graus maiores ou menores de segurança, tendem a ser tomadas como produtos de seguidores de Paulo: 2ª Tessalonicenses (70 d.C), Colossenses (80 d.C), Efésios (90-100 d.C), 1 Timóteo, 2 Timóteo e Tito datam do início do século II d.C (FUNARI; VASCONCELLOS, 2017, p.32).

Após breves explanações desses historiadores, apresentaremos agora os documentos por ordem cronológica e com o conteúdo de cada uma dessas obras que nos fazem

refletir sobre o tema presente dessa pesquisa. Segundo as pesquisas mais recentes, são o documento mais antigo do *corpus neotestamentário*.

Existe, hoje, entre os estudiosos do Novo Testamento, uma opinião quase consensual no sentido de considerar a 1ª Tessalonicenses a mais antiga das cartas que chegaram de Paulo (LOURENÇO, 2020).

Também é praticamente consensual entre os estudiosos que a carta foi escrita por Paulo a partir de Corinto, talvez por volta de 50-51 d.C. A congregação ou assembleia na cidade de Tessalônica fora fundada por Paulo, após sua permanência em Filipos. A carta nos leva a entender que os novos convertidos de Tessalônica tinham sido pagãos e que se encontravam em uma posição ingrata diante dos cristãos provenientes da Judéia.

A segunda carta que buscamos apresentar é 1ª Coríntios (datada por volta de 54-55 d.C.). O povo para quem Paulo escreve 1ª Coríntios e outras cartas, é um grupo em que ele está iniciando suas relações, celebrações, crenças e atitudes diante de uma sociedade imperial que poderia trazer bases para a expansão de um movimento social que posteriormente se tornaria cristão.

Nessas várias configurações, Paulo proclamou a mensagem do seu Evangelho. E que se segue é um conjunto de regras e recursos que compreendem uma ordem simbólica do cristianismo paulino. Na segunda carta aos Coríntios, datada por volta de 55 a 56 d.C., sua dedicação era destinada a uma igreja específica. A historiografia sobre o tema é bem clara, quando afirma que 2ª Coríntios é um conjunto de muitas cartas que se perderam e que foram condensadas em um único texto.

Entretanto, as cartas de Paulo não eram cartas pessoais, assim como estas três correspondências, o que dificulta o modo como devemos classificar as epístolas paulinas devido as circunstâncias sociais e políticas. De acordo com Francisco Benedito Leite (2012), a Epístola aos Gálatas se sobrepõe em importância aos demais textos de autoria paulina em alguns aspectos culturais e linguísticos. Notemos o seu destaque do ponto de vista biográfico: apenas ali temos uma narrativa da trajetória de Paulo contada por ele mesmo.

Destaca-se também as tensões do cristianismo primitivo, já que a própria epístola é testemunha dos reclames de uma das alas de um debate caloroso que se vê ao longo de todo o seu texto.

A epístola de Paulo a Gálatas aborda o relacionamento dos cristãos gentios. Porém, tais temas são motivados por um conflito que faz parte de uma sequência de eventos: após a fundação da comunidade, missionários rivais chegaram lá apresentando uma mensagem

contrária à pregação original de Paulo. A interferência destes rivais motivou o envio da carta.

A epístola aos Filipenses fora escrita por volta do ano de 55 d.C. Paulo experimentou o desenvolvimento do seu existir inserido num ambiente cultural que detinha - não somente na ótica da religião judaica, mas do próprio mundo greco-romano - noções bem claras acerca das leis (PEREIRA, 2019). A epístola aos Filipenses e sua posição no *Corpus Paulinum* tem sido bastante controversa. Percebe-se que Paulo teria escrito essa carta enquanto estava no cárcere, o que não impediu de exercer uma boa atividade missionária (PEREIRA, 2012).

Ele recebeu uma doação da comunidade de Filipos por intermédio de Epafrodito. E, em seguida, mandou o amigo de volta por gratidão. Paulo ainda informa que tinha o desejo de visitar a comunidade, além de ter a esperança de ser liberto para a execução que o esperava.

A próxima carta que iremos analisar é a carta destinada a Filemon, redigida por volta do ano de 55 d.C. A carta, como entendemos, sugere que Onésimo, o escravo que pertencia a Filemon, havia fugido da casa do seu senhor, porém não se sabe em quais circunstâncias. O pedido de Paulo a Filemon, em alguma medida, fora inusitado para a época. Esta carta, em especial, é importante para o desenvolvimento deste projeto de pesquisa, pois trata, na prática, de um pequeno bilhete enviado por Paulo à Filemon tratando sobre o seu escravo Onésimo. A última carta que acreditamos estar no hall das autênticas é a epístola aos Romanos escrita por volta de 56 d.C.

Paulo escreveu sua carta de maior fôlego teológico, a carta aos romanos foi um marco importante em sua trajetória. Ela representou um legado teológico expresso e à disposição da comunidade para consultas permanentes quanto a conduta cristã frente a conduta latina e grega adotada no Império Romano.

As chamadas epístolas deuteropaulinas (tais como 2ª Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, 1ª, 2ª Timóteo e Tito), serão analisadas para a compreensão do pano de fundo do contexto social, político e cultural do Mediterrâneo Oriental Romano. Em suma, este conjunto de cartas nos dá a possibilidade da compreensão da importância do estudo sobre a escravidão na ótica paulina e como ela foi compreendida pelo autor da maior parte das obras do Novo Testamento.

METODOLOGIA

Nossa documentação é constituída pelas epístolas paulinas, em especial, as consideradas autênticas: Romanos, Primeira Coríntios, Segunda Coríntios, Gálatas, Filipenses, Filemon e Primeira Tessalonicenses. Pretendemos, nesse contexto, ampliar nosso escopo de fontes e tentar compreender a questão da escravidão nas obras do apóstolo Paulo.

Esta comunicação possui um caráter de pesquisa baseado em fontes primárias e secundárias. Os procedimentos a serem utilizados são seleção e revisão de literatura, contextualização do objeto, leitura crítica que surge diante da dinastia Julio-Cláudia e, em especial, na obra do apóstolo Paulo, bem como seus principais questionamentos sobre as representações da escravidão.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

No campo historiográfico e para a discussão das representações da escravidão nos remetemos aos estudos de representações de poder que estão associados à História Social, uma vez que, segundo Sandra Jatahi Pesavento há uma relação entre imagens e discursos.

As imagens e os discursos sobre o real não são exatamente o real ou em outras palavras, não são expressões literais da realidade como um espelho fiel. As representações mentais envolvem atos de apreciação, conhecimento e reconhecimento e constituem um campo onde os agentes sociais investem seus interesses e sua bagagem cultural. As representações objetivas, expressas em coisas, são produtos de estratégias de interesses e manipulações. (PESAVENTO, 1995, p. 15)

De fato o imaginário trabalha modelando a representação de um horizonte psíquico habitado por representações capitalizadoras de afetos, desejos e emoções, esperanças e estimulações, criando, dessa forma, o próprio tecido social que é urdido pelo imaginário (SWAIN, 1994).

Desse modo, o imaginário social é uma das forças reguladoras da vida coletiva (BACZKO, 1991), uma vez que, assim como as demais referências simbólicas, os imaginários sociais e suas representações não nos indicam somente os indivíduos que pertencem a uma mesma sociedade, mas também definem, precisamente, os meios inteligíveis de suas relações e

suas divisões internas. Isto posto, a história do imaginário estuda essencialmente as imagens produzidas por uma sociedade, englobando tanto as imagens visuais quanto as imagens verbais (BARROS, 2007).

Nesse sentido:

A noção de imaginário de qualquer forma é complexa e aberta aos sentidos diferenciados, o que não impede que tenha gerado uma dimensão historiográfica importante. A história do imaginário não se ocupa propriamente dessas longas durações nos modos de pensar e de sentir, mas da articulação das imagens visuais, verbais e mentais como a própria vida que flui em uma determinada sociedade. Logo, estabelece-se uma relação entre os estudos sobre o imaginário e os estudos sobre representação (BARROS, 2007, p. 28).

24

A leitura complexa e multidimensional dos objetos culturais, representações e práticas tem levado os historiadores a ampliar suas perspectivas de estudos e interesses sociais. (BARROS, 2011). À vista disso, a representação é o conhecimento mediato, que se faz ver como um objeto ausente e substituído por uma imagem, capaz de repô-la pela memória e de pintá-la tal como é (CHARTIER, 2011). As investigações sobre representações supõem estarmos sempre colocados num campo de concorrências, cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação.

Dito de outro modo, os conceitos demonstram a exteriorização simbólica de tais lutas, já que seriam capazes de comandar atos dentro dessas estruturas (PACHECO, 2008), as representações demonstram uma presença pública de si mesmo (CARVALHO, 2005). O referente e a sua imagem precisam se identificar, a aparência deve ser tomada pelo ser. Assim, o passado coletivo torna-se fonte de legitimação. Ele é uma reserva de imagens, de símbolos, de modelos de ação que permitem empregar uma imagem idealizada, construída e reconstruída, segundo as necessidades, a serviço do poder presente. Em nosso entender, o governo estabelecido unicamente pela força parece ter sua existência constantemente ameaçada, pois a opressão explícita é uma permanente inspiração para revoltas (FONSECA, 2007).

O poder e a política passaram, assim, ao domínio das representações sociais e de suas conexões com as práticas sociais, colocando-se como prioritária a problemática do simbólico (FALCON, 2007). Dentro desse contexto, podemos compreender as diversas representações sobre a escravidão presente nas epístolas paulinas.

DESENVOLVIMENTO

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

Paulo escreveu suas cartas para pessoas e igrejas. As igrejas, entretanto, não significavam seus próprios prédios e sua equipe pessoal. Assim, como notamos, que a palavra *Εκκλησία* - que pode ser melhor traduzida como “congregações”, desde que se referia a um grupo de pessoas. Isso torna provável que cada carta, depois de ser lida por toda a congregação, foi mantida por indivíduos, provavelmente aquele que era capaz, foi um local de reunião. Podemos supor que as pessoas que guardavam as cartas com mais cuidado do que outros escritos (SANDERS, 2015). Neste sentido, podemos entender que alguns conceitos eram essenciais para o mundo mediterrâneo, em especial para o apóstolo dos gentios, tal como a escravidão foi. Sendo assim, podemos compreender tais relações conforme a passagem abaixo:

Paulo, escravo de Cristo Jesus, chamado apóstolo destacado para [a] boa nova de Deus, que Ele prometera através dos seus profetas em santas Escrituras a respeito do seu filho, nascido da semente de Davi, segundo a Carne, constituído filho de Deus em poder, segundo um espírito em santidade, a partir da ressurreição dos mortos, Jesus Cristo nosso Senhor, através de quem recebemos graça e apostolado para obediência da fé entre todas as nações em prol do seu nome; entre os quais também estais vós; chamados de Jesus Cristo: a todos os amados de Deus que estais em Roma, chamados santos: graça e paz para vós, diante de Deus nosso pai e do Senhor Jesus(Rm. 1:1-7)

O apóstolo dos gentios apresenta-se a esta comunidade que não fora fundada por ele, como *doulos*, que pode ser traduzido como escravo, trazendo as boas novas de seu evangelho. O uso complexo da metáfora da escravidão por Paulo reflete a complexidade da escravidão greco-romana, chamando-se assim mesmo como “escravo de Cristo” (MARTIN,1990).

Paulo clama por certo tipo de autoridade, e, ao mesmo tempo em que ele chama a si mesmo de escravo de todos, mostra que este tipo de comportamento refere-se como uma metáfora. Além da escravidão ser uma realidade dentro do universo romano no Principado, entenderemos que Paulo utiliza a escravidão como recurso didático, aplicável à sua mensagem. A escravidão em si cumpre um papel didático para ensinar a todos os crentes, cuja obediência é ao Senhor, pois são todos seus escravos.

Para ele não é possível de se compreender as coisas que lhes são eternas sem observar as coisas que lhes são imediatas, triviais e cotidianas. Mediante a oposição entre escravos e livres, encontramos em Paulo a composição de diversas metáforas que ajudavam a comunicar os seus leitores acerca das disposições sociais adequadas ao novo enquadramento social proposto (CARVALHO, 2017).

Desta forma, o apóstolo Paulo dá detalhes a elementos metafóricos a respeito da

escravidão no principado, que era em si uma instituição já conhecida em que ele não fazia críticas diretas. Sendo assim, afirma Paulo de Tarso:

Não sabeis que aquele a quem vos cedeis, como escravos para a obediência, desse a obedeceis sois escravos, quer de erros para a morte, quer de obediência para a justiça? Mas graça[s] a Deus, porque éreis escravos do erro [não obstante] obedeceste a partir do controle da doutrina a que fostes entregue; libertos do erro, vos tornaste escravos da justiça. Falo humanamente por conta da fraqueza da vossa carne. Pois tal como cedeste os vossos membros como escravos à impureza e ao desregramento, cedei-os agora como escravos à justiça para [vossa] santificação. (Rm 6:16-19)

26

Nestes versos, Paulo de Tarso deixa claro estas representações e metáforas acerca do significado e da significância da escravidão dentro do âmbito do Novo Testamento, em especial, no mundo ao leste do Mediterrâneo Romano. O prestígio estava distribuído em uma multidimensionalidade na antiguidade romana, entre as descrições do status social mediante uma categoria única e geral (MEEKS, 1988,).

Paulo não incitava a sublevação da ordem social, apenas propunha aos escravos a luta pela liberdade, no entanto oferece a eles outra forma de liberdade, a liberdade em Jesus Cristo, relativizando em si a ideia de liberdade em um ambiente mais espiritualizado (ABREU, 2015). Sendo assim, podemos compreender estes e outros detalhes na passagem abaixo:

Escravos, obedeceis a vossos senhores segundo a carne com medo e tremor e na simplicidade de vosso coração, como se obedecei a Cristo, e não numa escravidão só de ver, se quisésseis agradar as pessoas, mas como escravo de Cristo, fazendo a vontade de Deus, a partir da alma desempenhando o trabalho de escravo com boa vontade como se servissem a Deus e não a pessoas humanas, sabendo que cada um se algo fizer de bom, isso receberá da parte do Senhor, seja ele escravo ou homem livre (Ef 6:25)

Nesta passagem, Paulo deixa bem claro as relações complexas que existiam junto à comunidade de Éfeso. Estas relações sociais desenvolveram-se além do sentido metafórico que o apóstolo dos gentios apresenta num âmbito mais amplo.

Uma leitura superficial das epístolas “pastorais” indica que estas foram escritas por Paulo, tendendo a confirmar a autoria paulina. Neste ambiente social averiguamos que estas cartas são ricas de expressões que tratam da posição de Paulo de Tarso sobre a escravidão.

Assim como na carta dedicada a Onésimo, podemos verificar que a situação deste pode ser representada de duas formas: Geralmente ele é representado como um escravo fugitivo que acabou se convertendo a mensagem paulina. A segunda hipótese parte do pressuposto que este seria enviado para Paulo, que se encontrava preso. Sendo assim, notamos algumas

referências, possibilitando o entendimento dos pressupostos que indica o apóstolo. Por fim, podemos entender que a escravidão nas epístolas paulinas era, na verdade, uma realidade dentro do contexto do Império Romano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta comunicação tivemos como objetivo analisar as representações da escravidão nas epístolas paulinas. Paulo de Tarso, era conhecido muito por sua mensagem religiosa de conversão dos gentios. Entretanto, faltam estudos que ressaltam a importância da escravidão no ambiente das comunidades religiosas cristãs. A partir desse tratamento, notamos que o apóstolo dos gentios trata-se muitas vezes como um “escravo de Cristo” ao se apresentar em grupos que muitas vezes não lhe era familiar. Já que as primeiras impressões que os cristãos tinham de Paulo era de um perseguidor da fé cristã.

27

REFERÊNCIAS

Fontes

BÍBLIA NOVO TESTAMENTO: APÓSTOLOS, EPÍSTOLAS, APOCALIPSE.

Traduzido por Frederico Lourenço. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.

Bibliografia

ABREU, Odailson. Volpe. **O trabalho como elemento formativo nas cartas de Paulo de Tarso.** (Dissertação de mestrado em educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Maringá, 2014.

BACKZO, Bronislaw **Imaginación Social:** Imaginario Sociales. Ediciones Nuevas Visiones, 1991.

BARROS, José de Assunção. História, Imaginário e mentalidades: delineamentos possíveis?

Conexão – Comunicação e Cultura, Caxias do Sul, v. 6, n. 11, jan./jun. 2007.

_____. Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 12, n. 16, 2011.

BORGES, Airan. Santos, SANTOS, Karina. O discurso paulino e as representações da escravidão romana no século 1 d.C: Um estudo de caso sobre a epístola a Filemon **Romanitas**

– **Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 9, p. 177-193, 2017.

CARVALHO, Ana Paula. P.Scarpa **A Formação das Primeiras Ekklesiai no Mediterrâneo Antigo: Fronteiras e Integrações nas Epístolas Paulinas**. (Dissertação de mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Ouro Preto, 2017.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. **Diálogos**, Maringá, v. 9, n.1, p. 143-165, 2005

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, [s.l.], v. 11, n. 5, 1991.

_____. **A História cultural entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Difel, 1990.

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro. Flamarion.; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 97-138

FONSECA, André. Azevedo. A imaginação no poder: o teatro da política na encenação da legitimidade. **Revista Contratempo**, [s.l.], n. 1, p.167-182, 2007.

FUNARI, Pedro. Paulo. Abreu. VASCONCELLOS, P. L **Paulo de Tarso: Um apóstolo para as nações**. São Paulo, Ed. Paulus, 2017.

JOLY, Fábio Duarte. A escravidão romana em perspectiva sincrônica: escravos e libertos sob o Principado de Nero. **Politheia**. Vitória da Conquista, v. 03, n. 01, 2003

LEITE, Francisco. B. **A Metáfora do corpo na 1ª Carta de Clemente de Roma aos Coríntios (37:5-38:1) Uma análise dialógica**. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião), Unimesp, 2012.

MARTIN, Dale. B **Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity**. New Haven, Yale University, 1990.

MEEKS, Wayne. **Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

PACHECO, André. As estruturas antropológicas do imaginário e o tríplice juramento de Hermes. **Labirinto (UNIR)**, v.2, n.1, p. 01, 2008.

PEREIRA, Paulo. Tarso Veras. **Perder tudo para Ganhar: A catarse paulina por Cristo sob a ótica de Filipenses 3,7-14**.(Dissertação de mestrado em teologia), Universidade Católica de Pernambuco, 2019.

PEREIRA, Sandro. **A Saga do Herói e o esvaziamento de Cristo: Análise de Filipenses 2,5-11**.(Mestrado em Ciências da Religião). Programa em Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista. 2012.

PESAVENTO, Sandra. Jatahi. Em Busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.15, n.29, p. 9-27,1995.

SANDERS, E.P **Paul The apostle's Life, Letters and Thought** Fortress Press, 2000.

SELVATICI, Monica. *Tradição Judaica, Cultura Helênica e Dinâmica Histórica: o Cristianismo de Paulo de Tarso em perspectiva*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002 (dissertação de Mestrado).

SWAIN, Tânia Você disse imaginário? In: SWAIN, Tânia(org) **História no Plural** .Brasília. ED.UNB,1994 p.15-25.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE BUDA NA OBRA BUDA DE OSAMU TEZUKA (1972-1983)

Gabriel Silvestre Ferraz (UEM-G) ¹

32

Resumo: O seguinte trabalho visa apresentar algumas considerações sobre a pesquisa de Iniciação Científica intitulada de “A representação de Buda na obra Buda de Osamu Tezuka (1972-1983)”, que vem sendo realizada na Universidade Estadual de Maringá no ano de 2021. A pesquisa tem como delimitação temporal e espacial o Japão entre os anos de 1972 e 1983, local e data nos quais a obra foi publicada originalmente. Buscamos analisar como a figura de Buda é apresentada no mangá, com o objetivo de entender quais possíveis construções da imagem da mesma para o público leitor. A pesquisa se insere no campo da História Cultural, e tem como principais autores que contribuem como bases metodológicas históricas Michel de Certeau, Paul Ricoeur e Roger Chartier. A discussão levantada será uma apresentação do projeto e da obra, com atento para a personagem de Buda, assim como algumas considerações relacionadas com o tipo de quadrinho.

Palavras-Chaves: Mangá. Representação. Buda. Budismo.

INTRODUÇÃO

O presente texto visa apresentar breves considerações com relação a representação de Buda no mangá *Buda*, de autoria de Osamu Tezuka (1928-1989), serializada na revista japonesa *Kibou no Tomo* entre os anos de 1972 até 1983. Nos Estados Unidos, *Buda* foi publicado em 2003 pela editora *Vertical*, e no Brasil, o quadrinho foi publicado pela editora Conrad no ano de 2005. A seguinte argumentação visa apresentar a obra, seu enredo e uma análise breve do material, assim como delimitar alguns apontamentos referentes ao trabalho historiográfico que a pesquisa exige.

Essa proposta de apresentação está inserida na pesquisa de iniciação científica com o nome de *A representação de Buda na obra Buda de Osamu Tezuka (1972-1983)*, que vem sendo realizada na Universidade Estadual de Maringá no ano de 2021, e será concluída na primeira metade de 2022. O projeto tem como fonte a edição nacional da obra, publicada pela editora Conrad no ano de 2005. O planejamento do estudo envolve um olhar atento para a

¹ Graduando em História, membro do laboratório de História das Crenças e das ideias religiosas (HCIR-UEM) sob orientação da Professora Doutora Vanda Fortuna Serafim. Universidade Estadual de Maringá. E-mail: gabrielsilvestreferraz@gmail.com

representação da personagem de Buda, e possíveis construções de imagem da personagem para o público leitor

A ideia da pesquisa se originou a partir de uma outra iniciação científica realizada no ano de 2020, que teve como objetivo geral mapear o cenário das publicações de mangás no Brasil, entre os anos de 1988 e 2019. A partir desse mapeamento, *Buda* foi listada como uma das obras que tinha em seu conteúdo aspectos relacionados com as religiões e culturas orientais. Em conjunto, ao analisar o tratamento dos mangás no geral por pesquisadores brasileiros e estrangeiros, percebe-se que o autor da obra, Osamu Tezuka, possui um certo destaque nos trabalhos acadêmicos relacionados com mangás. Sonia Maria Bibe Luyten (2000) apontou que tal destaque se dá devido à importância e relevância que Tezuka recebe dentro do universo dos mangás.

33

A produção dos quadrinhos japoneses que circula nos mangás tem uma relação direta com a contribuição de um desenhista que dedicou 40 anos de sua vida a essa atividade: Tezuka Osamu. Suas obras modificaram não só a estrutura da linguagem, desdobrando as cenas numa sequência mais fluida, como também o conteúdo, pela variedade de temas e personagens [...] Os desenhistas do Japão lhe devotam grande admiração e respeito. Num país onde o título é muito importante no trato entre as pessoas e na hierarquia social, a palavra *Sensei* (professor, mestre) é insuficiente para designá-lo entre os colegas. Entre os desenhistas, de acordo com a idade, notoriedade e consagração, há vários graus de hierarquia para sua designação. Por exemplo, essas designações começam desde *Sensei* (professor), seguido e *Shosho* (um pouco acima de mestre), *Kyosho* (grande mestre), *Osama* (rei) [...] (LUYTEN, 2001, p. 127-132.)

Portanto, devido à relevância do autor, a pesquisa se propõe a investigar como Tezuka, dentro de um espaço e de um tempo, construiu a imagem de Buda na obra a partir de sua própria interpretação sobre o mesmo. Por se tratar da representação de uma personagem que já existia antes da elaboração do mangá, autores como Michel de Certeau (2014), Paul Ricoeur (2003) e Roger Chartier (2010) servirão como bases teóricas para a compreensão de tal representação. O texto contém alguns apontamentos histórico-metodológicos necessários para o desenvolvimento da pesquisa, assim como uma breve apresentação da obra e considerações sobre a tipologia de mangá que a mesma está inserida.

APONTAMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Essa pesquisa enquadra-se dentro do campo de História Cultural, na linha de História, Cultura e Narrativas. Pensar o mangá, especificamente a obra *Buda*, como uma forma de narrativa, implica reconhecê-lo como uma prática social inserida num contexto temporal e

espacial, concebida a partir de sua autoria, tanto no conteúdo da história, como nos recursos textuais e gráficos. Com esse pressuposto, é possível elencar autores que trabalham conceitos historiográficos que podem auxiliar no desenvolvimento da pesquisa.

Elenca-se, em um primeiro momento, autores que trabalharam com temas relacionados aos processos de representação, memória, leitura e consumo e história. Michel de Certeau (2014), Paul Ricoeur (2003) e Roger Chartier (2010) são autores que elucidam a compreensão dessas temáticas a partir de suas argumentações. Com relação a ideia de representação, Chartier (2010) argumentou com relação a importância de se compreender tal processo, pois envolve, em qualquer veículo comunicativo, o processo de elaboração por parte do autor, que possui seu cenário cultural, pessoal, familiar entre outros extremamente particular.

Uma história da leitura deve se construir também contra a tradição mais recente da sociologia histórica da cultura. Esta se impõe dois objetivos fundamentais: estabelecer as correlações entre pertença social e produções culturais, e identificar os objetos (por exemplo, textos e impressos) próprios aos diferentes meios sociais. Esse enfoque, fecundo em resultados, que tendia a caracterizar culturalmente os grupos sociais ou socialmente os produtos culturais, pode sugerir uma reflexão crítica. Com efeito, as modalidades de apropriação dos materiais culturais são, sem dúvida, tão ou mais distintas do que a inegável distribuição social desses próprios materiais. A constituição de uma escala de diferenciações socioculturais exige, portanto, que paralelamente às sinalizações das frequências de tais ou tais objetos, em tais ou tais meios, sejam encontradas em seus desvios, as práticas de sua utilização e consumo. (CHARTIER, 2001, p.77)

É necessário lembrar que, representações culturais são produções que envolvem a memória do autor, que possui todo um contexto particular de formalização de tais memórias. Ricoeur (2003) indicou sobre como essa construção envolve um processo de seleção por parte do autor, já que o mesmo, na elaboração de sua obra, seleciona quais aspectos vai incluir e em quais intensidades.

A ideologização da memória, e todas as espécies de manipulações da mesma ordem, tornaram-se possíveis através das possibilidades de variação que o trabalho de configuração narrativa dos nossos textos oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente no trabalho de configuração: evitamento, evasão, fuga. Falamos de reapropriação do passado histórico, é preciso falarmos igualmente da privação dos atores do seu poder originário, o de narrarem-se a eles próprios. É difícil destrinçar a responsabilidade pessoal dos atores individuais, da das pressões sociais que trabalham subterraneamente a memória colectiva. Essa privação é responsável por esta mistura de abuso de memória e de abuso de esquecimento que nos levaram a falar de demasiada memória aqui e de demasiado esquecimento ali. É da responsabilidade do cidadão guardar um justo equilíbrio entre estes dois excessos. (RICOEUR, 2003, p. 6)

Dentro desse processo de reivindicação de memória e de construção de uma

representação dentro da obra, Michel de Certeau (2014), a partir de suas argumentações com relação ao consumo, indicou a necessidade e a importância de se compreender como tal representação é absorvida pelo consumidor da obra, pois, o conteúdo elencado pelo autor não reflete o conteúdo absorvido e criado pelo leitor. Nesse sentido, é importante destacar que não se objetiva procurar tal representação como verdadeira e única, mas sim compreender quais elementos e em qual forma foram utilizados para a elaboração da representação.

[...] Muitos trabalhos, geralmente notáveis, dedicam-se a estudar seja as representações, seja os comportamentos de uma sociedade. Graças ao conhecimento desses objetos sociais, parece possível e necessário balizar o uso que deles fazem os grupos ou indivíduos. Por exemplo, a análise das imagens difundidas pela televisão (representações) e dos tempos passados diante do aparelho (comportamento) deve ser completada pelo estudo daquilo que o consumidor cultural “*fabrica*” durante essas horas e com essas imagens. [...] A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou vulgarizadores) não incidam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização. [...] (CERTEAU, M. 2014, p. 38-39.)

Uma análise complexa da representação de Buda no mangá de Tezuka deve se ater, principalmente, em como, o autor, dentro de seu espaço e tempo, apresentou a figura em sua obra para seus leitores. Nesse sentido, seja de forma textual ou gráfica, o estudo volta-se a investigar qual foi a construção da personagem de Buda dentro da obra, em comparação com textos teóricos e historiográficos sobre o budismo e sobre Buda. Atenta-se em quais aspectos e em quais formas, quais episódios conhecidos da história de Buda foram colocados e em qual intensidade certos tópicos foram apresentados por Tezuka na obra. Porém, a partir das considerações de Certeau (2014) tais construções não respondem o que o leitor do mangá pode vir a criar a partir da leitura da obra.

Para além de compreensões teóricas historiográficas, se faz necessário também um estudo com relação ao tipo de obra em que *Buda* está inserida, ou seja, um mangá. Especificamente nos mangás, os trabalhos que dialogam com a História não são muitos, porém possuem valor para a compreensão dos elementos constitutivos dos mesmos. No quesito dos elementos mais técnicos da obra, voltados para os processos artísticos de desenhos, nos é possível recorrer a autores dentro dessas áreas, como Scott McCloud (1995) e Mark Wheeler Macwilliams (2008), que desenvolveram argumentações relacionadas aos conteúdos artísticos dos quadrinhos. Especificamente, Macwilliams (2008) dedicou sua argumentação com o enfoque no processo artístico de desenvolvimento de um mangá.

Por se tratar de um mangá com uma temática religiosa, o livro *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan* de Jolyon Baraka Thomas (2012) nos é útil. Em sua obra, Thomas (2012) desenvolveu uma série de argumentações de como costumeiramente temas voltados para as religiões são apresentados em mangás. A argumentação de Thomas (2012) se torna fundamental por dois principais tópicos: Aprofunda o estudo da temática, e também indica uma outra série de mangás com temas religiosos, ou seja, *Buda* não se trata de uma obra não isolada em sua temática.

Dentro da área da História, existe o auxílio de autores que trabalharam com outras histórias em quadrinhos que não o mangá, como o trabalho de José Rodolfo Vieira (2017) e sua análise histórica do quadrinho *Palestine*. Em sua pesquisa, Vieira (2017) elencou a importância de se incluir o quadrinho como um produto dentro de um espaço e de um tempo do próprio do artista que desenvolveu a obra, assim como notar o mesmo dentro da linhagem de consumo, que visa atingir a maior venda possível. Nesse sentido, uma atenção é necessária para o contexto no qual Tezuka estava inserido no processo de desenvolvimento do mangá, Vieira (2017) destacou a importância de também de se analisar a obra dentro do seu sistema de venda como um produto.

Antes de apresentar a obra, se faz necessário também elencar algumas considerações com relação ao personagem que é representado na mesma. Conforme Mircea Eliade (1979), Sidarta Gautama, considerado como o Buda histórico, e fundador de uma religião, é uma figura dentro do budismo, que se iniciou na Índia e, por ter sua história difundida em diversas regiões da Ásia, acabou por passar por um processo de mitificação da sua jornada. Nesse quesito da mitificação, Eliade (1979) argumentou sobre como a história de Gautama se associou a uma jornada heroica, na qual o mesmo passou por uma série de episódios e acontecimentos antes de se tornar o iluminado, e que essa mesma jornada muitas vezes é recontada para a compreensão inicial de Buda.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A OBRA

Buda foi serializada originalmente no Japão entre setembro de 1972 até dezembro de 1983, e sua publicação em volumes se iniciou em 1980². A edição nacional utilizada para o projeto, publicada pela editora Conrad de 2005, possui 14 volumes finalizados com tradução

² Informações retiradas no site oficial de Osamu Tezuka. Disponível em: <<https://tezukaosamu.net/en>> Acesso em: 01 de maio de 2021.

de Drik Sada (tradutora de japonês-português), e edição de Maya Indra Souarthes Oliveira.

Dentro dos 14 volumes, é apresentado para o leitor a jornada de Sidarta Gautama, desde seu nascimento até o fim de vida. No primeiro volume, Gautama não aparece. Nesse, Tezuka contextualizou para o leitor a Índia do período histórico que a obra retrata, principalmente no quesito político e religioso da região. A partir do segundo volume do mangá, *O nascimento de Siddhartha*, inicia-se a jornada da personagem de Gautama, o futuro Buda.

A partir do nascimento, na sua infância, Gautama é apresentado como um menino da realeza do reino de *Kapilavatsu*³, porém sem muito interesse nas questões políticas e econômicas do reino, e com um corpo frágil devido a um nascimento prematuro, o que o impossibilitou de iniciar seu treinamento como guerreiro ou de realizar outras atividades físicas. O menino fica dentro do castelo todos os dias, e sente um grande tédio e desconforto de tal situação.

Nesse contexto, ao olhar para a cidade de seu quarto, Gautama, percebe que outros meninos da sua idade brincam e fazem uma série de brincadeiras que o mesmo não pode fazer. Com isso, surge a questão principal que motiva Gautama a buscar conhecimento: por que as pessoas são diferentes e realizam distintos afazeres?

A partir desse momento, Gautama passa a questionar a sociedade de castas e começa a se sentir mais desconfortável ainda com a situação na qual está inserido. Esse início da obra e desconforto com o mundo em que está inserido continua até o começo da fase adulta de Gautama, na qual o mesmo, a partir de uma conversa com um monge⁴, decide recusar sua titulação real, futuro reino, esposa e filho e passa a se dedicar para uma série de reflexões e busca por uma resposta de seus questionamentos.

A jornada de iluminação de Gautama se inicia no quinto volume do mangá, *O início da Jornada*, e vai até o volume oitavo, *O dia do despertar*. Dentro desses volumes, é apresentado pelo leitor o processo desde a recusa da vida luxuosa de Gautama até a transformação do mesmo como um Buda. Aqui, Gautama passa a ter um maior contato com o mundo e percebe ainda mais as diferenças existentes entre os seres vivos, (Gautama não questiona unicamente isso para os seres humanos, mas também para animais e plantas) o que o motiva ainda mais em buscar uma forma de livrar os seres das dores e insatisfações da vida.

Durante sua jornada, Gautama conhece uma série de pessoas de diferentes castas

³ Os termos utilizados estão escritos da mesma forma que estão na edição do mangá utilizada para a pesquisa.

⁴ Destaca-se que essa conversa é um dos episódios que Mircea Eliade (1979) elencou como um acontecimento da jornada mitificada do Buda histórico.

indianas, reis, monges, pátrias, xátrias, e se sente marcado por cada um deles e seus sofrimentos particulares. Em sua busca, ele entra em contato com diversos monges e diferentes escolas de pensamentos, mas não se sente satisfeito com as explicações de nenhuma delas. Ao ver o adoecimento de uma garota chamada Sujata, que adoeceu devido ao amor não correspondido por Gautama, o mesmo entra em um longo processo de meditação e busca uma forma de se comunicar com a “alma” de Sujata. Nesse processo, que é sucedido, Gautama novamente entra em contato com o monge que o motivou a iniciar sua jornada, que diz que o mesmo passou a compreender o sentido da existência, da vida e da dor, despertou, e se transformou em um Buda.

A partir da definição própria do quadrinho, o título Buda é dado para Gautama após o mesmo concluir sua jornada e de ser “iluminado” pelo conhecimento com relação a vida, morte e relações entre as espécies entre si e com o ambiente, e que pode transmitir tais ensinamentos para outros seres. Dentro da argumentação de Eliade (1979), encontra-se tal definição sobre Buda e budismo:

O budismo é a única religião cujo fundador não se declara nem profeta de um Deus, nem o seu enviado, e que, além disso, rejeita até a idéia de um Deus-Ser Supremo. Mas ele se proclama “Desperto” (budâha) e, por conseguinte, guia e mestre espiritual. A sua pregação tem por objeto a libertação dos homens. É justamente esse prestígio de “Salvador” que faz da sua mensagem soteriológica uma “religião” [...] (ELIADE, M. 1979, p. 86.)

Do nono volume, *Os primeiros ensinamentos*, em diante, Gautama é retratado como Buda, que busca repassar seus ensinamentos para outros seres. De início, o mesmo se sente desconfortável por ter adquirido tal conhecimento, e passa a buscar pessoas interessadas em ouvir suas falas e ensinamentos. Em um primeiro momento, apenas alguns animais passam a escutar Buda, porém, com o passar do tempo, o mesmo passa a atrair outros monges, pessoas das cidades, guerreiros e líderes políticos para ouvirem suas falas.

Os últimos volumes do mangá apresentam como Gautama, já como um Buda, passou a atrair uma legião de pessoas interessadas em seus pronunciamentos, e de como iniciou um processo de legitimação dos pronunciamentos dentro das comunidades dos interessados em Buda. Uma série de diferentes conflitos surgem, e Buda aparece com soluções para tais, o que movimenta ainda mais pessoas interessadas no mesmo. O mangá é finalizado com a morte de Gautama, e brevemente concluído com o início do que seria a formalização do budismo na Índia por parte dos seguidores de Buda.

ASPECTOS DO MANGÁ

No caso da obra de *Buda*, atenta-se que o mangá é classificado como um mangá destinado a um público masculino, de faixa etária entre 10 a 15 anos, um tipo de mangá conhecido no Japão como *Shonen*. Luyten (2000) argumentou das particularidades e dos aspectos que esse tipo de mangá, que no geral visam atrair um público masculino infantojuvenil, mas que não necessariamente é restrito apenas para esse público. (LUYTEN, 2000. P. 54.)

Conforme já mencionado, o *Shonen* manga corresponde aos mangás que tem como público direcionado garotos adolescentes. A pesquisadora e professora de literatura na Universidade de Paul Quinn (Texas), Angela Drummond-Mathews (2010) indicou ser o maior segmento de publicação de mangás, assim como ter sido também o responsável pela globalização dos quadrinhos japoneses e tendo apelo para praticamente qualquer leitor.

O maior segmento de publicações de mangá é o shonen ou mangá para garotos adolescentes. Lido por meninos, homens, meninas e mulheres, essas histórias refletem as fantasias e a história social de um Japão em evolução. Apesar de ser inicialmente feito para garotos, elementos como enredos grandes e temas universais tornam o mangá para garotos algo apelativo para quase qualquer um.” (MATHEWS, A. D. 2010, p. 62. Tradução Nossa.)⁵

Em linhas gerais, os heróis dos *Shonen*, por mais variadas que sejam suas histórias, possuem certas características em comum, sendo a principal delas e um dos fatores que diferenciam os heróis dos mangás para com os heróis das outras histórias em quadrinhos, a proximidade e possibilidade de auto identificação dos mesmos para com os leitores.

O leitor se identifica com os heróis porque eles retratam sua vida diária e o remetem para esse mundo de fantasia. Ele poderia ser o próprio herói da História justamente porque está próximo de sua realidade. “O principal ingrediente vem do zoológico humano onde vivemos. O mangá expressa o sentimento das pessoas que vivem agora”, opina o editor-chefe da revista *Shukan*. (LUYTEN, S. M. B. 2001, p. 71.)

Mais especificamente voltado ao mangá *Shonen*, Mathews (2010) indicou que, no geral, os personagens desses mangás possuem uma série de características *comuns* que os aproximam do público, como se fossem um “espelho” para o leitor do mangá. Apesar de histórias distintas, possuem características similares, principalmente para com o processo de desenvolvimento no

⁵ Texto original: “The largest segment of manga publishing is shōnen or young boys’ manga. Read by boys, men, girls, and women alike, these stories reflect the fantasies and social history of an evolving Japan. Despite being initially aimed at boys, elements such as expanded story lines and universal themes make boys’ manga appealing to nearly everyone.” (MATHEWS A. D. 2010, p. 62.)

decorrer de suas aventuras.

O mangá shonen tipicamente segue o padrão da jornada heroica. O ciclo do Herói. [...] O herói sai de um lugar familiar para cruzar uma barreira em um mundo de não-familiaridade. Ele deve passar por testes, geralmente com a figura de um ajudante ou um *shaman*. Muito provavelmente o herói vai sofrer alguma queda ou passar por um processo traumático que irá acompanhá-lo e resultará por um ganho de sabedoria, poder ou um em algum item mágico. [...] o ciclo começa com a chamada da aventura. [...] Seguindo o ciclo do herói, o protagonista deve embarcar ou ser colocado em uma jornada que vai envolver a conquista de algum objetivo, mesmo se esse objetivo seja simplesmente o retorno para casa.” (MATHEWS, A. D. 2010, p. 71-72. Tradução Nossa.)⁶

40

Uma questão possível de ser levantada é: Aonde todo esse percurso heroico reflete no dia-a-dia do leitor, a ponto de os heróis serem considerados espelhos? Luyten (2001) argumentou, elencamos duas citações da autora, que é no comportamento, aparência e na mentalidade das personagens que encontramos esse “ reflexo”

[...] São Heróis concebidos a partir do mundo real, nos quais as pessoas podem encontrar, além de uma espécie de miniatura de suas vidas, os ingredientes para vivências suas fantasias. [...] Os mangás se solidarizam com o leitor: os personagens lutam, amam, brigam, aventuram-se, viajam e até exercitam-se por ele. A relação íntima entre o personagem e o leitor o faz se esquecer das longas horas nos trens, do trabalho monótono e mecânico nos escritórios, do inferno do vestibular, das casas apertadas e da multidão nas ruas e dá energia para o dia seguinte. [...] (LUYTEN, S. M. B. 2001, p. 40.)

Tipicamente, todo o código de comportamento dos heróis do *Shonen* é baseado em alguns tópicos que provém das questões próprias japonesas mencionadas por Luyten (2001), como por exemplo o código de conduta dos samurais japoneses, o *Bushido*, a perseverança elevada para com os objetivos de cada herói. (LUYTEN, 2001. P. 72-76.)

Apesar de *Buda* ser uma obra biográfica de um personagem religioso, o mangá está dentro da tipologia *Shonen*, portanto, possui um público alvo que o autor precisou tornar a obra agradável para o mesmo. A partir da noção de Viera (2017) que elucidou a importância de considerar a obra dentro do seu mercado editorial que visa principalmente atingir o maior público possível, se faz necessário compreender *Buda* como um mangá *Shonen*, ou seja,

⁶ Texto Original: Shōnen manga typically follow the pattern of the heroic journey. The hero cycle [...] The hero leaves a place of familiarity to cross a threshold or barrier into a world of unfamiliarity. She must suffer trials, usually with assistance from a helper figure or a shaman. The hero will likely suffer some kind of nadir and atonement that will be followed by gaining a boon, wisdom, power, or a magical item [...] The cycle begins with the call to adventure. [...] Following the hero's cycle, the protagonist must embark upon or be thrust into a journey that will involve the achievement of some goal, even if that goal is to return home. [...] (MATHEWS, A. D. 2010, p. 71-72.)

compreender que o mangá foi moldado para atrair um público masculino infantojuvenil, mas que não restringia a leitura unicamente ao mesmo.

CONCLUSÕES

O artigo voltou-se em apresentar o projeto de pesquisa e brevemente a obra, inserida na História das Religiões. A pesquisa encontra-se em desenvolvimento com previsão de término para a primeira metade de 2022, portanto uma série de tópicos aqui apresentados poderão ser desenvolvidos mais extensamente em outros momentos. Conforme mencionado, uma série de cuidados são necessários para o desenvolvimento do estudo, que fogem do estudo de Buda e budismo, como o contexto do autor, a obra inserida no mercado editorial, e algumas considerações históricas relacionadas com os processos de representação, memória, reivindicações e consumo elencado por autores da área que debatem o tema. A proposta discutida no presente artigo, não buscou indicar resultados do estudo, mas sim alguns apontamentos relacionados com os cuidados metodológicos necessários para o desenvolvimento da pesquisa, assim como uma exposição do conteúdo do mangá e da tipologia que o mesmo está inserido de forma sintetizada.

41

REFERÊNCIAS

FONTES

TEZUKA, Osamu. **Buda**. São Paulo: Editora Conrad, 2005.

BIBLIOGRAFIA

CERTEAU, Michel De. **A invenção do cotidiano**. Vol. 1. Ed. 22. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. **Estudos Avançados**, São Paulo, vol. 24, nº. 69, p. 7-30, mai.-ago. 2010.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados** São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191. 1991.

CHARTIER, Roger. **Práticas de Leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

- ELIADE, Mircea. Buda e os seus Contemporâneos. In: ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. v. 1. Tomo II. p. 86-105.
- LUYTEN, Sonia Bibe. **Mangá, o poder dos quadrinhos japoneses**. São Paulo: editora Hedra, 2000.
- RICOUER, Paul. **História, memória e esquecimento**. Palestra proferida na Conferência Haunting Memories? History in Europe after authoritarianism, 2003. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia> Acesso em: 7 de novembro de 2018.
- TEZUKA PRODUCTIONS. **Tezuka Osamu Official**, 2021. Tezuka Osamu Works. Disponível em: <<https://tezukaosamu.net/en/>> Acesso em: 01 de maio de 2021.
- MACWILLIAMS, Mark. **Japanese Visual Culture**: Explorations in the World of Manga and Anime. New York: M.E. Sharpe, 2008.
- MATHEWS, Angela Drummond. What Boys Will Be: A Study of Shonen Manga In: WOODS, Toni Johnson. **Mangá: An Anthology of Global and Cultural Perspectives**. Nova Iorque, editora Continuum, 2010. P. 34-62.
- MCCLOUD, Scott. **Desvendando os quadrinhos**. São Paulo: editora Makron Books, 1995.
- THOMAS, Jolyon Baraka. **Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan**. Hawaii: University of Hawai'i Press, 2012.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

CATOLICISMO CONTEMPORANEO: PASTORAIS E MOVIMENTOS LEIGOS EM MARINGÁ-PR

Mariane Rosa Emerenciano da Silva (UEM-P) ¹

45

Resumo: No presente texto busco apontar considerações iniciais sobre o movimento leigo e as pastorais da Igreja católica na cidade de Maringá-PR a partir da década de 1990 a 2019, a qual se configura em um cenário religioso católico diversificado. Delimito essa análise por meio do Hallel em Maringá (1995-2019), e as frentes e pastorais que participaram do mesmo. Dentre o escopo documental utilizo o jornal impresso *O Diário do Norte do Paraná*, História Oral e Pesquisa de Campo. Para compreender o cenário religioso contemporâneo, as perspectivas de Danièle Hervieu-Léger (2008) contribuem ao considerar que esse cenário tem com uma das características o aumento de escolhas e autonomia do indivíduo-sujeito, que estão cada vez menos vinculadas às instituições. Para a autora a crença passa por um interesse maior de verificação e experimentação, mas encontra sua razão de ser no fato de dar um sentido à experiência subjetiva dos indivíduos. O que não significa a ausência institucional, como percebemos no Hallel e em outros movimentos.

Palavras-Chaves: Movimento leigo. pastorais. Maringá. catolicismo.

INTRODUÇÃO

No presente texto busco apontar considerações iniciais sobre o movimento leigo e as pastorais da Igreja católica na cidade de Maringá-PR a partir da década de 1990 a 2019, a qual se configura em um cenário religioso católico diversificado. Enfatizo que o trabalho é um recorte parte de problematizações levantadas a partir da pesquisa de mestrado intitulada *Catolicismo e Juventude: a história do Hallel em Maringá-PR (1995-2019)*² que teve como objeto de pesquisa o Hallel em Maringá, um evento de música católica idealizado por leigos, que resultou na pesquisa de doutorado *Juventude e religião: um olhar sobre as práticas católicas em Maringá-PR por meio das suas pastorais e grupos leigos (1990-2020)* que está sendo desenvolvida, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. Assim, delimito essa análise partindo do Hallel em Maringá (1995-2019), e das frentes e pastorais que participaram do Hallel. Dentre o escopo documental utilizo o jornal impresso *O Diário do Norte do Paraná*, História Oral e Pesquisa de Campo.

Maringá é uma cidade localizada no noroeste paranaense, elevada oficialmente em 1947. A história oficial da cidade é marcada pelas narrativas dos empreendimentos

¹ Doutoranda em História. Hcir/LERR/PPH- UEM. E-mail de contato: marianer.emerenciano@gmail.com

²² EMERENCIANO DA SILVA, Mariane Rosa. *Juventude e Catolicismo: A história do Hallel em Maringá- PR (1995-2019)*, 2020, 163f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Maringá, Maringá- 2020. In: *Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL)*, 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

colonizadores da Companhia de Melhoramentos Norte Paraná (CMNP), e tem sua história intrinsecamente vinculada a presença e influência da Igreja católica, vista como uma instituição estratégica com um papel de suporte à educação e à saúde no município. Em menos de dez anos (1957) foi implementado a diocese com Dom Jaime (1957-1997) sendo o primeiro bispo e arcebispo (1979) da cidade.

Considerando que os mais diversos grupos de leigos começavam a florescer já em meados de 1960, essa ação de Dom Jaime em procurar romanizar e hierarquizar a Igreja católica em Maringá desenvolve também o processo histórico de formação pastoral da cidade, organizando também os leigos “[...] através de ‘normatizações’ pastorais, entre elas, a construção de novas paróquias calcadas nos moldes de um ideário pastoral sacralizado, rompendo com possíveis tradições de remanescentes de irmandades e/ou grupos similares” (GARUTTI, 2006, p.93).

Delimitei um recorte de 1990-2020, elencando alguns critérios. A princípio em virtude da minha pesquisa de mestrado sobre Catolicismo e juventude: a história do Hallel em Maringá (1995-2020), parto de pastorais e movimentos leigos participaram do Hallel, um evento de música voltado para à juventude, realizado anualmente de 1995- 2019; A segunda questão é o aumento de circulação e locomoção dos jovens em diversas atividades (incluindo formas de catolicismo) e localidades para além de suas cidades. É importante ressaltar que num cenário mais amplo desde 1975 ocorrem movimentos importantes voltados para à juventude, dentre eles as jornadas mundiais da juventude, o dia nacional da juventude (1985). Entretanto, em Maringá, eventos que movimentam uma maior parcela e trânsito de jovens tanto em Maringá quanto para outras localidades, são evidenciados a partir da década de 1990. Questão essa que pontuo seguir:

Primeiro, o Hallel, não surge na cidade de Maringá, e sim na cidade de Franca-SP no ano de 1988, ele foi idealizado pela RCC daquela cidade, e teve como inspiração o Rock in Rio: um evento de música, ao ar livre. Somente a partir de 1995 edições em outras cidades começam a ser organizadas, devido a “Evangelificação 2000”, uma campanha de oração lançada para promover a “Década de Evangelificação” – do Natal de 1990 até o Natal de 2000. A intenção era converter o máximo possível de católicos, ou seja, reaproximá-los da religião, discorre Bosh (2002, p.634). Dentre os cursos, palestras são disseminados também métodos de evangelificação como acampamentos e eventos de músicas, como o Hallel.

Nesse período, alguns jovens católicos de Maringá estiveram participando desses encontros, que aconteciam em cenário nacional, entrando em contato tanto com os

acampamentos, quanto com o Hallel. Durante a minha pesquisa de mestrado este contexto apresenta duas questões interessantes para pensar os movimentos leigos na cidade, o primeiro: foi a criação do Grupo Projeto Mais Vida, que são responsáveis por organizar acampamentos religiosos na cidade desde 1992, que posteriormente, foram convidados a realizar o Hallel. Reforçando minha afirmação sobre o contato e troca de catolicismos entre os leigos.

Partindo do Hallel, que é um movimento leigo, a estrutura do evento revela-se interessante para analisar diversas pastorais. Em um grande espaço que é o parque de exposição é disposto vários módulos, que são os locais onde as frentes e pastorais católicas realizam atividades desde palestras, orações, música, teatro, missas, confissões, sendo o Palco Central, o local que ocorre as principais apresentações de bandas e *shows*. O Projeto Mais Vida é responsável por módulos como, o palco Central, capela do Silencio, capela do louvor, módulo acampamento, é o grupo que convidada outras pastorais e movimentos para participarem do Hallel, como a RCC que está à frente do módulo RCC, o Movimento Familiar Cristão, no módulo Família. O Setor Juventude no módulo teatro, coordenado pelo Pe. Beto.

Apesar, do Movimento Cursilho de Cristandade e Pastoral da Juventude e outros movimentos e pastorais não possuírem módulos, eles estão presentes enquanto público e palestrantes que participam do evento, seja no módulo namoro, evangelizadores ou adolescentes.

Esses movimentos e pastorais apresentam perspectivas plurais que apontam para uma manutenção religiosa entre os leigos que se encontram em grupos e situações culturais, sociais, etárias e históricas distintos. Algumas dessas frentes são vinculadas aos movimentos carismáticos, folclores, CEBs, entre outros. Assim, parto do pressuposto, que essas diferenças são ampliadas para se perceber a juventude católica, com questões que tangem sexualidade, religiosidade, política, namoro, família, trabalho e saúde.

Visto tais questões, pontuo que é necessário considerar que esses movimentos estão em consonância com o avanço tecnológico, seja de locomoção quanto de comunicação, principalmente aos adeptos do catolicismo que começam cada vez fazer o uso de mídias, que transitam em diferentes localidades, grupos, costumes hábitos e ideias.

De modo significativo, não se pode deixar de ponderar que essas transformações afetaram principalmente a juventude, que circula com mais fluidez entre diversos espaços, o que leva a pensar que a flexibilização e as novas formas de se repensar as ações pastorais consideram esses jovens, que estão criando e participando desses novos grupos, partindo de uma leitura moriniana, produtos/produtores de uma realidade. Entretanto, isso não se aplica

somente a eles.

A constituição dessa mobilidade religiosa, é característica do campo religioso contemporâneo, o que significa para Hervieu-Léger (2008) que as instituições perdem relativa influência sobre as escolhas dos indivíduos, o que influi nas perspectivas de trajetórias individuais, as pessoas aderem a crenças motivadas por suas experiências e preferências, configurado na “figura do peregrino”. Esta é permeada pela construção de uma narrativa de si mesmo: “é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.89). O que em certa medida explica uma predileção pela participação em grupos, pastorais e movimentos leigos. Em uma das entrevistas realizadas com os organizadores do evento, foi constatado que para alguns católicos a participação dos encontros nos grupos podem ter uma experiência emocional maior comparado a missa.

Neste sentido, os movimentos leigos e pastorais possuem funções significativas nesse cenário religioso. Hervieu-Léger (2008) ainda alerta sobre a necessidade de considerar que nas crenças contemporâneas “o religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural, psicológica”. E defende que qualquer que seja a crença, esta pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma religião.

É nessa invocação à autoridade de uma religião que é possível ver a atuação institucional. Dentre as questões a serem consideradas sobre as pastorais e movimentos leigos em Maringá, faz-se necessário pontuar as seguintes questões: Maringá possui construção de memória fortemente marcada pelo catolicismo, em apenas 10 anos de elevação oficial da cidade foi elevada a Diocese em 1957, como primeiro bispo Dom Jaime que permanece até o ano de 1997. Elevada a Arquidiocese em 1979 da cidade, o que significa que existe uma dimensão cultural de identidade católica, ao passo q grandes movimentos católicos, como o Hallel que chegou a reunir mais de 100 mil de pessoas no Parque de exposição não incomoda, pelo contrário, há patrocínio das entidades comerciais, industriais, rural e da mídia. O que não significa, que não haja tensões entre a Instituição e leigos católicos. Dom Jaime já tencionava suas ações para que os leigos continuassem sob a hierarquia, considerando principalmente a falta de adesão dos católicos sob os aspectos da laicização e secularização.

Um dos intentos de Dom Jaime é a concepção de hierarquização, para que os fiéis dessem a devida importância ao vínculo da unidade a toda a hierarquia eclesiástica: 1ª ordem o papa, 2ª ordem os bispos e 3ª ordem os padres, essa hierarquia resultaria em uma identidade de

grupo (os fieis). Além disso, o arcebispo ainda podia delegar a função de assessor de uma determinada pastoral específica e/ou movimentos. Isso significa que mesmo os movimentos mais autônomos da instituição eram assessorados e acompanhados por alguma figura autorizada pela instituição.

Ao considerar essa presença hierárquica, por meio de Selson Garutti (2006, p.89) é possível compreender que o estabelecimento da instituição não foi ao encontro do que o bispo imaginava, principalmente no que diz respeito aos fiéis e a manutenção material da Igreja católica, o que é observado na construção da Catedral que começou em agosto de 1958 e terminou apenas em 1972 – a parte de concreto. Uma das questões para essa demora e dificuldade seria a pouca participação dos fiéis na arrecadação monetária, pois eles priorizavam investir o dinheiro em decoração externa de ruas e praças, montagem de festas, quermesses e/ou bailes.

Dessa maneira, são instituídas medidas que se adequem as demandas locais, culturais e históricas, como o avanço da comunicação, principalmente aos adeptos do catolicismo que tinham cada vez mais contato com as mídias, com a imprensa, com os grupos, com a educação e com outras culturas. Normatizar questões como a formação de grupo de leigos, bem como movimentos e pastorais, estar presente na mídia, mas manter concepções de hierarquia, legitimá-los por meio de cartas episcopais são formas de contenção e que figuram a cidade de Maringá.

São diversos os métodos que atingem tanto adultos como idosos, como os programas de padres e/ou missas televisionados via rádio e internet. De modo significativo, não se pode deixar de ponderar que essas transformações afetaram principalmente a juventude, que circula com mais fluidez entre diversos espaços, o que leva a pensar que a flexibilização e as novas formas de se repensar as ações pastorais consideram esses jovens, que estão criando e participando desses novos grupos, entretanto, isso não se aplica somente a eles.

A partir das questões apontadas, as perspectivas de Danièle Hervieu-Léger (2008) contribuem ao considerar que o campo religioso na contemporaneidade tem com uma das características o aumento de escolhas e autonomia do indivíduo-sujeito, que estão cada vez menos vinculadas às instituições. Para a autora a crença passa por um interesse maior de verificação e experimentação, mas encontra sua razão de ser no fato de dar um sentido à experiência subjetiva dos indivíduos. O que não significa a ausência institucional, como percebemos o do Hallel que procura obedecer a hierarquia institucional.

A ARQUIDIOCESE

A imagem da Igreja católica em Maringá se atrela aos cenários político, educacional e econômico da cidade. Apresentou grande destaque também a figura de Dom Jaime, o primeiro bispo e arcebispo da cidade, que possuía um vínculo com a formação dos cursos superiores, e essas relações salientam o intercâmbio entre as diversas instituições, empresas e culturas. Desde os anos iniciais ocorreram significativos investimentos da Igreja católica na cidade, considerando que no ano de 1957, com apenas dez anos de emancipação do município, já se instituiu uma Diocese, que em 1979 a Arquidiocese, tendo como sufragâneas as Dioceses de Campo Mourão, Umuarama e Paranavaí.

Ao considerar essa presença hierárquica demarcada desde o início da cidade, é possível encontrar relatos que apontam as ações da Igreja católica em relação ao enfrentamento à modernidade e à perda progressiva de católicos. Esse enfraquecimento não se restringe à Maringá. No século XIX, o Brasil passou pela laicização do Estado, em que é obtida a liberdade de culto e manifestação religiosa de outras denominações. Antônio Flávio Pierucci (2004), ao pesquisar o declínio das religiões tradicionais no Brasil, recorre aos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) desde o ano de 1940, apontando uma declaração de 95,2% de católicos no Brasil nessa época. Já na década de 1970, quando começam as discussões mais intensas sobre medidas da Igreja para preservar-se na dianteira do campo religioso, os dados mostram 91,1% de católicos; no entanto, no último censo, de 2010³, o número cai para 64,0%⁴.

Em Maringá, o número de evangélicos desde 1991 (15,35%) é bem maior do que a proporção equivalente ao Paraná (10,64%) e ao Brasil (8,58%). Mas, ao considerar que o município tem em sua construção de história e memória uma forte presença da Igreja católica, é significativo percebermos que outras religiões também demarcam o cenário de maneira expressiva. Isso é fundamental para compreendermos a postura adotada pela instituição em Maringá e as características que influenciam a manifestação das práticas católicas na cidade, o que se inicia com Dom Jaime, que já tencionava suas ações para que os leigos continuassem

³ IBGE. Atlas do Censo Demográfico 2010. *Censo 2010*. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pente_costal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf>. Acesso em: 11 de set. de 2019.

⁴ Sobre a França, Hervieu-Legér (2008, p.86) esclarece que “Em um país em que 64% dos indivíduos se declaram ainda católicos, mas onde menos de 10% deles vão à missa aos domingos (e não mais de 2,5% destes têm idade entre 18 e 25 anos), a referência à ‘normalidade’ religiosa encarnada pelo praticante regular perde em boa parte sua pertinência”.

sob a hierarquia da instituição e procurava medidas de abrir mais as normas institucionais em contextos que permitiriam o desenvolvimento do Hallel posteriormente. Além disso, essas medidas adotadas pela instituição perpassam os outros arcebispos, Dom Murilo Krieger (1997-2002), Dom João Braz de Avis (2002-2004) e Dom Anuar Battisti (2004-2019).

A Igreja católica ao enfrentar dificuldades na adesão dos fiéis em seus propositos, com já foi mencionado sobre a construção da Catedral, resultou na ação de difusão de certos cultos romanizados, por parte de Dom Jaime, como a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e os grupos Filhas de Maria e o Apostolado da Oração. Um de seus argumentos para sustentar o processo de instalação desses cultos foi que “Tais festas religiosas tradicionais haviam sofrido um desvirtuamento, tornando-se manifestações secularizadas transformando-se em oportunidades de lazer onde o foco de interesse externo havia suplantado os atos religiosos no interior da Igreja” (GARUTTI, 2006, p.89). A tentativa de Dom Jaime, além do pecuniário, acaba por conceber uma ideia de hierarquização, para que os fiéis dessem a devida importância ao vínculo da unidade a toda a hierarquia eclesiástica: 1ª ordem o papa, 2ª ordem os bispos e 3ª ordem os padres, essa hierarquia resultaria em um identidade de grupo (os fieis).

Garutti (2006) entende enquanto eficaz a ideia de uma mentalidade romana hierarquizada na pastoral, já que, ao romper com o devocionismo, “passou a se manter pela institucionalização hierárquica constituída por uma pastoral sacralizada, em que se precisava de um ministro consagrado para fazer acontecer o rito sacramental” (GARUTTI, 2006, p.90). Além disso, o arcebispo ainda podia delegar

a função de assessor de uma determinada pastoral específica e/ou movimentos [com a introdução destes na pastoral orgânica da Igreja, tais como Cursilho da Cristandade, a Renovação Carismática Católica, o Movimento Mariano, o Movimento Familiar Cristão etc.]. (GARUTTI, 2006, p.92).

Isso significa que mesmo os movimentos mais autônomos da instituição eram assessorados e acompanhados por alguma figura autorizada pela instituição. Considerando que os mais diversos grupos de leigos começavam a florescer já em meados de 1960, essa ação de Dom Jaime em procurar romanizar e hierarquizar a Igreja católica em Maringá desenvolve também o processo histórico de formação pastoral da cidade, organizando também os leigos “[...] através de ‘normatizações’ pastorais, entre elas, a construção de novas paróquias calcadas nos moldes de um ideário pastoral sacralizado, rompendo com possíveis tradições de remanescentes de irmandades e/ou grupos similares” (GARUTTI, 2006, p.93).

Os moldes pastorais das comunidades tradicionais tinham como foco os ritos sacralizantes de seus padroeiros, através de celebrações, ritos e festas agrícolas, enquanto o modelo romanizado [hierárquico] implantado por Dom Jaime era calcado na noção eclesial da hierarquia eclesial dada pela aplicação de uma pastoral centrada nos sacramentos, implementada através das cartas episcopais e pastorais e desenvolvidas por meio dos planos de ação pastoral. (GARUTTI, 2006, p.93).

Isso demonstra que foram tomadas medidas normatizadoras sobre as novas formações de movimentos leigos e católicos em Maringá. Entretanto, a abertura para esses grupos ocorre devido às pressões de lideranças leigas. Nas reflexões de Garutti (2006),

52

Dom Jaime, pressionado pelas lideranças leigas, acabou dando uma certa abertura aos movimentos leigos, podendo assim intensificar as ações dos movimentos do Apostolado da Oração, bem como do Movimento Familiar Cristão [MFC], do Cursilho de Cristandade, das Congregações Marianas, Escolas de Pais, bem como encontros de jovens destes movimentos. Já que teria que aceitá-los na diocese, promoveu um curso para os leigos, intitulado “O Leigo na Igreja”. (GARUTTI, 2006, p.79).

Assim, é possível perceber que em Maringá tem-se uma cultura católica fortemente demarcada. Todavia, assim como Alfredo Teixeira (2013) aponta sobre os cenários pastorais católicos em Portugal, cuja a instituição tem como desafio os não crentes – ponto este que se difere no cenário brasileiro-, a não pertença e que vai ao encontro do pensamento de Hervieu-Léger (2008) sobre o catolicismo,

É necessário refletir pastoralmente sobre o que contribuirá para a objetivação de uma disponibilidade crente que, tantas vezes, não ultrapassa o horizonte da subjetividade. Estamos perante um dos indícios mais recorrentes das mais recentes remodelações da identidade crente: a individualização. (TEIXEIRA, 2013, p.75).

O que leva a concluir duas questões: o campo religioso especializa-se; o religioso dissemina-se. Ou seja, “[...] na medida em que os indivíduos ganharam mais autonomia face às instituições que gerem a coletividade. A este propósito, a sociologia da religião dos anos 90 comentou amplamente o fenómeno da recomposição individual do crer” (TEIXEIRA, 2013, p.75).

Assim, no âmbito da mobilidade religiosa existente no cenário religioso, em que as instituições perdem relativa influência sobre as escolhas dos indivíduos, o que influi nas perspectivas de trajetórias individuais, as pessoas aderem a crenças motivadas por suas experiências e preferências, configurado na “figura do peregrino”. Esta é permeada pela construção de uma narrativa de si mesmo: “é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.89).

Neste sentido, são várias as medidas que tomam espaço das ações da instituição católica na cidade. O que chama atenção são justamente os movimentos leigos e o florescimento de diversos grupos e pastorais. Tais grupos possuem funções significativas nesse cenário religioso. Uma vez que podem constituir os módulos evangelizadores no Hallel, há de se destacar que sua atuação assume intuitos de conversão e de aproximação das práticas católicas. Sua ação, portanto, é fundamental, pois, embora os participantes do Hallel possam ter experiências individuais, ele é um evento de vivência coletiva, assegurado pela participação dos grupos que instituem a prática religiosa católica.

OS MOVIMENTOS LEIGOS E PASTORAIS

Hervieu-Léger (2008, p.22-23) questiona se “é possível reconhecer a pluralidade e singularidade dos arranjos do crer na Modernidade, sem abrir mão, todavia, de tornar inteligível o fato religioso como tal” e alerta sobre a necessidade de considerar que nas crenças contemporâneas “o religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural, psicológica”. A mesma autora defende que qualquer que seja a crença, esta pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma religião.

Ao considerar que entre os jovens, a desvinculação das instituições é significativa. As ações da Igreja católica não são apenas para mantê-los na instituição, mas também para considerá-los agentes de evangelização e missionários católicos, questão relevante, pois ao nos depararmos com as respostas do público sobre como ficaram sabendo do Hallel, a maioria menciona que foi por meio de amigos ou de grupos de jovens e oração. Desse modo, a visão que a Igreja católica constituiu ao longo do tempo sobre os jovens é fundamental para pensarmos como as novas expressões religiosas vão ao encontro desse grupo (EMERENCIANO, 2020).

Dentro ainda, deste cenário, Hervieu-Léger (2008) aponta duas figuras, a de “convertido” que na análise realizada sobre o Hallel, parece ser a figura almejada, e a do “peregrino” que é uma figura recorrente no evento. Nessas categorias teóricas apresentadas por Hervieu-Léger, encontramos dois modelos opostos de sociabilidade. “Essas observações permitem compor uma figura do peregrino que pode cristalizar de maneira ideal-típica alguns traços do religioso em movimento que mencionávamos metaforicamente ao de ‘religiosidade

peregrina” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.98). Desse modo, tem-se de um lado a figura do “praticante”, que experiencia a prática religiosa como obrigatória, fixa e regida pela instituição, de caráter comunitário e estável, com suas repetições; e do outro, o “peregrino”, que vivencia a prática religiosa como voluntária, autônoma, variável, individual, móvel e de caráter excepcional. Esta análise, também é perceptível em outros movimentos leigos, bem como nas pastorais. Aqui, atendo de forma mais específica a primeira figura.

Assim, se há evidentemente uma identidade católica, percebemos que essa não é homogênea, e os presentes no Hallel asseguram tal diversidade, aspecto sentido como positivo pelos participantes do evento, que elogiavam a “*diversidade de módulos, qualidade dos convidados*” e ainda questionavam o porquê de não haver módulos de alguns movimentos: “*faz uma tenda/módulo Cursilista, vemos RCC... mas cursilistas estão sempre presentes também*”⁵. Essa oferta é referente à procura dos próprios representantes de movimentos leigos da Igreja católica para disporem alguma atividade e/ou módulo.

Os outros movimentos, frentes e pastorais ali encontradas eram: a Pastoral da Escuta, os Vicentinos, e de forma geral os grupos de jovens e de oração. Os módulos reuniam em um mesmo local diversos grupos e frentes da Igreja católica. Nos dias que acontecem o Hallel, há grupos que participam dos módulos expositores. No corredor inicial anteriormente narrado, podiam estar ali congregações de ordens seculares e regulares, como os seminaristas diocesanos, os franciscanos, os beneditinos e as clarissas. Podia-se ver também algumas pessoas com as indumentárias de suas ordens no local. A participação de irmã Zélia, assim chamada pelas pessoas, demonstra o interesse dessas congregações, bem como a participação do Pe. Beto no Módulo Artes.

Entretanto, a participação dos grupos de oração dos leigos é muito maior. Alguns, como os Arautos⁶, associação que prega o celibato, vivendo em casas destinadas especificamente para

⁵ Nossa descrição tenta elucidar como seria a ação do Movimento Cursilista de Cristandade (MCC). Esse movimento tem quatro instâncias, sendo realizado um para solteiros, outro para casais, e cada qual é separado pelo sexo (os encontros do casado, da casada, do solteiro e da solteira). São retiros de 4 dias, em Maringá, por ser o local onde está a Arquidiocese, reunindo pessoas interessadas de todas as cidades que fazem parte da circunscrição arquidiocesana. Após os 4 dias, alguém que já faz parte do grupo busca esses novos cursilistas, em suas cidades para falar sobre suas experiências. Os solteiros e casados, homens e mulheres, fazem parte da mesma comunidade. A linguagem consiste em: partir da realidade concreta das pessoas; possibilitar viver o fundamental cristão; e lançar a um apostolado nos ambientes. É um movimento vinculado aos movimentos da Ação Católica. Surge na Espanha entre 1943-1949, associado a Juventude Ação Católica Espanhola, e sua difusão ocorre em 1953. Autorizado pelas conferências episcopais desde 1962, surgem esses movimentos no Brasil, mas recebendo reconhecimento somente em 2004. MOVIMENTO CURSILHO DE CRISTANDADE DO BRASIL. Nossa Missão. MCC. Disponível em: <<https://www.cursilho.org.br/>>. Acesso em: 30 de mar. de 2020.

⁶ ARAUTOS MARINGÁ. Associação internacional de fiéis de direito pontifício. Arautos. Disponível em: <<http://maringa.arautos.org/>>. Acesso em: 2 de abr. de 2020.

rapazes e moças, entre suas atividades dão mais ênfase à formação da juventude. Algumas das organizações e pastorais em que atuam os leigos da Arquidiocese que encontramos no Hallel foram:

- Projeto Mais Vida: Surgiu em 1922 em contexto da Evangelização 2000. Naquele período alguns jovens realizaram cursos de capacitação oferecidos pela campanha Formação Integral do Jovem (FIJ) e o Formação Humana, conhecendo também os acampamentos e o Hallel. Por meio do cantor mexicano Martin Valverde foram capacitados e começaram a realizar os acampamentos em Maringá. A partir dos acampamentos os membros também fundaram o Maringá Recuperando Vidas (Marev)⁷, uma importante entidade de recuperação de dependente químicos.

- Sociedade de São Vicente de Paulo (SSVP)⁸, também conhecida como Vicentinos, criada em 23 de abril de 1833 em Paris, França. Seu trabalho é voltado à caridade. A SSVP é membro da ONU, participando do Conselho Econômico e Social (Ecosoc). No Brasil, a instituição foi fundada em 1872. O grupo atua provendo alimentos, roupas e remédios aos mais necessitados. No Hallel, é responsável pela coleta dos alimentos doados pelos participantes.

- Renovação Carismática Católica (RCC)⁹. Surge em Maringá no final da década de 1970. Esse grupo tem uma linguagem espiritual nos dons do Espírito Santo, com foco na expressão corporal e na música. O movimento tem diversos grupos de orações e realiza retiros, cenáculos e encontros. Com um módulo no Hallel chamado RCC, algumas pessoas que participam dos grupos realizam palestras, pregações e *shows* no evento.

- Pastoral dos Surdos¹⁰. A CNBB Sul 2 relata que oficialmente a Pastoral dos Surdos iniciou em 1950, por meio de Padre Eugênio Oates e do Monsenhor Vicente Penido Burnier. No Paraná, a grande precursora dessa pastoral foi a religiosa Nydia Moreira Garcez, fundadora da escola Epheta em 1950. Com a escola, aconteceram muitos simpósios sobre deficiência auditiva em Curitiba. No ano 2000, a Pastoral dos Surdos foi reconhecida pelos Bispos do Regional Sul 2, oficializando sua atuação no Paraná. No evento, por alguns anos a pastoral esteve no módulo Mãos que Evangelizam, além de participar das missas na tradução para Libras. Na última edição, os membros dessa pastoral não montaram um módulo, mas estiveram

⁷ Atualmente o Marev é uma entidade autônoma, ainda vinculada a Igreja católica.

⁸ SSVP. Home. *A Sociedade de São Vicente de Paulo*. Disponível em: <<https://ssvpbrasil.org.br/a-ssvp/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

⁹ RCCMARINGÁ. Quem somos. RCC. Disponível em: <<http://www.rccmaringa.com.br/quem-somos>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

¹⁰ CNBB REGIONAL SUL2. Pastoral dos Surdos. CNBBS2. Disponível em: <<https://cnbbs2.org.br/pastoral-dos-surdos/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

em seis atividades distintas, como intérpretes de duas missas e quatro pregações.

- Infância e Adolescência Missionária (IAM)¹¹, voltada a crianças e adolescentes, com o intuito de aprofundar o compromisso missionário desde a infância e abordar a solidariedade. Foi fundada em 1843 por Dom Carlos Forbin Janson, Bispo de Nancy, França. O lema do fundador é “Ajudar as crianças por meio das crianças, ou crianças evangelizando e ajudando crianças”. A imagem que representa essa organização é justamente a que encontramos no último Hallel, no Módulo Hallelzinho, que é com crianças, denotando a pluralidade étnica.

- Movimento Familiar Cristão (MFC)¹². Tem seus primeiros indícios no Uruguai, no final dos anos 1940. Ali foram feitas as primeiras experiências de grupos de casais, com criação oficial em 1950. Em julho de 1955, durante o Congresso Eucarístico Internacional, realizado no Rio de Janeiro, os casais uruguaios e os argentinos trouxeram o MFC e o compartilharam com os casais Lya e Sollero, Jean e Neusa e Júlio e Madalena. O movimento é voltado para formação conjugal, preparação para o casamento, encontros de casais, debates com pais ou alunos nas escolas, manutenção de instrumentos e centros de orientação conjugal e familiar e trabalho com menores carentes. Tem como um dos nortes o desenvolvimento e a vivência dos valores humano-cristãos, a fim de que possa cumprir sua missão de formador de pessoas. No Hallel, geralmente organiza o Módulo Família.

- Movimento Cursilhista de Cristandade (MCC). Esse movimento tem quatro instâncias, sendo realizado um para solteiros, outro para casais, e cada qual é separado pelo sexo (os encontros do casado, da casada, do solteiro e da solteira). São retiros de 4 dias, em Maringá, por ser o local onde está a Arquidiocese, reunindo pessoas interessadas de todas as cidades que fazem parte da circunscrição arquidiocesana. Após os 4 dias, alguém que já faz parte do grupo busca esses novos cursilhistas, em suas cidades para falar sobre suas experiências. Os solteiros e casados, homens e mulheres, fazem parte da mesma comunidade. A linguagem consiste em: partir da realidade concreta das pessoas; possibilitar viver o fundamental cristão; e lançar a um apostolado nos ambientes. É um movimento vinculado aos movimentos da Ação Católica. Surge na Espanha entre 1943-1949, associado a Juventude Ação Católica Espanhola, e sua difusão ocorre em 1953. Autorizado pelas conferências episcopais desde 1962, surgem esses movimentos no Brasil, mas recebendo reconhecimento somente em 2004.

São diversas frentes, e cada uma surge em um contexto histórico diferente, visando a

¹¹ CNBB REGIONAL OESTE 2. IAM. CNBBO2. Disponível em: <<https://www.cnbbo2.org.br/organismos/infancia-missionaria/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

¹² MOVIMENTO FAMILIAR CRISTÃO. Nossa história. MFC. Disponível em: <<http://www.mfc.org.br/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

questões plurais e distintas que apontam para uma manutenção religiosa entre os leigos que se encontram em grupos e situações culturais, sociais, etárias e históricas distintos. Algumas dessas frentes são vinculadas aos movimentos carismáticos, outras ligam-se à Ação Católica¹³, como é o MFC, e às pastorais, que também são um investimento; em outros casos, os participantes são, em sua maioria, pertencentes a algum grupo de oração. Aqui citamos algumas que pudemos identificar no Hallel, mas a Arquidiocese de Maringá tem identificado em seu *site* 51 pastorais e organizações que envolvem leigos¹⁴, enfatizando a atenção para atendimento espiritual com base nas distintas identidades. Porém, que isso não significa que todos os movimentos são aceitos sem alguma tensão, seja pela instituição¹⁵, seja até mesmo por outros grupos. Tal questão também contempla o Hallel, pois não são todos os movimentos que aderem ao evento com espaço propício para realizarem suas atividades.

É nesse cenário que são instituídas medidas que possam conter os impactos dessas transformações, principalmente aos adeptos do catolicismo que tinham cada vez mais contato com as mídias, com a imprensa, com os grupos, com a educação formal e com outras culturas.

¹³ Associação civil católica criada em 1935 por dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, em resposta às solicitações do Papa Pio XI para que fossem fundadas em todo mundo associações leigas vinculadas à Igreja, “com a finalidade de estabelecer o reino universal de Jesus Cristo”. Em 1966, as novas diretrizes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) determinaram seu desaparecimento. Vide: FGV CPDOC. Ação Católica Brasileira. CPDOC. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/acao-catolica-brasileira-acb>>. Acesso em: 16 de abr. de 2020.

¹⁴ organizações e Pastorais estão: Amor Exigente, Apostolado da Oração Comunidades Eclesiais de Base - CEBs, Escola de Evangelização Santo André, Federação das Congregações Marianas, GDI - Grupo de Diálogo Interreligioso, Ministros Extraordinários da Comunhão Eucarística (M.E.C.E.), Movimento Apostólico de Schoenstatt, Movimento dos Foculares; Movimento Ecumênico de Maringá (Mecum); Pastoral Carcerária; Movimento Renascer, Pastoral Afro-Brasileira, e Pastoral da Pessoa Idosa. E ainda há quatro nominalmente direcionadas à juventude: setor Juventude, Projeto Desperta Jovem, Pastoral da Juventude e Juventude Missionária, o que não significa que nos outros movimentos a adesão de jovens seja pequena. ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. Pastorais. Arquidiocese de Maringá. Disponível em: <<http://arquidiocesedemaringa.org.br/pastorais>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

¹⁵ Uma narrativa da RCC em Maringá sobre si conta o seguinte: “Vale lembrar ainda um fato que marcou a nossa história. Quando já estávamos dando passos bem mais arrojados como o Cristo Show em plena praça pública (em frente à rodoviária) surgem mudanças na Paróquia São José e fomos “convidados” a nos retirarmos de lá. Nessa época ainda havia poucos grupos em Maringá. Com a não permissão para o uso da Igreja São José ocorreu fenômeno bem curioso; logo começaram a surgir grupos em várias partes da cidade, em casas, salões paroquiais, colégios, locais públicos, etc. Foi a grande explosão na RCC em Maringá. De 5 grupos que havia até então, em pouco tempo já passavam de 20. Também começam a surgir os primeiros passos de organização institucional da RCC com as primeiras equipes de serviço, eventos de grande porte no dia de Pentecostes (enquanto foi permitido). O principal deles aconteceu em 1993, no Estádio Willie Davids completamente lotado e com a presença do Padre Jonas Abib. Quando todos pensavam que esse Pentecostes abriria definitivamente as portas ocorreu exatamente um fechamento. Este episódio serve bem para ilustrar como foi complicada a história da Renovação em Maringá [...] Nada de orgulho para nós nessa breve história. Apenas registrar as maravilhas que Deus pode fazer com pessoas que não confiam em si, mas se colocam nas mãos de Deus. Ele sim pode fazer tudo quando encontra corações abertos e disponíveis à ação do Espírito Santo.” RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. Quem somos. RCC Maringá. Disponível em: <<http://www.rccmaringa.com.br/quem-somos>>. Acesso em: 29 de jul. de 2020.

Normatizar questões como a formação de grupo de leigos, mas manter concepções de hierarquia, legitimá-los por meio de cartas episcopais, atestam os assessores, são formas de contenção.

Diversos são os métodos que atingem tanto adultos como idosos, como os programas de padres e/ou missas televisionados via rádio e internet. De modo significativo, não podemos deixar de ponderar que essas transformações afetaram principalmente a juventude, que circula com mais fluidez entre diversos espaços, o que nos leva a pensar que a flexibilização e as novas formas de se repensar as ações pastorais consideram esses jovens, que estão criando e participando desses novos grupos, entretanto, isso não se aplica somente a eles.

CONSIDERAÇÕES

Ao considerar que no cenário religioso atual ocorre brechas para a realização do Hallel, considerado um produto para conter as características desse contexto. À medida que pesquisamos o evento, e levando em conta que é um local de aglomeração desses grupos, é certo afirmar que Maringá encontra nisso uma forma de manter as normativas do catolicismo. Mesmo com uma configuração no cenário religioso na qual a autonomia na escolha das crenças é perceptível a identidade católica. Tanto na realização do Hallel, quanto a organização de diversos grupos e movimentos evidencia-se a importância para os católicos no que tange autorização e reconhecimento da instituição à suas práticas.

Se por um lado é possível observar a autonomia na constituição das crenças no cenário religioso contemporâneo, por outro lado, é possível observar medidas institucionais, aqui citamos de forma específica o modelo romanizado implantado por Dom Jaime, calcado na noção eclesial da hierarquia eclesial dada pela aplicação de uma pastoral centrada nos sacramentos. (GARUTTI, 2006, p.93). Isso demonstra que foram tomadas medidas normatizadoras sobre as novas formações de movimentos leigos e católicos em Maringá. Entretanto, a abertura para esses grupos ocorre devido às pressões de lideranças leigas. O que parece próprio da constituição autônoma dos movimentos leigos. O que não significa que não há influência de elementos empregados pelo arcebispo como: a ênfase nos sacramentos (batismo, confissão, comunhão, eucaristia) visíveis em ritos como a adoração do santíssimo, a participação e realização de missas vinculadas a atividades desses grupos. E ainda na presença de assessores que fazem papéis de fiscalizadores dessas práticas.

Por fim, e concluindo minha fala Alfredo Teixeira (2013) ao pensar sobre os cenários

pastorais católicos em Portugal, aponta as remodelações da identidade crente: a individualização. (TEIXEIRA, 2013, p.75). O que leva a concluir que na medida em que os indivíduos ganharam mais autonomia face às instituições, são as instituições que gerem a coletividade. Assim, é possível que mesmo em um cenário plural, o que mantém o senso de coletividade é a identidade que esses grupos possuem com a Igreja católica.

Nesse contexto, é possível perceber pertencer à esses grupos mantém uma identificação com o catolicismo, ao passo, que diversos participantes do evento são influenciados a ir ao evento por meio dos amigos de grupos da Igreja. Estabelecendo assim a figura praticante, pois esses têm uma relação fixa e estável estabelecida pela instituição.

REFERÊNCIAS

ARAUTOS MARINGÁ. Associação internacional de fiéis de direito pontifício. **Arautos**. Disponível em: <<http://maringa.arautos.org/>>. Acesso em: 2 de abr. de 2020.

ARQUIDIOCESE DE MARINGÁ. Início. **Arquidiocese de Maringá**. Disponível em: <<http://arquidiocesedemaringa.org.br/>>. Acesso em: 08 de jul. de 2020.

BOSCH, David J. **Missão transformadora, mudanças de paradigma na teologia da missão**. São Leopoldo, RS:EST, Sinodal, 2002.

CNBBO2. IAM. **CNBB Regional Oeste 2**. Disponível em: <<https://www.cnbbo2.org.br/organismos/infancia-missionaria/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

CNBBSUL2. Pastoral dos Surdos. **CNBB Regional Sul2**. Disponível em: <<https://cnbbs2.org.br/pastoral-dos-surdos/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

EMERENCIANO DA SILVA, Mariane Rosa. **Juventude e Catolicismo: A história do Halle em Maringá- PR (1995-2019)**, 2020, 163f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Maringá, Maringá- 2020.

FGV CPDOC. Ação Católica Brasileiras. **FGV CPdoc** Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/acao-catolica-brasileira-acb>>. Acesso em: 16 de abr. de 2020.

GARUTTI, Selson. **O Poder Do Anel Na Diocese De Maringá**. 2006, 111f. Tese (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica De São Paulo, São Paulo – 2006.

GONZAGA, Giovane Marrafon. **Memórias, notícias e espaços a presença das religiões Afro-Brasileiras em Maringá-PR (2000 - 2014)**, 2018, 157f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Maringá, Maringá- 2018.

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

IBGE. Atlas do Censo Demográfico 2010. **Censo 2010.** Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf>. Acesso em: 11 de set. de 2019.

MARIZ, Cecília Loreto. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. In: **Tempo Social.** versão On-line. v.17 n.2 São Paulo nov. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320702005000200011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 5 de mar. de 2020.

MOVIMENTO CURSILHO DE CRISTANDADE DO BRASIL. Nossa Missão. *MCC*. Disponível em: <<https://www.cursilho.org.br/>>. Acesso em: 30 de mar. de 2020.

MOVIMENTO FAMILIAR CRISTÃO. Nossa história. *MFC*. Disponível em: <<http://www.mfc.org.br/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

SILVEIRA, Maria Theodora Lemos. (Org.). **Hallel – som e vida: 20 anos!** uma história a ser contada e cantada. Franca: Hallel, 2007.

SSVP. Home. **A Sociedade de São Vicente de Paulo.** Disponível em: <<https://ssvpbrasil.org.br/a-ssvp/>>. Acesso em: 8 de jul. de 2020.

SYNAN, Vinson. **O Século do Espírito Santo:** 100 anos de avivamento pentecostal e carismático. Editora Vida. Edição do Kindle.

TEIXEIRA, Alfredo. O pluriverso católico na sociedade portuguesa: novos cenários pastorais. **Humanística e Teologia.** 34:1, 71-104, 2013.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A FÉ NO MONGE JOÃO MARIA: UM ESTUDO DE CASO SOBRE RELIGIOSIDADE POPULAR, EM CARLÓPOLIS (PR)

Evandro Del Negro da Silva (UNIOESTE - PG) ¹

Resumo: Os estudos da religiosidade popular contribuem para a compreensão das diversas devoções populares existentes, e dos locais sagrados repletos de símbolos e paisagens ligados a cultura religiosa e a identidade de um grupo específico. O objetivo do trabalho é analisar a religiosidade popular dos habitantes do município de Carlópolis, localizado na região nordeste do Paraná no Monge João Maria. Os procedimentos metodológicos utilizados incluem, trabalho de campo com aplicação de entrevistas e de questionários. Especificamente serão analisados os relatos já documentados sobre a história do monge, posteriormente correlacionados com alguns relatos dos devotos presentes no município. Como resultado, é possível observar a fé dos indivíduos que passa de geração a geração, os símbolos que caracterizam o espaço da Igrejinha do Monge evidenciando assim uma paisagem religiosa, o espaço sagrado e a religiosidade popular dos habitantes ali presentes.

Palavras-Chaves: Religiosidade Popular. Monge João Maria. Carlópolis (PR).

INTRODUÇÃO

Este trabalho buscou analisar a religiosidade popular dirigida ao monge João Maria, na mesorregião do Norte Pioneiro Paranaense, na região sul do Brasil, dado pelos relatos de inúmeros devotos do município de Carlópolis, mais também pela igrejinha dedicada ao monge na área rural do município. Também foram destacados, de modo breve, os outros municípios da região que têm devoção no monge, como por exemplo: Arapoti, Guapirama, Joaquim Távora e Tomazina.

Nesse sentido, o trabalho tem como objetivo geral trabalho é analisar a religiosidade popular dos habitantes do município de Carlópolis, localizado na região nordeste do Paraná no Monge João Maria, demonstrando alguns pontos, como a cultura e o viés histórico. A pesquisa também busca demonstrar o que a figura do monge representa para os devotos, e a formação dessa religiosidade popular. Tendo como objetivos específicos, explorar essa temática no monge na espacialidade do Nordeste Paranaense, identificando os pontos que João Maria percorreu, aonde se tem alguma construção em devoção ao monge, e assim mapear esse caminho que futuramente pode auxiliar na criação de um roteiro turístico, entre os municípios das regiões envolvidas com essa história.

¹ Mestrando no programa de pós graduação em Geografia, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste, evandro.silva11@unioeste.br

O referencial teórico se apoiou no estudo da conceituação de religiosidade popular, com base em Coelho (2017), e na religiosidade cabocla no monge, pautada em Auras (1984), assim demonstrando algumas espacialidades que os monges percorreram ao longo das suas peregrinações. E, por fim, para a fundamentação teórica de paisagem religiosa foi citado Rosendahl (1997, 1999) e Gil Filho (2009).

Para a concretização desta pesquisa, foi realizado trabalho de campo, em setembro de 2020 e em janeiro de 2021, para conhecer a espacialidade religiosa presente no município de Carlópolis, e em escala região, também foram aplicados alguns questionários e entrevistas, abrangendo os devotos e outras pessoas com base histórica de seus antepassados sobre a passagem do monge no município.

Este estudo buscou analisar um dos pontos onde ocorre a religiosidade popular ao monge, sendo uma das regiões que ele percorreu, porém não existe muitos trabalhos acadêmicos relacionados a essa temática na região do Nordeste Paranaense, o que justifica a realização dessa análise.

RELIGIOSIDADE POPULAR

A definição de religiosidade popular pode estar relacionada a diversidade de manifestações e a vivência de um determinado grupo, sendo assim um conjunto de crenças, símbolos da religião tradicional, somando aos elementos da cultura local e a devoção em um santo, que represente os seus devotos.

Segundo Coelho (2017, p.15) “a religiosidade popular constitui a verdadeira cultura religiosa dos povos e dos indivíduos. Temos também como características fundamentais da religiosidade popular o mágico, o simbólico e imaginativo, o místico, o festivo, o comunitário e o político”. O autor continua:

A religiosidade popular apresenta-se como uma experiência antropológica profunda, anterior ao cristianismo, uma experiência vivida em simultâneo com o sentimento da vizinhança da natureza e o desejo de ser por ela protegidos, em que a vida e a morte não são apenas dados anagráficos, mas sim momentos supremos de aproximação de outro mundo mais real. Assim a religiosidade popular surge como a língua materna religiosa, falada por todos os homens (COELHO, 2017, p. 23).

Dessa forma, as devoções:

[...] passam por elementos variados como as virtudes da vida do santo, as resignações perante o sofrimento, sua caridade, os laços familiares do devoto, as graças alcançadas por intermédio do santo. A relação de devoção entre o

devoto e o santo pode ter origens variadas, mas a fé do devoto, a atitude de confiança dele em relação ao sagrado está sempre presente. A fé do devoto é, portanto, uma convivência, uma relação, e, assim, a fé surge tanto para se iniciar uma relação com o santo, como também o resultado da relação, do pedido alcançado (NIERO, 2012, p.105).

Assim, podemos observar que no Brasil o “Catolicismo Popular estava bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios” (AZZI, 1978, p. 52). Dessa forma, o catolicismo brasileiro possui uma pluralidade de sentidos nas diferentes esferas de práticas e crenças (SILVA, 2003, p. 41). Nesse sentido, a:

“designação de “popular” é normalmente empregada em relação às classes sociais subalternas, ou aos indivíduos que ocupam uma posição periférica na organização espacial de uma dada sociedade. Refere-se, dessa forma, às manifestações de memória coletiva, aí incluídas a linguagem e a religiosidade” (SARAIVA, 2010, p.148).

Como também destaca Coelho (2017, p.13) “a religiosidade popular foram classes excluídas “do ter”, “do poder” e “do saber”, resumidamente as populações mais pobres”. A religiosidade popular tem relação com a sociedade que a forma, com o espaço geográfico que se estabelece e com o monge que protegem o indivíduo. Para Rosendahl (1997, p. 125) “[...] o espaço sagrado se revela não somente por meio de uma hierofania, mas também por rituais de construção e, nesse caso, os rituais representam repetições de hierofanias primordiais conhecidas”. Com isso, os santos:

[...] podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios. A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo, a promessa. Cumprindo aquela sua parte do contrato, o santo fará o mesmo. Promessas “são pagas” adiantadamente, para se obrigar o santo a retribuir sob a forma do benefício pedido (GALVÃO, 1976, p. 31).

Já Oliveira (1978, p.79-80) afirma que o catolicismo do povo, está nas mãos dos fiéis, não sendo necessária nem um padrão eclesiástico, nem “rezador” para que ocorra a devoção ao seu sando, só é necessário da cerimônia eclesial no dia do santo.

Nesse sentido, a religiosidade popular no monge, especialmente na região do Contestado, dando sentido à ação dos caboclos na resistência de sua realidade na época, como o isolamento do sertanejo, sendo reprimido pelo coronelismo, tentando garantir o mínimo para sua sobrevivência. Assim, por meio do monge, foi criado um discurso que mudou os elementos e a identidade histórica da região do Contestado.

A importância dessa representação religiosa é fundamental como um discurso capaz de explicar, o seu modo, o seu mecanismo de relações sociais de cuja

transparência não é percebida senão assystematicamente pelo caboclo e como uma prática, ou seja, como uma forma desse caboclo agir e deixar registrada historicamente a sua passagem por este mundo (AURAS, 1984, p. 47).

É impossível analisar a religiosidade popular no monge e não citar um marco histórico que está diretamente relacionado, no caso a Guerra Contestado, tanto pela representação que o monge tem contexto região e histórico do místico, espiritualizado, como também no processo de luta pelos caboclos que viviam nas regiões do Contestado Catarinense e Sul Paranaense. Segundo Tomazi (2009) “O Contestado é considerado um dos maiores movimentos populares da história do Brasil e, até o momento, poucos espaços foram abertos para uma leitura mais aprofundada e coerente dos seus aspectos culturais e religiosos”.

Com isso o monge é relacionado a um ícone ou um mosaico construído por muitas mãos. A presença do monge vai além dos registros históricos, de períodos datados, de caminhos realizados nos séculos XIX e XX no sul e sudeste do Brasil. A devoção popular nele continua viva.

De acordo com o Frei Stulzer (1982, p. 31) entendeu que João Maria:

[...] parecia, aos olhos dos simples, um enviado de Deus e o povo o venerava como se fosse um santo [...]. É expressão usual do sertão: “se Deus quiser e nosso São João Maria”. É supérfluo penetrar nos grandes males que à Religião causou esse João Maria. A Guerra dos fanáticos só foi possível na fé àquele mensageiro. Uma palavra de sua boca valia, e vale ainda hoje, mais do que as verdades eternas do Evangelho, do que quaisquer instruções de sacerdotes e bispos, e até o santo padre só acerta ensinar a verdade, se esta confere com a pregação de João Maria.

Demonstrando assim que a religiosidade popular no monge surpreendeu e de certa forma incomodou os líderes da época, ou seja, as elites intelectuais, religiosas e militares. Deixando evidente o poder de influência do monge sobre os caboclos. Além disso, segundo Barboza (2016) o monge realizou inúmeros milagres e entre esses a cura de uma mulher que tinha paralisia, para a cura utilizava de um vegetal a couve e também barro e água aonde na região que estava, tinha em abundancia, após a realização de seu milagre fez um pedido para as pessoas sertanejas que ali moravam, o pedindo para que construísse uma capelinha em seu nome. Outro milagre é o caso do cruzeiro que caiu no ano de 1983 em União da Vitória pelo excesso de chuvas e o solo arenoso, mas o fato é que a população se uniu recolocando a cruz no local e as chuvas cessaram.

Ainda nos dizeres de Tomazi (2009) “João Maria, reconhecido como profeta e santo junto à cultura popular do Contestado, talvez não seja um único personagem histórico, mas dois

ou mais”

Na memória popular dos descendentes do Contestado houve apenas um profeta e santo com o nome João Maria, que passou pela região diversas vezes e habitou em diversas grutas e em outros locais que jamais foram esquecidos e, inclusive, muitos deles se tornaram locais de peregrinação (TOMAZI, 2009).

Este processo histórico do monge foi abordado com maior ênfase no capítulo, intitulado “Três monges, uma só Fé”. Com isso, vemos que a “[...] religiosidade cabocla era o espaço no qual, fundamentalmente, os homens marginalizados construía suas formas de resistência e luta, contra o cotidiano opressor. Por isso a defendiam com grande tenacidade” (AURAS, 1984, p. 50). Para analisar essa “dulia²” é necessário compreender as diferentes histórias sobre o monge do Contestado, como serão destacadas adiante, exemplificando as espacialidades percorridas, a origem e característica de cada figura do monge.

Deste modo, a religiosidade popular no monge do Contestado se estendeu pela grande maioria da região sul do Brasil, mas o foco da nossa pesquisa é a mesorregião do Nordeste Paranaense, pois existem uma devoção no monge, acreditando que o próprio passou por alguns municípios da região, como por exemplo, Arapoti (Figura 1), Guapirama, Joaquim Távora, Tomazina (Figura 2) e Carlópolis, esse último é o foco do estudo de caso que também tem uma igrejinha dedicada ao monge, o diferencial é a imagem na frente da construção, sendo o último município que o monge João Maria de Jesus passou antes seguir para o Estado de São Paulo.

Figura 1: Capela do Monge, em Arapoti (PR). Figura 2: Capela do Monge, em Tomazina (PR).



² É o culto de veneração simples, sendo realizado aos santos.

Fonte: Trabalho de campo (jan. 2021).

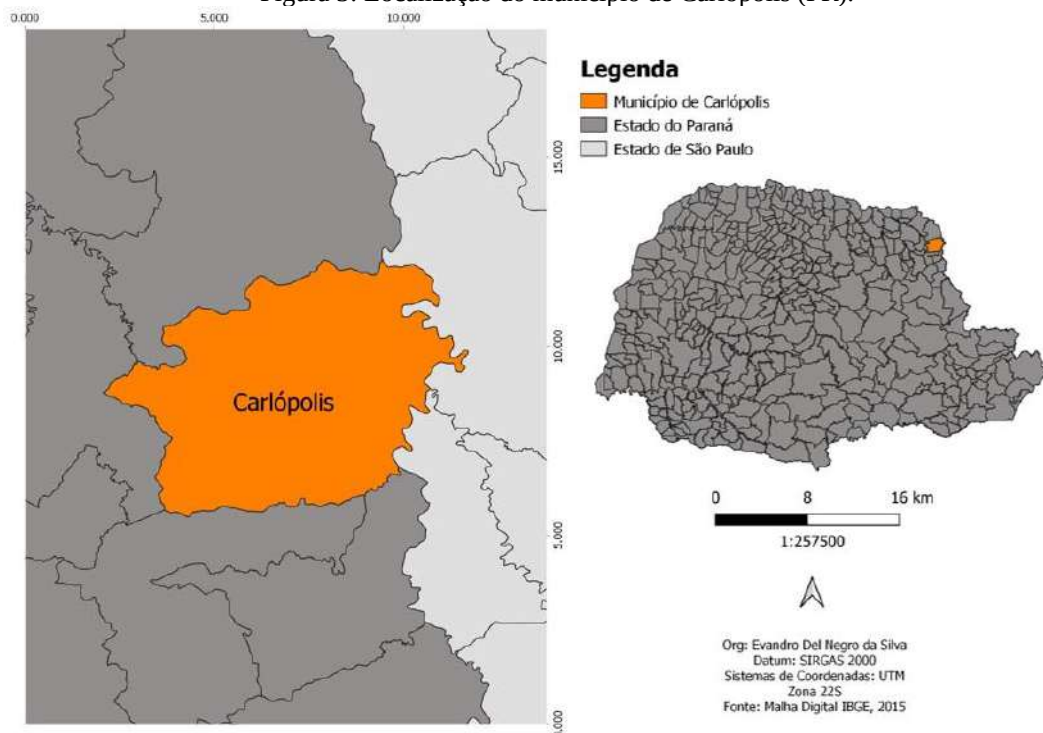
A seguir será discutido as características do município de Carlópolis (PR), e a religiosidade popular no monge.

A RELIGIOSIDADE POPULAR NO MONGE JOÃO MARIA, NO MUNICÍPIO DE CARLÓPOLIS (PR)

Para iniciarmos a pesquisa foi preciso compreender, em um primeiro momento, o papel da religiosidade popular no monge, tanto no âmbito histórico, como no local. Com isso, inicialmente houve a seleção do recorte espacial a ser pesquisado, no caso o município de Carlópolis, analisando as particularidades presentes no espaço. Demonstrando essa espacialidade que o monge percorreu no Nordeste Paranaense, antes de se dirigir ao Estado de São Paulo.

Assim compreendemos que o fenômeno religioso é marcado pela afetividade humana, representados nos espaços e paisagens religiosas e pelas ações e devoções populares. Com isso, o estudo parte da Igrejinha do Monge João Maria de Jesus, em Carlópolis (Figura 3).

Figura 3: Localização do município de Carlópolis (PR).



Fonte: Malha Digital IBGE, (2019).

O histórico da urbanização de Carlópolis, está relacionado ao município de São José

da Boa Vista, pois em 1901, Carlópolis tinha sido elevado à categoria de Distrito Policial, com a denominação de Jaboticabal. Foram iniciados os loteamentos para o povoamento na região, com planejamento de ruas, habitações construídas pelas famílias dos paulistas vindos de São Vicente e Cananéia. Os imigrantes vinham em busca de ouro e pedras preciosas, às margens do Rio Itararé e do Rio Paranapanema, dentre outros cursos de água, deixando os fundamentos de povoados que se transformaram em centros urbanos na região (PREFEITURA MUNICIPAL DE CARLÓPOLIS - PR, 2020).

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2020), em 1907, foi criado o município de Jaboticabal, se desmembrando de São José da Boa Vista. O antigo distrito apresentou notáveis progressos, com um comércio bem movimentado e importante parque industrial, destacando-se as ferrarias, funilarias, ourivesarias, alambiques de cana e diversos outros estabelecimentos industriais, e a cultura do café se tornando uma das principais atividades econômicas da região.

A mudança para o nome que conhecemos atualmente é uma homenagem ao tenente-coronel Carlos Cavalcanti de Albuquerque, que na época exercia o cargo de Presidente do Estado do Paraná, como isso a alteração para denominação de Carlópolis se deu pela Lei Estadual nº 1943, de 20 de março de 1920. No ano de 1963 foi criado o distrito de Nova Brasília do Itararé e anexado ao município de Carlópolis. Dessa forma, o município é constituído por dois distritos: Carlópolis (sede) e Nova Brasília do Itararé, permanecendo assim até a atualidade.

Atualmente segundo o IBGE (2020) o município ocupa uma área total de 451,148 Km², pertencendo a região de influência de Santo Antônio da Platina, tendo uma população de 13.706 habitantes (Censo 2010), sendo 68% do total dos habitantes residentes no perímetro urbano. Carlópolis tem como principal atividade econômica o setor agrícola, produzindo como por exemplo: Abacate, Café, Caqui, Figo da índia, Goiaba, Manga, Maracujá, Milho, Lichia, Pimenta e Soja, dentre animais de pequeno porte, como ovinos, caprinos e suínos (IBGE, 2020).

Ao analisar o setor do turismo podemos destacar que o município possui poucas alternativas, mais se relacionar a potencialidade do turismo religioso e a religiosidade popular sobre o monge no município do Nordeste Paranaense pode-se ter mais um atrativo a ser evidenciado. Para isso, podemos contextualizar a definição de paisagem religiosa e espaço sagrado, para assim compreender a importância dessas espacialidades repletas de valores, símbolos, significados da cultura popular de uma região. Como destaca Conceição Neto e Ludka (2017):

[...] fazer uma análise da paisagem religiosa do Monge João Maria é interpretar o que se manifesta no espaço sagrado, no entanto, entende-se que os símbolos inseridos na paisagem expressam valores e crenças, fazendo com que a experiência religiosa vivida pelo homem crie um campo de forças e valores acima das aparições físicas, pois os símbolos e ritos atuam como mediador entre o homem religioso e o mundo transcendental. Desta forma, a paisagem religiosa é percebida pelo o que ali é manifestado visualmente com diversos objetos e símbolos a pedido e em agradecimento por graças atendidas, tornar-se visível a dinâmica do catolicismo rústico, assim como também um sincretismo religioso (CONCEIÇÃO NETO; LUDKA. 2017, p. 338).

Para Gil Filho a paisagem religiosa está relacionada pela estrutura material, dessa maneira:

[...] As estruturas religiosas compreendem uma realização do espírito humano sobre a matéria e representam a imaginação e a interpretação das realidades religiosas expressas e significadas enquanto paisagem. Desse modo, a paisagem religiosa é uma expressão de representações culturais de significados que testemunham a prática religiosa do homem e seu anseio de transcendência (GIL FILHO, 2009, p.3).

Já para Rosendahl (1999, p.75-76) a paisagem é interpretada como: “[...] produto da cultura [...]” deste modo “[...] exige a compreensão de como as pessoas imprimem seus valores e crenças em formas arquitetônicas [...]” deixando [...] expressas pelo comportamento do devoto no espaço sagrado, isto é, como a falta e o ritual imprimem formas de paisagem [...]”.

Ainda nos dizeres da autora as edificações são consideradas simbólicas Rosendahl (1999), partindo da construção cultural e social de uma determinada localidade, representando as crenças e valores e manifestações religiosas. Dessa forma, Rosendahl (1997), destaca que a construção de um espaço religioso ocorre num momento histórico, a partir disso, a passagem do Monge João Maria por Carlópolis é compreendido como um fenômeno histórico na criação de uma espacialidade sagrada, no caso a igreja, tendo diversas formas, objetos e símbolos religiosos, que a caracterizam.

Desde modo, este breve relato sobre as características de Carlópolis evidenciam os pontos que formam o recorte espacial selecionado para análise, servindo posteriormente, de introdução sobre o assunto principal a ser abordado na pesquisa, ou seja, a Igreja do monge, em Carlópolis o qual será abordado a seguir.

IGREJINHA DO MONGE, CARLÓPOLIS (PR)

De acordo com os relatos dos devotos, obtidos por meio de uma enquête aplicada

com os devotos e frequentadores, no dia 07 de setembro de 2020, o monge que passou pelo município e região foi o segundo, conhecido também como João Maria de Jesus. Deste modo a Igrejinha do Monge (Figura 4), tem uma imagem do profeta inaugurada em 2007, pela prefeitura municipal. A Igrejinha do Monge João Maria está localizada na zona rural, a cerca de 1,5 km do centro da cidade de Carlópolis, as margens da estrada rural conhecida como Cruz do Monge ou estrada do Monge, sendo a única via de acesso a Igrejinha, demonstrando assim o vínculo e um reconhecimento da identidade do monge pelos munícipes (TELES, 2021).

Figura 4: Igrejinha do Monge, em Carlópolis (PR).



Fonte: Trabalho de campo (set. 2020).

Atualmente quem administra a igrejinha é a prefeitura municipal, deixando evidente alguns pontos negativos, como a falta de organização e cuidado com o local, pois no trabalho de campo foi possível observar que o local está repleto de vegetação fechada, dificultando o acesso para as pessoas de outras localidades que visitam o espaço sagrado, até porque para prefeitura se trata de um atrativo turístico, no caso ligado ao turismo religioso. Como destaca a prefeitura municipal:

O povo conta que o “Monge”, como era carinhosamente chamado, realizava curas e milagres por meio de ervas e água das minas e também por meio de seus conselhos. Vivia só e era muito pacífico. Em sua passagem por Carlópolis, logo no início de sua fundação, deixou um legado de fé e no local onde era costumeiramente encontrado, ergueu-se uma pequena capela. Em 2007, o então prefeito Isaac Tavares da Silva mandou esculpir uma estátua do

monge, que até hoje é visitada por fiéis. O profeta João Maria habita o imaginário e a fé popular, o local em meio a natureza e a capelinha se transformaram em mais um ponto turístico da cidade, e fazem parte da história da peregrinação do monge pelo país (PREFEITURA DE CARLÓPOLIS - PR, 2020).

Com base nos questionários, o primeiro devoto ao responder se **há referência ao monge em outros espaços do município?** Afirmou que “Sim, o monge quando passou por Carlópolis, se abrigava onde atualmente está a igreja embaixo de uma árvore, o monge cavou dois poços. O primeiro na frente do Santuário de Nossa Senhora das Graças, atualmente a Igreja Matriz, localizada no centro de Carlópolis e um nas proximidades da igreja, o monge atendia os pobres e necessitados e dava orientação espiritual aos que passavam nesses dois pontos, posteriormente o monge seguiu para o Estado de São Paulo”.

Já a segunda devota, relata a história do monge em Carlópolis com base nos dizeres de seu avô, que “Estava passando nas proximidades da igreja em um dia de chuva, com muitos raios, ele tinha procurado uma árvore para se esconder, com isso o monge o chamou, e o meu avô foi até ele, como isso o monge acendeu uma fogueira, a chuva passava em volta deles, e não apagava o fogo, ao passar a chuva o monge liberou o meu avô, a árvore que meu avô tinha se abrigado foi atingida por um raio”. Ao questionar se os devotos da região receberam muitas graças, a Senhora Ângela afirma que até os dias de hoje são concedidas graças aos fiéis, que frequentam o espaço sagrado do monge.

A entrevista aplicada ao Secretário de Indústria, Comércio, Turismo e Serviços, o senhor Nilton José Teles, foi realizada digitalmente, devido a Pandemia do Covid - 19, no dia 18 de janeiro de 2021. A entrevista foi composta por 15 questões, inicialmente foi questionado, **por que foi escolhida aquela espacialidade como local para a construção da Igreja do Monge?** o secretário se baseia na lenda popular, que o monge ficava no local onde a igreja foi construída. Ao questionar se **existia alguma oração própria em devoção ao monge?** O secretário, afirmou que sim e encaminhou uma oração de cura e proteção rezada pelos devotos para obter a intercessão do monge.

PRECE DE CURA E PROTEÇÃO - MONGE JOÃO MARIA DE JESUS

Deus Pai Todo Poderoso, criador do Céu e da Terra, que deu a Vosso Filho, Jesus Cristo, um poder infinito sobre todas as forças que existem no Universo e na Terra, perdoai todos os nossos erros e pecados, livrai-nos de nossos sofrimentos e tentações, angústias, desânimos e desesperos e tirai a confusão de nossas cabeças. Pedimos também para afastar de nossa casa, da casa dos parentes e vizinhos, toda a inveja e falsidade e preservá-las de incêndios, arrombamentos e roubos.

*Que Deus impeça toda ação diabólica do mau espírito contra as nossas famílias.
Que o nosso anjo da guarda vigie durante a noite para que tenhamos um sono tranquilo e reparador.*

Ao questionar se há um dia específico e próprio de devoção ao monge? Teles (2021) afirmou que não possui nem uma data específica, mas existem algumas datas, como, por exemplo, o dia 17 de janeiro, que simboliza a comemoração do primeiro João Maria de Agostini, conhecido como o santo, com uma missa dedicada ao monge, isso na região conhecida como o Campestre, no Rio Grande do Sul (KARSBURG, 2014). E também segundo a Assembleia Legislativa do Estado do Paraná, existe outra data de comemoração que está pautada na lei estadual nº 20.002, de 13 de novembro de 2019, que utiliza o dia 27 de março como “Dia Estadual do Monge João Maria”, e está atrelada a valorização da figura mística do monge, votando-se para impulsionar o setor do turismo.

Segundo a fala do secretário não tem outro ponto de devoção ao monge no município de Carlópolis, também não existe documentos, folhetos ou outros materiais relacionados ao turismo na igreja, muito menos as informações concretas sobre a data de inauguração do local. Ao questionar, **quais são os próximos planos ou projetos para a igreja no futuro que você conhece?** Teles (2021) afirma que o objetivo é: “transformar a igreja em ponto de turismo religioso por meio de reforma, paisagismo e pavimentação de acesso”.

Vale destacar, que a cidade de Carlópolis ainda não tem, na área urbana do município, sinalização ou um centro de informações para os turistas e devotos de outras regiões que estão de passagem. Mas segundo o secretário, a qualidade da infraestrutura, está na hospedagem ou transportes, pois é composta atualmente por hotéis, taxis e ônibus de linha. Ao questionar, **quais foram os últimos investimentos aplicados na igreja, já que o local é mantido pela prefeitura municipal?** Teles (2021) relata que: “A última reforma feita pela prefeitura instalou iluminação e uma estátua do monge em sua entrada, e há projetos para melhorias em breve”. Vale lembrar que a inauguração da imagem do monge foi no ano de 2007.

Deste modo, ficou evidente o interesse do servidor público, na melhoria das instalações da igreja e arredores. Principalmente quando foi questionado, **na sua concepção futuramente seria possível a criação de um roteiro turístico utilizando esse percurso do monge (Arapoti; Carlópolis; Guapirama; Joaquim Távora e Tomazina)?** Teles (2021) afirma que “Sim, assim como o roteiro desenvolvido nos Campos Gerais, trazendo tanto para o município, como para a região do Nordeste Paranaense, uma ligação com os fatos históricos

que ocorreram na região, revitalizando espaço para uma possível atração turística”.

CONCLUSÃO

O estudo sobre a religiosidade popular relacionada a figura do monge desenvolvidas no município de Carlópolis, possibilita uma análise da diversidade cultural, e histórica que acaba sendo passada de geração a geração. Sendo relevante para o viés: social, cultural, religioso e ambiental. Futuramente servindo para uma possível roteirização turística sobre os espaços que o monge passou, como já ocorre na região dos Campos Gerais.

Ao longo do trabalho foi possível correlacionar a conceituação de religiosidade popular, devoção, catolicismo popular, religiosidade cabocla, destacando as características dessa devoção, que geralmente não segue a religião do modo tradicional. Mas é na verdade uma união de fatores, seja pelas crenças, símbolos culturais, fenômenos relacionados ao período e os santos que servem de modelo para os fiéis.

Por fim, foram apresentadas as características da paisagem religiosa de Carlópolis e alguns relatos da devoção popular na figura de João Maria, tendo como base o trabalho de campo, as entrevistas e os questionários que foram aplicados, além de alguns autores que abordam a temática.

O trabalho buscou contribuir para as pesquisas sobre a religiosidade popular, dentro das ciências da religião, discutindo assim a devoção ao monge do Contestado na região do Nordeste Paranaense, especificamente no município de Carlópolis, pois tem um espaço sagrado, com uma construção em sua devoção. Dado pelo fato que foi uma região em que João Maria passou, mas não tem pesquisas sobre o assunto, destacando a religiosidade popular e a espacialidade dos municípios da região que o monge transitou.

Demonstrando também que o local é administrado e mantido pela prefeitura municipal, o qual deixa evidente que falta uma melhor organização e cuidado com este local, pois na pesquisa de campo realizado em setembro de 2020, este estava repleto de vegetação, deixando evidente o descaso, até porque para prefeitura se trata de um ponto turístico. Assim o trabalho também poderá auxiliar futuras pesquisas que sigam a mesma temática desenvolvida.

Ao pesquisar as religiosidades populares podemos analisar que se trata de uma proposta importante de aprofundamento do tema, pois permite que haja a abordagem histórica e geográfica, desenvolvendo assim algumas linhas de análise: o recorte espacial, as interações sociais, os contextos históricos e a devoção popular, evidenciando a importância dos estudos sobre religiosidade popular na academia.

REFERÊNCIAS

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado**: A Organização da Irmandade Cabocla. Florianópolis: Ed.UFSC: Assembleia Legislativa; São Paulo: Cortez e Livraria, 1984.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: Aspectos da história. Petrópolis: Vozes. 1978.

BARBOZA, Rodrigo Correa. **História do Paraná**: Uma abordagem da história regional; influencia religiosa do monge João Maria de Jesus no Vale do Ivaí/PR. Anais: XV Encontro Regional de História: 100 anos da Guerra do Contestado - Historiografia, acervos e fontes. Curitiba: UFPR, n.p, 2016.

COELHO, Miguel Alexandre Batista. **Religiosidade Popular**: tradições, práticas e mitos. (Tese de Mestrado em Teologia) Lisboa. Universidade Católica Portuguesa. 2017.

CONCEIÇÃO NETO, Breno; LUDKA, Vanessa Maria. **Paisagem Religiosa**: uma análise da Gruta do Monge João Maria em Ventania - PR. Londrina: Geographia Opportuno Tempore, v. 3, Nº2, p. 331 - 343, 2017.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**. Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Paisagem Religiosa**. In: Sérgio Rogério Azevedo Junqueira. (Org.). O sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso. 1ª ed. Curitiba: IBPEX, p. 91 -118, 2009.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Malha digital**. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/malhas-territoriais/15774-malhas.html?edicao=24048&t=downloads>>. Acesso em: 22 mai. 2019.

_____. **Cidades**: Carlópolis (PR). Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/carlopolis/panorama>>. Acesso em 24 de out. 2020.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **Monge João Maria na tradição religiosa popular do planalto meridional do Brasil**. Oficina do Historiador, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014, p. 1035-1054.

NIERO, Lidiane. **A construção sócio-histórica de devoção a Nossa senhora de Guadalupe**. Sacrilegios, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 97-112, 2012.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O catolicismo do povo. In: SANTOS, B. Beni dos; ROXO, Roberto M. (coords.). **A religião do Povo**. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 72-80.

PARANÁ. **Lei Estadual nº 20.002**, de 13 de novembro de 2019. Dispõe sobre a instituição do Dia Estadual do Monge João Maria, a ser comemorado anualmente em 27 de março. Diário Oficial [do] Estado do Paraná, nº. 10564, Curitiba, PR, 13 nov. 2019.

PREFEITURA DE CARLÓPOLIS (PR). **Igrejinha do Monge**. Disponível em: <http://carlopolis.pr.gov.br/index.php?sessao=b054603368pvb0&id=475&id_categoria=26>. Acesso em: 05. ago. 2020.

ROSENDAHL, Zeny. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, Iná Elias de Castro, GOMES, Paulo da Costa Gomes e CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.) **Explorações Geográficas**: percursos no fim de Século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. p. 119-153. 1997

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UERL, 2021.

_____. **Hierópolis: o sagrado e o urbano.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

SARAIVA, Adriano Lopes. **Religiosidade Popular e Festejos Religiosos:** aspectos da espacialidade de comunidades Ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III. 2010.

SILVA, André Luiz da. **Devoções Populares no Brasil:** contextualizando algumas obras das Ciências Sociais. *Revista de Estudos da Religião*, 2003, pp. 30-49.

STULZER, Frei A. **A guerra dos fanáticos:** a contribuição dos franciscanos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

TELES, Nilton José. **A Igrejinha do Monge, em Carlópolis (PR): a potencialidade de uma atividade turística no local.** Entrevista concedida por meio de um questionário semiestruturado, aplicado de forma remota. 18 jan. 2021.

TOMAZI, Gilberto. **Profecia e Santidade:** experiência religiosa de João Maria. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 89-118, 2009.



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

MORTE, HISTORIOGRAFIA E COMPLEXIDADE: um mapeamento das produções acadêmicas brasileiras

Augusto Bueno Rosin (UEM-G) ¹

79

Resumo: O presente texto busca apresentar os percursos, metodologias e resultados de uma pesquisa de iniciação científica que deteve, como objetivo geral, o estudo da morte sob a ótica da complexidade. Para tanto, foi elaborado, especificadamente, um mapeamento das produções historiográficas brasileiras sobre o tema da morte e seus elementos circundantes. Das 96 teses e dissertações identificadas, foi resultado, junto as leituras e discussões dos historiadores “clássicos” do mesmo recorte temático – como Airès (2017) e João José Reis (1991) –, a intensidades que estes trabalhos refletem as posturas teóricas e, fundamentalmente, a seleção do mesmo tipo de fontes históricas para os estudos. Além de, por meio das compreensões sobre a morte veiculadas por Edgar Morin (1997) e das considerações de Bastos (2016), ter aproximado os trabalhos historiográficos encontrados e, nesse sentido, pensar nas possibilidades de estudar a morte a partir do prisma do pensamento complexo.

Palavras-Chaves: Complexidade. Historiografia da morte. Produções acadêmicas.

INTRODUÇÃO

Sob o título “A morte sob a ótica da complexidade”, a pesquisa – orientada pela professora Dra. Vanda Fortuna Serafim (UEM/DHI) – visou, como objetivo e metodologia, estudar e refletir sobre o tema da morte e seus elementos circundantes (leia-se aqui elementos como os mortos e o morrer, os ritos fúnebres, a arte cemiterial, testamentos, etc.) sob algumas premissas da Complexidade, notabilizada pelo intelectual francês Edgar Morin². Esta, por sua vez, é uma abordagem epistemológica que visa compreender, ou melhor, lidar, não somente com uma nova forma de produção do saber, mas com a complexidade do real e da vida. Dito de outra maneira, diferentemente da formulação clássica do conhecimento científico, “sendo concebido como tendo por missão dissipar a aparente complexidade dos fenômenos a fim de revelar a ordem simples a que eles obedecem” (MORIN, 2005, p.5), este paradigma procura religar os saberes até então reduzidos, fragmentados, isolados, simplificados e disjuntos, no sentido de exercer um pensamento que saiba dialogar e negociar com o real. O que evoca, por

¹ Graduando em História (Licenciatura Plena) pela Universidade Estadual de Maringá, Campus Sede, Maringá-PR. E-mail de contato: August0rosin@gmail.com

² Para um entendimento mais apurado desta teoria epistemológica, sugere-se a leitura da coleção, totalizada em 6 volumes, da obra intitulada: *O Método*, de Edgar Morin.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

exemplo, o uso de conceitos como o da “transdisciplinaridade”, isto é, a interligação dos diferentes saberes, inclusive científicos. (MORIN, 2005)

Morin (2005) reconhece, nesta epistemologia, três princípios: dialógico, hologramático e de recursividade. O primeiro, é a associação de conceitos antagônicos, por exemplo, ordem e desordem; certeza e incerteza; destruição e regeneração, como indissociáveis e indispensáveis para entender uma mesma realidade. O segundo, busca superar as compreensões que só veem o todo e não as partes (holismo) e os que só apreendem as partes (reducionismo). Assim, este princípio pressupõe ver as partes no todo e o todo nas partes. Já o último, estritamente ligado aos outros princípios, concebe que os produtos e os efeitos são, ao mesmo tempo, causas e produtores que os produz. Ou seja, é um princípio que rompe com a ideia linear de causa/efeito e estrutura/superestrutura, reivindicada pela ciência clássica. Destes princípios, promove-se a concepção de “metamorfose”, um conceito que busca destoar das noções, inclusive, de “progresso”, este também estabelecido pelo clássico conhecimento científico.

Entretanto, para tal intento acima citado, elencou-se o segundo objetivo da pesquisa: o mapeamento das produções historiográficas brasileiras que detinham como temática, em variadas intensidades e perspectivas, o tema da morte. Nesse caso, como se verá adiante, foram encontradas, identificadas e tabuladas exatas 96 publicações, entre dissertações de Mestrado e teses de doutoramento no campo da História, que em alguma medida debruçaram seus estudos sobre questões vinculadas à historiografia da morte, mortos e morrer, sob as mais diversificadas motivações e finalidades.

METODOLOGIA, DISCUSSÕES E RESULTADOS

Feita esta breve apresentação, é preciso destacar e explicar o que se entendeu pelo tema da morte ao longo da iniciação científica. Nesse sentido, nota-se de maneira significativa as informações providas do livro *O homem e a morte*, de Edgar Morin (1997), na qual concebe, resumidamente, uma análise ampla da morte e de seus elementos circundantes, partindo de uma compreensão antropológica, sociológica e histórica da temática, sem deixar de levar em conta o teor biológico deste acontecimento. Dessa forma, o autor busca visualizar as reações, práticas e metamorfoses da concepção da morte e sua materialização em relação a três esferas que envolvem o ser humano e sua forma de se apropriar do mundo: a espécie, o indivíduo e a sociedade.

Morin (1997) defende que afirmação da individualidade é uma das primeiras realidades antropológicas. E isso se elabora significativamente em contraposição a perda de individualidade promovida pelo traumatismo da morte daquele que é próximo e individualizado. O que pode ser exemplificado, desde os primórdios da vida humana, por exemplo, a partir das sepulturas, rituais funerários e crenças na imortalidade.

Entre o momento da morte e a imortalidade, os funerais, segundo Morin (1997), são constituídos por um conjunto de práticas que, para além de mudar o estado do morto, institucionalizam um complexo de emoções, apresentam as perturbações profundas de uma determinada morte no entorno dos vivos. Seja sentimentos de dor, aflição ou até alegria, um cerne de perturbações especiais é evocado pela morte. E dentre as várias existentes, um toma destaque pelo seu caráter mais violento e que não é menos universal que os próprios funerais: o luto. Este revelado, sobretudo, por conta do horror da decomposição do cadáver:

(...) A “impureza” do morto é a sua putrefação, e o tabu de impureza que atinge os parentes, obrigados a se vestir com um sinal distintivo ou a se esconder, é o próprio luto, isto é, o início da quarentena da família, na qual reina o contágio da morte. Portanto, as ondas mais fortes das perturbações que se manifestam através dos funerais e do luto têm como centro o cadáver em apodrecimento, esta coisa horrível, este “não sei que sem nome em nenhuma língua”. (MORIN, 1997, p. 29)

Morin (1997) menciona que o horror a morte é universal na humanidade e que envolve diversas outras realidades, como o luto, o terror da decomposição e a dor dos funerais. Porém, todas, como visto, com um elemento comum: a perda de individualidade. Essa última explica, quando a individualidade do morto é percebida e reconhecida, a dor provocada pela morte. Dessa maneira, a proximidade e familiaridade revelam, de forma mais violenta uma dor que não é sentida sobre um morto anônimo e distante. A emoção, o sentimento ou a consciência da morte íntima, que traz consigo a horror da decomposição do semelhante e não da putrefação em si, é nada mais que o horror da perda dessa individualidade. Esta sendo entendida por Morin (1997), na sua obra, como “traumatismo da morte”.

Este traumatismo da morte é tão essencial, concebe Morin (1997), quanto a consciência do fato da morte e da crença na imortalidade, e o considerando como toda a distância que separa e contrapõe o fato da morte e a afirmação da imortalidade. Portanto, a consciência da morte, o traumatismo da morte e crença na imortalidade – este triplo dado da morte – são dirigidos pela afirmação da individualidade de modo dialético e global. O primeiro modo, dialético, porque a consciência da morte causa o traumatismo da morte (e vice-versa),

que apela à imortalidade. E global por conta de que se manifestam associados na consciência arcaica.

Contudo, a afirmação da sociedade, de uma “consciência coletiva” em detrimento da afirmação da individualidade humana enfraquece, ou melhor, anula a morte e seu traumatismo. O estado de guerra, segundo Morin (1997), é o exemplo universal (como também contemporâneo) da dissolução da presença da morte. Provoca uma mutação geral da consciência de morte.

A sociedade em guerra voltou a ser, e o proclama, como uma espécie biológica, o que se chamou por *raça*. Os militares e os fascistas, que militarizam a sociedade, gostam de falar das “virtudes da raça”. O “general” encarna a generalização da cidade em relação à particularidade individual; esta passa para o segundo plano, quando se trata de uma luta de vida ou morte para o “phylum” social. Neste instante, fundido em seu grupo em perigo ou em marcha, o mártir, o combatente, o sitiado, o cruzado já não temem a morte. (MORIN, 1997, p. 41; grifos do autor)

Semelhante à sociedade, a espécie também anula os traumatismos provindos da morte. De acordo com Morin (1997), a consciência humana da morte representa a promoção da individualidade sobre a relação com a espécie, ou seja, supõe a emergência daquilo que era inconsciente no animal. Sobre este último, o autor não concebe que tenha ignorância da morte, mas sim uma adaptação à morte, o que, conseqüentemente, é uma adaptação à espécie. Ademais, coloca como claro que o animal “conhece” a morte enquanto esta for a morte-agressão, a morte-perigo, a morte-inimiga. Na qual os animais reagem, como a fuga ou a imobilização.

Após analisar e discorrer sobre estes polos da antropologia da morte, Morin (1997) coloca um questionamento fundamental e que, segundo o próprio autor, orienta a discussão de todo seu estudo: “o homem é adaptado ou inadaptado à morte?” (MORIN, 1997, p. 76). No sentido de refletir sobre a questão, compreende que o triplo dado antropológico (consciência do fato da morte, traumatismo e crença na imortalidade) evidencia uma inadaptação fundamental, demonstrada ao longo da história humana: a inadaptação à espécie. É esta relação elementar que libera a dialética de inadaptação-adaptação à morte. É a partir desta que há a propagação do paradoxo antropológico da morte, bem como das adaptações humanas diante da morte.

A regressão da espécie e a promoção do indivíduo, que formam um só e mesmo fenômeno, provocaram o aparecimento do horror da morte, da inadaptação à morte. Ao mesmo tempo, elas deixaram o homem sem a

proteção contra a morte real, arruinaram o tabu de proteção da espécie; no mesmo instante, liberaram o apetite de matar e o impulso do risco de morte. Portanto, é no sentido da inadaptação e das adaptações antropológicas que precisamos investigar a fundo, para saber se é o homem que é inadaptado à morte ou a morte que é inadaptada ao homem. (MORIN, 1997, p. 81-82)

Feita esta breve exposição da obra de Edgar, já se pode verificar qual foi o entendimento sobre o tema da morte nesta iniciação científica. De antemão, como visto, as discussões veiculadas pelo autor no livro se situam, especialmente, nos campos da antropologia, sociologia e até de conteúdos biológicos sobre a espécie humana. E é justamente por esta via que a metodologia do trabalho se respaldou na abordagem epistemológica da complexidade. A oportunidade de não apenas interligar saberes de diferentes áreas do conhecimento científico, e sim transcender a lógica sectária de disciplinas faz parte desta teoria do conhecimento. (MORIN, 2005)

Prosseguindo, dado o trabalho de se empreender, no campo historiográfico, uma pesquisa de iniciação científica na qual traça os primeiros caminhos para o entendimento sobre a morte, os mortos e/ou do morrer, foi imperativo efetuar um mapeamento das produções acadêmicas que já foram realizadas sobre o mesmo tema na área, uma necessária atividade para qualquer pesquisador. Nesse sentido, cumpriu-se uma identificação de dissertações e teses, estritamente produzidas nos variados programas de pós-graduação em História das universidades brasileiras, que debruçaram estudos diante do assunto.

A dinâmica de mapear os materiais encontrados seguiu este caminho: em primeiro lugar, foi procurado os trabalhos que detinham ligação com a temática da morte a partir de uma pesquisa no Catálogo de Teses e Dissertações - CAPES³ e na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações - BDTD⁴, filtrando a pesquisa sob os termos “morte”, “morrer”, “mortos”, “ritos mortuários”, entre outros; e, num segundo momento, encontrado os respectivos materiais, estes foram passados para uma tabela, onde eram organizados e identificados. Na tabulação, os materiais foram registrados a partir dos seguintes critérios: nome do pesquisador(a); nome da instituição; tipo de trabalho (dissertação ou tese); título; descrição/resumo do trabalho; e as palavras-chave colocados pelo autor(a).

Portanto, o que se segue é uma síntese da análise dos materiais localizados e tabulados por meio da dinâmica acima citada, mas que não priorizou nenhuma hierarquia de

³ O acesso ao Catálogo de Teses e Dissertações – CAPES pode ser realizado por meio do link: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acessado pela última vez no dia 17 de julho de 2021.

⁴ O acesso a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD pode ser realizado por meio do link: <https://bdtd.ibict.br/vufind/>. Acessado pela última vez no dia 17 de julho de 2021.

seleção, denotando produções “boas” ou “ruins”. Pelo contrário, aquilo que se deteve interesse foi recolher a quantidade que fosse possível e disponível (e não total) sobre o tema da morte no campo da História, para se apontar algumas de suas questões, tendências e lacunas; além de objetivar cumprir os objetivos da iniciação científica.

Antes de apresentar as informações gerais dessa análise, cabe ressaltar, de maneira breve, a importância desse tipo de exercício essencial a qualquer pesquisa que busca garantir sua cientificidade e validade acadêmica, empreendimento que se assemelha, em certa medida, a uma revisão bibliográfica. Porém, cabe salientar que este exercício não se limita somente ao levantamento, tabulação e análise das produções encontradas (empreendimento que foi realizado nesta iniciação científica). Como informa José D’Assunção Barros (2011), a ideia de uma revisão bibliográfica é enunciar alguns dos “interlocutores” que o respectivo pesquisador travará o seu diálogo historiográfico e científico. Nas quais as obras escolhidas devem ser reduzidas às mais valiosas para a investigação de seu tema de pesquisa. É um exercício que visa confirmar o conhecimento do pesquisador sobre a bibliografia existente, e não somente dos materiais basilares e “clássicos”, mas também das publicações mais recentes e, provavelmente, mais atualizadas sobre os problemas elencados diante do tema, como, por exemplo, os artigos em periódicos especializados, dissertações e teses. Em última instância, a revisão bibliográfica é um exercício de crítica. Para os trabalhos aqui mapeados e analisados, destacamos o artigo de Barros pela seguinte afirmação:

Para além dos periódicos, outro setor de ponta em termos de conhecimento atualizado é constituído pelas dissertações e teses. (...) Estabelecer um diálogo com as teses que se desenvolveram em torno de temáticas afins com o trabalho que se pretende realizar é não apenas trazer novos elementos para o debate, mas potencializar a intertextualidade que será construída pelo pesquisador com a incorporação das ‘revisões bibliográficas’ que cada uma destas teses já traz consigo. É, acima de tudo, inscrever o trabalho em uma teia que se atualiza ininterruptamente. (BARROS, 2011, p. 7)

Feita estas ponderações, agora segue à frente as características gerais do mapeamento. Quantitativamente, dos 96 trabalhos encontrados, 65 são dissertações e 31 são teses de Doutorado. Ademais, 01 produção foi defendida em 1988 (a dissertação de Henry R. Bellomo, sob o título *A Estatuária Funerária em Porto Alegre (1900-1950)*, na PUC-RS); 03 foram defendidas entre os anos de 1991 e 2000; 27 entre 2001 e 2010; e 65 entre os anos de 2011 e 2020. Sendo as instituições universitárias com maior número de trabalhos: a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), com 10 dos materiais

identificados; a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com 06 produções; e a Universidade Federal do Paraná (UFPR) e a Universidade de São Paulo (USP), com 05 trabalhos mapeados.

Qualitativamente, a maior parte das dissertações e teses tomaram como objeto de suas pesquisas as atitudes e práticas diante da morte (50 dos trabalhos); rituais fúnebres, funerários ou mortuários (38); e os cemitérios (com 18 produções) como objetos mais privilegiados de suas pesquisas (lembrando que muitos dos encontrados tinham mais de um objeto de pesquisa destes mencionados). Nesse sentido, é preciso destacar que os trabalhos tomaram vias diversificadas para estes objetos. Adiante, segue-se alguns destes materiais encontrados.

Sobre o primeiro, as atitudes e práticas diante da morte, muitas pesquisas que se debruçaram sobre o objeto se respaldaram nos espaços cemiteriais, suas documentações e afins como fontes históricas de seus empreendimentos, sendo estes analisados pelos seus pesquisadores. Podemos destacar inúmeros e diferente trabalhos que evidenciam isso: como a dissertação de Ana Paula Flores, defendida em 2006 na PUC-RS, *Descanse em paz: testamentos e cemitério extramuros na Santa Maria de 1850 a 1900*; a dissertação de Breno Matrangolo, defendido em 2013 na USP, com o título *Formas de bem morrer em São Paulo: transformações nos costumes fúnebres e a construção do cemitério da Consolação (1801-1858)*. Além da destacável tese de Marcelina de Almeida, defendida em 2007 na UFMG, *MORTE, CULTURA, MEMÓRIA – MULTIPLAS INTERSEÇÕES: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades do Porto e Belo Horizonte*; e da tese que se tornou livro, da professora Claudia Rodrigues (UNIRIO), *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, defendida em 2002 na UFF.

Outro importante tipo de fonte histórica analisada pelos mais diversos trabalhos mapeados na iniciação científica foram os textos literários e, em especial, os “manuais de bem morrer” e seus derivados (orações, sermões, outros textos e livros). No Brasil, diversos trabalhos encontrados optaram pelo estudo a partir da análise desse tipo de fonte: a dissertação de Luciana Sobral, *A morte como escola: a presença da pedagogia de bem morrer na Cidade da Bahia (ca. 1640-1759)*, defendida em 2014 na UFBA; além da tese defendida por Leonara Delfino, em 2015 na UFJF, *O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: Fronteiras, Identidade e Representações do Viver e Morrer na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar de São João del-Rei (1782-1850)*.

Um objeto de estudo também identificado nas produções historiográficas sobre a

morte mapeadas foram os chamados “milagreiros”, “santos populares” ou, em outros termos, mortos que se tornaram alvo de devoção popular, geralmente nos espaços cemiteriais. Os pesquisadores tomaram as mais diversas perspectivas para a reflexão destes casos, desde das fontes selecionadas (túmulos, relatos orais, jornais, revistas e outras produções) como das próprias pretensões dos trabalhos, alguns voltados para o estudo da memória popular, outros voltados ao processo de construção destas devoções. Pode-se citar vários trabalhos com este recorte de objeto: a dissertação de Ana Cristina de Sales, defendida na UFCG em 2014, *Narrativas sobre o culto à cruz da baixa rasa em Crato/CE: sensibilidades mimetizadas*; a dissertação de Cícero Joaquim dos Santos, defendida em 2009 na UECE, *No Entremeio dos Mundos: Tessituras da Morte da Rufina na Tradicao Oral*; a tese de Julia Massuscheti Tomasi, defendida em 2017 na UFSC, *“Santinhas do Itacorubi”: história e memória das milagreiras do cemitério São Francisco de Assis/Itacorubi, Florianópolis (1980-2016)*; a tese de Lourival A. Júnior, *Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as contruções de uma devoção*, defendida na UFPR em 2008; a tese de Michelle F. Maia, defendida em 2015 na UFGD, *“Milagreiros”: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978)*.

Como visto, os estudos historiográficos da morte encontrados, em boa parte, voltaram-se aos espaços cemiteriais, sua cultura material, ritos funerários e outros derivados. Destes trabalhos, destacam-se inúmeros que se debruçaram, nestes locais e materiais cemiteriais tonados objetos de pesquisa, sobre os processos de secularização da morte e dos mortos. São muitos trabalhos que objetivaram estudar esse processo ou, pelo menos, destacando a sua presença para reflexão de suas pesquisas: a dissertação defendida em 2005, na PUC-SP, por Érika da Silva, *O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850/1891)*. Além da tese de Alcineia R. dos Santos, defendida em 2011 na UFG, de título *O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX*.

Portanto, desta exposição, permitiu-se ressaltar, mesmo que minimamente, algumas questões relativas à importância do levantamento das produções historiográficas encontradas, além de explicar a dinâmica na qual foi empreendida para este mapeamento, como também das análises que convergiram os diferentes materiais. Seja pelas suas posturas metodológicas, seus objetos de pesquisa e interdisciplinaridades. Agora, abre-se espaço para apresentar uma discussão junto as leituras e posturas tomadas na iniciação científica, em primeiro, demarcando algumas considerações sobre quais são estas ditas “obras clássicas” da historiografia da morte e porque, no entendimento desta iniciação científica, elas assumem um papel importante para

as produções acadêmicas que foram encontradas e tabuladas; já num segundo momento, caminhando para finalização, apontar algumas questões do que foi analisado para refletir sobre a viabilidade, mesmo que mínima, de estudar a morte sob a ótica da complexidade.

De acordo com Maristela Carneiro (2011), no artigo intitulado *Dos primeiros estudos franceses às redes: breve percurso histórico das pesquisas sobre a morte e os cemitérios*, publicado nos Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, a historiografia da morte é beneficiada especialmente a partir da década de 1950, quando se começou um crescente desenvolvimento da demografia e do estudo das mentalidades, ambas componentes da emergente Nova História. No caso dos estudos demográficos, os primeiros “historiadores da morte” evidenciaram o papel da mortalidade nas estruturas demográficas antigas, anteriores ao século XIX, como por exemplo: dos franceses Pierre Goubert, em 1952, no artigo *Em Beauvaisis, problemas demográficos do século XVII* e Louis Henry, em 1956, em seu manual *Manuel de dépouillement et d’exploitation de l’état civil ancien*.

Já em relação ao estudo das mentalidades, numa perspectiva estruturalista, a história da morte também causou interesse. Estes estudos foram grandes contribuidores, nos finais da década de 1960, em ressaltar as diferentes realidades culturais ou mentais históricas com uma redefinição dos conceitos de fonte e material documental para as pesquisas. Colocando uma historiografia que valoriza a memória, comportamentos, sensibilidades e o destaque das atitudes coletivas. Assim, neste viés, Carneiro (2011) aponta que, em meados da década de 1970, os testamentos e a iconografia passaram a ser considerados como fontes para o estudo da morte, no sentido de entender as atitudes coletivas diante da mesma. Dos autores notáveis, cabe mencionar os trabalhos do historiador francês Michel Vovelle: *Piété baroque et déchristianisation em Provence au XVIII siècle*, de 1973, na qual, em seu subtítulo, apresenta o objetivo e as fontes de pesquisa utilizadas (“As atitudes diante da morte segundo as cláusulas dos testamentos”). Como também da obra *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles*, publicada em 1974 (CARNEIRO, 2011).

Além destes, outro historiador francês, segundo Carneiro (2011), concedeu imensa notabilidade para a historiografia da morte: Philippe Ariès. Este, por sua vez, esteve dedicado ao tema da morte por cerca de 15 anos até a publicação, 1975, de seu livro *História da morte no Ocidente*, na qual reuniu uma parte sobre “As atitudes diante da morte” e outra para os seus “Itinerários”, produzidos entre os anos de 1966 a 1975; além de sua obra mais robusta, composta por dois volumes, intitulada *O homem diante da morte*, publicada em 1977.

Deste último autor, para a iniciação científica, é preciso ater algumas considerações.

Em *História da morte no Ocidente*, Ariès busca analisar as ideias, atitudes e práticas diante da morte ao longo de uma temporalidade plurissecular no Ocidente, estudando em especial os casos da França e dos Estados Unidos. Nesse sentido, com o apoio sobre variados documentos (cemitérios, túmulos, testamentos, textos literários, iconografias, entre outros), o historiador francês “tenta decifrar, para além da vontade dos escritores e artistas, a expressão inconsciente de uma sensibilidade coletiva” (ARIÈS, 2017, p.23).

Partindo os seus estudos do período da Alta Idade Média e concebendo que as transformações da atitude humana diante da morte foram demasiadamente lentas, o autor compreende que a morte nas antigas sociedades, principalmente as medievais, tratavam a morte e o moribundo, de um lado, com muita proximidade e familiaridade e, por outro lado, de forma atenuada e indiferente (chamando de morte domada). E que, contudo, ao longo do tempo, a morte torna-se cada vez mais distante deste seio familiar e passa a amedrontar os indivíduos (morte interdita). Assim, Airès identifica as mudanças na atuação humana diante da morte, sempre relacionando com a mentalidade da sociedade ou de certos grupos no seu período (ARIÈS, 2017).

Apesar do uso de uma série heteróclita de fontes históricas, boa parte das análises de Airès em sua obra supracitada provém dos textos eclesiásticos e derivados literários produzidos ao longo da Baixa Idade Média e início da Idade Moderna e que tratavam das diretrizes e compromissos do indivíduo para a garantia de sua “boa morte”, segundo as tradições cristãs. Nesse caso, cabe destacar a obra intitulada *Ars Moriendi*, na qual Ariès retira algumas de suas considerações sobre as atitudes coletivas diante da morte, especialmente de suas iconografias, nas quais reúnem, segundo o autor, a segurança dos ritos coletivos diante da morte e as emergentes inquietudes da interrogação pessoal do moribundo, em seu quarto. (ARIÈS, 2017)

Entretanto, como também adverte Maristela Carneiro (2011), Airès tornou-se frequentemente criticado por outros historiadores e pesquisadores sobre o tema da morte. Destas, é possível citar as observações do sociólogo alemão Norbert Elias (2001), também pesquisador do tema, em sua obra *A solidão dos moribundos*. Neste material, Elias procura estudar a morte e o moribundo na contemporaneidade a partir das características do atual estágio civilizatório que as sociedades humanas se encontram. Assim, Elias (2001) visualiza que, no atual estágio civilizatório, a morte se torna cada vez mais um problema dos vivos, ao passo que estes buscam se distanciar do assunto ou daquele que morre. Dessa forma, segundo o sociólogo, os seres humanos das sociedades mais avançadas têm dificuldades de se identificar com o

moribundo que, com o processo de envelhecimento e esfriamento das suas relações afetivas, tornam-se crescentemente isolados, sozinhos e separados das comunidades mais jovens. O que é afunilado com o processo de hospitalização do moribundo, local que, de acordo com Elias, se torna o novo local dos últimos momentos da vida.

Na crítica sobre Airès, Elias (2001) salienta a abundante documentação e a leitura instigante de suas obras, como a *História da morte no Ocidente*, no sentido de explicar as mudanças coletivas comportamentais diante da morte, porém:

(...) Airès entende a história puramente como descrição. Acumula imagens e mais imagens e assim, em amplas pinceladas, mostra a mudança total. Isso é bom e estimulante, mas não explica nada. A seleção de fatos de Ariès se baseia numa opinião preconcebida. Ele tenta transmitir sua suposição de que antigamente as pessoas morriam serenas e calmas. É só no presente, postula, que as coisas são diferentes. Num espírito romântico, Ariès olha com desconfiança para o presente inglório em nome de um passado melhor. Embora seu livro seja rico em evidências históricas, sua seleção e interpretação dessas evidências deve ser examinada com muito cuidado. (ELIAS, 2001, p. 19)

Após dedicar esta breve atenção às produções de Airès, bem como das críticas recebidas, um outro historiador merece destaque para entender a amplitude de obras importantes que se relacionam com a temática da morte, mas agora no Brasil. João José Reis é um notável pesquisador soteropolitano de referência nacional e internacional em relação aos processos de escravidão durante o século XIX, especialmente no Brasil. Entretanto, uma de suas obras que ganhou imensa notabilidade no cenário nacional e, inclusive, recebeu o prêmio Jabuti em 1992 na categoria “Estudos Literários”, na verdade, tratou-se de um assunto específico do tema da morte, o livro *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XX*.

Com pretensões de tentar explicar as motivações e características de um acontecimento particular na primeira metade oitocentista soteropolitana, conhecida como revolta da Cemiterada, ocorrida em 1836, o Reis (1991) elabora uma narrativa que abarca toda a geografia humana, econômica, social, política e intelectual da Bahia. Isto é, a Cemiterada foi uma manifestação convocada pelas irmandades e ordens terceiras religiosas de Salvador em protesto a construção de um cemitério fora dos pontos centrais da cidade, na qual passaria a monopolizar os sepultamentos e tratamentos dos cadáveres, o que ia de encontro com a relevância religiosa, econômica e social destes trabalhos para as instituições eclesiásticas e leigas. Dessa maneira, Reis (1991) elabora uma longa pesquisa com o uso de variados tipos

documentais, desde testemunhos, atas das irmandades, espaços eclesiásticos, iconografias, discursos políticos, medidas jurídicas, trabalhos científicos, e outros, no sentido de mapear as origens das insatisfações que culminaram na respectiva revolta.

O autor, devido a imensidade de materiais documentais colocados à prova de reflexão e interpretação historiográfica, direciona o estudo dos ritos fúnebres da Bahia do século XIX, bem como suas transformações, junto a uma série de elementos conjunturais e históricos do mesmo período. Destaca no livro: o cenário geral que permitiu a produção da revolta popular; o funcionamento das irmandades religiosas junto as ideias e rituais diante da morte, a fim de garantir a boa passagem dos mortos; a economia que a morte propiciava a estas organizações; as relações dos ritos fúnebres e o espaço sagrado; os conflitos intelectuais de medicalização/higienização da morte; processos jurídicos efetuados na sociedade do período; entre outros (REIS, 1991).

Com estas considerações sobre de alguns dos principais pesquisadores e suas obras ditas “clássicas” sobre a temática da morte, pode-se retornar a questão: porque, no entendimento desta iniciação científica, elas assumem um papel importante para as produções acadêmicas mapeadas? Essa questão, no próprio exercício de apresentação dos autores supracitados, já poderia ser autoexplicativa, porém, cabe ressaltar algumas pontuações surgidas ao longo da pesquisa.

De uma maneira geral, a partir do concebimento das leituras desses autores e do mapeamento das produções historiográficas, foi possível perceber que a utilização dos primeiros pelos últimos não se reduzia apenas às referências obrigatórias de seus trabalhos. Durante a pesquisa de iniciação científica, percebeu-se que parte significativa daquilo que foi tabulado utilizava como aporte conceitual-teórico, metodológico e, fundamentalmente, da seleção das fontes históricas analisadas, aquelas do mesmo tipo recolhidas pelos historiadores mencionados. Entretanto, independentemente se era utilizado as obras como referências ou não de seus trabalhos, o que foi notado ao longo da iniciação científica foi, como já dito, a utilização dos mesmos tipos de fontes históricas notabilizadas por estes historiadores. Testamentos, obras literárias sobre “bem morrer”, documentos de instituições civis ou religiosas (seja dos cemitérios, irmandades religiosas, instâncias jurídicas, entre outras), iconografias, arte tumular, espaço cemiterial e assim por diante. Este é um resultado importante para se entender os materiais mapeados. Verificar o alcance e permanência destas obras, permite apontar a viabilidade de suas perspectivas metodológicas e documentais, mesmo nos dias atuais.

Ademais, tal é o alcance destes tipos documentais nas produções acadêmicas no

campo da História no Brasil que, no caso dos estudos sobre cemitérios, foi fundada, em 2004, a Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais – ABEC, na qual atua pesquisadores(as) cemiteriais no Brasil, como as historiadoras Alcineia Rodrigues dos Santos, Elisiana Trilha Castro, Marcelina de Almeida e Maristela Carneiro. No site da associação⁵ está disponibilizado inúmeros anais de congressos e encontros elaborados pela mesma, o que possibilita conhecer um grande número de artigos e textos que culminaram, em significativa parte, vários trabalhos mapeados na iniciação científica.

Do exposto, diante estas considerações feitas sobre as obras importantes da historiografia da morte e que, em certas questões, puderam ser relacionadas com as variadas produções acadêmicas mapeadas, foi possível validar o objetivo específico da iniciação científica aqui relatada. O que também permite desenrolar algumas questões significativas para perceber a viabilidade de estudar a morte sob a ótica da complexidade.

Primeiramente, nenhum dos materiais tabulados ou dos historiadores citados e discutidos, colocam sob suas análises, perspectivas analíticas, trabalhos e reflexões, os elementos pertencentes ao paradigma da Complexidade, sobretudo das discussões de Edgar Morin sobre esse tema. Contudo, alguns (cerca de 07 teses de doutorado, por exemplo) referenciaram as questões deste mesmo autor sobre morte, utilizando a mesma obra aqui abordada, *O homem e a morte*. E é exatamente por esta obra que podemos discutir nosso objetivo geral.

O pesquisador Cláudio Roberto Fontana Bastos, em sua tese de Doutorado em Ciências Sociais, defendido em 2016 na PUC-SP, intitulada *A morte e o homem: circunavegações nas incertezas da vida*, tem como objetivo pensar exatamente sobre a dialogia morte-vida sob o prisma da complexidade, analisando de uma maneira geral a obra de Edgar Morin e aproximando com o pensamento de Paul Ricouer. Assim, para Bastos (2016), a obra *O homem e a morte*, de Morin, constitui um eixo hermenêutico para o entendimento desta questão, sobretudo porque nesta obra se percebe que, em sua dialogia “vida-morte”, já se delineia algumas precursões do pensamento complexo reivindicado pelo estudioso francês, em suas obras posteriores.

Segundo o pesquisador, e como também foi percebido na explicação de parte desta sua obra feita anteriormente, Morin desenvolve uma discussão aberta sobre o tema da morte, ligando os conhecimentos vindos da antropologia, história, sociologia, filosofia, biologia e até

⁵ O acesso ao site da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais – ABEC, pode ser realizada pelo link: <https://www.estudoscemiteriais.com.br/abec>. Acessado pela última vez dia 18 de julho de 2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UDEL, 2021.

medicina. Especialmente por não se deter à redução analítica de somente uma disciplina, perpassou por vários campos para entender a construção da consciência humana da morte e seu devir histórico. O que já se aproxima da transdisciplinaridade reivindicada no pensamento complexo. Menciona Bastos (2016):

Percebe-se, desde *O homem e a morte*, a presença da visão em busca de uma religação dos saberes. A pesquisa não fica restrita ao campo da tanatologia nem perde sua raiz antropológica e sua condição reflexiva. Mantêm-se as dimensões antropológicas reflexivas, bem como o interesse pela história; (...) (BASTOS, 2016, p. 24)

92

Desta questão, aproximando com as produções acadêmicas mapeadas, muitas destas se permitiram debruçar seus estudos religando os diferentes campos do saber científico para o entendimento de uma determinada realidade história. Informações vindas da Antropologia e Arqueologia (bem como da Psicologia, Sociologia e Medicina – se for lembrar das obras “clássicas” mencionadas) detiveram importante relevância para os trabalhos encontrados sobre o tema da morte no campo da História. Portanto, isto se torna um dos resultados viáveis para estudar a morte sob a complexidade, ou seja, os saberes ligados e interrelacionados, como abarca a complexidade, também foram ou podem ser elaborados quando se parte da História.

Além disso, Morin (1997) afirma a necessidade de integrar e visualizar a morte no âmago da própria vida, ou seja, reconhecer que a mudança ou mutação está na origem, de forma indistinta, tanto da vida como da morte. E segundo Bastos (2016), nesta obra de Morin há uma ideia seminal de metamorfose, outro elemento importante do pensamento complexo. Sobre isso cita uma parte em que esta questão aparece na obra:

O que resta é a esperança de modificar a morte, isto é prolongar a vida individual. Para lutar contra a morte, a vida necessita de integrá-la no mais íntimo de si mesmo. O que é válido no passado não poderia deixar de o ser quanto ao futuro. E aqui acena ao conceito de metamorfose: “A dupla morte – vida é indissociável e a única amortabilidade possível reside na mudança, isto é, na mutação, na metamorfose”. (BASTOS, 2016, p. 33)

No caso da “metamorfose”, aproximando novamente com as produções acadêmicas mapeadas, este conceito não estava presente em nenhum dos trabalhos, pelo menos enquanto termo referente ao pensamento complexo. Entretanto, ao refletir sobre os temas e objetivos destas produções, percebe-se que diversas delas tratavam sobre as modificações ou até

mutações, por exemplo, sobre as atitudes humanas diante da morte, as mudanças ocorridas por meio da secularização da morte, as alterações provocadas pelos novos discursos médicos, e etc. O que, para o entendimento da iniciação científica, detém uma certa semelhança com a abordagem epistemológica da complexidade. Validando novamente, acredita-se aqui, as possibilidades de pensar o estudo da morte sob a ótica da complexidade.

CONCLUSÃO

Como conclusão, espera-se que tenha sido possível destacar o percurso, metodologias e resultados obtidos na realização da iniciação científica. É esperado que, com os entendimentos sobre o tema da morte a partir das compreensões de Edgar Morin; das análises sintetizadas das 96 produções acadêmicas mapeadas; e da discussão arrolada junto aos ditos “historiadores da morte”, suas obras principais e as considerações vindas do paradigma da Complexidade; permita-se conceber melhor o lugar que os historiadores assumem ao pesquisar sobre este recorte temático, bem como de visualizar as lacunas possíveis de serem preenchidas nas futuras investigações.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- BARROS, José D’Assunção. **A Revisão Bibliográfica**: Dimensão fundamental para o planejamento da Pesquisa. Revista Instrumento, UFJF, Vol. 13, nº 1, 2011.
- BASTOS, Cláudio R. F. **A morte e o homem**: circum-navegações nas incertezas da vida. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica - SP, São Paulo, 2016.
- CARNEIRO, Maristela. **Dos primeiros estudos franceses às redes**: breve percurso histórico das pesquisas sobre a morte e os cemitérios – o caso das associações de pesquisa. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, 2011.
- ELIAS, Nobert. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 5 ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. **O homem e a morte**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.
- REIS, João J. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

ESPIRITISMO, CURANDEIRISMO E EXERCÍCIO ILEGAL DA MEDICINA NA REGIÃO DE MARINGÁ POR MEIO DE PROCESSOS-CRIMES (1940 – 1950)

Giovanna Tolomeotti Pereira¹ (UEM – G)

Resumo: O presente artigo busca, em linhas gerais, apresentar alguns dos resultados obtidos em nossa pesquisa de iniciação científica intitulada “Curandeirismo e exercício ilegal da medicina: um estudo sobre o espiritismo por meio dos processos-crimes na região de Maringá (1930-1980)”, que mapeou entre os autos criminais do CPDP – Centro Paranaense de Documentação e Pesquisa, aqueles que versavam a respeito de crimes que envolviam os artigos 282, 283 e 284 do Código Penal Brasileiro de 1940, referentes respectivamente as práticas de exercício ilegal da medicina, charlatanismo e curandeirismo. Com dois processos selecionados para a análise, constatou-se no noroeste paranaense das décadas de 1940 e 1950 a presença de segmentos religiosos para além das designações católicas, narrativa que parte da produção memorialística da região busca consolidar, de acordo com Gonzaga (2018). Assim, identificamos que o assistencialismo, como o prestado pelo Hospital Espírita Allan Kardec — que estava sob os cuidados do médium José Laurindo da Silva, alvo das denúncias do Ministério Público e da incipiente classe médica que se desenvolvia na região —, gerava embates judiciais que envolviam parte das figuras públicas da época de modo a demonstrar como essas questões circundavam a sociedade desde os anos iniciais do processo de ocupação do território. Desta forma, por meio dos autos, é factível a inserção do noroeste do Paraná nos debates nacionais que identificam a relação entre as esferas institucionais e as questões das práticas mediúnicas e do monopólio da arte de curar no Brasil da primeira metade do século XX.

Palavras-Chaves: Curandeirismo. Charlatanismo. Processos-crimes. Práticas mediúnicas.

96

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa se iniciou como um projeto de arquivística no Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História da Universidade Estadual de Maringá (UEM), onde em meio aos processos-crime do Centro Paranaense de Documentação e Pesquisa (CPDP), foi possível localizar fontes que diziam respeito aos crimes previstos pelos artigos 282, 283 e 284 do Código Penal de 1940, que versam, respectivamente, sobre o exercício ilegal da medicina, o charlatanismo e o curandeirismo.

Sendo selecionados dois dos processos-crime que indiciavam o mesmo réu, José Laurindo da Silva, identificado como lavrador e médium espírita, certos aspectos constitutivos do auto mostraram acusações, discursos e trâmites muito semelhantes e cabíveis de serem inseridos nos debates sobre o monopólio da arte de curar, a liberdade de culto e crença e as práticas mediúnicas que passaram a ser condenadas pelas novas ordens científicas,

¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá, membra do grupo de pesquisa em História das Crenças e Ideias Religiosas (HCIR) e bolsista no Programa de Residência Pedagógica. E-mail de contato: giovannatolomeotti@gmail.com

características do final do século XIX e início do século XX no Brasil. Para além disso, demonstrou-se ainda muito pertinente ao quadro religioso que é esboçado sobre o início da colonização do noroeste do Paraná, nas décadas de 1940 e 1950, onde nota-se a ausência de descrições de religiões e instituições não-católicas (GONZAGA, 2018).

Nos dois autos processuais analisados, notamos a constante do discurso médico: ambos os processos contam com a denúncia e o testemunho de médicos sanitaristas dos postos da região. Emerson Giumbelli (1997) em seu livro *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo* descreve como o discurso dessa classe esteve historicamente ligado aos processos de criminalização de várias práticas, como a do próprio espiritismo, previsto pelo Código Penal de 1890 e que ganha outras designações no de 1940. A respeito do assunto, o autor escreve:

A partir das primeiras décadas do século passado [XIX], a atuação dos médicos e o saber por eles produzido orientaram-se em torno do que foi identificado como um projeto de *medicalização da sociedade*. Por um lado, a medicina brasileira – seguindo de perto os modelos franceses – elege o meio urbano como alvo de reflexão e intervenção. Os médicos tornam-se um misto de cientistas sociais, planejadores urbanos e analistas de instituições. Por outro lado, a medicina constitui-se como um apoio, científico e por isso autorizado, ao poder de Estado – oferecendo orientações sobre como ordenar as cidades e potencializar a vida de sua população. (GIUMBELLI, 1997, p. 90)

A partir das colocações de Giumbelli (1997), compreende-se que desde o século XIX é possível identificar o discurso médico atrelado a criminalização de práticas mediúnicas voltadas aos saberes de cura. Para tanto, diversas estratégias serão utilizadas, onde a busca pelo respaldo jurídico-policial ficará claramente esboçado no Código Penal de 1890, que abrirá caminho para a construção de um discurso que transforma essas práticas populares de cura em atrasadas, irracionais e principalmente ilegais, como pontua Adriana Gomes (2013) em *A criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890: as discussões nos periódicos do Rio de Janeiro*.

Assim, buscando erradicar as formas de cura não condizentes com a “científica” e acadêmica da época, o consenso do discurso médico acabou por elevar o debate a outras categorias, onde não se tratava apenas da

[...] ‘ciência’ contra a ‘credulidade’, mas também a ‘religião’ contra a ‘superstição’, o ‘adiantado’ contra o ‘primitivo’, a postura ‘desinteressada’ contra a ‘interessada’, o ‘método racional’ condizente com a ‘observação’ versus o ‘irracional’ e demasiado ‘empírico’, a ‘discrição’ de um saber oficial

versus a ‘publicidade’ de um saber privado. (GIUMBELLI, 1997, p. 93)

O que a necessidade desses atos por parte da classe médica demonstra é que na sociedade brasileira do período boa parte da população, em especial as pessoas mais vulneráveis, era adepta dos tratamentos alternativos. Entre os motivos para isso, Gomes (2013) destaca o precário — e em alguns casos inexistente — acesso a saúde, sendo importante para lógica desta pesquisa considerar a realidade dos homens e mulheres que adentravam o noroeste paranaense das décadas de 1930 e 1940, onde a paisagem era composta de mata virgem e as atividades eram voltadas principalmente para a agricultura e o desmatamento.

Com isso, buscamos expor algumas das narrativas que não constam nas interpretações tradicionais sobre o processo de colonização da região. Sempre atrelado aos projetos da CNTP², o quadro religioso local surge como consequência da presença católica e sua atividade frente as carências básicas da população, apagando da história a existência de outras designações religiosas, como a espírita, representada aqui pelo Hospital Espírita Allan Kardec que também atuava de maneira assistencialista³. Assim, notamos como “[...] na maioria da produção bibliográfica, a atuação do catolicismo é valorizada e a presença de outras práticas religiosas pouco recebe menções.” (GONZAGA, 2018, p. 19).

A partir disso, essa investigação pretende contribuir para uma história regional mais plural, assim como para a própria área da história das religiões e religiosidades, buscando apresentar uma constituição mais diversa do quadro religioso de Maringá e região.

OS PROCESSOS CRIMINAIS

Os processos-crime analisados neste trabalho são referentes à jurisprudência da Comarca de Maringá. Entretanto, os dois processos são registrados em cidades distintas, assim como também é distinta a localização do lugar do ocorrido. O primeiro processo tem como lugar de denúncia a cidade de Mandaguari, também localizada no noroeste do Paraná e que no contexto dos processos integrava juridicamente a Comarca de Maringá. Já o segundo processo tem início na cidade de Mandaguaçu, que também tem sua jurisprudência integrada a Comarca de Maringá na época. O terceiro lugar que aparece no horizonte dos processos é o distrito de Polinópolis, pertencente ao município de Mandaguaçu, onde localizava-se o então Hospital

² Abreviatura de “Companhia de Terras Norte do Paraná”, que passaria posteriormente a ser “Companhia de Melhoramentos Norte do Paraná” (CMNP), empresa colonizadora responsável pelo processo de ocupação do território, incluindo a cidade de Maringá.

³ Sendo relevante pontuar que o Hospital Espírita Allan Kardec atuava na região antes mesmo da Santa Casa de Maringá, fundada em 1953, que é costumeiramente apontada nas narrativas como o primeiro hospital da cidade.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Espírita Allan Kardec (Figura 1).

Figura 1 - Fachada do Hospital Espírita Allan Kardec



Fonte: a própria autora

O primeiro processo tem início com a denúncia protocolada pela Justiça Pública de Mandaguari em 30 de julho de 1951, sendo registrada pela promotoria de Maringá em 2 de agosto do mesmo ano. O denunciado trava-se de José Laurindo da Silva, proprietário e médium do Hospital Espírita Allan Kardec, registrado em seu nome e também na Federação Espírita Brasileira. A denúncia ocorreu sob as sanções do artigo 284⁴ nos incisos nº I, II e III do Código Penal Brasileiro de 1940.

O processo teve início com a denúncia feita pelo então inspetor sanitário de Mandaguari, Sebastião Alberto Gaia. Nesta denúncia José Laurindo da Silva é acusado de exercer “curanderagem”, ministrar medicamentos e receitas e alojar várias pessoas com “casos de demência” em seu Hospital. A partir desta denúncia, instaura-se o inquérito pela promotoria pública. Na descrição o réu é acusado de usar palavras, passes e gestos para tratar de doentes, receitar remédios e tratar profissionalmente de “alienados”, cobrando destes valores em dinheiro e em favores.

Em suas declarações, em 1954, José Laurindo da Silva identifica-se como lavrador, sabendo apenas assinar seu nome, informa que possui em sua propriedade um alojamento onde ministrava medicamentos sob a orientação do médico José S. Iba. Diz ainda que atuava como médium dando passes espirituais a diversas pessoas, mas sem prescrever remédios por conta própria ou cobrar importâncias em valor ou favores. Sobre já ter sido preso, ele declara estar

⁴ Diz respeito ao exercício de curandeirismo. Sendo o inciso I prescrever, ministrar ou aplicar qualquer substância; o II usar gestos, palavras ou qualquer outro meio e o III fazer diagnósticos. Pena de detenção de seis meses a dois anos.

sendo processado pelo mesmo crime em outro inquérito⁵ instaurado naquele ano e que só foi detido na ocasião deste processo.

É registrado pelo escrivão que o Centro Espírita Allan Kardec coordenado pelo réu já contava com mais de 600 membros na época. Segundo José Laurindo da Silva, era este Centro o responsável pela manutenção do hospital e pela remuneração do médico José S. Iba.

Apesar de todos os trâmites burocráticos terem sido cumpridos, como o interrogatório de testemunhas, apreensão e análise de material, assentadas, traslado etc., o processo chega ao fim com seu arquivamento em 08 de março de 1957. A pena prevista para o crime era de detenção de seis meses a dois anos, ocorrendo que após quatro anos a punição é prescrita, como assegura o art. 108 e 109 do Código Penal Brasileiro, tendo assim o réu a absolvição.

O segundo processo, por sua vez, apresenta um desdobramento maior que o do primeiro caso. A autuação neste momento parte da delegacia de polícia da cidade de Mandaguaçu, tendo como denunciante o médico chefe do Posto de Higiene desta cidade Carlos Jorge Ernesto Jullien e sendo o réu novamente José Laurindo, respondendo pelo art. 284 nos incisos n.º I, II e III e art. 218 do Código Penal Brasileiro.

Iniciado com a denúncia em 1954, José Laurindo é acusado de construir e gerenciar um prédio onde tratava de doentes mentais prescrevendo receitas e ministrando drogas como médium espírita. Neste inquérito, diferente do primeiro processo, ele também é acusado de praticar atos de libidinagem (art. 218) com uma menor de idade que seria interna de seu hospital.

Mantendo o mesmo posicionamento do primeiro processo, neste momento o réu explica que o motivo para a construção do dito hospital ocorreu devido ao fato da inexistência de acomodações na cidade e ao grande fluxo de pessoas que frequentavam seu Centro Espírita.

Quanto ao denunciante, Jullien dizia ter conhecimento há aproximadamente quatro anos de que o réu exercia ilegalmente a medicina. José Laurindo aparece no depoimento do médico como “charlatão analfabeto”, “mistificador”, “audacioso” e “fanfarrão”. Segundo o depoente, o médium explorava a credulidade pública dos agricultores da região, assim como gozava de um prestígio das autoridades públicas, citando desde o delegado da cidade de Mandaguaçu aos prefeitos desta e de Maringá. Dizia ainda ter conhecimento de óbitos ocasionados pelos tratamentos de José Laurindo, assim como casos de abuso e agressão por parte do réu.

Desta vez o médium teve seu nome lançado no livro do rol dos culpados, em 1955,

⁵ Aqui ele se refere ao próximo processo-crime analisado neste trabalho, que denominei como Processo 2.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

com parte da denúncia sendo aceita pela Justiça. Depois de quase um ano com trâmites de recurso percorrendo, a sentença final é dada em setembro de 1956, com pena corporal suspensa mediante o cumprimento de condições impostas pelo juiz e também pelo pagamento das custas processuais.

PRÁTICAS ESPÍRITAS E MEDIÚNICAS: UM SÍMBOLO DE AMEAÇA PARA A SAÚDE PÚBLICA

Como exposto anteriormente, os esforços para a criminalização das práticas mediúnicas por parte do poder jurídico-policial do Estado são visíveis desde o Código Penal de 1890, onde três artigos foram destinados para contemplar o assunto: o art. 156 que proibiu o exercício ilegal da medicina sem a habilitação profissional, o art. 157 que criminalizou a prática do espiritismo e seus “sortilégios” e o art. 158 que proibiu a prescrição de receitas médicas aos não habilitados a exercerem medicina (BRASIL, 1890).

Apesar de no Código Penal de 1940 algumas mudanças significativas terem sido feitas, no capítulo destinado aos ‘Crimes contra a saúde pública’, reservou-se igualmente três artigos que costumeiramente são evocados contra as práticas mediúnicas, dessa vez sendo o art. 282 designado a proibição do exercício ilegal da medicina, o art. 283 proibindo o charlatanismo e por fim o art. 284 criminalizando o curandeirismo (BRASIL, 1940). A respeito desse Código e de suas diferenças com o anterior, Giumbelli (1997, p. 220) pontua que ele significou “[...] menos uma definição última de inocentes e culpados e mais o produto da união, entre juristas e médicos, em torno da condenação de certas práticas nocivas à ‘saúde pública’.”

Assim, de acordo com o autor, apesar do termo “espiritismo” ter sido retirado do novo texto penal, adotando a premissa de que seus adeptos não seriam mais condenados por tal exercício, o que ocorreu de fato foi a ampliação “[...] tanto [d]o escopo das práticas que se enquadrariam nesse crime [de curandeirismo], quanto a gravidade das penas imputadas aos criminosos.” (GIUMBELLI, 1997, p. 2018).

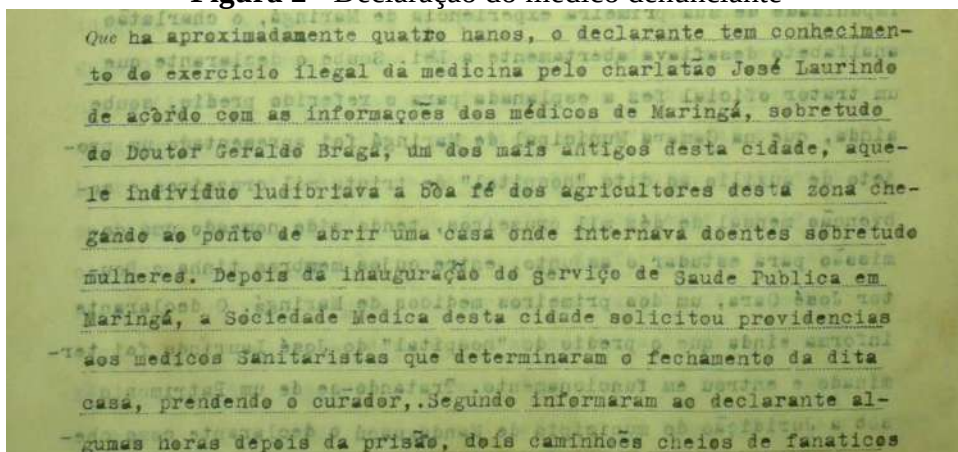
É o caso pelo qual responde José Laurindo. Os advogados de defesa, por diversas vezes nos dois processos, pontuam como as acusações tentam imputar ao réu a prática do espiritismo, que na época do acontecimento já não figurava como crime. Parte de suas argumentações buscam elucidar que tal fato não pode ser considerado criminoso, assim como as práticas e ritos que fazem parte da lógica da doutrina espírita também não.

Dessa forma, ao analisar as fontes e principalmente as partes que correspondem a fase inicial do inquérito, é perceptível que o réu responderá ao decorrer do processo por todas

as acusações feitas pelos médicos denunciante, mesmo que “informalmente”. Assim, apesar de correr sob as sanções do artigo 284, entrará no mérito do julgamento também o exercício ilegal da medicina e o suposto charlatanismo do médium.

ENTRE MÉDICOS, “CHARLATÕES” E “FANÁTICOS”: A ARTE DE CURAR NO NOROESTE PARANAENSE

Figura 2 - Declaração do médico denunciante



Que ha aproximadamente quatro annos, o declarante tem conhecimento de exercicio ilegal da medicina pelo charlatão José Laurindo de acordo com as informações dos médicos de Maringá, sobretudo do Doutor Geraldo Braga, um dos mais antigos desta cidade, aquele indivíduo ludibriava a boa fé dos agricultores desta zona chegando ao ponto de abrir uma casa onde internava doentes sobretudo mulheres. Depois da inauguração do serviço de Saúde Publica em Maringá, a Sociedade Medica desta cidade solicitou providencias aos médicos Sanitaristas que determinaram o fechamento da dita casa, prendendo o curador. Segundo informaram ao declarante algumas horas depois da prisão, dois caminhões cheios de fanaticos

Fonte: a própria autora

O conteúdo referente a Figura 2 diz respeito a uma pequena parte da declaração do médico denunciante Carlos Jorge Ernesto Jullien. Destaco este trecho pois é a partir dele que podemos analisar alguns aspectos que estavam presentes não apenas no discurso desse médico em particular, mas em boa parte dessa classe que se organizava, como será exposto, de modo a estabelecer e reforçar como as práticas mediúnicas voltadas a assistência dos doentes eram prejudiciais para sociedade.

O combate a práticas mediúnicas voltadas a cura não começou na década de 1940 e muito menos no interior do Paraná. A expansão do conhecimento médico estabeleceu-se por todas as áreas da sociedade, desde o final do século XIX, de modo a reservar ao folclore ou a ilegalidade todas as outras práticas não condizentes com a “científica” (CORRÊA, 2001).

Justamente por conta dessa longa trajetória de consenso entre os médicos, “[...] de que era necessário defender a população da ação dos ‘charlatães’.” (GIUMBELLI, 1997, p. 221), será possível encontrar na declaração de Jullien (ver Figura 2) uma premissa clara de que os serviços prestados pelo médium, em suas palavras um “charlatão analfabeto”, no melhor dos casos era exploração da credulidade pública, e no pior deles, provocava a morte dos pacientes.

É a partir da acusação do médico que o corpo jurídico-policial irá formular o

processo contra José Laurindo. E apesar de Jullien não figurar nenhuma autoridade, todas as imputações que ele fez em suas declarações serão atribuídas e cobradas do réu. Sobre as relações de poder médico que se estabelecem socialmente, Rodolfo Franco Puttini (2011), utilizando das teorias foucaultianas, irá pontuar que

[...] os médicos desencadeiam uma série de enunciados de potência e poder, que se tornam regulares para as autoridades legais. No pensamento de Michel Foucault, esse evento só faz sentido quando desenvolvido no campo judiciário. O delegado de polícia, os promotores públicos e os juízes baseiam-se no discurso enunciativo do médico para tomarem decisões sobre o ato criminoso do curandeiro. (2011, p. 44)

Assim, torna-se lógico e explícito como os dois discursos vão permanecer em consonância ao decorrer dos processos principalmente em nome do “bem comum” e da garantia da ordem na saúde pública. Isso demonstra, entre outras coisas, a existência dessa relação de influência entre as instâncias médicas e jurídico-policiais, que vão assegurar, de acordo com Giumbelli (1997, p. 82), que as práticas mediúnicas fossem automaticamente tratadas como “[...] um saber ilegítimo do ponto de vista terapêutico, condenável não pelos prejuízos detectados neste ou naquele indivíduo, mas por um *poder de ilusão* cuja ação se dá a um nível, por assim dizer, *supra-individual*.”.

Essa estratégia discursiva demonstrava, segundo Jurandir Freire Costa (2004), como era latente entre a classe médica a discussão sobre a pulverização das funções de curar entre personagens sociais que não eram academicamente habilitados, fato que prejudicava social e economicamente os médicos. Dessa forma, Costa (2004, p. 76) pontua que a “[...] medicina vai lutar tenazmente contra essa situação, procurando monopolizar o saber e condensar na figura do médico o direito de assistir os doentes”.

Dessa forma explica-se porque é observável nos processos o asseguramento da associação espírita, mesmo que de forma ambígua, pela Constituição⁶ de 1946, ao passo em que continuava a ser alvo tanto da repressão policial quanto da classe médica-sanitarista.

Isso demonstra, como apresentado inicialmente, que existia um parâmetro para o que se entendia por ‘saúde pública’, onde a presença e atuação de ordens religiosas não-católicas incomodavam uma parcela significativa dos poderes públicos, incluindo desde a força

⁶ A respeito dos temas que contemplam a liberdade religiosa nas constituições brasileiras, José Scampini (1978, p. 176) em seu estudo filosófico-jurídico vai pontuar que o texto constitucional de 1946 adotou uma distinção entre a “[...] inviolabilidade de consciência e de crença, de um lado anunciada como absoluta, e liberdade de exercício dos cultos religiosos, por outro enunciada como relativa.”

policial à jurídica e médica da região.

CONCLUSÃO

Por meio dos processos-crime localizados no acervo do CPDP, foi possível resgatar uma parte da memória da cidade de Maringá e região que não consta nos registros historiográficos. No tocante ao quadro religioso local, as buscas também se mostraram profícuas no sentido de contar uma versão mais plural do processo de colonização, que diverge daquele que assinala a presença católica como única devido ao sucesso dos projetos da CNTP.

A presença significativa desse grupo espírita e de seus serviços assistencialistas notáveis na região confirma a hipótese de Gonzaga (2018) de que não era apenas a igreja católica que “brotava da mata” no noroeste paranaense das décadas de 1930 e 1940.

Com os dois autos selecionados para a pesquisa, conseguimos ainda inserir a região dentro das discussões que buscam compreender como eram tratadas as práticas mediúnicas, principalmente na primeira metade do século XX, no Brasil que assistia as mudanças republicanas-liberais. Também associando aos estudos que demonstram como a classe médica, a jurídica e a católica buscavam reservar para essas práticas um local de subalternidade, quando na verdade eram profundamente marcantes nas comunidades.

Buscamos, assim, situar os termos que aparecem no auto historicamente, de modo a inserir o noroeste do Paraná no debate sobre a história das religiões e religiosidades, reforçando que toda uma produção memorialística da região não contemplou, como apontou Gonzaga (2018), parte da realidade concreta do espaço que não condizia com aquela descrita simplesmente como pioneira e católica.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. **Código Penal**. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940.
- CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. Universidade São Francisco, 2001.
- COSTA, J. F. **Ordem médica e Norma familiar**. 5ª Edição, Editora Graal. Rio de Janeiro, 2004.
- GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 1997.

GOMES, Adriana. **A criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890: as discussões nos periódicos do Rio de Janeiro**. Revista Ágora, n. 17, 2013.

GONZAGA, Giovane Marrafon et al. **Memórias, notícias e espaços a presença das religiões afro-brasileiras em Maringá-PR (2000-2014)**. 2018. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá.

PUTTINI, Rodolfo Franco. **Curandeirismo, curandeirices, práticas e saberes terapêuticos: reflexões sobre o poder médico no Brasil**. Revista de Direito Sanitário, p. 32-49, 2011.

SCAMPINI, José. **A liberdade religiosa nas constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado**. Editora Vozes, 1978.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE O JESUS HISTÓRICO E PARTICULARIDADES DA FONTE BÍBLICA

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia (UFPR-PG) ¹

107

Resumo: Os relatos bíblicos do Novo Testamento narram Jesus como um ser divino, mestre de sabedoria e fazedor de vários milagres. O objetivo desse trabalho é analisar algumas possibilidades acerca do Jesus histórico, o homem, despidido das várias camadas de interpretações teológicas que o seguem, mesmo a partir da Bíblia. As metodologias abordadas na questão se referem ao tratamento do documento bíblico, como a crítica textual, canônica, das fontes, da redação e a atestação por múltipla fonte. O conceito teórico para analisar as subsequentes reelaborações sobre Jesus conta com a designação de memória de Le Goff. O Novo Testamento, que possui passagens que fazem associações com o conteúdo da Bíblia hebraica (designada pelos cristãos como Antigo Testamento), é o principal documento utilizado para apreender elementos para tecer uma reflexão acerca do Jesus histórico, a figura em torno da qual se formou uma das maiores religiões do mundo. Mas, para isso, é preciso conhecer o documento bíblico e trabalhar com uma série de críticas a fim de verificar o que, de fato, pode-se conhecer de Jesus. A partir da atestação de múltiplas fontes é consenso que Jesus, de fato, foi um personagem histórico. Mas, para apreender elementos concretos sobre ele é preciso a aplicação de metodologias diversas, como o cruzamento com outras fontes e análises das narrativas à luz do que se conhece do contexto histórico.

Palavras-Chaves: Jesus Histórico; Bíblia.

INTRODUÇÃO

Na antiguidade, os escritos cristãos sofreram ataques de diversas correntes teológicas e ideológicas, entre elas, dos gnósticos e dos neoplatonistas. Antes do fechamento do cânon, Porfírio de Tiro (ca.234 d.C.– 305 d.C.), um filósofo neoplatonista, por exemplo, afirma que

Os evangelistas são os inventores, e não historiadores, sobre as coisas que eles dizem acerca de Jesus [...] as genealogias de Mateus e Lucas estão em desacordo uns com os outros; as profecias dos Evangelhos não se tornaram realidade. Em particular, a história da Paixão de Jesus nos quatro evangelistas é cheia de contradições. [...] Se vocês não foram capazes de dizer realmente como ele morreu, e não fizeram isso em forma de poesia, também no resto não há nada digno de confiança" (fi. I5) Nem os cristãos podem pensar em salvar o valor dessas contas usando alegoria, como Orígenes ensina. (PORFÍRIO *apud* JOSSA, 1997, p.189-192, *passim*, tradução nossa²)

¹ Bacharel em Ciências Sociais (UEL), Licenciada em História (UEM), Doutoranda pela UFPR bolsista Capes. E-mail de contato: nathybel@hotmail.com

² Original: “«Gli evangelisti sono gli inventori, non gli storici, delle cose che dicono di Gesù» (fr.I5). [...] le genealogie di Matteo e di Luca sono in contrasto tra loro; le profezie dei Vangeli non si sono avverate. In particolare il racconto della passione di Gesù nei quattro evangelisti è pieno di contraddizioni. «Ma se non erano capaci di dire veramente in che modo era morto e non hanno fatto che della poesia, anche sul resto non hanno raccontato nulla che meriti fiducia» (fi. I5). Né i cristiani possono pensare di salvare il valore di questi racconti ricorrendo
In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Desse extrato, podemos retirar a importância que era dada à forma no início do século IV (conforme citado acima): a poesia, que se colocaria como um gênero superior, está ausente no Novo Testamento e o apontamento de que os Evangelistas não eram historiadores, mas criadores e “inventores” daquilo que teria feito Jesus haja visto as incoerências e contradições entre os próprios livros do Novo Testamento (informações que, segundo Porfírio, nem mesmo a interpretação alegórica poderia remediar).

Se os relatos não se acordavam e não havia dados concretos que corroborassem com as asserções propostas pelos evangelistas, críticas como a de Porfírio não são inesperadas. Jesus é o pilar dos escritos que posteriormente foram designados Novo Testamento. A formação da nova religião ocorreu com as narrativas sobre Jesus, sua crucificação, morte e ressurreição.

Os relatos que envolvem Jesus não foram escritos por ele e, boa parte, tampouco por aqueles que conviveram com ele. Tal como a Bíblia hebraica, a construção do Novo Testamento cristão (que passou a ser designado “novo” em virtude do cumprimento da previsão da “nova aliança” na Bíblia hebraica, considerada depois o “Antigo Testamento”) advém de uma tradição oral, transcrita posteriormente, o que deixa margem a muitas perguntas que levam a respostas incertas sobre a historicidade ou ficcionalidade das narrativas. Por exemplo,

[...] certo número de estudiosos considera ficção muito do que Marcos narra. Para alguns, a narrativa da paixão é fictícia, totalmente criada com base em reflexões sobre o AT. Outros tantos consideram Jesus um mestre de sabedoria, de modo que as narrativas de milagres e da ressurreição eram criações propagandistas visando colocar Jesus à altura de concorrer com outras figuras taumaturgas. Alguns pensam que Jesus era um mágico que curava de diversos modos, e o ensinamento de sabedoria foi uma invenção a fim de torná-lo respeitável. (BROWN, 2004, p.177)

Nas discussões aqui presentes, primeiramente serão apresentadas diversas críticas (métodos) de trabalho com a Bíblia, as quais são as principais vias de acesso para despir os relatos bíblicos de suas cargas teológicas, situá-los em um contexto de produção e depreender análises e o conceito de memória de Le Goff, o qual muitos estudiosos recorrem ao se tratar desse documento. Por fim, será apresentada algumas nuances bastante gerais acerca da possibilidade de análise do Jesus Históricos trazidas principalmente pela obra de André Chevitarese.

Tomando a Bíblia cristã (Novo Testamento) como fonte, o principal objetivo desse trabalho é analisar algumas possibilidades de análise do do Jesus histórico, o homem, despido das várias camadas de interpretações teológicas que o seguem, focando-se principalmente nos métodos (críticas) que podem ser feitas para alcançar esse fim no trato com o documento

bíblico.

Por fim, tem-se o intento de demonstrar que, posteriormente, cruzando essa documentação com fontes diversas, como a arqueologia, é possível obter mais informações sobre o "Jesus histórico", o homem além da religião.

DISCUSSÃO

Segundo Raymond Brown (2004), a pode-se trabalhar com a fonte bíblica por meio de algumas das críticas, que são metodologias de trabalho com esse documento. Dentre as críticas, pode se citar a crítica textual, a crítica histórica, a crítica das fontes, a crítica das formas, a crítica da redação, a canônica, a crítica narrativa, a crítica social, a crítica retórica e a crítica textual, as quais serão explicitadas abaixo.

Mesmo que a Bíblia cristã e hebraica tenham sido escritas e institucionalizadas em épocas diversas (havendo uma convergência em determinado período no século I d.C., devido à assimilação do Pentateuco aos escritos cristãos – denominado “Antigo Testamento”, assunto que será tratado posteriormente), ambas advêm de uma tradição que utilizava como meio de difusão as cópias manuscritas, que apresentaram, posteriormente, divergências, dados que não se acordavam, palavras que mudavam determinada interpretação devido a erros de copistas ou adaptações nas traduções para outros idiomas. Verificar essas mudanças é tarefa da crítica textual.

A crítica histórica, segundo Raymond Brown (2004, p.76), não é a busca da veracidade de um fato, mas a busca de um sentido literal, do que o autor “realmente” queria dizer, pois, por vezes, para discernir este sentido é preciso conhecer a língua antiga, os costumes etc.

Por exemplo, em Mc 7,11.-12, Jesus diz: "Se alguém disser a seu pai ou a sua mãe: os bens com que eu poderia te ajudar são: *Corban*, isto é, oferta sagrada - vós não o deixareis fazer mais nada por seu pai e por sua mãe". De que costume se trata? Qual a lógica que estava por trás? Por que o assunto era significativo para os leitores aos quais Marcos se dirigia? (BROWN, 2004, p.77)

Já a crítica das fontes, se aplica em tentar reconhecer quem foram os escritores dos documentos bíblicos e de onde eles retiravam suas informações. Dado que ambos os documentos teriam advindo de uma tradição oral antes de serem registrados por escrito, há uma alta probabilidade de quem fez este registro não ter sido uma testemunha ocular daquilo que escreveu, de forma que, Brown (2004, p.77) questiona: “é possível uma reconstrução de fontes,

uma vez que não foram conservadas? No caso do Novo Testamento, um evangelista teria utilizado o outro evangelho já escrito como base? Em caso de resposta afirmativa, qual foi a ordem da dependência?”.

A crítica das formas pode auxiliar a identificar gêneros literários, como prosa, poesia, mitos, sagas, história, biografia etc. No entanto, Brown adianta que o diagnóstico da forma pouco pode auxiliar na compreensão da historicidade do texto. Já Sellin³ (2007, p.40), parte do pressuposto de que as formas e os gêneros literários tinham, na antiguidade, uma fisionomia muito mais precisa que obedeciam a certo esquema de construção de gêneros e formas literários correntes em Israel. Portanto, essas análises tornariam possível “extrair conclusões, levar em conta o falar e cantares vivos do povo e acompanhar a história primitiva das formas de expressão, recuando até épocas remotíssimas e, de novo, a partir daí explicar as particularidades dos textos veterotestamentários” (SELLIN, 2007, p.40). Cada gênero, portanto, poderia ter características de um período específico.

A crítica da redação, ou crítica literária, dos autores, recai sobre como redatores elaboraram ou compilaram o material por escrito dos quais dispunham, utilizando outros evangelhos (no caso do Novo Testamento) na elaboração de um outro ou editando (fazendo-lhes acréscimos advindos de outras fontes), ou, a “inclusão de componentes individuais (história de milagres, parábolas etc) no produto final (o evangelho como um todo) [que] modifica drasticamente o significado daqueles” (BROWN, 2004, p.78). Já a crítica canônica considera a abordagem dos livros como um todo, a partir da contraposição de que cada livro tem sua própria integridade, e só se tornou “Escritura Sagrada” posteriormente, e assim adquiriu novos significados. A crítica narrativa

distingue o autor real (a pessoa que realmente escreveu) do autor implícito (aquele que pode ser inferido na narrativa) e o público real (aqueles que, no século I, deveras leram/ouviam o que foi escrito, ou mesmo aqueles que lêem hoje) do público implícito (aqueles a quem o autor se dirige ao escrever). (BROWN, 2004, p.82)

A crítica retórica, ligada à crítica narrativa,

é uma abordagem que analisa as estratégias usadas para tornar eficaz aquilo que foi narrado (por exemplo, a descoberta de material adequado para ser narrado; a disposição orgânica desse material; a escolha das palavras apropriadas) [...] Tanto a crítica narrativa quanto a retórica levam seriamente em conta os evangelhos como literatura. Antigamente, em comparação com os grandes escritos clássicos greco-romanos, os evangelhos eram considerados produções literárias “menores” (Kleinliteratur) de tipo popular. (BROWN, 2004, p.83)

A crítica social, por sua vez, é fundamental para o estudo histórico na medida em

³ Ernst Sellin (1867-1946) e Georg Fohrer (1915-2002) foram teólogos e pesquisadores do Antigo Testamento. In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

que toma o texto como reflexo e resposta a determinados contextos sociais e cultural nos quais fora produzido. O escrito, dessa maneira, daria acesso à grupos diversos, com diferentes posturas que produziam e modelavam o texto a fim de expressar as suas próprias preocupações. No entanto, segundo Sellin, a

multiplicidade dos métodos atuais de pesquisa e dos processos de compreensão podem parecer desconcertante. Daí é que se explica talvez a facilidade com que os estudiosos se dedicam a um determinado método, com exclusão dos demais. (SELLIN, 2007, p.44)

Vários podem ser os resultados do estudo de um objeto bíblico considerando as várias abordagens que podem ser feitas.

A distância temporal dos escritos em relação a quando Jesus de fato viveu impediria de distinguir o que dele pertenceria à tradição ou à história. Ou, mesmo se excetuássemos esse fato e tentássemos retirar alguma essência das narrativas, poderíamos seguir por caminhos distintos, que não levariam a conclusões definitivas.

Uma biografia de Jesus, tal como proposta por Brown (2004, p.78), não seria possível, dado que as narrativas não contemplam dados importantes, como as datas exatas do nascimento e da morte; detalhes sobre seus pais e sua família; como cresceu, onde trabalhou, como começou a pregar, preferências de comida etc. Fazer uma tentativa de um retrato do “Jesus histórico”, de acordo com Brown (2004, p.178-179), se baseando na leitura daquilo que “jaz” sob a superfície do evangelho, “despido de todas as interpretações, alargamentos e desenvolvimentos que possam ter acontecido dos trinta aos setenta anos que separaram o ministério público e a morte de Cristo dos evangelhos escritos”, também pode ser problemática na medida em que, se forem alterados os métodos exegéticos para tal feito, o resultado poderá alterar substancialmente.

O retrato de Jesus feito no Novo Testamento provém de “um arranjo altamente seletivo, feito pelo evangelista, do material sobre Jesus a fim de suscitar e fortalecer a fé que conduziria as pessoas para mais perto de Deus.” (BROWN, 2005, p.179). Ou seja, o evangelista incluía informações que julgava úteis ao seu objetivo e às necessidades do público destinatário, o que poderia afetar o conteúdo e a apresentação do texto (por esse mesmo motivo, pois, evangelhos escritos por diferentes pessoas para públicos diferentes não de ser diferentes). Conforme ainda afirma Brown,

os evangelhos podem ser considerados falsos se o propósito era oferecer descrição rigorosa ou biografia exata; mas, se a intenção era conduzir os leitores/ouvintes a uma fé em Jesus que os abrisse ao senhorio ou reino de Deus, as adaptações que tomam os evangelhos menos literais (acréscimo da dimensão da fé, adaptação a novos públicos) foram feitas precisamente para facilitar tal intento e, portanto, tornar os evangelhos verdadeiros. (BROWN, 2004, p.185)

Ou seja, dentro da doutrina da fé os evangelhos podem se constituir como “verdades”, mas, sob a ótica histórica, não é possível atestar com certeza (sem cair em afirmações hipotéticas) a veracidade dos relatos sobre Jesus no Novo Testamento, dada a problemática da construção de um Jesus histórico, conforme foi exposto acima.

Devido à dificuldade em encontrar relações diretas nas fontes mais antigas sobre Jesus (desconsiderando, como regra geral, as fontes que foram escritas mais de um século após sua morte), os poucos documentos que poderiam ser relacionados, são fragmentados e produzem referências indiretas, que auxiliam no entendimento da sociedade à época de Jesus (como os manuscritos do Mar Morto), mas não uma elucidação sobre a veracidade das narrativas bíblicas. Em virtude das nuances e variadas possibilidades de trabalho com a Bíblia, muitos historiadores preferem tratar suas narrativas como memória.

Para Le Goff, a memória tem “como propriedade de conservar certas informações, [que] remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990, p.424).

Desde os primeiros séculos de nossa era, o homem vem, por exemplo, se apropriando da memória dos eventos da paixão de Cristo (Última Ceia, Crucificação e ressurreição) e atualizando-a anualmente, através da celebração da Páscoa (e cotidianamente, na vida litúrgica, pela eucaristia). Em suma, essa memória está imersa em uma tradição que foi incorporada e modificada desde o século I d.C., de um documento (o Novo Testamento) que contempla outros, cada um com sua historicidade e especificidade próprias, composto por cartas, visando a manutenção eclesial de uma comunidade na falta do apóstolo, por Evangelhos, que eram direcionados a uma comunidade específica, além de escritos pertencentes a outros gêneros literários, como o livro de Atos e o Apocalipse.

O Novo Testamento, que é fruto dessa múltipla construção, abarca a memória a que atualmente se reportam milhões de pessoas nas diversas celebrações litúrgicas e rotinas religiosas cristãs, da qual faz parte Jesus, cujos relatos sobre morte, crucificação e ressurreição, segundo os sinóticos, João e I Coríntios, originaram uma nova religião independente da judaica.

CONCLUSÃO

Até o século XVII, Jesus não era estudado como um personagem histórico. Autores céticos como Schweitzer (2003, p. 13) afirmam que os evangelhos não refletiriam a vida de Jesus por não seguir nenhuma ordem específica sobre lembranças e milagres. Mas, em um

contexto pós-iluminismo, segundo Chevitarese (2012, p. 40-41) existiu uma “primeira busca pelo Jesus histórico”, que o consideravam um mito, ou tentavam analisa-lo sob uma ótica mais racional, colocando suas curas, por exemplo, como resultado de uso de técnicas terapêuticas. Por outro lado, as pesquisas se aqueceram também em um contexto pós-guerra, onde se intencionava contrapor-se à imagem fortalecida pelos alemães de que Jesus não era judeus, e estes foram responsáveis por sua morte.

No âmbito da historiografia, falar sobre Jesus não necessariamente precisa partir dos pressupostos religiosos. De forma geral, a obra *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*, escrito por André Chevitarese e Pedro Paulo A. Funari, como Jesus de Nazaré, um homem que viveu no primeiro século de nossa era, pode ser analisado historicamente, ou seja, abranger a vida, o Jesus homem cruzando análises do Novo Testamento com arqueologia e outros documentos. Por meio da arqueologia, por exemplo, é possível traçar, a partir dos mosaicos e afrescos romanos, o biótipo de judeus e sírios que viviam no mesmo ambiente, sendo possível ver que a tendência maior é de Jesus ter cabelos pretos e pele queimada devido ao sol da região.

Mas, a busca de um "Jesus histórico" não trata da busca da veracidade dos fatos, mas a apreensão de alguns aspectos da memória que jazem sobre a narrativa e as representações produzidas considerando também os pressupostos religiosos em uma análise interdisciplinar.

Por meio do trabalho com as críticas já citadas nesse trabalho, houve a intenção de alguns historiadores e exegetas de isolar, por exemplo, um núcleo básico dos ditos e feitos de Jesus, que é diverso das camadas teológicas que receberam posteriormente. Houve a busca por um “Jesus real” que viveu no primeiro século. Ademais, para Chevitarese e Funari (2012, p.13), a memória é seletiva, sujeita a rememorar apenas determinados momentos da vida em detrimento à outros, mecanismos estes que os seguidores de Jesus registravam ou suprimiram certos episódios ou ditos de Cristo.

Esses documentos apoiam algumas narrativas bíblicas, como por exemplo a crucificação, na qual um condenado era pregado em uma cruz de madeira (CHEVITARESE, 2012, p.18). Sendo Jesus um constante opositor das autoridades judaicas, é coerente que tenha sido preso como perversor político, cuja condenação é a morte na cruz.

Sobre a vida de Jesus, um ponto interessante a ressaltar é a conclusão dos autores sobre sua atuação como pregador. Ele não usava de abstinência (aspectos apropriados posteriormente principalmente por ascetas cristãos), mas consumia carne e bebidas fermentadas, como o vinho, que constam em diversas narrativas bíblicas. Seus ensinamentos se relacionavam com as camadas sociais mais baixas por meio de discursos simples e diretos, apesar de serem registradas várias parábolas figurativas mais complexas. A narrativa

posteriores dos seus milagres poderia ter apelo popular na sociedade antiga, onde o mágico e miraculoso eram plausíveis, embora houvesse reticências das autoridades judaicas, os saduceus, fariseus e essênios (CHEVITARESE, 2012, p. 32).

O objetivo desse trabalho era geral e introdutório, mas, por meio dessa exposição, conclui-se que é possível relacionar documentos de diversas origens às análises bíblicas, principal fonte para o conhecimento de informações de Jesus, ainda que sejam escritos tardios, datando de duas ou três gerações à sua morte. A partir desses documentos, com as críticas e metodologia específica e o cruzamento de informações de novas descobertas arqueológicas, torna-se cada vez mais viável a análise de um Jesus histórico, despedido de toda a interpretação teológica que lhe fora atribuída pelos evangelistas.

REFERÊNCIAS

- BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CHEVITARESE, A. FUNARI, P.P. A. **Jesus histórico: uma brevíssima introdução**. Rio de Janeiro: Klínē, 2012.
- JOSSA, Giorgio. **Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea**. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997.
- LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: IOE, 2002.
- SCHWEITZER, Albert. **A busca do Jesus histórico**. São Paulo: Novo Século, 2003.
- SELLIN, E., FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Acadêmia Cristã, 2007.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

CÍRIO DE NAZARÉ: UM CULTO POPULAR¹

Juliana dos Santos Candido²

Resumo: O presente trabalho aborda as celebrações do Círio de Nazaré, em Belém, no estado do Pará, Brasil, enquanto uma das maiores expressões da devoção popular brasileira. Para isso, a pesquisa realizada por meio de levantamento bibliográfico discorre sobre as origens do Círio de Nazaré evidenciando seu caráter essencialmente popular e pontuando as particularidades dos festejos que, em seus mais de 200 anos de história, se inscreveu como um dos eventos mais importantes do calendário do estado do Pará e do Brasil, sendo considerado por muitos o "natal paraense". Além disso, serão abordadas também as tensões entre a população e o poder eclesialístico em torno do controle da devoção a Nossa Senhora de Nazaré e das celebrações, destacando o episódio que ficou conhecido como a "questão nazarena" e sua relação com o processo de "romanização" do catolicismo brasileiro caracterizado por um processo de reforma do catolicismo então praticado pelo povo que, muitas vezes, se afastava das diretrizes oficiais da Igreja Católica.

Palavras-chave: Catolicismo. Devoção Popular Mariana. Círio de Nazaré.

INTRODUÇÃO

Realizado há mais de 200 anos no Estado do Pará, o Círio de Nazaré é considerado uma das maiores manifestações da devoção popular brasileira, possuindo um impacto não apenas a nível estadual, mas atraindo inclusive peregrinos e turistas de outras regiões do Brasil, assim como de outros países. Embora esta celebração esteja presente em outros estados, como no Maranhão, é no Estado do Pará, mais especificamente na capital Belém, que ela ganha destaque e assume a posição de uma das festividades religiosas mais importantes do país.

A celebração, que tem como elemento central a devoção a Nossa Senhora de Nazaré, é institucionalizada e organizada pela Igreja Católica, porém, ainda assim é marcada por práticas e elementos típicos do catolicismo tradicional, dessa maneira, o presente artigo visa abordar o Círio de Nazaré enquanto uma das faces da devoção popular mariana no Brasil, evidenciando a importância que a santa possui na vida do povo, não apenas no âmbito da experiência religiosa, mas também em um sentido cultural e identitário, assim como a relação de familiaridade estabelecida com seus devotos, tratando ainda sobre as tensões geradas em torno do controle da devoção e dos festejos entre a Irmandade de Nazaré, formada por membros

¹ Trabalho de Conclusão do Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Ciências da Religião e Ensino Religioso do Centro de Ciências Humanas e da Educação, Campus de Jacarezinho, da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Turma I - 2020/2021. Orientador acadêmico: professor doutor Maurício de Aquino.

² Graduada em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP.), pós graduada em Especialização em Ciências da Religião e Ensino Religioso pela Universidade Estadual do norte do Paraná (UENP.) Contato para contato: julianacandidosant@gmail.com

leigos, e a Igreja no processo que ficou conhecido, por falta de termo mais adequado, como “romanização” do catolicismo brasileiro, isto é, como um processo de reforma do catolicismo praticado pelo povo e pelo clero no Brasil da época.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, baseada em levantamentos bibliográficos de estudos acerca da celebração do Círio de Nazaré e do catolicismo e devoções populares brasileiras.

Assim, este artigo se inicia com a abordagem das origens da devoção a Nossa Senhora de Nazaré e do Círio no Estado do Pará. Em seguida, aborda os conflitos e tensões em torno dos festejos do círio, com destaque para a “questão nazarena” e, por fim, trata das manifestações presentes na celebração nazarena de outubro, como a missa do mandato que dá início às novenas de peregrinações marcando o primeiro ato oficial das festividades nazarenas, a procissão principal e as transladações fluviais da imagem da santa, destacando ainda elementos populares das celebrações como o arraial e o almoço do círio.

AS ORIGENS

Antes mesmo de chegar ao Brasil a devoção à Nossa Senhora de Nazaré já tinha grande força em Portugal, já no Pará, a história do surgimento da devoção a Nossa Senhora de Nazaré assim como as origens do Círio se apresentam como um misto de lendas e fatos históricos.

Conta-se que tudo se iniciou numa região chamada Vigia, onde, por volta de 1700, um caboclo agricultor chamado Plácido José dos Santos encontrou na estrada do Utinga, atualmente Avenida Nazaré, uma pequena imagem com cerca de 38,5 cm de altura da Virgem de Nazaré que levou consigo para casa

No dia seguinte, o homem percebeu que a imagem havia sumido, sendo em seguida reencontrada no mesmo igarapé onde havia a visto pela primeira vez. A história conta ainda que isto se repetiu por várias vezes, até que o governador do período, que não tem seu nome citado na lenda, ao saber da santa que desaparecia e reaparecia a quilômetros de distância, ordenou que a imagem fosse levada até a capela do palácio do governo onde seria vigiada por soldados a fim de impedir que ela continuasse a retornar ao igarapé Murutucu. Na manhã seguinte de sua chegada ao palácio, para a surpresa de todos, notou-se que a imagem havia desaparecido e reaparecido, mais uma vez, no igarapé (IPHAN, 2006, p 11).

Frente a sucessão de acontecimentos sem explicação lógica, o próprio agricultor, que encontrara a imagem pela primeira vez, decidiu construir uma ermida para a santa, próximo

ao igarapé de sua origem. Rapidamente a notícia desse “milagre” se espalhou e logo a imagem passou a atrair uma legião de devotos em busca dos mais diferentes milagres. A cada ano a ermida passou a receber mais e mais fiéis carregando inúmeros *ex-votos*, como são conhecidos os objetos deixados pelos fiéis em gratidão pelas graças alcançadas. Entre estes objetos destacavam-se as velas de cera, conhecidas como círios e já muito populares em Portugal, que mais tarde deram nome a maior celebração a Nossa Senhora de Nazaré do Brasil (IPHAN, 2006, p. 12).

Ainda sobre o mito de origem é importante destacar o forte apelo popular da santa desde sua “descoberta”:

O primeiro ponto diz respeito às características do achado da imagem: um caboclo chamado Plácido, portanto, um homem do interior, pobre, pertencente a uma categoria que vai ser o modelo do romeiro que presta devoção à Santa. Este ponto liga-se a um segundo aspecto, que é o caráter de peregrinação, portanto, de movimentação de pessoas, que caracteriza o culto à Virgem. Um terceiro aspecto diz respeito à origem popular da devoção e sua apropriação “oficial” e, finalmente, o poder milagroso da Santa, que se torna mais forte e presente com o correr dos anos e à originalidade do achado. (ALVES, 2005, p. 322).

O bispo do Grão-Pará na época, D. Bartolomeu do Pilar, após visitar a ermida erguida por Plácido José passou a incentivar a devoção a Nossa Senhora de Nazaré o que, entre 1730 e 1774, resultou na construção de uma nova ermida para melhor receber os devotos. Porém, apenas em 1773, já sob a tutela de D. João Evangelista, que a devoção a Nossa Senhora de Nazaré foi institucionalizada pela igreja, após a santa ser declarada como padroeira da cidade de Belém. Além disso, é neste período que foi realizado o pedido de autorização para a realização do festejo em celebração a Nossa Senhora de Nazaré (MATOS, 2010, p. 51).

O ano 1773 ficou marcado como o período em que a aproximação entre o poder eclesiástico e a devoção a Nossa Senhora de Nazaré na região se intensificou dando início a uma série de ações que tinham como objetivo a obtenção de um maior controle sobre as crescentes celebrações dedicadas a santa e sua imagem original, que, até o momento, continuava sob a tutela de Plácido dos Santos.

Após quase vinte anos da oficialização da devoção a Nossa Senhora de Nazaré, o então presidente da província do Grão-Pará, Francisco de Sousa Coutinho, decidiu instituir uma feira voltada para a comercialização de produtos agrícolas que, estrategicamente, começou a ser realizada na mesma época em que as celebrações de Nossa Senhora de Nazaré

tradicionalmente já ocorriam, assim, a feira aos poucos foi se mesclando com a dinâmica das celebrações de Nossa Senhora de Nazaré, até que no ano 1793 se realizou o primeiro Círio (MATOS, 2010, p. 53).

Em seu primeiro ano a celebração já contou com o cortejo da imagem de Nossa Senhora de Nazaré originado da promessa do presidente da província Sousa Coutinho que se encontrando com a saúde debilitada prometeu à santa que, em caso de sua recuperação até a data da inauguração da feira daquele ano, levaria a imagem de Nossa Senhora de Nazaré da igreja onde ela se encontrava até o palácio governo, depois a levando novamente até a mesma igreja, refazendo o caminho que a imagem teria percorrido conforme a lenda. Desta maneira, tendo se recuperado a tempo, o presidente da província do Grão-Pará cumpriu com sua promessa e realizou o primeiro cortejo da Imagem de Nossa Senhora de Nazaré da história do Círio, que, segundo o Dossiê do IPHAN (2006, p. 15), foi acompanhado por cerca de 2 mil soldados e a população civil.

Neste acontecimento é possível perceber mais uma das marcas do catolicismo *santorial* muito presente no contexto brasileiro, que Teixeira (2005, p 17) aponta ter como uma de suas características os santos como figuras centrais, estando eles presentes na vida dos devotos em todas as instâncias e, por isso, sendo lembrados inclusive em momentos de necessidade, e vistos como fonte de milagre e da manifestação do poder divino.

TENSÃO E CONTROLE: A QUESTÃO NAZARENA

Em meados do século XIX teve início no Brasil uma busca por parte da Igreja Católica por uma adequação do catolicismo brasileiro aos moldes das diretrizes da Santa Sé, para isso foram implementadas pelos chamados “bispos reformadores” uma série de ações como a substituição de devoções marianas tradicionais no país por outras devoções comuns na Europa, porém, quando essa substituição não era possível, muitas vezes pela grande popularidade e apelo delas entre os fiéis, a estratégia tomada consistia na apropriação dessas devoções pela igreja, pois, o catolicismo tradicional brasileiro era fundado na participação massiva de leigos, por meio das confrarias e irmandades que se encarregavam da organização de festejos e celebrações aos santos, que também se caracterizam como núcleo desse catolicismo popular (OLIVEIRA, P., 1978, p 73).

A partir do início do processo de “romanização” do catolicismo brasileiro, o Círio de Nazaré passou a sofrer uma maior intervenção da igreja em sua organização, principalmente

pela importância das celebrações e por sua origem e caráter popular que agregava elementos sagrados e profanos em sua constituição. Dessa maneira, os conflitos em torno do controle sobre o Círio e, por consequência, sobre as decisões em relação aos elementos que deveriam ou não fazer parte das celebrações não foram raros, porém, dentre eles merece destaque um conflito que ficou conhecido como a questão nazarena.

A questão teve início no final do século XIX, quando em 25 de outubro de 1877, o *Diário Paraense* vinculou um longo texto de autoria anônima onde foi feita a denúncia de que durante o Arraial do Círio, no pavilhão da Flora, “representações indecorosas” de mulheres nuas estariam sendo exibidas. O autor pontua em seu texto que as imagens estavam corrompendo os valores do povo de Belém e que, desta maneira, as autoridades da igreja deveriam tomar providências para acabar com este tipo de festa (MATOS, 2010, p. 99).

A publicação rapidamente gerou uma reação da igreja que, em outubro de 1877, com a ordem do bispo Dom Antônio de Macedo Costa, suspendeu os festejos do Círio e ordenou o trancamento da ermida da santa. Porém, indo contra a decisão, a Irmandade de Nazaré, que no período era responsável pela organização do Círio, reabriu a ermida incentivando a população para que os festejos e celebrações continuassem (IPHAN, 2006, p. 22).

Soma-se a esta questão a disputa pelo controle do novo templo que viria a substituir a antiga ermida que na época ainda estava em construção, mas que em 1878 foi entregue à Irmandade de Nazaré pelo presidente da província, o que provocou uma reação do bispo que proibiu a realização do Círio naquele ano, que, por consequência, resultou no primeiro Círio Civil realizado pela Irmandade de Nazaré sem a presença de padres ou qualquer outra autoridade eclesiástica. No ano seguinte, após o projeto de entrega do templo à diocese não ser sancionado, o segundo Círio Civil foi realizado com ladainhas e muitas festividades (IPHAN, 2006, p. 22).

Assim, a questão nazarena prolongou-se até 1880 quando, por meio da intervenção do governo, foi instituída por José Coelho da Gama e Abreu, presidente da província, uma comissão organizadora do Círio de Nazaré que seria formada por leigos e membros da igreja todos nomeados pelo bispo. A partir disso a Irmandade de Nazaré passou a perder espaço e poder em relação à organização do Círio (IPHAN 2006, p. 23).

A ORGANIZAÇÃO ATUAL DO CÍRIO

Apesar da festa do Círio ter surgido a partir de uma junção de forças entre a igreja e o Estado, as celebrações se apresentam como uma soma de eventos que nem sempre integram a programação oficial da igreja, mas que são reconhecidos pela população e devotos em geral como parte dos festejos e celebrações. Essas inúmeras manifestações carregam consigo suas próprias particularidades e simbolismos que juntas possibilitam a observação de diferentes formas de se vivenciar e conceber as práticas religiosas e a devoção, bem como, diferenciá-las das concepções clericais, de maneira que, apesar de gerarem tensões em determinados momentos, são vistas também como elementos interdependentes e, até certo ponto, complementares aos elementos institucionais.

Desde 1910 o Círio de Nazaré é organizado pela chamada Diretoria da Festa que é formada por cerca de 30 diretores e conta com a presença de indivíduos que representam diretamente o poder clerical, como os sacerdotes, e também representantes leigos.

Ao abordar a participação dos leigos na organização e realização do evento, Pantoja (2006, p. 68) os classifica em dois grupos distintos, sendo o primeiro formado pelos que participam da Diretoria da Festa, e o segundo pelos que não fazem parte dela, estes últimos a autora define como “leigos comuns”. Ambos os grupos são formados por indivíduos que se consideram católicos, porém, aqueles que figuram na Diretoria da Festa costumam ter uma forte participação dentro da Igreja e estarem em maior sintonia com as diretrizes da instituição. Já o segundo grupo tem uma formação religiosa que se difere em alguns aspectos desses moldes, dessa forma, eles acabam por exercer um importante papel dentro dos eventos que figuram fora da programação oficial, mas de maneira que participam também na dinâmica e realização dos eventos oficiais, pois, no Círio essas práticas não se excluem, mas sim, se complementam.

É nesse contexto que surge a Associação de Promesseiros da Corda, grupo formado por fiéis que costumam participar assiduamente do Círio como um todo, mas principalmente da procissão da corda. A associação tem como função principal se colocar como uma forma de representação dos devotos que participam da procissão principal negociando com a Diretoria da Festa quando necessário e prestando o auxílio aos fiéis que desejam pagar suas promessas no momento do cortejo (PANTOJA, 2006, p. 68).

Além desses grupos, há ainda outros atores importantes para a realização dos festejos. Parte deles é composta por empresas privadas que figuram na página dedicada aos patrocinadores e apoiadores no site oficial do Círio de Nazaré, enquanto a outra é constituída por órgãos governamentais estaduais e municipais que também injetam dinheiro no evento, pois, por se tratar de uma celebração de grandes proporções, capaz de atrair turistas de outros

estados e até de outros países a importância do Círio de Nazaré não fica restrita apenas ao campo religioso atraindo também interesses políticos, econômicos e culturais

CÍRIO DE NAZARÉ: UMA EXPRESSÃO DA DEVOÇÃO POPULAR

Os preparativos para o Círio de Nazaré se iniciam em agosto com a chamada Missa do Mandato que é realizada, desde o ano de 1986, por decisão do padre Luciano Brambilla que desejava instituir um evento que demarcasse oficialmente o início dos preparativos para as festividades e celebrações do Círio (IPHAN, 2006, p. 36).

Alguns dias após a Missa do Mandato tem início a chamada peregrinação que é um período marcado pelo encontro nas casas dos devotos para a oração do terço, leituras bíblicas e reflexões sobre um tema proposto pela igreja. Inicialmente 15 encontros periódicos são definidos, porém, é comum que ocorram mais, pois o número de famílias que desejam receber os encontros, e por consequência a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, em suas casas é grande. Além disso, mesmo as famílias mais simples costumam fazer questão de oferecer algum lanche aos participantes dos encontros (LOPES, 2018, p. 48).

As peregrinações são estruturadas por meio de grupos que atuam cada um em sua comunidade. Estes grupos possuem coordenadores que recebem treinamento de líderes que por sua vez receberam formação e treinamento diretamente da igreja sobre os estudos da bíblia e do tema anual do Círio. Cada coordenador recebe uma réplica da imagem de Nossa Senhora de Nazaré que fará a peregrinação pelas casas dos moradores de sua respectiva comunidade e também uma cópia do Livro de Peregrinação (LOPES, 2018, p. 48).

As chamadas peregrinações evidenciam que o Círio de Nazaré possui também um caráter evangelizador, em que, por meio desses encontros são difundidos ensinamentos acerca da doutrina católica, mas principalmente da Bíblia, além de se constituir como uma oportunidade para o desenvolvimento do sentimento de comunidade e pertença e também um momento de partilha e fraternidade.

O Livro de Peregrinação a cada ano tem seu conteúdo editado a fim de apresentar reflexões acerca do tema definido para o Círio. Em 2020, o livro teve como tema “Ave Maria, cheia de graça” e em sua apresentação evidencia a figura de Maria enquanto exemplo de santidade a ser admirada e imitada: “queremos ser apóstolos e apóstolas da santidade, para não nivelar nossas vidas pelo rodapé da mediocridade e do pecado. Desejamos olhar para frente e

para o alto, sabendo que Maria ‘passa na frente’, como sinal e modelo para todos nós.” (LIVRO DE PEREGRINAÇÃO, 2020, p. 3).

Desde 1996 o Círio de Nazaré apresenta um tema diferente a cada ano, as temáticas costumam se alinhar a questões atuais e fazem referência a figura de Maria e seus significados como é possível observar nos temas de 2012 e 2006 respectivamente: “Ao pai, por Cristo, no Espírito Santo, com Maria e do jeito de Maria” e “Com Maria, aprendemos a ser discípulos e missionários de Jesus”. Assim, a figura de Maria aparece enquanto um modelo de discípulo e de virtude a ser seguido pelos membros da Igreja e como figura evangelizadora:

Maria aparece como “a imagem e o começo da Igreja” celeste. A sua função é ser “sinal de esperança segura e de conforto ao peregrinante povo de Deus, até que chegue o dia do Senhor”. Enfim, é uma jubilosa garantia para todos os que têm fé, que a Virgem glorificada interceda junto ao seu Filho até que todas as famílias dos povos sejam felizmente congregadas na paz, na concórdia (COSTA, 2013, p.80).

Ao longo de seus mais de 200 anos de realização o Círio de Nazaré incorporou inúmeros elementos até tomar as proporções que tem hoje, e, atualmente, conta com cerca de 12 procissões oficiais e entre todas elas se destacam a *Trasladação* e a *Romaria Fluvial*, realizadas no sábado anterior à procissão principal. A trasladação faz o mesmo percurso que a procissão principal, porém, em sentido invertido, saindo com a imagem ornamentada do Colégio Gentil Bittencourt até a Catedral de Belém. Já o Círio Fluvial data de 1986 e seu percurso é feito por meio das águas percorrendo a baía de Guajará. O Círio Fluvial demarca a particular e importante relação estabelecida entre a população paraense e os rios que são parte essencial no desenvolvimento do estado, além de se caracterizarem como elemento singular na paisagem da região.

A procissão principal do círio conta com alguns elementos próprios, sendo o andor envidraçado onde a imagem é transportada, a chamada berlinda, o central. A imagem que é transportada durante todas as procissões da celebração não é a imagem que originalmente fora encontrada no igarapé Murutucu por Plácido José, visto que, ela permanece o ano todo na Basílica de Nazaré. A imagem trasladada desde 1969 pelas ruas e rios durante o Círio é uma réplica que recebeu o nome de imagem peregrina. A nova imagem trata-se de uma réplica modificada da imagem original, pois não é idêntica a ela, já que recebeu novos detalhes e feições indígenas e caboclas parecidas com a da população da região (SILVA2015, p. 41). É interessante observar que Nossa Senhora de Nazaré, que é vista como exemplo máximo de

discípula, na Imagem Peregrina assume características similares às das mulheres da região proporcionando uma maior identificação entre a santa e suas devotas, evidenciando proximidade de Nossa Senhora de Nazaré com a população local.

Outro elemento característico é a corda que é puxada pelos devotos que foi inserida pela primeira vez na procissão em 1855 quando, após a berlinda ficar atolada depois uma chuva, a Diretoria da Festa utilizou uma corda para que os fiéis a puxassem para retirar a berlinda do atoleiro. Porém, foi apenas no ano de 1885 que a corda passou a ser item oficial na procissão (IPHAN, 2006, 21).

A corda que com o passar do tempo se tornou um dos maiores símbolos do Círio de Nazaré hoje carrega um significado totalmente diferente do que foi atribuído a ela na primeira vez em que foi introduzida na procissão se estabelecendo como um dos principais instrumentos para o pagamento de promessas.

Dessa maneira, cada centímetro da corda é intensamente disputado pelos devotos que já de madrugada começam a se dirigir ao ponto de saída da procissão, pois há um grande número de promesseiros em busca de pagar mais uma promessa. Frugoli (2014, p. 43) aponta que é comum que inúmeros devotos que não conseguiram um lugar na corda sigam atrelados àqueles que estão carregando a corda e assim sucessivamente.

Ao caminharem em procissão os devotos de Nossa Senhora de Nazaré expressam de maneira pública e coletiva sua devoção em um espaço que, embora seja um ambiente externo a igreja, não rompe sua ligação com o sagrado, pois é neste momento em que os devotos refazem o caminho percorrido pela santa, é ali que eles revivem o mito e reafirmam sua relação de proximidade com o divino.

Sendo um dos elementos presentes na forma do catolicismo popular ou tradicional, segundo Oliveira (2012, p. 22), a procissão não se constitui como um elemento alheio ao catolicismo, mas sim como algo que foi readaptado a partir dele. Assim, é possível perceber a dualidade presente nela, já que, ao mesmo tempo em que é organizada pela igreja por meio da Diretoria da Festa, no momento de sua realização ela se transforma em um espaço pertencente ao promesseiro, que, naquele momento, passa a conduzir o cortejo e a santa não apenas de maneira simbólica, mas também de forma literal.

A procissão simboliza o pertencimento dos fiéis à Igreja, mas é feita no espaço externo ao templo, nas ruas e não em seu interior, o que demonstra a ambiguidade inerente ao ritual: cerimônia ao mesmo tempo eclesiástica e profana, controlada pela Igreja e absorvendo elementos profanos. Ao mesmo tempo, a procissão afirma a autoridade da fé sobre o espaço profano,

incorpora-o à autoridade da Igreja e faz com que a identidade cristã dos que dela participam seja afirmada perante eles próprios e perante quem se mantenha alheio à fé (SOUZA, 2013, p. 44).

Os peregrinos que participam das celebrações chegam das mais diversas localidades percorrendo longas distâncias para não apenas agradecer ou realizar pedidos como também para buscar um crescimento espiritual, pois, como pontua ainda Souza (2013, p. 88): “[...] esta busca por benefícios concretos não é, necessariamente, o que move o romeiro, e a romaria é muito mais que um fenômeno especificamente utilitário. O romeiro, afinal, pode estar em busca, simplesmente, de contato com o sagrado e de consequente crescimento espiritual.”

Apesar do ato de se carregar a corda ser encarado por muitos como um momento de sacrifício e que pode até mesmo ser doloroso, não deixa de ser visto também como um momento de alegria em que um elo é estabelecido entre o devoto e a santa. Frugoli (2013, p. 43) destaca a forma como a corda é vista pelos fiéis: “é como se a corda fosse a continuação das mãos da santa; como se os devotos que estão com as mãos na corda estivessem de mãos dadas com a santa, de mãos dadas com o sagrado”.

Por ser um signo tão significativo no contexto do Círio de Nazaré a corda também se constitui como um ponto de frequentes tensões e o primeiro se deu no ano de 1926, quando o então arcebispo do Pará, Dom Irineu Joffily, em uma ação a fim de transformar o Círio de Nazaré em uma celebração em conformidade com o catolicismo romanizado, alegando que as normas partiam da Sagrada Congregação dos Ritos, ordenou a abolição da corda e do carro onde a santa era transportada.

Essa decisão causou o descontentamento imediato dos fiéis, pois a corda já havia se tornado um elemento sagrado indispensável para eles já que ela “pode ser considerada o elemento mediático da troca simbólica realizada entre o devoto e santa” (CORREA, 2010, p. 86). Conduzir a santa é não apenas um ato de sacrifício, mas também uma honra, e sua presença se caracteriza como um dos principais componentes de um catolicismo popular que é parte integrante da dinâmica do Círio de Nazaré, assim como parte da cultura paraense, tendo seu significado ampliado. Em 1931, com a renúncia de Dom Irineu Joffily a corda foi reintroduzida.

Com o passar dos anos diversas outras mudanças ocorreram como a realizada em 2004 com a substituição do formato da corda, que até então era em “U”, pelo linear, esta mudança ocorreu por motivos de segurança e, hoje, todas as mudanças realizadas na procissão são discutidas entre a Diretoria da Festa e a Associação de Promesseiros da Corda (SILVA, 2014, p. 54).

No fim da procissão a corda que por horas foi carregada por inúmeros devotos é cortada em pequenos pedaços que rapidamente são recolhidos pelos promesseiros, pois ela é um símbolo da conexão deles com o sagrado e levá-la para casa é como tornar essa conexão permanente.

Ao chegar neste local, ao compartilhar de sua aura, o romeiro passa a fazer parte dele, e não mais do mundo profano. Por isto, ao voltar a este mundo, ele precisa adquirir lembranças que mantenham vínculos com o sagrado que ficou para trás, introduzindo-o no mundo profano, purificando-o a partir desta presença e dando perenidade ao contato que ficou para trás. Não se trata, portanto, apenas de lembranças de uma viagem; se trata da permanência possível do contato com o sagrado e mesmo da permanência de seus poderes, uma vez que, a muitas destas lembranças são atribuídos poderes terapêuticos. (SOUZA, 2013, p. 83).

O ARRAIAL E ALMOÇO DO CÍRIO

Além da procissão principal diferentes tipos de manifestações e atividades populares se realizam, dentre elas recebe destaque o Arraial do Círio que já era parte das celebrações desde sua primeira realização ainda na forma de uma feira de produtos agrícolas, porém, com o passar do tempo a feira passou a assumir um caráter mais festivo, se estabelecendo como um espaço em que o profano se manifesta mais fortemente, mas de maneira que continua a carregar elementos sagrados relacionados a devoção a Nossa Senhora de Nazaré.

Atualmente o arraial é realizado em uma área ao lado da Basílica e em seu antigo local foi construída a Praça Santuário ou Centro Arquitetônico de Nazaré (CAN). A construção da nova praça gerou inúmeras discussões entre os fiéis acerca das características da nova construção conforme destaca o dossiê do IPHAN (2006, p. 52), pois o modelo arquitetônico escolhido é muito distante dos padrões regionais e a praça, apesar de ser de pertencer à Prefeitura Municipal de Belém, é envolta por grades que são fechadas as 22 horas todos os dias por um funcionário pago pela igreja, o que por consequência limita o acesso da população ao local a partir desse horário.

Apesar de carregar consigo a dimensão sagrada das celebrações do Círio, o arraial também tem suas dimensões profanas tendo como característica a festividade e, por isso, se apresenta também como um espaço de sociabilidade desde suas origens como destaca o Dossiê do IPHAN (2006, p. 19): “Muitos noivados e casamentos começaram nas festas do arraial, já

que os pais aproveitavam o Círio para apresentar a beleza de suas donzelas e o vigor dos filhos moços.”

É para o arraial que os devotos se dirigem no intervalo das celebrações e não somente eles como também aqueles que não são católicos ou mesmo religiosos, assim é comum que ocorram discordâncias e tensões em torno do controle do evento, pois, dado seu tom festivo, não é incomum que comportamentos que fujam ao ideal da igreja ocorram:

[...]foram muitos os momentos de tensão que marcaram a história do arraial, vez por outra, acusado de contribuir para a “corrupção dos valores” do povo paraense, momentos que expressam o próprio conflito entre os adeptos do catolicismo popular e a ótica eclesial e oficial dos organizadores da festa. (IPHAN, 2006, p. 52).

127

A celebração do Círio de Nazaré não se restringe ao âmbito público, contando também com o importante Almoço do Círio, que, apesar de não ser institucionalmente ligado ao evento, se consagra como um importante ritual dentro das festividades nazarenas, pois demarca a devoção à Nossa Senhora de Nazaré em seu lugar privado, se apresentando como um momento de celebração familiar e de partilha.

Com o passar dos anos o Almoço do Círio passou a ser tratado como o “natal dos paraenses” não estando preso apenas à esfera religiosa, mas se tornando também uma manifestação cultural regional (FRUGOLI, 2014, p. 59). Os católicos encaram o almoço do Círio como mais uma celebração a Nossa Senhora de Nazaré, um momento de confraternização em agradecimento as bençãos e graças atendidas, já os não católicos encaram o almoço como uma tradição a ser respeitada e mantida, um momento de festejar com amigos e familiares.

O almoço conta com um cardápio composto por pratos típicos do estado e da região amazônica como o pato no tucupi e a maniçoba (IPHAN, 2006, 53). O pato no tucupi consiste no pato assado e depois fervido no tucupi que é um líquido extraído da mandioca, e a maniçoba em um prato feito com as mesmas proteínas utilizadas no preparo da feijoada, porém, com a folha da maniva, que é a folha da mandioca moída, no lugar do feijão preto. A folha da maniva exige um longo cozimento que dura cerca de uma semana para que a folha perca seu veneno.

Desta maneira, o almoço do Círio, além de representar o momento de celebração da partilha e da união familiar, é também um momento de fortalecimento do sentimento de pertencimento e da identidade paraense e amazônica.

CONCLUSÃO

De origem portuguesa a devoção à Nossa Senhora de Nazaré se inscreve dentro do espectro de um catolicismo popular brasileiro manifesto em práticas devocionais que não se orientam necessariamente pelo que é instituído formalmente pela Igreja, em muitos momentos, se distanciando das organizações eclesiais, contando com a forte presença leiga na organização e realização das mais diferentes celebrações e festejos, o que, por muito tempo, ocorreu com o próprio Círio.

Dessa forma, este artigo buscou pontuar os pontos de tensão entre os populares e a Igreja durante os mais de 200 anos de realização do Círio de Nazaré, destacando que, mesmo com a forte investida da Igreja Católica no combate do catolicismo tradicional de origem portuguesa e popular no país, o apelo popular presente desde o nascimento desse festejo não foi extinto, resultando em uma mescla entre o catolicismo romanizado e as práticas já tradicionais entre os devotos sendo expresso por meio da devoção à Nossa Senhora de Nazaré, que é colocada como figura central na vida dos devotos, como fonte de milagres e elo entre eles e o divino.

Além das tensões entre devotos e Igreja, pode-se destacar também a presença do Estado em diferentes momentos da história da celebração, que desde seu nascimento já contou com a participação do governo em sua criação, porém, em outros momentos o Estado surge não como aliado, mas como fonte de questionamentos.

Dessa forma, é possível perceber que a celebração do Círio de Nazaré é apenas uma das faces da devoção à Nossa Senhora de Nazaré que não se resume a este festejo, se fazendo presente também no íntimo dos lares de seus devotos, mas que, por meio desta celebração, se inscreve no cenário do catolicismo popular brasileiro como uma das maiores e mais importantes festas católicas que rompe os limites da fé, tendo impacto econômico, político e também na reafirmação identitária da população da região amazônica.

REFERÊNCIAS

ALVES, I. A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. **Estudos Avançados**, [S.l.], v. 19, n. 54, p. 315-332, 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10083>>. Acesso em: 30 jan. 2021.

CORREA, I. M. X. A. **Círio de Nazaré: a festa da fé e suas (re)significações culturais** – 1970-2008. 244 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

COSTA, E. M. P. da M., Arquétipo do feminino na Igreja: uma leitura do capítulo viii da lumen gentium. **Revista de Cultura Teológica**. [S.l.], v. 82, n. 82, p. 75-107, 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/17386/12926>>. Acesso em: 13 abr. 2021

FRUGOLI, R.; BUENO, M. S. O Círio de Nazaré (Pará, Brasil): relações entre o sagrado e o profano. **Turismo e Sociedade**, Curitiba v. 7, p. 135-155, 2014.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Círio de Nazaré**. Rio de Janeiro: Iphan, 2006. (Dossiê Iphan, 1).

CÍRIO DE NAZARÉ. Belém, Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré, 2013. Disponível em: <<http://www.ciriodenazare.com.br>>. Acesso em: 11/11/2013.

LOPES, J. R. Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 155-181, 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/FPRvw49qZmqcqBVh4dVngBk/?lang=pt>>. Acesso em: 13 jan. 2021

LOPES, S. C. **Vem ver Belém a festejar**: análise de cenas comunicativas no Círio de Nazaré. 2018. Tese (Doutorado em Comunicação Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2018.

MATOS, L. S. **Belém em festa**: a economia lúdica da fé no Círio de Nazaré. 2010. 280 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

OLIVEIRA, E. Procissões - De estratégia de territorialidade à expressão de religiosidade popular. **Sacrilegens**, [S.l.], v. 9, n. 2, p. 15-32, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26724>>. Acesso em: 30 abr. 2021.

OLIVEIRA, P. R. de. O catolicismo do povo. In: SANTOS, B. Beni dos; ROXO, Roberto M. (coords.). **A religião do Povo**. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 72-80.

PANTOJA, V. Negócios sagrados: notas sobre O Círio de Nazaré em Belém-Pará. **Novos Cadernos NAEA**, [S.l.], v. 15, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/682>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

SILVA, A. N. da. **A romaria virtual de Nazaré**. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Paulista, São Paulo, 2015.

SOUZA, R. L. **Festas, procissões, romarias, milagres**: aspectos do catolicismo popular. 1. ed. Natal: IFRN Editora, 2013.

TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, setembro/novembro 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13452>>. Acesso em: 19 dez. 2020.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

SISTEMA DE PODER NO CANDOMBLÉ COM O SINCRETISMO DA RELIGIOSIDADE AMAZÔNICA

Denilson Marques dos Santos¹

Taissa Tavernard de Luca²

133

Resumo: Neste trabalho, encontramos a explicação de como esta religião no Brasil obteve facilidade em disseminar seu processo religioso, através de: Histórias, costumes e cultura material utilizando-se de recursos naturais em seus rituais através da hierofania, aonde suas deidades, os orixás representam forças da natureza: O ar, o vento, o fogo e a água sensibilizando seus adeptos para a conservação do meio ambiente. Em termos metodológicos, priorizamos a revisão bibliográfica documental e em seguida procedemos às sistematizações do conteúdo sobre a trajetória do Candomblé no Brasil e na Amazônia sob a ótica dos teóricos: Freyre, Verger, Mintz, Price e dos sujeitos que praticam esta religiosidade através de entrevistas semiestruturadas feitas aos mesmos em janeiro de 2020. O método de análise utilizado neste estudo possui caráter qualitativo. A análise temática dos dados coletados foi realizada com base na análise de conteúdo das entrevistas. Ainda, trabalhou-se com a imagética da herança, hierarquia e disciplina deixadas através do apoderamento nos fazeres do ritual e suas pajelanças. Ao final da pesquisa, destacamos os avanços no trato aos candomblecistas e as limitações inclusivas que têm que ser superadas ainda nos dias atuais pelos mesmos no Brasil.

Palavras-chave: Cultura Material, Hierofania, Religiosidade, Sincretismo.

1. LINHAS INTRODUTÓRIAS

Vindos da África, chegaram os negros na segunda metade do século XIX ao Brasil reunindo diferentes etnias e credos religiosos por meio do tráfico fluente e com eles chegou também uma das religiões afro-brasileiras, mais conhecida como Candomblé que se origina-se do termo “*Kamdombile*” que significa culto e oração, bem diferente da imagem errônea que as pessoas têm nos dias de hoje.

Este modelo de religião encontrou no Brasil facilidade em disseminar seu processo religioso, trazendo na essência sua história, costumes e cultura material trazidos da África com a finalidade de realizar uma aliança com o Sagrado em terras brasileiras. Dentro do Candomblé as atividades são parcialmente equilibradas entre homens e mulheres, onde os conhecimentos

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA/PPGCR); Pedagogo, Universidade Estácio de Sá (UNESA); Professor na SEDUC-PA e SEMED-Ananindeua (Estudos de Religião e Filosofia); Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória / ARTEMI/UEPA/DFCS; E-mail: dede_cecilia@yahoo.com.br ; LATTES: <http://lattes.cnpq.br/3274155299218088>; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0359-4695>

² Doutora em Ciências Sociais (UFPA); Mestra em Antropologia (UFPE); Graduada em História (UFPA); Professora na UEPA (Ciências da Religião, de Sociologia e Antropologia); Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas das Religiões de Matriz Africana na Amazônia (GERMAA/UEPA); E-mail: taissaluca20.21@yahoo.com.br

foram transmitidos oralmente e acompanhados na prática com seus rituais. Como pesquisadores, observamos que há uma carência de materiais que auxiliem o entendimento desta religião trazida da África através dos navios negreiros (tumbeiros) na época de sua colonização. Oliveira (2003) declara que: A instituição do candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, tradicional verbal e não-verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço da defesa conseguiu manter e preservar da cultura africana através do sincretismo religioso no Brasil.

Neste trabalho pretendemos dar arcabouço teórico para que outros profissionais interessados no tema possam conhecer um pouco mais sobre o Candomblé e entender como os cultos africanos tomaram na América uma feição de acordo com a composição étnica das populações negras e com o valor cultural dos escravos reunidos em cada região aonde poderão se disseminar em terras brasileiras.

2. INICIAÇÃO: UMA PASSAGEM ÉTICA E MORAL

Para a sustentação social e religiosa do candomblé, independentemente do modelo da nação, torna-se imprescindível um renovado fluxo de iniciados (noviços), geralmente jovens, que estarão doando parcelas das suas vidas e força de trabalho para garantir a continuidade do axé, ou seja, do conjunto de providências que fazem parte da vida religiosa e do terreiro.

“O compromisso estabelecido na iniciação é irreparável. Uma vez passando pelos ritos iniciativos, jamais poderá voltar. Esta entrada é o início de tantos compromissos, o noviço geralmente é alertado para seus futuros encargos, de modo que, conscientemente, se faça a passagem da vida não religiosa para o âmbito do axé”. (LODY, 1987, p. 27).

Em alguns casos, a iniciação pode dever-se a necessidades sociais, a cura de doenças ou mesmo ao desejo de acesso aos segredos mantenedores da religião. Ser noviço é um estágio duro e, diria até, cruel. São muitas as provas por qual o iniciado deve passar, exigindo uma quase vocação para a vida religiosa.

As condições em que se processam as passagens irão variar de acordo com os modelos das nações de candomblé. Certos terreiros suavizam os preceitos, enquanto outros obrigam o noviço a passar por situações inimagináveis. Sem dúvida, está na iniciação o elemento de coesão do grupo, pois todos os que se submeteram aos rituais sabem o quanto é necessário de vontade e de crença para conseguir penetrar na nova vida, a vida do axé.

Tudo é novo, do nome do noviço aos novos hábitos e predileções. Isto é refletido e mantido na sua vida cotidiana, na sua casa, no seu trabalho, nos momentos de lazer.

2.1 Iniciação: Um caminho sem volta

Conhecidos os deuses tutelares revelados pelo estado de santo e confirmado pelo jogo de búzios, e já de posse das contas lavadas, a “*abiã*” se submete ao segundo momento da sua entrada no axé. Este momento consiste no oferecimento de comida a sua cabeça, em cerimônia chamada “*bori*”. Tudo é preparado rigorosamente dentro do cardápio do orixá, estando presentes alimentos cozidos, fritos e crus. Tudo tangerá a cabeça da abiã, e o sangue de alguns animais imolados (sacrificados), aí derramado, inicia a definitiva aliança de sujeições, compromissos e comportamentos ditados pelos princípios da nação de candomblé.

Tudo acontece com o(a) iniciado(a) em estado de santo, sendo que, na realidade, quem recebe todos os oferecimentos não é a pessoa, mas o orixá. A iniciação começa segue-se uma rotina que somente acrescentará ao noviço elementos que culminarão com a cerimônia chamada Saída de Iaô, Dia do “*Oruncó*” (nome do Santo).

O dia da noviça começa de madrugada, com os banhos do abo. Ela recebe alimentação especial e, no período da tarde, passa por um aprendizado de danças e posturas rituais que deverá cumprir. Um desses rituais é incluir o “*adoxu*” sobre sua cabeça. “O “*adoxu*” é posto no topo da cabeça, sendo ainda acrescido de uma pena de galinha d’angola. Ele sacraliza a cabeça, anunciando que aquela cabeça é então intocável. O orixá já está morando nela”. (LODY, 1987, p. 30).

O Orixá recém-feito demonstra suas qualidades, dançando suas músicas especiais. Em seguida é recolhido para passar os dias complementares da feitura em retiro espiritual.

Oliveira (2003) reitera quanto aos diferentes processos iniciáticos existem os que: Incorporaram, com algumas alterações, o recolhimento do filho de santo por vinte e um (21) dias, raspando-lhe a cabeça, abrindo-lhes incisões, despejando o sangue do sacrifício diretamente em cima do “ori” (centro da cabeça do médium), utilizando animais de quatro patas.

Outros, no entanto realizam apenas o “tabocã de ori”, pequenas retiradas do cabelo do médium e cortes rituais (abertura de cura) feitos em lugares específicos como centro da cabeça, na língua, recolhem-se por tempo reduzido, não se sacrificam animais quadrúpedes e misturam o sangue dos bípedes (galinha de angola) ao “remédio” feito com as ervas específicas da entidade que vai ser colocado no ori do “iaô” (iniciante).

Pela cabeça o orixá tem acesso ao corpo do iniciado, ou seja a deidade faz morada naquele ser humano.



Fig 01: O Ritual “Adoxu”

Fonte: LODY, Raul. Candomblé: Religião e Resistência Cultural, 1987.

3. DISTRIBUIÇÃO E CONTROLE DO PODER SÓCIO-RELIGIOSO

O Candomblé, enquanto elaborado sistema de poder, assume um valor articulador com a sociedade complexa, e, ao mesmo tempo, suas hierarquias só serão realmente fortalecidas se o controle for eficaz no âmbito econômico.

Compreende todo um conjunto de festas que se estendam por vários dias de comemorações públicas, distribuindo-se entre os presentes, ao concluir-se o toque, muita comida, procedente dos animais sacrificados nos rituais privados. As roupas são quase sempre novas, exigindo muitos materiais complementares em metais, palha-da-costa, búzios, e contas, entre outros. (LIMA, 1999, p. 17)

Os “ogãs” que executam a música instrumental recebem sempre algum dinheiro; há ainda outros gastos com manutenção dos prédios, incluindo pintura, reparos na arquitetura e consumo de luz elétrica, com flores e mesmo a contratação de um fotógrafo para registrar as “nuanças do ritual”.

As mulheres tradicionalmente conseguem dinheiro com a venda de alimentos nas bancas ou quitandas de rua, oferecendo, nos seus tabuleiros, quitutes básicos à base de azeite-de-dendê, tais como o acarajé e o abará, além de doces feitos de milho, como o lelê. Ainda incidem, em grande número, as costureiras, bordadeiras e empregadas domésticas.

Os homens ou são artesãos diversos, como pedreiros e marceneiros, ou são barbeiros e vendedores em feiras e mercados, ou ainda ocupam categorias diferenciadas, como estivadores do cais do porto, profissão esta que no século XIX permitia o acesso dos produtos vindo da

África para o Brasil.

3.1 Papéis feminino e masculino no ritual religioso

Por ser o candomblé um elaborado conjunto de serviços que vão da construção artesanal de objetos ritual-religiosos até a execução de música instrumental com o trio de atabaques, agogôs e cabaças ou afoxés, necessita de rígida divisão de tarefas, que cumpridas no cotidiano dos terreiros ou nos momentos de maior concentração.

Transgredir as determinações que impõem os limites de ser homem e do ser mulher nos postos de mando e hierarquia de cargos é romper a unidade religiosa com consequências inclusive sobre o axé, ponto intocável e fonte geradora de toda engrenagem da temporalidade e das intervenções dos deuses no poder dos homens (PARES, p. 37, 2006).

Não há, em princípio, uma dominação masculina ou feminina evidente. Os trabalhos são parcialmente equilibrados nas tarefas prescritas para homens e mulheres. Embora o candomblé muitas das vezes reproduza situações falocêntricas, estas são atenuadas pela existência de cargos em que as mulheres são insubstituíveis.

Em muitas culturas no mundo o poder religioso é atribuído ao masculino, no entanto, nas comunidades religiosas afro-brasileiras ocorreu uma ruptura dessa hegemonia.

Desastre, para compreender então esta inversão é preciso buscar o papel histórico da liderança que as mulheres negras exerciam como negociantes nas feiras iorubanas, ocupando a posição de grandes mercadoras. Estas feiras se apresentavam como um “*lócus*” destacado de uma variedade de trocas envolvendo bens materiais que vão além da barganha. Nestes espaços aconteciam permutas dos mais diferentes símbolos religiosos ou não: Notícias, modas, receitas, músicas, danças que promoviam um estreitamento das relações sociais, bem como a formação de importantes alianças.

Estabeleciam-se assim laços afetivos, pois ali também ocorriam os namoros e acertavam-se os casamentos. A dinâmica da mulher iorubana ia além do exercício de atividades econômicas, ocupando uma posição de mediadora, não só das trocas de bens materiais, mas também as de domínios simbólicos. Este lugar social ocupado por elas permitiu o aprendizado do exercício do poder para além da vida africana (FERRETTI, 2013, p. 19).

Ao longo de sua história, o candomblé foi atribuindo à mulher um papel notável de comando, o que se perpetuou ao longo das gerações. Coube ao matriarcado à responsabilidade da transmissão da tradição da prática religiosa, alcançando autoridade e respeito entre os adeptos, mesmo estando inseridas em uma sociedade opressora e misógina (BIRMAN, 1995).

Em seu livro “A Cidade das Mulheres”, lançado em 1947, a antropóloga Ruth Landes mostrou o proeminente papel matriarcal (lideranças femininas do povo de santo) exercido nos terreiros de candomblé localizados na cidade de Salvador (BA) (LANDES, 1967, p. 27).

Porém, cada tarefa no candomblé, independentemente da nação é alvo de um aprendizado sistemático, orientado por pessoas mais velhas, experientes e altamente conhecedoras do ritual. Assim, a iniciação religiosa integra-se ao aprendizado especializando-se para cada função que o iniciado receberá após a passagem da vida comum para o axé, visto aí novamente como o elo insubstituível dos deuses com os homens em tudo aquilo que ele ocupa faz ou conhece dentro e fora do terreiro.

3.2 Educação

O que norteia a educação no candomblé é o princípio da hierarquia e da disciplina. O que é a hierarquia senão o respeito aos mais velhos? É infelizmente, um princípio que está se perdendo, nos dias de hoje na educação dos filhos.

O candomblé com o que ele chama de hierarquia, de educação, de princípio, da convicção de que a sabedoria está no mais velho e de que, conseqüentemente, a ele se deve dedicar todo o respeito, vem na contramão da moda de “culto aos jovens”, que aí está a proclamar que “o jovem é que tem a vez, o velho não está com nada”. O que resultou disto foi uma inversão de valores. O candomblé trata diretamente da educação. Zela por educar o lado espiritual, ensinar o cuidado com o corpo e com o espírito, ensinar o respeito aos mais velhos.



Fig 02: Educando os mais novos.

Fonte: OLIVEIRA, Rafael S. Candomblé: Diálogos fraternos contra a intolerância religiosa, 2003 (Elaborado pelos autores).

Preocupa-se também com os filhos: A educação, em um sentido mais amplo, é o

alargamento dos horizontes das informações transmitidas aos filhos, aos irmãos, para trabalhar a conquista de direitos na sociedade.

“A educação, em se tratando do candomblé, é uma disciplina, uma doutrina a partir do momento em que entra no axé para se aprofundar nos princípios, quando então o jovem recebe a educação, aprende a rezar, a tomar benção aos mais velhos, a respeitar o próximo não só ali no axé, como em qualquer lugar” (OLIVEIRA. 2003. p.48)

A educação é o princípio, o respeito ao próximo em toda a circunstância. A expressão de educação está no respeito à individualidade do outro, na conciliação entre o livre-arbítrio e a convivência com os diferentes sem que se pretenda um tomar o espaço do outro.

4 APODERAMENTO DAS FORÇAS DA NATUREZA

A transmissão dos conhecimentos é oral e acompanhada da prática, vivenciando-se todas as etapas de cada atividade. Cozinhar, por exemplo, é tarefa feminina, e o candomblé, sem seus alimentos, não pode funcionar.

Assim o axé é revigorado, e todos os homens e mulheres que o compartilham também estão nutridos, mas em outra dimensão.

É tarefa exclusiva dos homens a música instrumental, sendo que o vocal poderá ser dividido com as mulheres, no entanto isso pode variar de nação para nação. Como o candomblé foi trazido da África por negros, estes negros vieram de países diferentes trazendo apenas suas culturas e tradições.

Uma nação de candomblé identifica-se pela maneira como realiza seus rituais, pela língua do ritual, pelo conjunto de mitos nos quais baseia seus ritos, pela maneira como toca seus tambores. Por exemplo, O candomblé que se autodenomina de “Nação Ketu”, é o candomblé descendente dos cultos religiosos da região Sudanesas, de cultura yorubana. Neste culto, os Deuses são chamados de Orixás e representam forças da natureza como o ar, o vento, o fogo e outros através da hierofania. Existem três tipos de nações: A Ketu o qual já mencionamos anteriormente, a nação Angola e a nação Jeje.

O longo caminho de cada aprendizado pode levar uma vida inteira, tantos são os detalhes, sutilezas e informações que só transmitem após o cumprimento de novas obrigações religiosas, quando as pessoas passam a ganhar confiança, intimidade e, por conseguinte, conhecimento da religião.

Outro encargo fundamental, no entanto, ainda está na mão dos homens, por exemplo, o

de “Olossã”, sacerdote que conhece as folhas indispensáveis para o uso litúrgico e para o uso medicinal. Ou ainda, o cargo de “Oxogum”, responsável pelo sacrifício de animais.

Uma tarefa também muito particular é a da “Yá efum”, mulher encarregada das pinturas corporais nas iniciações religiosas. Ela deve saber todos os detalhes, como cores e desenhos, para identificar visualmente o noviço e seu Deus Tutelar sendo sua importância fundamental nos ritos de iniciação.

5 SINCRETISMO RELIGIOSO EM TERRAS AMAZÔNICAS

O Deus Africano está imediatamente relacionado a um Santo Católico, e em tal extensão e profundidade que as categorias denominadas como: Orixás, vodum, inquice e caboclo são indistintamente chamados de “Santos”.

Missas católicas são rezadas a pedido dos filhos e mães-de-santo. Na maioria dos casos, a missa católica é indispensável a um ciclo de festas, como na conclusão do período de iniciação de uma “Yaô”, no fim de obrigações fúnebres e na comemoração de dias de santos que têm vínculos históricos com os terreiros.

Inicialmente, parece uma duplicação da fé, porém o que ocorre é uma soma. Muitos adeptos dos candomblés reconhecem nitidamente os limites entre o Santo Católico e o Deus africano. Alguns fundem estas duas categorias; outros privilegiam a primeira em detrimento da segunda; outros, ainda, em menos número, não aceitam a presença de imagens católicas ou de qualquer outro símbolo que remeta a religião católica ou mesmo, a outros símbolos cristãos.



Fig 03: Sincretismo Religioso.

Fonte: VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás, 1981 (Elaborado pelos autores).

Porém, no candomblé a pessoa é formada de maneira contínua, ao longo do tempo e está, portanto, sempre se fazendo, sendo construída. Cada novo elemento que surge, ou seja,

cada novo enredo acopla-se aos demais, formando uma totalidade momentânea. Cada enredo é a um tempo todo (por ser completo em si) e parte (pois cada um é sempre parte de um enredo maior, que por sua vez nunca se completa).

Este poder no Candomblé através do sincretismo amazônico se revela no entendimento do termo “*Ter Enredo*” que, entretanto equivale até certo ponto a ser um pouco a coisa, a entidade ou a pessoa com quem cada um se relaciona. Uma pessoa que tem enredo com Oxum é em parte Oxum, ou uma parte de Oxum; Uma Oxum que tenha enredo com Oxóssi é em parte Oxóssi, e assim por diante. Ter enredo é, portanto, carregar consigo um pouco do outro (FERRETI, 2013, p. 35).

Destarte, o termo “enredo” também pode ser usado no sentido de um emaranhamento, de como o candomblé funciona por vezes como uma teia em que a pessoa se enreda e não consegue mais se soltar. Aproximar-se desta religião é, muitas vezes, enredar-se. Neste sentido, poderíamos pensar o candomblé como uma espécie de “máquina de captura”, com os terreiros exercendo uma força centrípeta destinada à captura do axé.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos ressaltando que o conhecimento de uma religião pode levar uma vida inteira, tanto são os detalhes, sutilezas e informações que só se transmitem após o aprendizado de suas doutrinas e obrigações religiosas e quando as pessoas passam a ter o real conhecimento religioso o qual professam.

Temos que saber uma coisa muito importante para que possamos ser pessoas que respeitem a religião do outro. Saber que todas as religiões são importantes e que todas elas têm um significado para seus adeptos.

Aqui no Brasil apesar de ser um país católico ele também apresenta uma grande diversificação de religiões e que uma boa parte delas são dos afrodescendentes, e como bem sabemos ainda encontramos pessoas que veem tais religiões como demoníacas e o que para seus seguidores não corresponde com a verdade. Pois, se você for para a África verá inúmeros despachos nas esquinas das ruas assim como você vê no Brasil, a diferença é que esses despachos para os candomblecistas não têm nada haver com o demônio, mas sim, uma oferenda aos Orixás.

Muitas coisas nessa vida só nos prejudicam porque não conhecemos, pois a partir do dia que as pessoas conhecerem a essência do candomblé muitos tabus serão quebrados.

REFERÊNCIAS:

- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo (SP): Pioneira, 1985.
- BIRMAN, Patricia. **Fazer estilo criando gêneros**: Possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. 1º edição. Rio de Janeiro (RJ): Relume Dumará (EdUERJ), 1995. 204 p.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo (SP): Ed. Perspectiva, 1974.
- FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo (SP): EDUSP: Arché Editora, 2013.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. São Paulo (SP): Global Editora, 2003.
- LANDES, R. **A cidade das mulheres**. 1º edição. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 1967. 316 p.
- LIMA, Vivaldo Costa. **As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro**. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefferson. Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro (RJ): Pallas Editora, 1999. p. 319 –326.
- LODY, Raul. **Candomblé**: Religião e Resistência Cultural. São Paulo (SP): Ática, 1987.
- LUCA, Taissa Tavernard. **Devaneios da memória**. A história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo. Monografia de Conclusão de Curso de História. Belém (PA): UFPA, 1999.
- LUCA, Taissa Tavernard. **Revisitando o tambor das flores**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife (PE): UFPE, 2002.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana**: Uma Perspectiva Antropológica. Rio de Janeiro (RJ): Pallas Editora, 2003.
- OLIVEIRA, Rafael Soares (org). **Candomblé**: Diálogos fraternos contra a intolerância religiosa. Rio de Janeiro (RJ): DP&A, 2003.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé**: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia. Campinas (SP): Editora Unicamp, 2006
- PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**: Colônia. São Paulo (SP): Editora Brasiliense, 2006.
- SANTOS, Denilson Marques dos; COSTA, Maria Cecilia F. da; MORAES, Erika Meireles de;

BRITO, Ana de Fátima; SILVA, Alan Ceber C. da. Uma análise da garantia dos direitos de crianças e adolescentes no município de Belém-PA. **Revista Multidisciplinar Pey Këyo Científico**/ISSN 2525-8508, Vol. 4, nº 1, pp. 1-22. América do Norte (USA), 2018.

SANTOS, Denilson Marques dos; COSTA, Maria Cecília F. da.; SANTOS, Denise M. dos. Utilização das tecnologias de informação e comunicação no ensino da língua inglesa e seus desafios na formação docente. **Revista Práxis Educacional**, [UESB], v. 16, n. 41, p. 787-801, Edição Especial, set. 2020. DOI: 10.22481/praxisedu.v16i41.6483.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador (BA): Editora Corrupio, 1981.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. **O tambor das flores**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas (SP): UNICAMP, 1976.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O RECURSO DA ORALIDADE NO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DAS CATEGORIAS DE MITO E RITO

Iuri Nunes (UFJF-PG)¹

146

Resumo: No período do Cristianismo Originário, as primeiras gerações de seguidores e seguidoras assumiram a tarefa de propagar a memória de Jesus essencialmente a partir de comunicações orais. Pode-se perceber que essas transmissões orais perpassavam por algumas experiências fundantes – principalmente, a constituição de estruturas míticas e de práticas rituais. Diante desse papel fundamental do recurso da oralidade na vivência das experiências cristãs originárias, pode-se dizer que a abordagem do funcionamento da oralidade constitui uma importante chave de leitura para a compreensão das primeiras manifestações do cristianismo. Neste trabalho, buscou-se debruçar sobre o funcionamento da oralidade no período do Cristianismo Originário, relacionando-o com as categorias de *mito* e *rito*. Para isso, baseou-se nas representações das práticas orais presentes na literatura cristã originária – especificamente os textos dos evangelhos.

Palavras-chave: Cristianismo Originário. Oralidade. Mito. Rito.

INTRODUÇÃO

Nos estudos do Cristianismo Originário, há uma longa discussão acerca da problemática da oralidade (de modo geral, transmissão oral de conhecimentos), apontando para certa precedência das comunicações orais em relação aos textos escritos cristãos. Dessa forma, entende-se que as primeiras manifestações do cristianismo foram desencadeadas, em grande parte, pelas transmissões orais das palavras e ações de Jesus, as quais perpassavam pelo anúncio do evangelho (*εὐαγγελίζω*). A antiguidade era um ambiente predominantemente oral, o que sugere que mesmo após as tradições de/sobre Jesus assumirem a forma escrita, a comunicação oral ainda era fortemente utilizada diante de grupos ou comunidades.

Os textos neotestamentários indicam que havia certos *modi operandi* dentro do movimento cristão originário para a propagação dessas tradições a partir de comunicações orais. Nesse sentido, em que medida pode-se falar de uma ritualização da oralidade própria aos cristãos originários? Ao mesmo tempo, sabe-se que o instrumento da oralidade serviu não apenas para a comunicação dos ensinamentos e experiências dos seguidores e seguidoras de

¹ Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Formado em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre em Ciência da Religião pela UFJF, onde desenvolveu pesquisa sobre as práticas de oralidade durante o Cristianismo Primitivo. Possui especialização em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail de contato: n.iuri@hotmail.com.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

Jesus, como também para a formação e manutenção das memórias cristãs. Sendo assim, como se deu a relação da oralidade na formação das narrativas míticas acerca da figura de Jesus? Pretende-se, com isso, debruçar sobre a relação entre a oralidade cristã primitiva e as noções de *rito* e *mito*, baseando-se nas representações da oralidade presentes nas narrativas dos Evangelhos Sinóticos.

Essa temática será abordada a partir dos recentes estudos culturais que tratam dos conceitos de *cultura oral* e *oralidade* (ONG, 1998; HAVELOCK, 1995; GOODY, 1986). Tais trabalhos auxiliam na compreensão da oralidade em ambientes profundamente marcados pela oralidade. Outro referencial teórico para o desenvolvimento dessa temática será a perspectiva sociológica de Gerd Theissen do Cristianismo Originário, mais precisamente a obra “A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do Cristianismo Primitivo” (THEISSEN, 2009), tentando trabalhar suas categorias de *mito* e *rito* em diálogo com as abordagens do sociólogo Émile Durkheim. *Essas abordagens definem o mito como uma explicação narrativa, enquanto o rito é definido como padrões de comportamentos repetitivos que irrompem as atividades cotidianas.*

Sendo assim, em um primeiro momento, apresentar-se-á brevemente o entendimento acerca da noção de oralidade através dos recentes estudos sobre cultura oral e oralidade, bem como apontar as principais características da oralidade durante a antiguidade. Em um segundo momento, pretende-se discutir as categorias de *mito* e *rito*, buscando ressaltar suas características como experiências fundantes do fenômeno religioso. Por fim, apresentar-se-á uma discussão sobre o funcionamento da oralidade no Cristianismo Originário, relacionando-o com as categorias de *mito* e *rito*.

I

A problemática da oralidade não é um tema absolutamente novo dentro dos estudos do Cristianismo Originário. As discussões sobre a relação da tradição oral e a formação dos textos neotestamentários, por exemplo, podem ser encontradas desde o início dos estudos bíblicos modernos - por volta do século XVIII, o que indica o quanto a temática da oralidade possui uma longa trajetória de debates dentro da história dos estudos do Cristianismo Originário.² No entanto, a partir das últimas décadas, o surgimento de um campo de estudos acerca da relação

² Um breve panorama dos estudos da oralidade no Cristianismo Originário pode ser encontrado no artigo “*Quem vos ouve, ouve a mim*”: a trajetória de uma pesquisa, de autoria do historiador Lair Amaro dos Santos Faria (2012).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

entre cultura oral (*orality*) e cultura escrita (*literacy*)³ trouxe uma nova perspectiva para a abordagem da oralidade no Cristianismo Originário. Esses estudos desenvolvidos por historiadores, sociólogos, antropólogos e linguistas têm procurado, sobretudo, apontar as características específicas tanto da oralidade quanto da cultura escrita. Nesse sentido, uma das maiores contribuições proporcionada por esses estudos foi colocar em evidência a preocupação com a oralidade.

Entende-se que a oralidade não deve ser vista simplesmente como oposição ao letramento, pois há mais aspectos envolvidos nas práticas orais do que a situação de analfabetismo: a oralidade está relacionada ao uso do recurso oral em práticas sociais e em variados contextos (GLOSSÁRIO CEALE, 2014, s/p). Nesse sentido, o estudioso Eric Havelock contribui para traçar duas aplicações da expressão *oralidade*: (i) sua utilização pode ser empregada na caracterização de sociedades, grupos e/ou culturas que utilizam a comunicação oral para a transmissão de conhecimentos; (ii) a expressão é utilizada também para identificar um tipo de consciência que pode ser criada pela linguagem oral e/ou uma consciência que pode se expressar através dessa linguagem oral (HAVELOCK, 1995, p. 17). Essas duas aplicações do termo *oralidade* esboçam as preocupações centrais das pesquisas realizadas por esse campo de estudo.

As características ressaltadas pelos recentes estudos sobre a relação entre cultura oral e cultura escrita têm sido constantemente aplicadas à antiguidade: era um ambiente predominantemente oral, as transmissões orais possuíam uma íntegra confiabilidade, as práticas da oralidade se afirmavam diante do conhecimento da escrita, os processos mnemônicos devem ter tido um papel significativo na organização do conhecimento. Não obstante, deve-se salientar que a relação entre oralidade e textualidade no mundo antigo era um processo fluido e

³ Dentre as principais referências desse campo de estudo, podem-se destacar nomes como os de Walter Ong (1998) com a obra *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*; Jack Goody (1986), *A lógica da escrita e a organização da sociedade*; e Eric Havelock (1995) com o texto *A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna*. Os anos iniciais desse campo de estudo podem ser datados do começo da década de 1960, quando foram publicadas quatro obras que destacavam a oralidade nos estudos: *A Galáxia de Gutemberg*, de McLuhan; *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss; *As consequências da cultura escrita*, de Jack Goody e Ian Watt; e, por fim, *Prefácio para Platão*, de Eric Havelock. Apesar de não haver escolas de interpretação acerca da relação entre oralidade e cultura escrita, podem-se destacar dois processos graduais dentro dessa área de estudo: primeiro, o afastamento da perspectiva dicotômica, a qual entendia a oralidade e a cultura escrita como práticas opostas, polarizadas e mutuamente exclusivas; segundo, o distanciamento da concepção evolutiva, onde se defendia um desenvolvimento cognitivo, ou seja, de uma mentalidade primitiva marcada pelas formas orais para a supremacia cognitiva da escrita. Atualmente há a concepção de que, embora essas práticas possuam características específicas, elas devem ser vistas a partir de uma relação tensa e criativa. Sobre a história da constituição desse campo de estudo, consultar *Oralidade e Letramento* de Luís Antônio Marcuschi (2010) e *Oralidade e Escrita: uma revisão* de Ana Maria de Oliveira Galvão e Antônio Augusto Gomes Batista (BATISTA & GALVÃO, 2006).

complexo. A pesquisadora da antiguidade Rosalind Thomas descreve o contexto de letramento e oralidade no Mediterrâneo Antigo, destacando o pequeno número de pessoas alfabetizadas e, em geral, formado por uma elite masculina e com maior concentração nas áreas urbanas (THOMAS, 2005). Assim, embora grande parte do mundo da antiguidade estivesse familiarizada com documentos escritos, pode-se classificar o ambiente antigo como uma cultura residualmente oral.

A noção de *oralidade* não implica apenas no grau de alfabetização de uma determinada sociedade, mas principalmente nos usos que a sociedade faz do recurso oral em práticas sociais. No Mediterrâneo Antigo, havia uma centralidade do meio oral nas comunicações, no acesso ao conhecimento, nos processos judiciais e em várias outras esferas do mundo antigo (THOMAS, 2005). Nesse sentido, a principal característica do uso da oralidade na antiguidade perpassava por certa confiança conferida às informações que circulavam oralmente. Com relação aos textos escritos⁴ - por exemplo, literaturas, cartas e leis - pode-se perceber que geralmente eram produzidos para serem lidos em voz alta e em ambiente comum. Assim, mesmo diante do conhecimento e usos da escrita, a oralidade se afirmava como uma importante dinâmica de estruturação da sociedade.

II

Os fenômenos religiosos possuem um caráter específico, isto é, há alguns elementos que permitem reconhecer os fenômenos religiosos e distingui-los face aos demais sistemas de ideias e práticas. Desde o final do século XIX e início do século XX, algumas abordagens vêm buscando traçar essas características que singularizam os fenômenos religiosos.⁵ Neste mesmo período, tem-se o surgimento de uma disciplina preocupada especificamente com os fenômenos religiosos a partir de uma perspectiva interdisciplinar – a Ciência da Religião (MATA, 2010, p. 59). Ao possibilitar o estudo de todas as religiões, a Ciência da Religião contribui de forma produtora com as discussões acerca do questionamento por essas características essencialmente religiosas. Dentro dessas várias abordagens, as categorias de *mito* e *rito* são

⁴ Os estudiosos Alan Bowman e Greg Woolf apresentam uma discussão acerca das relações de poder que os textos escritos estabeleciam no mundo antigo (BOWMAN & WOOLF, 1998).

⁵ De um lado, algumas abordagens defendem que há um dado interior em todas as religiões - chamado de *numinoso*: para Rudolf Otto, esse elemento é irracional e não pode ser totalmente apreensível; enquanto para Mircea Eliade, o sagrado pode ser acessível devido às suas manifestações. Essas abordagens da religião fazem parte de uma tendência fenomenológica. De outro lado, há também algumas abordagens que apresentam explicações externas à religião (RODRIGUES, 2014, p. 188).

consideradas algumas das características fundamentais presentes em praticamente todas as religiões, cujas abordagens têm o sociólogo Émile Durkheim como um dos maiores representantes.

Durkheim baseia-se no pressuposto de que a religião deve ser definida a partir das partes que a formam, as quais podem ser classificadas em duas categorias fundamentais: as crenças/mitos e os ritos. No livro *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim afirma que a crença diz respeito a estados de opiniões e representações; enquanto o rito compreende modos de ação determinados (DURKHEIM, 2013, p. 18). Baseando-se principalmente nessas formulações, o estudioso do Cristianismo Originário Gerd Theissen apresenta um programa teórico do movimento religioso cristão originário, apontando a Ciência da Religião como o lugar adequado para esse tipo de proposta.⁶ Segundo Theissen, a Ciência da Religião destaca-se como lugar privilegiado devido às suas reflexões sobre a definição de *religião* e, por conseguinte, as características fundamentais dos fenômenos religiosos (THEISSEN, 2009, p. 12). Com isso, as discussões a seguir apoiam-se nessa teoria da religião cristã originária apresentada por Theissen na obra *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo* (2009).

A base desse programa teórico está centrada em uma definição de religião proposta por Gerd Theissen: “a religião é um sistema cultural de sinais que promete o proveito da vida mediante a correspondência a uma realidade última”. Na primeira parte desta definição proposta por Theissen, tem-se uma afirmação sobre o que é a religião, a saber, uma linguagem cultural de sinais. Já na segunda parte, há uma afirmação sobre o que ela realiza: o proveito da vida. Assim, a primeira parte da definição diz sobre o ser da religião, enquanto a segunda parte fala sobre a função da religião (THEISSEN, 2009, p. 13). Para os objetivos deste presente trabalho, destacam-se as reflexões sobre a primeira parte desta definição, pois abrange as noções de *mito* e *rito*. Esse traço da religião como uma linguagem de sinais refere-se às mediações que o ser humano deve estabelecer com o ambiente para torná-lo habitável⁷. Uma dessas mediações

⁶ Segundo Gerd Theissen, uma teoria do movimento religioso cristão originário a partir da Ciência da Religião possui três características. A primeira característica está no distanciamento em relação à pretensão normativa dos textos religiosos, entendendo que essa pretensão constitui um objeto e não um pressuposto de análise. De acordo com essa característica, a análise do cristianismo originário deve orientar-se por uma abertura às identidades - ou seja, acessível a pessoas de identidades religiosas diversas; e por uma abertura às aplicações - ou seja, não tem necessariamente a intenção de aplicar os resultados na práxis eclesial. A segunda característica está na superação dos limites do cânone e, assim, toda a literatura cristã originária deve estar incluída nas pesquisas. Essa segunda característica pressupõe que não há nenhum tipo de valoração entre as literaturas tidas como canônica e não-canônica. A terceira característica consiste na superação dos termos *ortodoxia* e *heresia*; em outras palavras, deve-se considerar que todas as correntes cristãs originárias possuem relevâncias como discursos desse período. (THEISSEN, 2009, p. 12).

⁷ Sobre a relação religião e linguagem de sinais, ver o artigo de Iuri Nunes *Religião e hermenêutica: considerações* In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

consiste nos sistemas de interpretação que permitem compreender o mundo, podendo ser feito através do senso comum, da ciência, da cultura e/ou da religião.

Para Theissen, há alguns elementos específicos no sistema religioso de sinais, o qual se caracteriza pela combinação de três formas de expressão, a saber, o mito, o rito e o etos. Os mitos pretendem explicar narrativamente o mundo e a vida, cuja narrativa pode estar situada em um tempo primordial ou escatológico; já os ritos são entendidos como padrões de comportamento que irrompem o cotidiano e têm como principal objetivo apresentar o mito (THEISSEN, 2009, p. 14-16). Entende-se aqui que a outra forma de expressão elencada por Theissen, o etos, está relacionado ao mito e ao rito, pois essas duas formas de expressão pressupõem comportamentos éticos que devem ser seguidos tanto nas práticas religiosas quanto nas práticas cotidianas. A partir dessas definições, o pesquisador Gerd Theissen procura aplicar essas categorias às dinâmicas empreendidas durante o período do Cristianismo Originário, buscando traçar as especificidades desse movimento religioso com relação ao mito e ao rito.

A Escritura Hebraica traz uma importante transformação acerca da noção do *mito*, a qual perpassa principalmente por uma extensão do tempo mítico por toda a história até o presente. O cristianismo dá continuidade a essa história, concentrando-a na figura de Jesus que passa a ser entendido como o cumprimento de toda a história da salvação, ou seja, a figura de Jesus historiciza esse mito escatológico. Nesse sentido, o Cristianismo Originário representa outra mudança significativa, pois o mito está ligado a uma história concreta (THEISSEN, 2009, p. 32). Diante desse quadro, Gerd Theissen indica que o termo mais coerente seria *narrativas de base*, pois o judaísmo e o cristianismo trazem narrativas em que o mítico e o histórico estão estreitamente associados. Não obstante, o pesquisador do Cristianismo Originário não deslegitima o uso da noção de *mitos* para as duas narrativas religiosas. Assim, o programa de uma teoria da religião cristã originária deve ser capaz de tornar compreensível essa ligação singular entre mito e história (THEISSEN, 2009, p. 31).

Outra forma de expressão que compõe o sistema religioso de sinais é o rito, o qual podem incluir palavras interpretativas, comportamentos e objetos. Nas palavras interpretativas o mito é atualizado de modo condensado, enquanto os comportamentos são relacionados como sinais de outra realidade e os objetos são tirados do uso cotidiano. Nesta terceira forma de expressão, há uma tensão fundamental entre o judaísmo e o cristianismo originário, contendo descontinuidades e também prosseguimentos com relação aos ritos judaicos. No Cristianismo Originário, há a extinção do rito sacrificial e a instituição de novos ritos, principalmente o

Batismo e a Eucaristia. Como exemplos de continuidades, os ritos dos cristãos originários também visavam o perdão e a expiação dos pecados. A teoria da religião cristã originária proposta por Theissen deve atentar-se para esses comportamentos, os quais trazem uma significativa tensão (THEISSEN, 2009, p. 16).

III

O Cristianismo Originário pode ser definido como o período em que se deu o processo de constituição das estruturas míticas e das práticas rituais, relacionadas às religiosidades cristãs. Ao mesmo tempo em que as tradições de/sobre Jesus estavam em formação, as primeiras gerações de seguidores e seguidoras desse movimento religioso empreendiam dinâmicas em torno dessas tradições. Uma das práticas centrais desse período consistia nas transmissões orais das tradições de/sobre Jesus, as quais estavam em relação com o desenvolvimento dessas estruturas míticas e das práticas rituais. Nesse sentido, as práticas da oralidade do Cristianismo Originário podem ser entendidas (i) como instrumentos que desempenharam um papel na formação e manutenção das narrativas míticas cristãs; e (ii) como ritualizações que tiveram como base um tipo de disciplinaridade engajada e própria ao movimento cristão originário. As interpretações seguintes não estão preocupadas com o *quê* era dito, mas com o *como* era dito. Em outras palavras, a intenção consiste em procurar entender como as tradições de/sobre Jesus eram oralmente *performadas* a partir das categorias de *mito* e *rito*.

A dinâmica que gerou as narrativas míticas sobre Jesus pode ser entendida como um processo inspirado pelos textos judaicos e formado a partir das memórias significativas sobre Jesus, as quais foram transmitidas oralmente entre as primeiras gerações. No prólogo do Evangelho de Lucas, há uma menção sobre essas testemunhas oculares que transmitiram as tradições de/sobre Jesus (Lc 1, 2).⁸ Segundo Marcelo Carneiro, essas testemunhas oculares no início da transmissão das memórias sobre Jesus não implicavam necessariamente em autoridades apostólicas ou líderes reconhecíveis (CARNEIRO, 2016, p. 70). Não obstante, essas transmissões eram consideradas uma *autoridade* dada pelo próprio Jesus. O recurso da oralidade contribuiu para que a memória sobre Jesus fosse lembrada, significada e transformada em narrativas míticas. Ao mesmo tempo, a oralidade contribuiu para que essas narrativas fossem explicadas, interpretadas e *re-significadas* diante de vários ambientes. Sendo assim, a

⁸ Nesta passagem de Lucas, tem-se a única incidência do termo *αὐτόπτης* (testemunhas oculares) no Novo Testamento.

oralidade teve um papel fundamental na formação e manutenção das narrativas míticas sobre Jesus.

Dentro dos textos dos evangelhos, há várias menções explícitas a ordens para a divulgação da mensagem do evangelho, como, por exemplo, a passagem do Evangelho de Marcos, em que se lê: "é necessário que primeiro o Evangelho seja proclamado a todas as nações" (Mc 13, 10). A partir desses trechos, pode-se observar que havia certo engajamento entre os cristãos originários em transmitir universalmente o Evangelho, devido à crença na expectativa iminente do fim dos tempos (BROX, 1986, p. 33). A literatura cristã originária não apenas expressa essas ordens, como também oferece modelos modos de ação determinados, ou seja, havia recomendações e instruções sobre procedimentos durante o ato de comunicação oral. Esses modos de ação envolviam o uso de objetos que poderiam ser levados para as práticas de oralidade⁹, modelos de comportamentos itinerantes¹⁰ e um esquema de comunicação das narrativas que perpassava por três atividades: enviar (*ἀποστέλλω*), anunciar (*κηρύσσω*) e ouvir (*ἀκούω*). Nesse sentido, as práticas de oralidade podem ser compreendidas como ritualizações baseadas em uma disciplinaridade própria aos cristãos originários.

CONCLUSÃO

Neste presente trabalho, procurou-se entender o funcionamento da oralidade durante o Cristianismo Originário – período em que se deu o desenvolvimento das experiências fundantes do Cristianismo, a saber, as estruturas míticas e as práticas rituais. Nesse sentido, as categorias de *mito* e *rito* emergiram como ferramentas conceituais importantes para essa abordagem, pois as transmissões orais das tradições de/sobre Jesus desenvolveram-se em um período em que a oralidade era um recurso fundamental na organização da sociedade e, por conseguinte, estavam em intensa relação com a constituição das estruturas míticas e das práticas rituais. A antiguidade era um ambiente predominantemente oral, o que significa afirmar: o instrumento da oralidade destacava-se nas práticas sociais; as informações que circulavam oralmente possuíam uma íntegra confiabilidade; e os processos mnemônicos ajudavam na retenção e recuperação do conhecimento.

Neste trabalho, essas características possibilitaram o entendimento de que os ensinamentos de/sobre Jesus se transformaram em tradições orais; ou seja, circularam oralmente, eram

⁹ Por exemplo, Lc 10, 3: "Não leveis bolsa, nem alforje, nem sandálias, e a ninguém saudeis pelo caminho".

¹⁰ Por exemplo, Didaqué 11, 5: "Ele não deverá ficar mais que um dia ou, se for necessário, mais outro. Se ficar por três dias, é um falso profeta".

baseados nas memórias das primeiras gerações e continham autoridade. Diante desse quadro apresentado, discutiu-se a ritualização da oralidade e a relação do recurso oral na formação das narrativas míticas cristãs. Em outras palavras, o presente trabalho apresentou a relação da oralidade dos cristãos originários com as categorias de *mito* (narrativas de base) e *rito* (modos de ação determinados). Defendeu-se que o recurso da oralidade foi fundamental para o Cristianismo Originário, pois desempenhou um papel na formação e manutenção das narrativas míticas cristãs e constituiu ritualizações engajadas e disciplinadas. Assim, o instrumento da oralidade contribuiu para que o movimento cristão se difundisse rapidamente pelo Mediterrâneo Antigo. Um recurso entendido aqui como fundamental para as experiências fundantes do Cristianismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATISTA, Antônio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade e escrita: uma revisão. **Cadernos de Pesquisa**, v. 36, n. 128, p. 403-432, maio/ago., 2006.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Paulus, 2002.
- BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- BROX, Norbert. **Historia de la Iglesia Primitiva**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- CARNEIRO, Marcelo. **Os evangelhos sinóticos: origens, memória e identidade**. São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira Via, 2016.
- DEWEY, Joanna. Textuality in na oral culture: a survey of the Pauline Traditions. In.: DEWEY, Joanna (Ed.). **Orality and Textuality in Early Christian Literature**. Semeia 65. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.
- DIDAQUÉ. In.: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1995.
- DURKHEIM, Émile. Definição do fenômeno religioso e da religião. In.: DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FARIA, Lair Amaro dos Santos. Quem vos ouve, ouve a mim: a trajetória de uma pesquisa. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, v. 8, 2012.
- FOX, Robin Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In.: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

GLOSSÁRIO CEALE: termos de alfabetização, leitura e escrita para educadores. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2014. Disponível em: <http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/oralidade>. Acesso em: 03 jul. 2019.

GOODMAN, Martin. Textos, escribas e poder na Judeia romana. In.: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Editora Ática, 1998

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1986.

HAVELOCK, Eric. A equação da oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna. In: OSLON, David; TORRANCE, Nancy. **Cultura escrita e oralidade**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

HORSLEY, Richard. **Jesus e o Império**. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

KELBER, Werner H. **The oral and written gospels: the hermeneutics of speaking and writing in the synoptic tradition Mark, Paul and Q**. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. Volume 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KOESTER, Helmut. Written Gospels or Oral Tradition? **Journal of Biblical Literature**, vol. 113, n. 2, 1997, p. 293-297.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene (Ed.). **Léxico Grego-Português do Novo Testamento**: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Oralidade e letramento. In: MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita: atividades de retextualização**. São Paulo: Cortez, 2010.

MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2010

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **Antíteses**, v.8, n.16, p.31-49, jul./dez., 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Os primeiros cristãos e o mundo urbano: a importância da cidade no surgimento das comunidades cristãs. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo (Org.). **Culturas e cristianismo**. São Paulo/São Bernardo: Edições Loyola/UMESP, 1999.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Campinas: Papirus, 1998.

RICHARD, Pablo (Ed.). Cristianismos Originários (30-70 d.C.). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana**, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Editora Sinodal, n. 22, 1995.

RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Lisboa: Edições 70, 1976.

RODRIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. **Estudos de Religião**, v. 28, n.1, p. 186-203, jan.-jun., 2014.

RODRÍGUEZ, Rafael. Reading and Hearing in Ancient Contexts. **Journal for the Study of the New Testament**, 32. 2, 2009.

SILVA, Gilvan Ventura da. Cultura escrita e comunicação oral no cristianismo antigo: as homilias como instrumentos de poder. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n.9, 2017, p. 212-233.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, Gerd. Tareas y métodos de una sociología del movimiento de Jesús. In: THEISSEN, Gerd. **El Movimiento de Jesús: historia social de una revolución de los valores**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

THOMAS, Rosalind. **Letramento e oralidade na Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A COMPREENSÃO DA RESSURREIÇÃO DE JESUS EM CORPO ESPIRITUAL A PARTIR DOS EVANGELHOS SINÓTICOS E DA APOCALÍPTICA JUDAICA

Daniel Salomão Silva (UFJF-PG)¹

159

Resumo: Com o objetivo de compreender o entendimento da ressurreição de Jesus pelos primeiros cristãos, essa pesquisa parte da análise das descrições do episódio nos evangelhos sinóticos, de textos da Bíblia Hebraica e da apocalíptica judaica, que narram ascensões e experiências visionárias. A semelhança dessas descrições com as descrições da aparência e da postura do Jesus ressuscitado indicam a possível compreensão de sua ressurreição como em corpo espiritual ou celestial, e não em corpo físico ou carnal, que se tornaria a compreensão majoritária.

Palavras-Chaves: Cristianismo primitivo. Ressurreição. Apocalíptica judaica.

INTRODUÇÃO

Para Theissen (2008, p. 154), “a continuidade do movimento de Jesus depois da morte de seu fundador em todo caso foi viabilizada pelas enigmáticas aparições após a Páscoa”, uma especificidade, entre outros fatores. Após sua morte, a convicção em seus seguidores de que Jesus ainda vivia, e de que estava enfim assumindo seu reinado nos céus, foi intensificada pelas visões registradas nos evangelhos. Se havia analogias para aparições deste tipo no passado, estas eram apenas de percepção individual, enquanto as aparições de Jesus foram observadas por grupos. Essas visões coletivas sinalizavam, portanto, algo de diferente. Além disso, se aparições de outros personagens não desencadearam crenças em sua divindade, as visões pós-pascais “causaram uma potenciação simbólica do Crucificado como Senhor acima de todos os senhores” (THEISSEN, 2008, p. 75).

Para Wright (2020, pp. 69 a 73), o entendimento de ressurreição no mundo antigo foi sempre como corporal, com o retorno à vida do corpo morto, o que era tido por impossível pela tradição greco-romana. Segundo essa tradição, “os que seguiram Platão ou Cícero não queriam um corpo novamente; os que seguiram Homero sabiam que não o conseguiriam”

¹ Bacharel em Ciências Humanas, graduando e mestrando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail de contato: salomaoime@yahoo.com.br

(WRIGHT, 2020, p. 109). No mundo antigo, apenas judeus e cristãos admitiam a ressurreição no sentido defendido por Wright (2020, p. 140), ou seja, como retorno à vida de um corpo morto.

Também segundo Vermes (2013, pp. 13 e 14), “a ênfase posta na noção de ressurreição e a centralidade a ela acordada nos ensinamentos da Igreja não tem paralelos nas religiões da Antiguidade”. Entretanto, “a ressurreição, ou mais precisamente a ressurreição do corpo, é, definitivamente, uma ideia judaica”. Logo, estudar a forma como os judeus antes e à época dos primórdios do cristianismo compreendiam a morte e o pós-morte é fundamental para se entender as bases sobre as quais foi compreendida a ressurreição de Jesus.

Era dever dos vivos, principalmente dos filhos, dar ao corpo morto um abrigo para descanso, fosse enterrado no chão ou guardado em alguma cavidade natural ou artificial em rochas, com a entrada fechada por uma pedra (CROSSAN & REED, 2007, pp. 267 e 268). Em seguida, os ossos eram transferidos para recipientes de pedra calcária, os ossuários (VERMES, 2013, p. 31; WRIGHT, 2020, p. 972), em uma espécie de segundo sepultamento. Jesus também foi sepultado em uma cavidade, ainda que seus ossos não tenham sido transferidos a um ossuário depois. Conforme narram os evangelhos sinóticos (e também João), seu corpo foi recolhido por José de Arimateia, enrolado em um lençol e depositado em um túmulo talhado na rocha, fechado em seguida por uma grande pedra (Mc 15:46; Mt 27:59-60; Lc 23:53). O que ocorreu alguns dias depois, porém, segundo os primeiros cristãos, foi fundamental para o embasamento de suas interpretações e expectativas religiosas. Todavia, na tentativa de compreensão desse episódio, é necessário percorrer um caminho. Afinal, para os judeus, o que acontecia com o indivíduo após a morte de seu corpo?

A RESSURREIÇÃO NAS CRENÇAS JUDAICAS

Segundo Gn 1, o mundo seria um disco plano sob um “firmamento semicircular sólido e transparente”, cercado por águas acima desse semicírculo e abaixo da terra (GOTWALD, 1998, p. 442). Por sua vez, “o ser humano, criado antes das plantas e dos animais, é moldado do pó como ‘ser vivente’, uma totalidade de corpo-espírito” (GOTWALD, 1998, p. 313). Abaixo da terra, mas acima das colunas que sustentam o cosmo, estava o Xeol. Até o início do século II a.C., considerava-se que todos os mortos iam para esse local, uma região de escuridão e tristeza, sem religião, onde Deus estava relegado ao esquecimento (Sl 88:13) (VERMES, 2013, p. 24; BORG & CROSSAN, 2006, p. 203; WRIGHT, 2020, p. 152). A essa

época, o povo de Israel não acreditava na imortalidade da alma, conforme o entendimento cristão posterior, nem na ressurreição (CROSSAN & REED, 2007, p. 277). Nesse período, ver a ideia de ressurreição na crença na vinda de um descendente de Davi, ou de alguém como ele no futuro, é um contrassenso (SICRE, 2008, p. 470). Ademais, nada há no Antigo Testamento, ou mesmo no judaísmo do século I d.C., que vincule “a ressurreição de um indivíduo dentro da história em curso a um Messias da casa de Davi” (MEIER, 1992, p. 219; WRIGHT, 2020, p. 61). A única forma de não ir para o Xeol era ser transferido diretamente para um mundo supraterrrestre, como nos casos de Elias (2Rs 2:11) e Enoque (Gn 5:24), que foram levados ainda em vida ao céu, em sua unidade corpo-alma.

Entretanto, mesmo sem o corpo, naturalmente já enterrado, algo do indivíduo permanecia existindo no Xeol. No período pré-exílico, pensava-se que, nas profundezas da terra (Is 7:11), a pessoa mantinha sua identidade e sua individualidade, mas sua condição era inferior, diminuída (VERMES, 2013, p. 30), como de uma sombra vazia. Também o Hades grego era concebido dessa forma, onde seus habitantes “permanecem, essencialmente, sub-humanos e sem esperança” (WRIGHT, 2020, p. 87). Sair de lá não era permitido (Jó 10:21), exceto para breves conversas com os vivos, como no episódio da evocação de Samuel em 1Sm 28:8-19. Além disso, “no Antigo Testamento não se nega em parte alguma que pessoas mortas possam sair de seu ‘âmbito’” (BERGER, 2011, p. 159). Logo, o ato de alguém morto se tornar visível a pessoas vivas de forma temporária (CROSSAN & REED, 2007, p. 280) não era estranho à época de Jesus.

Outros textos judaicos já indicam a esperança de uma libertação do Xeol ou de nem mesmo passar por ele. Em Sl 16:10, Davi se declara “seguro” da proteção de Iahweh, que “não abandonarás minha vida no Xeol, nem deixarás que teu fiel veja a cova”. Também em Jó 33:24-25 (ver também versículos 18 e 30), a esperança é mais explícita, de que um anjo “que tenha compaixão dele e diga: ‘Livra-o de baixar à sepultura, pois encontrei resgate’; e sua carne reencontrará a força juvenil e voltará aos dias de sua juventude”, o que nos parece uma expectativa de ressurreição. Interessante também é o fato de que, na Septuaginta, outros trechos de Jó e de Oseias são traduzidos para o grego de forma a fortalecer a crença na ressurreição (WRIGHT, 2020, p. 226).

Se a vida real já era percebida de forma crítica, o mesmo passou a acontecer perante as representações da vida após a morte. Também para Mack (1993, pp. 217 e 218), essa noção nasceu entre autores judaicos que buscavam uma solução para o caso dos justos mortos por dominadores ilegítimos. Se uma vítima inocente é morta, a ascensão imediata ou a ressurreição

se tornam possibilidades que compensam a morte injusta. A partir do século II a.C., diante dos sacrifícios dos judeus do período macabeu, por dedicação e defesa da Lei de Deus, o incômodo perante a injustiça de uma regra que determinava o mesmo destino para todos, ímpios e virtuosos, chegou a seu ápice (VERMES, 2013, p. 39; WRIGHT, 2020, p. 229). O primeiro dos sete irmãos torturados e mortos por Antíoco Epifanes, perante o martírio, afirma que “o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!” (2Mac 7:9), demonstrando expectativa diferente de uma estadia eterna no Xeol. Segundo 2Mac 14:41-46, à beira da morte, Razis “arrancou as entranhas e, tomando-as com as mãos, arremessou-as contra a multidão. Invocando, ao mesmo tempo, Aquele que é o Senhor da vida e do espírito, para que lhas restituísse um dia, desse modo passou para a outra vida”. Logo, conforme Crossan e Reed (2007, p. 279) e Wright (2020, p. 232), está aí a expectativa de uma ressurreição do corpo.

Em Ez 37:6 é apresentada uma forte descrição de ressurreição corpórea, quando, em referência simbólica a Israel derrotado e exilado, diz Deus aos ossos: “cobrir-vos-ei de tendões, farei com que sejais cobertos de carne e vos revestireis de pele. Porei em vós o meu espírito e vivereis”. Conforme o conceito judaico, essa ressurreição corresponderia à restauração da unidade corpo-alma. Também segundo Is 26:19, “os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão”, referindo-se aos virtuosos, enquanto os iníquos colherão a destruição. Em Os 6:1-2, há a esperança de que “depois de dois dias [Iahweh] nos fará reviver, no terceiro dia nos levantará, e nós viveremos em sua presença”, no próprio território de Israel (Os 14:6-8). Posteriormente, no livro de Daniel, cujos capítulos que nos interessam são datados de II a.C., essa ressurreição se torna universal, seguida de um julgamento que recompensará os judeus fiéis e condenará os maus (COLLINS, 2010, pp. 136 e 138; SEGAL, 2010, p. 82). Essa expectativa pode ser entendida como de uma ressurreição corporal, como atesta a referência aos corpos enterrados em “e muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno” (Dn 12:2). Porém, o versículo seguinte permite um entendimento diverso.

Segundo Daniel, “os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (12:3). Nesse sentido, para Segal (2010, p. 82), os justos ressuscitados serão “transformados em anjos”, pois “as estrelas foram identificadas como anjos na tradição bíblica”, o que aponta para uma ressurreição espiritual ou celestial, em um outro tipo de corpo. Ainda que reconheça a forte aceitação atual desse entendimento, Wright (2020, p. 176) prefere admitir

um sentido metafórico nessa perícope.

Importante é destacar que, para ele, as referências à vida da alma após a morte e às suas aparições aos vivos não podem ser associadas à palavra ressurreição na Antiguidade (WRIGHT, 2020, p. 141). A ressurreição, sempre corpórea, ocorreria depois de um estágio intermediário impreciso para os judeus, em que o ser permaneceria esperando seu retorno à vida: nesse período poderia, então, haver uma vida da alma e mesmo suas aparições aos vivos (WRIGHT, 2020, p. 203). Entretanto, entendemos que ocorrências de ressignificações, ainda mais na cultura popular, eram possíveis, como esse mesmo autor admite em outro trecho (WRIGHT, 2020, p. 170). Ademais, uma aparição – e ainda mais os relatos de uma aparição – não poderia ser confundida com um corpo ressuscitado? Não poderia ser compreendida como uma espécie de ressurreição em outro tipo de corpo, semelhante ao possuído nesse estado intermediário? Afinal, o próprio Wright (2020, p. 623) admite que “os evangelhos não tentam esclarecer que tipo de corpo terão essas pessoas”. Logo, em nossa pesquisa, não separamos radicalmente o corpo nesse estado, que se manifestaria aos vivos como um espírito ou uma aparição temporária, do corpo ressuscitado, seja em seu estado anterior, carnal, seja “transformado” de alguma forma. Por esse motivo, analisaremos a possibilidade de compreensão entre os judeus de uma ressurreição de tipo espiritual.

Nas Parábolas de Enoque (1En 37-71), possivelmente escritas em torno da virada da era (NICKELSBURG, 2011, p. 476; WRIGHT, 2020, p. 234), após a morte, “os justos estarão na luz do sol e os eleitos na luz da vida eterna; os seus dias não terão fim, e sem conta serão os dias dos santos” (58:2) (ver também 1En 103:2). Entretanto, ainda que os justos permaneçam junto ao Senhor dos Espíritos após a morte (39:5), voltarão a habitar a terra já livre dos iníquos (1En 45:3, 51:1, 58:4, 62:9), “recobertos com as vestes da glória, que são as vestes da vida do Senhor dos Espíritos. Vossas vestes não envelhecerão e vossa glória não passará na presença do Senhor dos Espíritos” (62:10). Logo, ainda que na terra, compreendemos esse retorno mais aos moldes de uma ressurreição espiritual que corporal.

Caminhando nessa direção, os autores da Sabedoria de Salomão, datada entre 140 a.C. e 70 d.C., rejeitaram essa nova “união” da alma ao corpo, preferindo imaginar que os justos apenas parecem morrer (NICKELSBURG, 2011, pp. 367 e 393; WRIGHT, 2020, p. 249). Em Sb 3:2-3, diz o autor que “aos olhos dos insensatos pareceram mortos; sua partida foi tida como uma desgraça, sua viagem para longe de nós como um aniquilamento, mas eles estão em paz”, “viverão para sempre” (5:15), mas em outro tipo de corpo (9:15). Ideias semelhantes aparecem em 4 Esdras e no livro dos Jubileus (WRIGHT, 2020, pp. 218 e 220).

Em 4 Macabeus, escrito no século I d.C. (NICKELSBURG, 2011, p. 481), aos filhos sacrificados “o prêmio foi a imortalidade na vida eterna” (17:12), quando, então, “se apresentam perante o trono divino e gozam de uma bendita eternidade” (17:18) (ver também 9:8, 15:3, 14:5 e 16:13) (THEISSEN, 2009, p. 209; CROSSAN & REED, 2007, p. 278; WRIGHT, 2020, p. 178). Também Abraão, após a morte, foi habitar o paraíso, conforme a obra Testamento de Abraão (20:14) (situações semelhantes são descritas no Testamento de Moisés e no Apocalipse de Moisés). No Novo Testamento, semelhante é o destino de Lázaro, que, após a morte, “foi levado pelos anjos ao seio de Abraão” (Lc 16:22), o que indica a presença dessa crença a essa época. Interessante é também a expectativa, apresentada no texto, de que ele poderia se manifestar aos vivos. O rico, em sofrimento, pede a Abraão que envie “Lázaro até a casa de meu pai, pois tenho cinco irmãos; que leve a eles seu testemunho, para que não venham eles também para este lugar de tormento” (Lc 16:27-28). Essa aparição seria uma espécie de ressurreição, como responde o patriarca ao rico: “se não escutam nem a Moisés nem aos Profetas, mesmo que alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão” (Lc 16:31).

Nos apócrifos e no restante da literatura pós-bíblica judaica, como nas descrições de Josefo, já do final do século I d.C., a noção de uma sobrevivência puramente espiritual ou imortalidade da alma também está presente (VERMES, 2013, pp. 55 a 57; WRIGHT, 2020, p. 264). Em suas Antiquidades Judaicas, Josefo atribui aos essênios a crença em uma sobrevivência espiritual, em parte corroborada pelos Manuscritos do Mar Morto. Também na obra Guerra Judaica, informa que, segundo eles, “uma vez que estejam livres dos laços da carne, então, como se libertas de uma longa servidão, elas [as almas] se regozijam e são conduzidas às alturas” (2:155), enquanto o corpo corruptível é de constituição impermanente. Logo, pelo menos nesse corpo, não há ressurreição (VERMES, 2013, pp. 62 e 65; WRIGHT, 2020, p. 272). Enfim, entendimentos judaicos sobre a vida após a morte e possibilidades de ressurreição foram variados no período entre 200 a.C. e 200 d.C. (WRIGHT, 2020, p. 201).

A RESSURREIÇÃO DE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Surpreendente é a simplicidade das descrições sinóticas do episódio da ressurreição. Ainda que os evangelistas tenham levado suas narrativas em um crescente dramático, acumulando citações e referências bíblicas, nos textos sobre a ressurreição isso não ocorre (WRIGHT, 2020, p. 824). Por exemplo, vários dos trechos citados acima poderiam ter sido referenciados, tanto na direção de uma compreensão espiritual, quanto corporal, o que teria

dado mais riqueza e dramaticidade ao relato.

De qualquer forma, alinhadas com o exposto acima, duas possibilidades são apresentadas pelos evangelhos sinóticos para explicar a ressurreição de Jesus: como uma ressurreição corporal e como uma aparição ou ressurreição espiritual. Podemos deduzir a primeira do destaque dado à descoberta do sepulcro vazio por mulheres, que indica uma possível “sobrevivência” física de Jesus. Para Vermes (2013, p. 171), pensar dessa forma é mais adequado para que se admita a ressurreição, pois entende que o vínculo absoluto entre alma e corpo ainda estava presente na mentalidade judaica. Mesmo Herodes preferiu acreditar na ressurreição corporal de João Batista para entender Jesus, enquanto outros o identificaram a Elias ou a outros profetas (Mc 6:14-16; Mt 14:1-5; Lc 9:7-9; ver também Ml 4:6). Logo, a insistência dos evangelistas em afirmar os três dias no sepulcro teria o objetivo de reforçar a ideia da morte de Jesus e, logo, de sua ressurreição anterior a sua exaltação ao lado de Deus (CROSSAN & REED, 2007, p. 280; VERMES, 2007, p. 93). Também a comparação com Jonas pode indicar uma expectativa de ressurreição corporal: “Pois como Jonas esteve no ventre do monstro marinho três dias e três noites, assim ficará o filho do homem três dias e três noites no seio da terra” (Mt 12:40). Afinal, também Jonas voltou a ser visto com vida. Todavia, não morreu e não desapareceu após o episódio.

Ocorrências como a retirada da pedra que fechava o túmulo (Mc 16:4; Mt 28:2; Lc 24:2), possivelmente para que o Jesus ressuscitado saísse, e a justificação de Jesus para demonstrar que os discípulos não viam um “espírito” (Lc 24:37-40) também reforçam a ideia de uma ressurreição corporal. Porém, interessante é a comparação com At 12, quando alguns cristãos relatam terem visto o “anjo” de Pedro, o qual acreditavam ter sido executado na prisão. Nesse caso, não é relatada diferença entre o possível corpo angelical/espiritual e o corpo carnal de Pedro, que realmente estava à frente deles. O próprio Wright (2020, p. 948) aceita a possibilidade dessa interpretação, que considera a semelhança entre os dois estados. Também em nosso entendimento, é esse um indício de que não havia uma separação tão clara entre ressurreição corporal e aparição de um espírito. Mais clara nos parece a diferenciação entre a ressurreição enquanto cura, quando o ressuscitado permanece com o mesmo corpo, que não havia desaparecido em algum túmulo, e a ressurreição de Jesus. Esse primeiro caso é descrito em Mt 11:5 e Lc 7:22, na resposta de Jesus a João Batista, como também nos episódios da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5:22s; Lc 8:41s) e do filho da viúva de Naim (Lc 7:11). Esses voltariam a “morrer” novamente.

Por outro lado, a ascensão final de Jesus aos céus pode ser compreendida como que

acompanhada de seu corpo físico, haja vista já ter sido apresentada dessa forma com Elias (2Rs 2:11), ainda que o profeta não tenha morrido antes disso. Ademais, na descrição de Lucas, o Jesus ressuscitado come diante deles (Lc 24:42-43), como também é narrado em At 1:4, o que pode ser um indício de uma ressurreição corporal. Todavia, na manifestação de Iahweh a Abraão (Gn 18:1-15), na forma de três homens, aparentemente anjos (19:1), todos comem (18:8), o que entendemos como um pretexto para ideia de que é possível comer sem um corpo físico ou com um corpo angelical. O corpo transformado de Jesus, “com novas propriedades” (WRIGHT, 2020, p. 634), também poderia permitir isso.

O episódio da transfiguração (Mc 9:2-8; Mt 17:1-8; Lc 9:28-36) é mais um indicativo de crença na sobrevivência e na possibilidade de manifestação espiritual entre os cristãos. No alto da montanha, Jesus e três discípulos são visitados por Elias e Moisés, “envoltos em glória” (Lc 9:31), e não percebem de imediato a condição espiritual de ambos. Perguntam a Jesus se não seriam necessárias “três tendas”, o que pode indicar a crença de que os visitantes poderiam estar “vivos” (teriam ressuscitado corporalmente), logo com necessidades de descanso e sono, o que não é confirmado por Jesus. Assim, após essa experiência, não teriam as testemunhas e os primeiros cristãos sido convidados a pensar diferente sobre o sentido da ressurreição?

Nessa direção, o entendimento de uma ressurreição espiritual, como uma aparição, justificaria o desaparecimento imediato de Elias e Moisés nesse episódio e prescindiria totalmente do sepulcro vazio para justificar a ressurreição de Jesus, ainda que fiquemos sem saber o destino do corpo. Essa segunda posição também se baseia nas aparições de Jesus a várias pessoas, em relatos variados quanto ao tempo e ao local dos fenômenos (VERMES, 2013, pp. 130 e 131). Isso é reforçado nas ocasiões em que outros ressuscitados “desaparecem”, como na ressurreição dos santos após a crucificação de Jesus (apenas em Mt 27:51-53), que não mais foram vistos, como o próprio Jesus após sua sequência de aparições. Isso pode indicar um caráter comumente temporário desse tipo de aparição. Wright (2020, pp. 870 e 871), porém, identifica em Ez 37:12 (“eis que abrirei os vossos túmulos e vos farei subir dos vossos túmulos”), Is 26:19 (“os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão”) e Dn 12:2 (“e muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão”) o ponto de partida para esse episódio. Todavia, o caráter corporal dessas descrições não nos parece coerente com o rápido desaparecimento desses recém ressuscitados.

Para Koester, “as histórias de aparições do Senhor ressuscitado nos evangelhos eram originalmente análogas à história da vocação de Paulo em Atos 9” e apenas posteriormente

foram consideradas indícios de uma ressurreição física (KOESTER, 2005, p. 68). A visão que Estêvão tem de Jesus em seu apedrejamento (At 7:55-56), “de pé, à direita de Deus” corrobora essa conclusão. Também segundo Marcos e Mateus, referindo-se aos homens e às mulheres, “na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como os anjos no céu” (Mc 12:25; Mt 22:30). Lucas ainda destaca, nas palavras de Jesus, que os que forem dignos da ressurreição dos mortos “nem mesmo podem morrer: são semelhantes aos anjos e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição” (Lc 20:34-36). Isso dá a entender que, segundo Jesus, os ressuscitados teriam uma condição angélica ou celestial, logo, sem um corpo material como os dos humanos. Logo, podemos deduzir que, em seu pensamento, a distinção entre ressurreição corporal e vida espiritual era pequena. Ainda nessa discussão, afirma Jesus:

Quanto aos mortos que hão de ressurgir, não lestes no livro de Moisés, no trecho sobre a sarça, como Deus lhe disse: “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó”? Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos. Errais muito! (Mc 12:26-27; Mt 22:31-32; Lc 20:37-38)

Nessa perícopes, Jesus destaca a situação de Abraão, Isaac e Jacó como ainda vivos, naturalmente em condição espiritual. A referência à ressurreição/ressurgimento indica que não se trata de um estado intermediário, como Wright tem defendido, mas já tendo ressuscitado.

Segundo Vermes (2013, p. 17), “os fariseus foram os únicos a defender piamente a crença na ressurreição do corpo”. Entendendo, porém, que esse grupo representava uma parcela muito pequena da sociedade judaica e que, na Galileia, sua presença era ainda mais escassa em I d.C., não se sabe “o quanto a crença na ressurreição corpórea era difundida nessa época”, no local onde o ministério de Jesus se desenvolveu. É possível que essa ideia fosse estranha aos judeus helenísticos e até mesmo desconhecida para a maior parte dos judeus palestinos (VERMES, 2013, pp. 68 a 75). A ideia cristã de uma ressurreição corporal, não tendo papel significativo nas palavras de Jesus, deve ter ganhado popularidade posteriormente (VERMES, 2013, p. 87).

Outro trecho também pode indicar um entendimento de ressurreição no sentido espiritual, como entrada em um novo mundo e em uma nova vida, que não necessariamente será em um novo corpo carnal. Por exemplo, ao descrever um pré-requisito para ser seu discípulo, Jesus diz que “aquele que quiser salvar a sua vida, irá perdê-la; mas, o que perder sua vida por causa de mim e do evangelho, irá salvá-la” (Mc 8:35; Mt 16:25; Lc 9:24; ver também Mt 10:39 e Lc 17:33). Como não é possível perder e salvar uma mesma vida, é razoável que Jesus estivesse usando a mesma palavra para sentidos diferentes: “perder” a vida corporal para

“ganhar” a espiritual.

Enfim, observando os argumentos apresentados acima, tanto a favor da ressurreição corporal, quanto da espiritual, podemos observar que aqueles que justificam uma ressurreição corporal não excluem a possibilidade de uma ressurreição espiritual. Entretanto, os que justificam uma ressurreição espiritual excluem a possibilidade oposta. Nesse sentido, nos alinhamos com o entendimento de Koester acima, no sentido de uma possível crença inicial na ressurreição espiritual de Jesus, o que também teria respaldo nas crenças judaicas, como apresentado.

168

A APOCALÍPTICA JUDAICA COMO POSSÍVEL CHAVE DE COMPREENSÃO

Apegado a um entendimento único de ressurreição, Wright (2020, p. 175) entende como equivocado associar a ela os episódios de elevação aos céus ou ascensão, como os que envolvem Enoque, Elias e Moisés. Afinal, nas descrições da ressurreição, “Jesus nunca é retratado (...) como um ser celestial, radiante e brilhante” (WRIGHT, 2020, p. 830). Entretanto, nem Elias e Enoque são representados assim (2Rs 2:8-11; Gn 5:24; 1En 12:1-2). Logo, nada impede que os livros de Daniel e 1 Enoque, citados acima, como outros de caráter apocalíptico, possam ter influenciado as concepções sobre a ressurreição no pensamento cristão, a partir de suas descrições de ascensões e transformações angelicais dos viajantes celestiais, características do pensamento apocalíptico judaico. Afinal, a ascensão dos vivos pode “ser considerada exatamente paralela à ascensão dos mortos após a morte” (SEGAL, 2010, p. 91). Não poderia ser essa uma compreensão da ressurreição de Jesus?

Aquele “como filho de homem” apresentado em Daniel é um dos personagens principais da apocalíptica. Segundo Dn 7:13-14,

Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de Homem. Ele adiantou-se até ao Ancião e foi introduzido à sua presença. A ele foi outorgado o império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído.

Essa figura celestial, como veremos à frente, pode ter sido associada a Jesus pelos primeiros cristãos. No episódio do batismo, ao final da cena, uma voz celestial o chama de “filho amado” (Mc 1:11; Mt 3:17; Lc 3:22). Também no episódio da transfiguração, ao qual voltaremos à frente, Jesus é novamente chamado de “filho amado” (“meu filho, o Eleito”, em Lucas), o que o assemelha a uma espécie de “filho do homem” (NOGUEIRA, 2020, p. 71), nos

moldes de Dn 7.

Reforça essa identificação o uso que Jesus faz dessa expressão para referir-se a si mesmo, em sentido perifrástico, como em “pois bem, para que saibais que o filho do homem tem poder de perdoar pecados na terra, eu te ordeno — disse Ele ao paralítico — levanta-te, toma o teu leito e vai para a tua casa” (Mc 2:10-11). O mesmo em:

Chegando Jesus ao território de Cesareia de Filipe, perguntou aos discípulos: “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” Disseram: “Uns afirmam que é João Batista, outros que é Elias, outros, ainda, que é Jeremias ou um dos profetas”. Então lhes perguntou: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mt 16:13-15)

169

A pergunta refeita ao final corrobora o entendimento de “filho do homem” como “eu”. A comparação dessa perícopes com seus paralelos em Mc 8:27 e Lc 9:18, em que Jesus pergunta “quem dizem os homens que eu sou?”, também justifica esta interpretação. Jesus pode ter compreendido essa expressão talvez como uma simples referência a “homem” (MEIER, 1996, p. 208) ou como referência ao filho do homem celestial encarregado por Deus de julgar o mundo. Para Crossan (1995, p. 64), Jesus entendia essa expressão nesse segundo sentido. Para Theissen e Merz (2004, p. 579), o termo se tornaria um título para Jesus, agregando essas duas acepções e sendo “‘messianicamente’ revalorizado” por ele. Possivelmente já conhecendo essa expressão a partir de tradições orais, Jesus autodenominou-se “filho do homem” com o objetivo de realçar sua própria autoridade carismática (CHARLESWORTH, 1992, p. 55).

Para Theissen (2008, p. 130), esse “título” é mais importante que o de Messias ou filho de Deus, pois combina ambigualmente afirmações de sublimidade e humildade, estabelece vínculos com o mundo divino – como o título de filho de Deus – e com o mundo terreno – como o de Messias, como também percebe Hurtado (2012, p. 404). Logo, no uso da expressão “filho do homem”, por seu caráter duplo, de referência tanto ao caráter humano quanto celestial de Jesus, pode estar uma indicação de influência da apocalíptica judaica nas concepções sobre sua ressurreição.

Para Berger (1998, p. 239), compreendendo a expressão como em Dn 7, “o filho do homem é para Jesus o modo de ser de sua identidade celeste”, com o que concorda Segal (2010, p. 109). Perante o trono de Deus, Jesus assumiu o papel de um ser celestial, o qual só poderia retornar à Terra como um mensageiro de Deus. Em relação a essa possibilidade, encontramos alguns exemplos nos sinóticos, como no início da cena do julgamento escatológico (Mc 13:24-27; Mt 24:29-31; Lc 21:25-28), quando Jesus anuncia que “verão o filho do homem vindo entre nuvens com grande poder e glória”, o qual também “enviará os anjos e reunirá os seus

escolhidos dos quatro ventos, da extremidade da terra até à extremidade do céu” (apenas em Marcos e Mateus). Também segundo Cristofani (2014, p. 46), nesses trechos marcadamente apocalípticos, pode-se perceber uma inequívoca referência a Dn 7. Matera (2003, p. 43) e Nickelsburg (2011, p. 475) também enxergam uma alusão a Daniel na associação de Jesus ao filho do homem.

Nos sinóticos, há um revestimento de autoridade ao filho do homem, ao atribuir à sua manifestação poder e glória e ao caracterizá-la como um julgamento, pela ação dos anjos em reunir os escolhidos (CRISTOFANI, 2014, p. 46). Esse segundo aspecto é ainda reforçado pelos paralelos Mt 24:37, 39 e Lc 17:26, em que a vinda do filho do homem é descrita como semelhante aos tempos de Noé e do dilúvio. Próxima disso pode ser a interpretação dos paralelos Mc 8:38, Mt 16:27, Lc 9:26 e Mc 14:62, Mt 26:64, onde a futura chegada do filho do homem “com as nuvens do céu”, “na glória de seu Pai com os santos anjos”, é novamente anunciada por Jesus. Em Mateus, as perícopes 13:41, 19:28 e 25:31 caminham na mesma direção, como também Lc 21:36 e os paralelos Mt 10:32-33 e Lc 12:8-9. Já a comparação de sua chegada com um relâmpago, em Mt 24:27 e Lc 17:24, revelam sua procedência celestial (CRISTOFANI, 2014, p. 40).

O episódio da transfiguração (Mc 9:2-13; Mt 17:1-13; Lc 9:28-36) destaca uma compreensão visionária muito antiga de Jesus. Sua apresentação de forma angelical, com o corpo transformado, conversando diretamente com Moisés e Elias, como se fosse um deles, permite seu entendimento como de um viajante ou revelador celeste especial. Elias, segundo a tradição bíblica, foi arrebatado por Deus em uma carruagem de fogo (2Rs 2:11) e está presente na literatura apocalíptica como autor de apocalipses. Como companheiro de Elias na conversa com Jesus, o mais provável é que encontrássemos a figura de Enoque, pois ambos eram aguardados por algumas tradições apocalípticas como profetas dos fins dos tempos (NOGUEIRA, 2020, p. 71). Todavia, em seu lugar, apareceu Moisés. Em Ex 24, Moisés sobe a montanha com pessoas escolhidas e presença de nuvem e voz celestial. Nessa, como em outras passagens, é possível entendê-lo como “um modelo de viajante místico dos céus”, mesmo sendo marginal essa tradição no judaísmo do período (NOGUEIRA, 2020, pp. 72 e 73). Também na obra Ezequiel, o trágico, de II a.C., Moisés é apresentado como uma espécie de “filho do homem”, à semelhança da descrição no livro de Daniel, do mesmo período (NOGUEIRA, 2020, p. 75; SEGAL, 2010, p. 98). Se esse encontro de Jesus o aproxima do seletivo grupo de Elias e Moisés, é possível compreendê-lo como um viajante celestial, aos moldes apocalípticos. Ademais, a visita de Moisés e Elias está mais aos moldes de uma aparição ou ressurreição

espiritual que de uma ressurreição corporal. Isso reforça a possibilidade de que as aparições de Jesus após sua ressurreição também tenham sido compreendidas por alguns círculos cristãos dessa forma.

O Apocalipse de Pedro, livro apócrifo do século II d.C., traz uma versão mais longa do episódio da transfiguração, que enfatiza a descrição de Moisés e Elias enquanto personagens semidivinas, além de conter outras diferenças do relato canônico. Além de outros elementos típicos de jornadas celestiais, no final do trecho, por exemplo, Jesus ascende aos céus, acompanhado de seus interlocutores, naturalmente em corpo semelhante aos deles. Nesse sentido, a experiência visionária dos discípulos mostrou-lhes Jesus como o maior dos visionários, no nível de Moisés e Elias (NOGUEIRA, 2020, p. 80). Aliás, levando em conta o possível entendimento prévio dos discípulos sobre o assunto, como já apontado, a compreensão dessa experiência como associada à ressurreição de Jesus pode ter ocorrido. Afinal, por ocasião da ressurreição, Jesus apareceu na mesma condição de Moisés e Elias: morto, mas “vivo” e capaz de se mostrar a quem quisesse.

Nas já citadas Parábolas de Enoque (1En 37-71), Enoque, em sua jornada celestial, é também descrito como “escolhido”, “eleito” e “Messias”, e passa por uma “transformação angelical” em sua ascensão (SEGAL, 2010, p. 90). Em 1En 71-6, relata que “todo meu corpo estava derreado, e o meu espírito entrou em delírio [‘se transformou’, para Segal]”. Esse autor ainda traz uma hipótese interessante. Para ele, talvez essa transformação após a morte seja uma antecipação da noção de alma, que ainda não tinha penetrado profundamente na tradição judaica (SEGAL, 2010, p. 91), o que reforça o entendimento da ressurreição enquanto espiritual. Essa transformação é também descrita em 2 Enoque, como uma mudança de roupa: “e o Senhor disse a Miguel, ‘vá e tire Enoque da sua roupagem terrena. E unja-o com meu óleo agradável e vista-o com as vestimentas da minha glória” (ver também 1En 62:10 e Mt 22:11-12). Também em 2 Baruc 51, 1 Enoque 62 e na Ascensão de Isaías essa transformação é esperada (WRIGHT, 2020, p. 244). Segundo Nogueira (2005, p. 22), “receber uma veste (túnica etc.) nova é um tema comum na literatura apocalíptica, e simboliza o corpo celestial que é dado aos que resistiram à perseguição”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreensão das crenças e narrativas sobre Jesus no século I, parece-nos mais importante a preocupação com a mentalidade judaico-cristã da época que com a comprovação

de autoria dos ditos e fatos dos evangelhos. Ainda que seja importante e respeitável a preocupação em conhecer cada vez melhor o Jesus histórico, atribuir ou não um dito a Jesus ou uma percepção aos discípulos é sempre uma questão de probabilidade, bem ou mal justificada. Entretanto, observando a datação aproximada dos escritos a que temos acesso, podemos compreender o que pensavam as primeiras comunidades, logo estimar os caminhos da construção do pensamento cristão posterior. Isso nos parece menos incerto que determinar quem exatamente falou determinada coisa ou o que exatamente ocorreu em um milagre.

Pelo que apresentamos acima, a crença em duas possibilidades de ressurreição, corporal e espiritual, estava presente nas tradições judaicas, logo entre as primeiras comunidades cristãs. A ideia de ressurreição enquanto uma questão de justiça, que justificaria as injustiças sofridas em vida, naturalmente também se aplica à situação de Jesus. Entretanto, como mostramos, e ainda que a conclusão pela ressurreição corporal predomine até hoje nos círculos cristãos, compreendemos o entendimento espiritual desse episódio como mais coerente com as descrições dos evangelhos e com as tradições apocalípticas. As ascensões e transformações angelicais descritas nos textos apresentados corroboram essa expectativa de imortalidade da alma, sem preocupações com o corpo morto.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Klaus. **Psicologia histórica do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BORG, Marcus J.; CROSSAN, John Dominic. **A última semana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.
- CRISTOFANI, José Roberto. **O filho do homem no judaísmo e no cristianismo**. São Paulo: Boa Nova Educacional, 2014.
- CROSSAN, John Dominic. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus,

1998.

HURTADO, Larry W. **Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo**. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2012.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005.

MACK, Burton L. **The lost gospel: the Book of Q and Christian Origins**. New York: Harper One, 1993.

MATERA, Frank J. **Cristologia narrativa do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1992, v. 1.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 2, l. 1.

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná**. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. **Religião de visionários – o cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante**. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. **Religião e poder no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2020.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: apostolado e apostasia de Saulo fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.

SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette. **O Jesus Histórico: um manual**. 2ª ed, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

THEISSEN, Gerd. **O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERMES, Geza. **A paixão**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **A ressurreição do Filho de Deus**. São Paulo: Paulus, 2020.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UDEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O PALEOLÍTICO RELIGIOSO DE MIRCEA ELIADE: UMA DISCUSSÃO DA MEDIUNIDADE COMO CATEGORIA PARA O ESTUDO DAS CRENÇAS E IDEIAS RELIGIOSAS.

Giovane Marrafon Gonzaga (HCIR/UEM – EFM)

176

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo discutir a proposição da mediunidade enquanto categoria para o estudo das crenças e ideias religiosas, se atendo às considerações sobre as prática religiosas do Período Neolítico a partir da leitura de *Historia de las ideas e creencias religiosas Vol. I: de la Edad da Piedra a los Misterios de Eleusis*, obra de Mircea Eliade publicada originalmente em 1976. Uma resenha crítica que se concentra sobre quatro pontos principais: a divisão do mundo em feminino e masculino, sua ligação com os ritos iniciáticos; a capacidade de produzir utensílios e implicações na cultura religiosa; o sacrifício, a alma e a abrangência desses elementos para diferentes sociedades.

Palavras-Chaves: Eliade; Mediunidade; Paleolítico.

INTRODUÇÃO

O texto a seguir trata de uma discussão da mediunidade como categoria para o estudo das crenças e ideias religiosas. A partir da obra *Historia de las ideas e creencias religiosas Vol. I: de la Edad da Piedra a los Misterios de Eleusis*, de Mircea Eliade, publicada originalmente em 1976. A publicação de 663 páginas foi dividida em quinze capítulos que discutem os primeiros indícios arqueológicos de comportamento religiosos no material produzido por homínídeos pré-Homo sapiens, citando por exemplo, os achados neandertalenses de Pech de l’Azé, caminhando sobre o culto megalítico da Pedra Polida, sumérios, hititas, egípcios, cananeus, proto-semitas, proto-iranianos, proto-hinduístas, até as Bacantes gregas. Faz parte de um título de quatro volumes que reunidas parecem propor uma História Geral das Religiões do Mundo.

Esta resenha crítica tem o intuito de a partir da leitura da obra, destacar sobretudo aspectos do Período Paleolítico que contribuem para a compreensão da mediunidade enquanto categoria do estudo das crenças e ideias religiosa.

Por categoria, a partir de Mora (2000) situo a capacidade de determinado elemento reunir conceitos fundamentais que tornam possível o conhecimento de determinada realidade fenomênica. Formando base para uma discussão de sua pluralidade enquanto prática

abrangente, modelada conforme diferentes realidades e que contribuem para o conhecimento de uma relação mútua de causa e efeito entre a categoria e o elemento estudado. Entendendo a mediunidade como um fenômeno humano conectado às variações históricas, às diversas práxis sociais, mas que também se solidifica em continuidades que remontam até a Idade da Pedra Lascada, como aqui visamos discutir.

A noção de mediunidade parte do trabalho de Gauld (1982) e abarca o que entendemos por mediunidade, a comunicação com os mortos e o conjunto de práticas que a envolve, remeteria, no passado ou em outras culturas, a xamãs, feiticeiros e curandeiros, por exemplo. Mas também a forma como essa crença pode ser percebida em diversas sociedades a partir de um *continuum* de práticas e ideias religiosas.

Eliade inicia a obra discutindo sobre a vida dos ancestrais e dos primeiros da espécie humana. Destaca o bipedismo, a capacidade de produzir utensílios, as práticas da caça e da coleta, a divisão do mundo em caráter feminino e masculino, o lidar com a morte e o luto, por exemplo, como atributos que nos diferenciaram brutalmente de outras espécies e sugerem os motivos de muitas práticas religiosas do Paleolítico, Neolítico. A partir da leitura é possível a conclusão de que os desdobramentos do que seriam as primeiras manifestações religiosas podem ser verificados até os dias de hoje.

DESENVOLVIMENTO

Para o autor, o bipedismo é condição *sine qua non* para a orientação espacial dos seres humanos, os quatro pontos cardeais, alto e baixo. Tais coordenadas colocam o indivíduo no centro de um caos que necessita ser organizado para a sobrevivência. No aspecto religioso, a relação caos e ordem seria característica de todas cosmogonias apresentadas no livro. Onde o corpo, a casa, a cidade, a nação constituem posição central e eixo entre a Terra e a divindade. Assim como o indivíduo de postura ereta em relação ao mundo que o cerca.

O desenvolvimento de ferramentas se destaca como atividade exclusivamente humana à medida que os utensílios não se destinam a uma situação e momento particulares, possivelmente eram carregados de identidade pessoal, também religiosa.

[...] é inconcebível que esses utensílios não tenham sido carregados com uma certa sacralidade ou tenham deixado de inspirar uma infinidade de episódios mitológicos. As primeiras descobertas tecnológicas - a transformação da pedra em instrumentos de ataque ou defesa, o domínio do fogo - não serviram apenas para garantir a sobrevivência e evolução da espécie humana; eles também deram origem a um universo de valores mítico-religiosos, eles incitaram e alimentaram a imaginação criativa (ELIADE, 1999, p. 27).

A caça como atividade de sobrevivência não foge à essa ideia. Por exemplo, a disposição de crânios animais em locais altos é verificada por Eliade como um antigo culto solar que apela aos poderes regenerativos do astro, para garantir que a população caçada se recupere e se mantenha. Segundo o autor, a sacralização dos ossos se confirma como uma importante ideia religioso devido à sua continuidade em épocas regiões diferentes. Como diversas sociedades pastoris-agrícolas, na mitologia nórdica, na Bíblia, entre outros.

Nas pinturas rupestres do paleolítico e neolítico, a caça parece ter sido o fundamento para uma série de cerimônias religiosas. Nas cavernas de Lascaux, Montespan e Tróis-Frères, por exemplo, datadas de mais de 20.000 anos, as figuras de leões, ursos e outras feras são desenhadas cravejadas por flechas. Eliade salienta que tais símbolos podem se referir tanto a pedidos de prosperidade em caçadas futuras, mas também remeter a uma caçada primordial.

Esta última hipótese seria reforçada por desenhos localizados em salões mais profundos de Tróis-Frères (Figura 1), onde uma figura humanoide trajando pele de bisão parece dançar. As danças circulares, segundo Eliade, é um tema repetido ao menos 55 vezes em artes do paleolítico pesquisadas e seria algo que ilustraria de fato a persistência de crenças e ritos pré-históricos nas culturas contemporâneas.

[...] a dança circular é muito difundida (por toda a Eurásia, na Melanésia, entre os índios da Califórnia, etc.). É praticado em todos os lugares por caçadores, ora para apaziguar a alma do animal morto e ora para garantir a multiplicação da caça. Em ambos os casos, a continuidade com a ideologia religiosa dos caçadores do Paleolítico é evidente. De resto, a solidariedade mística entre o grupo de caçadores e o animal que eles costumam matar nos faz presumir a existência de certo número de segredos do comércio exclusivos dos homens; são precisamente os segredos desse tipo que foram comunicados aos adolescentes por meio de ritos de iniciação (ELIADE, 1999, p. 27).

É complementar que as danças circulares estão presentes não apenas em religiões “arcaicas”, o termo utilizado por Eliade parece se referir às sociedades cujas economias giram em torno da caça, pesca e pastoreio de sobrevivência. As mudanças tecnológicas alterariam a forma de interagir e pensar o mundo, por isso as culturas que não teriam vivenciado grandes transformações técnicas, instrumentais desde o Paleolítico, também não apresentariam grandes mudanças na estrutura religiosa de suas sociedades.

Ainda que Eliade (1999, p. 24) afaste a ideia de uma relação direta entre desenvolvimento tecnológico e intelectual, entendo que o autor opera certo evolucionismo tecnológico, onde as religiões se modificariam conforme as tecnologias de um tempo e espaço, chegando a considerar como fósseis vivos povos antigos da África

Existem, de fato, uma série de civilizações arcaicas, baseadas na caça, pesca e coleta, que sobreviveram até recentemente nas franjas da ecumena (na Terra do Fogo, na África, entre os hotentotes e bosquímanos, na zona ártica, na Austrália, etc.). [...] suas estruturas originais não foram desmontadas até o final do século XIX. Essas civilizações paradas em um estágio semelhante ao Paleolítico Superior passaram a constituir fósseis vivos em certo sentido. (ELIADE, 1999, p.49-50).

Descrita por Eliade, uma arte rupestre na caverna de Lascaux (Figura 2) traz uma série de elementos correlatos a práticas religiosas presentes no mundo todo. Ilustrando como a caça, a sacralização do espaço, a produção de ferramentas, a dança e, na figura do xamã, a mediunidade convergem no período Paleolítico. Trata-se de um bisão ferido cujos chifres apontam para um homem caído, uma lança com ponta em formato de gancho está contra o ventre do animal. A cabeça do homem termina em formato de bico e ao lado do corpo um pássaro repousa sobre um caníço. Ao que o autor complementa

[...] o homem não estaria morto, mas em transe diante de um bisão sacrificado, enquanto sua alma estaria viajando pela vida após a morte. O pássaro empoleirado no mastro, motivo específico do xamanismo siberiano, seria seu espírito protetor. Segundo Kirchner, a sessão xamânica teria o objetivo de conseguir o aparecimento do xamã em êxtase diante dos deuses para pedir-lhes uma bênção, ou seja, sucesso na caça. O mesmo autor estima que os misteriosos bastões sejam na verdade baquetas. Se você aceitar essa interpretação, significaria que os feiticeiros do Paleolítico já usavam tambores iguais aos dos xamãs da Sibéria. (ELIADE, 1999, p. 42)

Caso tal interpretação esteja correta, a cena realmente encontra muitos paralelos contemporâneos, como o próprio Eliade atesta. No entanto, a ideia de que uma prática primitiva continua com a mesma estrutura e propósito porque mantidas certas condições da era das cavernas, como a caça e coleta, em minha interpretação, não procede quando se considera a permanência das danças circulares, tomadas como exemplo, em culturas como a islâmica e a judaica, cuja tecnologia, teologia e outras características diferem em muito do que sabemos sobre o paleolítico e o neolítico. Também não se adequa ao fato de pessoas do ambiente urbano encontrarem conforto em religiões que remontariam tal arcaísmo, como o neopaganismo na Europa ou os caboclos das religiões de matriz africana presentes nas capitais urbanizadas do Brasil.

Para responder porque as danças circulares existem até hoje enquanto bases para diferentes manifestações religiosas, além de uma perspectiva tecnológica, talvez a resposta esteja na própria dança e nas pessoas a rodar. No sentido psicológico, fisiológico, biológico e social do ser humano. A que perguntas, objetivos e necessidades as danças circulares tem nos respondido em diferentes sociedades e períodos. Acredito que, assim como a dança, é por esse

caminho lógico que a mediunidade tem as condições de categoria própria para o estudo das religiões e além, no sentido de prática humana.



Figura 1 – O feiticeiro de Tróis-Frères. Fonte: <https://www.historiadelarte.us/prehistoria/el-hechicero/>



Figura 2 – O xamã de Lascaux. Fonte: <https://www.thetimes.co.uk/article/cave-paintings-tell-complicated-stories-of-the-stars-rpcvdd8cm>

Quando tomo a mediunidade enquanto prática humana é com o objetivo de conformá-la, assim como outras práticas citadas, como atividade constatável em sociedades diversas no tempo e no espaço, assim como o trabalho, e a política, por exemplo. De maneira que suas formas e transformações estejam associadas a um lugar social, porém sua condição de existência transcenda tais dispositivos e se encontra na própria vida e na necessidade humana de organizá-la, compreendê-la. As relações com a sexualidade aventadas por Eliade contribuem para essa ideia.

Segundo o autor, uma série de achados arqueológicos reforçariam a hipótese de que, antes mesmo do Paleolítico, se encontra uma divisão religiosa do mundo em dois grupos: feminino e masculino. Um dos motivos para o agrupamento pode estar na antiquíssima

utilização de um ciclo e calendários lunares. Onde a associação entre lua e o feminino está acompanhada de outros elementos, como a água, a vegetação, a morte e o renascimento, possivelmente devido ao caráter cíclico da lua e seu impacto direto sobre os outros membros do grupo. Com a mesma razão, o sol, o dia, a luz, se concentrariam em um grupo masculino.

Os complexos masculinos e femininos são estruturas bastante presentes também no Neolítico e em todas as religiões abordadas em *História de las ideas y creencias religiosas Vol. I*. Os elementos e características atribuídas a cada grupo se mantêm consideravelmente semelhantes apesar de tanto tempo. A meu ver, isto acontece pois se trata de uma resposta direta ao impacto do dia e da noite no ambiente e nos seres vivos.

É presumível que simples acontecimentos do cotidiano fossem experimentados com impacto muito maior do que na maioria das pessoas hoje em dia. Os sonhos, o eco no horizonte, o pôr-do-sol, a posição que crescem os arbustos, eram tomados com uma seriedade que desconhecemos, mas que precisa ser considerada na hora de pensar no papel do pensamento religioso e suas transformações. Retornando à divisão sexual do mundo, tal seriedade conduziu à formulação dos ritos iniciáticos, onde a criança deve morrer simbolicamente para que se reerga como homem ou mulher. É uma forma de prepará-la psicologicamente para o mundo, a vitória contra o caos, assumindo uma posição na sociedade. Eliade considera a hipótese desses ritos para o paleolítico e assinala que os processos iniciáticos vão se tornando mais específicos à medida que novos ofícios são especializados, como por exemplo, a iniciação do guerreiro (p. 258; p. 273), do ferreiro (p. 86; p. 226; p. 343).

As ideias de morte e sacrifício estão sempre presentes nos ritos iniciáticos descritos por Eliade e, conforme minha leitura, em toda cerimônia religiosa. O abate e o sacrifício marcariam um passo biológico

Porque o homem é o resultado de uma decisão tomada no início dos tempos de matar para sobreviver. [...] a solidariedade mística com a caça abatida revela o parentesco entre as sociedades humanas e o mundo animal. Matar a fera caçada ou, posteriormente, o animal domesticado equivale a um sacrifício em que as vítimas são intercambiáveis. Especifiquemos que todas essas concepções foram formadas durante as últimas fases do processo de hominização e que ainda manterão sua validade - modificada, reavaliada, disfarçada - milênios após o desaparecimento das civilizações paleolíticas.. (ELIADE, 1999, p. 25)

As cosmogonias apresentadas na pesquisa em destaque podem ser divididas em quatro tipos: resultado da fecundação das águas primordiais; do desmembramento de um gigante primordial; do dualismo entre unidade e totalidade, ser e não-ser; criação mediante a separação entre o céu e a terra. Independente do enredo, as narrativas mitológicas de nascimento do mundo

em algum momento envolvem a prática de sacrifício.

Como o deus Enki dos sumérios (ELIADE, 1999, 92-93), Senhor das Terras tem o olhar da vida negado por sua esposa Ningursag quando este come de uma fruta desrespeitando um interdito sagrado. Sua saúde só retoma, quando Enki sofre e beira à morte, se compromete a não mais quebrar o princípio que ele mesmo encarna, tendo o perdão da esposa e sacrificando sua própria vontade.

Na mitologia da Antiga Cananéia (1999, p.211-217), o deus-demiurgo El é destronado e castrado por seu filho Baal, que depois é morto por Mot, um de seus irmãos e personificação da morte. Baal jaz até que Anat, deusa da guerra, transforma Mot em um grão de trigo e faz dele sacrifício para que Baal retorne a vida.

Como último exemplo, considero interessante citar o mito indiano de criação do mundo a partir do auto-sacrifício de Purusa que representa a totalidade cósmica (ELIADE, 1999, p. 294). Purusa é andrógino e engravida sua parte feminina, Viraj, que o pare e se torna sua mãe. O filho e a mãe sacrificam sua parte homem e do corpo surgem os animais, preceitos litúrgicos, as classes sociais, a terra, o céu e outros deuses.

Os mitos cosmogônicos são revividos periodicamente, geralmente a cada fim de ano, e os sacrifícios ali estão presentes para garantirem o renascimento mítico dos deuses, de suas sociedades e da vida. Ao considerar os casos dos ritos iniciáticos, das danças circulares, do extêse xamânico, entendo que a abrangência com que determinada estrutura se repete em diferentes culturas religiosas serve como indício para situarmos as motivações desse sistema para além de fatores políticos, econômicos, culturais. Uma pesquisa pormenorizada é necessária para o desenvolvimento científico dessa hipótese, mas parto da premissa de que a continuidade histórica reflete questões psicológicas que, em termos de experiência humana e sociedade, estão distantes de serem respondidas de uma maneira que não seja abstrata e, portanto, individual por mais que as narrativas mitológicas sejam compartilhadas coletivamente. Para citar exemplos: o luto, a identidade de gênero, de vocação, as relações familiares, conjugais, aspectos onde um quinhão particular se desenvolve com relativa liberdade do que é social. Se trata da fração atrelada ao imenso, fosco e caótico ambiente de onde a consciência e a personalidade emergem.

Nesse sentido, em fins do período Paleolítico na região do Levante, os ritos funerários da cultura natufiana denotam uma divisão corpo-alma que reforça o caráter proto-psicológico da mediunidade, onde a cabeça é tomada como morada da alma. Como salienta Eliade

Os sonhos e as experiências extáticas e paraextáticas permitiram-nos reconhecer muito antes da existência de um princípio independente do corpo,

que as linguagens modernas designam como alma, espírito, sopro, vida, duplo, etc. Esse elemento espiritual (não pode ser chamado de outra forma, pois foi captado como imagem, visão, aparência, etc.) estava presente em cada corpo, em certo sentido constituía seu duplo. Mas a localização da alma ou do espírito no cérebro tem consequências importantes, por um lado, acreditava-se que era possível assimilar o elemento espiritual da vítima comendo seu cérebro, por outro, o crânio, fonte de poder, tornou-se objeto de adoração (ELIADE, 1999, p. 61)

Sobre o proto-hinduismo, o autor (ELIADE, 1999, p. 301) constata a crença que um Purusa de Ouro, ou seja, uma manifestação da divindade que gerou o mundo, mora no coração das pessoas e ao mesmo tempo que seu tamanho é comparado a um grão de milho, também é maior do que todo universo, onde este Eu cósmico, com a morte material, se encontrará com o Eu que habitava no corpo.

Em outro trecho, um preceito do zoroastrismo sobre a alma possui concepções coincidentes em diversas culturas (1999, p. 349). Trata-se da ideia de que uma morte violenta acarreta em um espírito perturbado da parte daquele que foi assassinado até que o crime seja vingado. Os gregos no rito conhecido como os mistérios de Elêusis (1999, p. 376) ensaiavam periodicamente um roteiro da morte, de modo que os iniciados nesses mistérios, quando chegada sua hora não se converteriam em uma sombra triste, desprovida de memória e vigor pois em vida haviam conhecido o além. O conteúdo acima tem, a meu ver, um inquestionável caráter de reflexão psicológica.

CONCLUSÃO

A partir da leitura de *Historia de las ideas y creencias religiosas Vol. 1*, de Mircea Eliade, procurei discutir as crenças e ideias religiosas que corroboram para o entendimento da mediunidade como categoria para os estudos de Ciências Humanas sobre religião e modos de pensar a vida. Neste texto procurei me deter nos elementos relacionados ao Período Paleolítico, recorrendo a contextos posteriores para reforçar possíveis continuidades de crenças e práticas desenvolvidas na Idade da Pedra.

A discussão procurou se referir à divisão e sacralização do espaço a partir do bipedismo, o impacto da tecnologia na cultura religiosa, a divisão sexual do mundo e sua relação com aspectos psicologizantes dos ritos iniciáticos, a presença do sacrifício simbólico ou não como importante elemento religioso de diversas cosmogonias e sociedades e a reflexão sobre a alma e a morte em termos contínuos e psicológicos. Como resultado, a partir de proposições como essas, verifico a possibilidade de se estudar a mediunidade como categoria para o estudo das crenças e ideias religiosas, sendo necessário um trabalho mais prolongado e atento sobre as fontes do autor e uma bibliografia atualizada, sobretudo no que diz respeito às discussões

arqueológicas.

REFERÊNCIAS

ELIADE, MIRCEA. *Historia de las ideas y las creencias religiosas: de la Edad de la Piedra a los misterios de Eleusis. Vol I.* Barcelona-ES: Editorial Paidós, 1999.

GAULD, Allan. *Mediunidade e sobrevivência: um século de investigações.* São Paulo: Pensamento, 1982

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo: Loyola, 2000.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

CONSERVADORISMO RELIGIOSO NA AGENDA POLÍTICA BRASILEIRA.

Fernando Giorgetti de Souza (UEL-PG) ¹

Resumo: A proposta desse artigo é reforçar os estudos sobre o conservadorismo político religioso na sociedade brasileira, na passagem do século XX ao século XXI. Constitui-se uma pesquisa qualitativa, um artigo de revisão histórica e sociológica com abordagem bibliográfica, isto é, uma compilação de ideias sobre grupos políticos, defensores de um estilo de vida conservador, preservadores do status quo, e da ordem vigente. É importante situar como ponto de partida para essa discussão, a compreensão de Louis Althusser (1970) sobre a religião ser um instrumento de controle e poder ideológico, um Aparelho Ideológico do Estado-AIE. Nesse entendimento, é relevante pois, possibilita uma análise da importância de estudos sobre o pensamento religioso conservador, tendo em vista a observação de determinados grupos da sociedade, que de certo modo, ditam as ordens do dia, ou seja, elaboram programas, leis, propagando, defendendo e impondo suas ideias, e estilo de vida. Diante dessas considerações, por intermédio do diálogo com os autores, espera-se um resgate sócio histórico sobre a construção da democracia no país, inclusive, apresentar o pensamento conservador religioso nos atos políticos da bancada evangélica brasileira. Em tempo de *fakenews* a pesquisa é relevante pois, através de métodos científicos, são abertas possibilidades para a compreensão do pensamento coletivo e o entendimento do discurso conservador e seus desdobramentos nas relações sociais e práticas políticas, dentro de uma determinada amostragem de tempo e espaço.

Palavras-Chaves: Conservadorismo religioso. Bancada da bíblia. Controle ideológico.

INTRODUÇÃO

Há dentro dos ambientes de socialização, escola, família, clubes, igrejas e demais instituições, pessoas que defendem o estilo conservador, e projetos políticos antidemocráticos que não contemplam a sociedade em suas diversidades, uma vez que, seus discursos se afirmam em costumes e valores, dentro e fora de seus currais religiosos.

Assim, por se tratar de um estudo sociológico, compreendendo o campo político e das religiões e religiosidades, é importante destacar as palavras de Pierucci e Prandi (1996), sobre conservação e mudanças, pois o autor entende que “não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural” (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 9).

Nessa esteira, Otto Maduro (1983), entende que os estudos sociológicos são essenciais

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (2019). Estudante do Programa de Pós-Graduação do Centro de Educação, Comunicação e Artes (CECA) do Curso de Doutorado em Educação da Universidade Estadual de Londrina, na Disciplina 2EDU677 - História da Educação Escolar no Brasil, ministrada pela Professora Doutora Simone Burioli. E-mail de contato: nandogiorgetti@gmail.com

para a compreensão e explicação das relações sociais, quer sejam individuais e grupais conscientes ou inconscientes, isto é, da análise do comportamento da sociedade frente a emergência e consolidação de determinado contexto.

O autor destaca ainda, que a Sociologia das Religiões iniciada com a Igreja Católica na América Latina foi adaptativa, conservadora em relação a Igreja, submissa as mudanças sociais, clerical preservando a Instituição, e eurocêntrica, baseada no modelo europeu em seu “dever ser”.

Consequentemente, atualmente o cenário que se observa no país, tem sido a proliferação do pensamento conservador nas esferas sociais, políticas, religiosas.

Para Geertz (1989),

Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (GEERTZ, 1989, p. 104).

Assim, temos no país, uma mistura de religiões e religiosidades, um caldo de cultura, de sincretismo religioso, de diferentes costumes e valores. Entretanto, o que tem sido a tônica na política nos últimos anos, é o discurso religioso, pautado na moral e nos costumes católicos e protestantes.

Apesar das influências do pensamento conservador para as lideranças políticas evangélicas brasileira, é preciso destacar segundo Guimarães (2012), que esse conservadorismo, não é uma marca homogênea entre as igrejas protestantes, uma vez que, possuem diferentes compreensões sobre a participação política.

Assim, nesse artigo, apresenta-se intencionalmente, uma leitura e discussão sobre “alguns sentidos de democracia” apresentados por autores brasileiros, seguido do pensamento conservador religioso na esfera política, com a atuação da bancada evangélica no cenário político brasileiro.

Além disso, parte da compreensão de que a religião, segundo Althusser (1970), é um instrumento de controle, de poder ideológico, isto é, um Aparelho Ideológico do Estado-AIE, sujeitando os sujeitos.

Apontamentos Sobre O Processo Democrático Político Brasileiro No Século XX.

Para tratar sobre esse tema, é conveniente lembrar do apontamento do sociólogo Florestan Fernandes (1979), cuja a constituição estrutural do Brasil como Nação, econômica, cultural e socialmente são condições desfavoráveis para a formação democrática.

Nessa esteira, Paiva (2003) ressalta:

Na nossa história republicana, falar no caminho da cidadania é falar de vários déficits: a) dos direitos políticos, em momentos de autoritarismo quando o voto foi cerceado; b) de direitos civis, uma vez que o acesso à justiça não é uma realidade para todos; c) de direitos sociais, vale dizer, o acesso à saúde, educação, moradia, aposentadoria, dentre outros, realizados de forma precária no acordo social brasileiro. (PAIVA, 2013, p. 31-32).

O que se percebe no país é uma democracia através de uma representação política, onde poucos decidem o futuro de muitos, o modo de conduta e comportamento de seus semelhantes, e conseqüentemente, isso contribui para a marginalização e acentua a exclusão social.

O processo democrático de uma nação, é constituído de muitos embates políticos e filosóficos, de inúmeros argumentos jurídicos, pautados na moral e na ética em que se acredita ser o certo, porém nem sempre contempla todos indivíduos.

Assim, uma das estratégias das classes privilegiadas e suas elites para desmobilizar as resistências das classes populares segundo Fernandes (1979), é a imposição da cultura do medo histórico, produzindo a ideia de pânico e aversão as mudanças, manipulando os conservadores e liberais contra o que denominam abertura da ordem.

Além disso, o discurso religioso conservador religioso tem sido utilizado, para justificar os atos políticos, principalmente os defendidos pela bancada denominada evangélica.

Em relação a história da democracia no país, cabe ressaltar a percepção de Holanda (2010), pois para ele,

A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos ou privilégios, os mesmos privilégios que tinham sido, no Velho mundo, o alvo da luta da burguesia contra os aristocratas. E assim puderam incorporar à situação tradicional, ao menos como fachada ou decoração externa, alguns lemas que pareciam os mais acertados para a época e eram exaltados nos livros e nos discursos. (HOLANDA, 2010, p. 160).

Maria José de Rezende (1996), partindo dessa questão, da democracia na perspectiva

liberal, reflete as principais correntes de pensamento no Brasil do século XX, e compreende os empecilhos para a efetivação da democratização. Para ela essa democracia, tem o mesmo sentido daquela chamada por Teófilo Otoni democracia de “gravata lavada”, ou seja, uma democracia de cima para baixo, que atende os desejos das elites dominantes, excluindo “os pobres das ruas de terra”.

Caio Prado Junior (2000) apresenta a colonização portuguesa no Brasil compreendendo o propósito explorador “da vasta empresa comercial” reunindo brancos europeus, negros africanos e indígenas do continente.

Para ele,

Três raças e culturas largamente dispares, de que duas, semibárbaras em seu estado nativo, e cujas aptidões culturais originárias ainda se sufocaram, fornecerão o contingente maior; raças arrebanhadas pela força e incorporadas pela violência na colonização, sem que para isso se lhes dispensasse o menor preparo e educação para o convívio em uma sociedade tão estranha para eles; cuja escola única foi quase sempre o eito e a senzala. (PRADO JUNIOR, 2000, p. 353).

Essa reflexão acerca da violência empregada no Brasil colônia, com culturas reprimidas e sufocadas, desigualdades sociais e raciais, o despreparo na educação, e o trabalho pesado para a sobrevivência, se contextualizada, de modo geral, dentro de cada especificidade, se acentuaram na sociedade brasileira contemporânea, dada as desigualdades sociais, os preconceitos raciais, a repressão à cultura e as manifestações populares, a educação de massa alinhada aos interesses de mercado, a precarização do trabalho, etc.

Seguindo a linha de pensamento de Raymundo Faoro (2001), em “Os donos do poder” Rezende (1996) aponta a centralidade do poder político, combinando o privatismo e o arbítrio na esfera doméstica, com as relações autoritárias pautadas no personalismo.

A autora aponta ainda, a dificuldade da construção democrática no país, na ótica de Joaquim Nabuco, associada aos vícios políticos e a incapacidade da elite na direção das funções públicas, elementos essenciais para o desenvolvimento da temática desse Projeto.

Nessa discussão entre o populismo e o oligarquismo, se observou a obsessão do controle, pelas classes mais abastadas encastelados no poder e a negação de direitos e o tolhimento para classes trabalhadoras, por meio da violência empregada pelo estado, através da força física e da tributação de impostos, e consequentemente o aumento da exclusão nas esferas políticas, econômicas, sociais e culturais.

Nessa análise de Rezende (1996) sobre a democracia² em diferentes perspectivas teóricas dos pensadores brasileiros, temos uma lista dos diferentes sentidos empregados ao termo e diante de tantos adjetivos atribuídos ao conceito de democracia, e cabe a reflexão nas seguintes questões: Como a Nação brasileira atualmente entende o sentido de democracia? Será que percebem o pensamento conservador religioso na política brasileira? Quais suas sugestões para a efetivação de um país democrático?

Segundo Boaventura de Sousa Santos (1999) só o desconforto ou a indignação gerados pelos problemas da sociedade, já são suficientes para se questionar a natureza, e a qualidade moral de tal sociedade.

A propósito, contrariando o pensamento conservador, é necessária certa rebeldia do ser para ir além das práticas e ações conformistas, saindo do conhecimento-regulação e adentrando no conhecimento-emancipação, ou seja, da ação conformista à ação rebelde, de subjetividades inconformistas e com compromisso ético, abrindo alternativas sociais e políticas para além do pensamento da elite dominante.

Nesse sentido, “a teoria crítica foi desenvolvida para lutar contra o consenso como forma de questionar a dominação e criar impulso de lutar contra ela.” (SANTOS, 1999, p. 212).

Entretanto, conforme dito, há impasses para a constituição dessa democracia e as elites dominantes discursam um conservadorismo político religioso, para impedir o avanço democrático.

A Emergência Dos Evangélicos Na Política Brasileira À Partir Da Década De 1980.

Com a abertura política e redemocratização no país na década de 1980, houve necessidade de se elaborar uma nova Constituição. Assim, entra em cena na política brasileira, novos atores sociais, dentre eles destaca Burity (2008), os pentecostais, ou seja, uma gene da atual bancada evangélica.

² Essa lista foi extraída do artigo: “A democracia no Brasil: um confronto entre as principais perspectivas teóricas na primeira metade do século XX”, escrito pela professora Doutora Maria José de Rezende em 1996. Nesse artigo ela cita uma extensa lista de alguns tipos de democracia, trabalhados pelos autores estudados, à saber: democracia de fachada, democracia que nunca existiu, democracia de gravata lavada, democracia de classe média, democracia coroada, democracia burguesa, democracia formal, democracia liberal, democracia possível, democracia robusta e laboriosa, democracia numa perspectiva indefinida e abstrata, democracia de massa, democracia eleitoral e representativa, democracia relativa, democracia não substantiva, democracia política passiva, democracia conservadora, democracia popular, democracia autêntica, democracia moderna, democracia social, verdadeira democracia, democracia política e democracia social, democracia de ficção, democracia cenográfica, democracia do tipo inglês, democracia integralista, democracia autêntica, democracia associada a autoridade, democracia racial, democracia étnica e social, falsa democracia, democracia in concreto, e democracia improvisada.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Conforme se observa, aos poucos os evangélicos de diferentes igrejas, apoiados pelas suas lideranças e comunidades foram ingressando no cenário político.

Segundo Freston (2006, p. 11), a instituição Igreja,

entra na política defendendo as suas propostas, as quais podem ser boas ou não. Muitas vezes, trata-se de mera defesa de seus interesses institucionais. Esse modelo apresenta graves problemas. A Igreja, como instituição, não deve se envolver na política dessa forma, pois, quando o faz, ela e os seus líderes se tornam vulneráveis a todas as contingências do mundo político. Assim, sua fala sobre a Bíblia, a fé, e a salvação se contagiam dessa mesma contingência.

192

Consequentemente, aponta Guimarães (2018, p. 6) em meados da década de 1980, ocorre “uma forte presença de parlamentares de direita e, entre eles, um bom número de evangélicos pentecostais eleitos mediante jogos de influências impetrados em templos evangélicos e bastante atuante nos trâmites de redação da lei máxima do nosso país”.

Sobre essa bancada evangélica, Sales e Mariano (2019) resgatam os apontamentos de Pierucci (1996) considerando serem de direita cristã com pedigree conservador, de pendor fundamentalista, reverberando em suas demandas lei, ordem, moralidade e decência.

Para Sales e Mariano (2019), esse conservadorismo da bancada evangélica, tem sua raiz em correntes do evangelicalismo, tipo de pentecostalismo norte americano, exercendo sua influência nos planos teológicos, morais e políticos.

Para se ter uma ideia, do comportamento dos grupos políticos de evangélicos frente aquele cenário político de construção de uma Constituição democrática, segundo relata Meneses (2013), havia uma espécie de tentativa de sacralização do espaço político público, e eles propagavam frases e jargões tais: “nós vamos conquistar o espaço político para Jesus”, “vamos exorcizar os poderes demoníacos existentes na república”, “hei, hei, hei! Jesus é nosso Rei”, e “evangélicos votam em evangélico”.

O livro “Irmão Vota em Irmão”, de autoria de Josué Silvestre, do líder assembleiano e assessor do Senado, repercutiu no meio político religioso em 1986. Segundo Freston (1994), essa obra persuasiva, objetivava convencer e os evangélicos com fortes recursos retóricos a votarem em seus irmãos evangélicos, baseando-se em versículos bíblicos como, “quem sabe fazer o bem e não faz, comete pecado” e “amai-vos uns aos outros”.

A propósito, outro exemplo de inserção e aliança dos evangélicos na política, pode ser visto durante o encerramento do Segundo Congresso Mundial das Assembleias de Deus no

Brasil³, em 1997, no campo de Marte em São Paulo, quando o então presidente Fernando Henrique Cardoso (PSDB), pousou de helicóptero, e esteve no palanque com o pastor José Wellington Bezerra da Costa, na época líder da Assembleia de Deus. Aos gritos de “Jesus te ama” dos presentes, incitou os fiéis para o apoio à reeleição discursando:

Presidente, estamos na sua campanha e teremos mais quatro anos de governo, se assim o senhor Jesus Cristo permitir [...] nós oramos três vezes por dia por sua excelência e por sua esposa, que vem fazendo um trabalho brilhante com (o programa) Comunidade Solidária. (SÁ, Chico, FOLHA DE SÃO PAULO, 29 set. 1997).

A Frente Parlamentar Evangélica (FPE) foi criada em 2003, e segundo Guimarães (2018), “por meio de uma intensa campanha de grupos conservadores, dilatou o processo de ativismo político de um evangelismo conservador em instâncias oficiais da política (e fora dela) e fortaleceu ainda mais a bancada evangélica como um todo”. (GUIMARÃES, 2018, p. 6).

Na verdade, a bancada evangélica despontou como força política, e para se fortalecer mais, se uniu aos demais religiosos conservadores de outras denominações, em determinadas votações, por exemplo, no processo de Impeachment da Presidenta Dilma em 2016, na Reforma da Educação, na implantação da BNCC, na Reforma Trabalhista, na defesa de pautas sexistas, sobre o corpo, o aborto, a ideologia de gênero, a família, o Projeto Escola Sem Partido, etc.

A propósito, a Bancada evangélica, apoiou as pautas conservadoras do Movimento Escola sem Partido (MESP), e do Movimento Brasil Livre (MBL), que com suas ações ideológicas, constituem entraves para a educação emancipadora contemporânea.

Segundo Ximenes (2016), esse projeto da Escola sem Partido, é inconstitucional e inconsistente pois,

apesar de evidentes, não o impede de vir a causar estragos alarmantes nas concepções e práticas educacionais. Além de representar um estágio avançado de desenvolvimento do conservadorismo sobre as políticas educacionais, conforme destacamos, o controle ideológico sobre professores e estudantes articula-se às demais agendas de reformas educacionais de caráter gerencial, como a privatização e o corte de recursos públicos para a educação pública. Essas frentes de ataques à escola pública, às quais se deve somar ainda a militarização das escolas – o ápice do controle totalitário na educação, estão se fortalecendo mutuamente em torno de um renovado projeto liberal-conservador. (XIMENES, 2016, p. 57)

³ Organizado no Brasil pela Assembleia de Deus do Ministério Belém, filiada à Convenção Geral da Assembleia de Deus no Brasil-CGADB, presidida na época pelo Pastor José Wellington Bezerra da Costa.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

O que se tem observado no país nessa última década (2010-2020), ao contrário de democracia, é uma sociedade conservadora, com perseguições principalmente contra as classes trabalhadoras, o ódio nas discussões políticas, as mentiras políticas, as *fakenews*, discursos machistas, homofóbicos, a repressão policial contra os levantes populares, e os discursos políticos incitando a sociedade contra os grupos de resistências.

A concepção de “onda conservadora”, para Martins, Groppo e Barbosa (2018, p. 4-5),

[...] esconde e revela muitas coisas. Escamoteia a tradição de ideologias, movimentos e intelectuais, que se destacaram na história brasileira com postulados marcados pelas ideias de tradição, ordem, autoridade e nacionalismo reativo, num complexo de determinações que contribuíram para o que um grande pensador brasileiro, Florestan Fernandes, denominava de “Democracia Restrita”. Revela, contudo, que no cenário nacional e internacional ocorre, de fato, certo avanço das forças conservadoras e reacionárias, que objetivam produzir, em diferentes formações econômicas e sociais, uma civilidade regressiva em relação aos valores e direitos democráticos conquistados pela humanidade nos últimos séculos da luta contra o autoritarismo político, a desigualdade econômico-social e o obscurantismo cultural.

Em suma, há muito ainda a ser realizado para a abertura de espaços democráticos, para a representatividade de grupos considerados minoritários. Através desses apontamentos é possível ver as disputas de classes que se encontra em jogo no cenário político contemporâneo, ou seja, as classes trabalhadoras lutando contra a lógica conservadora das elites dominantes, ou melhor dizendo, contra a lógica do capital. Logo, a luta por uma sociedade mais justa, igualitária, democrática é algo constante, que não se esgota.

Ainda no pseudo contexto de abertura democrática social no país, Teles (1999)⁴ já apontava a devastação dos direitos sociais no país demonstrando o desafio contra o projeto conservador e a força do mercado ditando as regras econômicas e políticas, tutelando os indivíduos, fragilizando a condição de vida e trabalho, destruindo os direitos adquiridos e recusando os direitos que mal se efetivaram, e combatendo qualquer forma de representação democrática.

Benevides (1991) explica que a cidadania ativa é diferente de apenas votar e escolher representantes. Para ela,

⁴ Vera da Silva Telles é Professora do Departamento de Sociologia da USP. Esse texto “DIREITOS SOCIAIS: afinal do que se trata?” foi apresentado em 1996 em uma conferência de abertura do Módulo Direitos Sociais, do evento Direitos Humanos no limiar do século XXI promovido pela Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Universidade de São Paulo e realizado no Centro Universitário Maria Antônia em 1996. Publicado em: “Direitos Sociais: afinal do que se trata?” Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

Através da participação popular é aqui considerada um princípio democrático, e não um receituário político, que pode ser aplicado como medida ou propaganda de um governo, sem continuidade institucional. Não é “um favor” e, muito menos, uma imagem retórica. É a realização concreta da soberania popular, mais importante do que a atividade eleitoral que se esgota na escolha para cargos executivos e legislativos. A participação popular, assim entendida, supera a velha polêmica sobre o “verdadeiro” significado de cidadania ativa na filosofia política, desde o século XVIII – assim como a dicotomia Estado e sociedade civil, vigente até hoje entre liberais e antiliberais. Esta cidadania ativa supõe uma participação popular como possibilidade de criação, transformação e controle sobre o poder, ou os poderes. (BENEVIDES, 1991, p. 19-20).

Diante desse quadro político brasileiro, abordando as temáticas sobre o conservadorismo político e religioso, e as (im) possibilidades da construção democrática, nossa ideia nesse trabalho, foi de trazer um aporte histórico, e nutrir as esperanças de que só será possível a abertura de espaços democráticos, quando o cenário político religioso conservador for compreendido, e houver a participação maciça da sociedade civil nas discussões e nas escolhas políticas.

Por fim, cabe aos brasileiros, discutir as ideias contraditórias, gerindo assim o processo democrático, independentemente das crenças religiosas escolhendo seus governantes, não apenas pelo carisma, ou pela identidade religiosa. Pelo contrário, se aprofundando na compreensão de suas propostas, de seus projetos políticos.

CONCLUSÃO

Esse artigo foi dividido em duas momentos principais sobre o pensamento conservador, sendo o primeiro constituído de apontamentos sobre as dificuldades para a construção do processo democrático político brasileiro no século XX, e o segundo abordando a emergência dos evangélicos no processo de redemocratização do país, na década de 1980, por conta da elaboração da Constituição Federal em 1988.

Assim, em geral, se observa que o conservadorismo presente em determinados grupos de políticos religiosos, tem sido um entrave para o processo de formação política democrática no país.

A presença da bancada evangélica no cenário político, contribuiu para a proposta conservadora, considerando a ideia de Althusser sobre a igreja ser um Aparelho Ideológico do Estado-AIE.

Realmente, nesses últimos anos, houve inúmeros embates, com pautas religiosas, que reverberaram mais a ética moral e bíblica nas discussões no campo das ciências políticas.

O que se apreende nesses apontamentos, é a necessidade de uma alternativa política progressista, que perpassasse esse contexto político neoliberal, autocrático, das relações autoritárias e antidemocráticas.

Em outras palavras, a luta não deve ser apenas pelo direito de uma elite conservadora, mas precisa se estender principalmente, para resolução dos problemas das desigualdades sociais, contra o preconceito racial, com um olhar atento aos trabalhadores, contra a educação de massas para o trabalho precarizado, em favor das minorias, contra a dilapidação do patrimônio público através das privatizações e concessões dos serviços públicos essenciais, nas áreas da educação, saúde, infraestrutura, e demais serviços estatais.

REFERÊNCIAS

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. **A Cidadania Ativa: Referendo, plebiscito e iniciativa popular**. São Paulo: Ática, 1991.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular** (BNCC). Educação é a Base. Ensino Médio. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME, 2017. Disponível em:

http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf.

Acesso em: 31 out. 2018.

BRASIL. **Constituição de 1988**. 23ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2004.

BURITY, Joanildo Albuquerque. Religião, política e cultura. In: **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2. nov. 2008. p. 83-113. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ts/a/rvTvKJ5tW6KLvNt9wB8nqny/?lang=pt>. Acesso em: 09 set. 2021.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

FERNANDES, Florestan. Existe uma crise da democracia no Brasil? In: **Mudanças Sociais no Brasil**. São Paulo: Difel, 1979.

FRESTON, Paul Charles. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**.

Curitiba: Encontro. 1994. p. 43.

FRESTON, Paul Charles. **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não:** os evangélicos e a participação política. Viçosa, MG: Ultimato, 2006.

GUIMARÃES, Bruno Menezes Andrade. **Em nome da moral e dos bons costumes: notas para pensar pesquisas em comunicação, política e bancada evangélica.** Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Joinville, SC. 2018. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2018/resumos/R13-0624-1.pdf>. Acesso em 28 set. 2021.

GUIMARÃES, Luiz Ernesto. **A Teologia da Libertação sob o discurso de lideranças protestantes durante a ditadura militar (1964-1985) em Londrina-PR.** 2012. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2012.

GEERTZ, Clifford James. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989, p. 104.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil,** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes.** Petrópolis: Vozes, 1983.

MARTINS, Marcos Francisco; GROPPPO, Luís Antonio; BARBOSA, Jefferson Rodrigues. Apresentação do dossiê temático “Movimentos sociais conservadores e educação” In: **Crítica educativa.** Sorocaba, SP. v. 4, nº 2, p. 3-6. Jul./dez. 2018. Disponível em: <https://www.criticaeducativa.ufscar.br/index.php/criticaeducativa/article/view/366/392>. Acesso em: 29 set. 2021.

MENESES, Jonatas Silva. **Igreja Evangélica Assembleia De Deus: movimento, continuidade e mudanças.** 2013. Disponível em: https://recil.grupolusofona.pt/bitstream/10437/5133/1/igreja_evangelica_assembleia_de_deus.pdf. Acesso em: 25 set. 2021.

PAIVA, Angela Randolpho. Juventudes: desigualdades e simetrias. In: PAIVA, Angela Randolpho. **Juventude, cultura cívica e cidadania.** (orgs.). Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Hucitec, 1996. p. 163–191.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Hucitec, 1996.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo:** colônia. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

REZENDE, Maria José de. A democracia no Brasil: um confronto entre as principais perspectivas teóricas na primeira metade do século XX. **Revista Mediações** (UEL), Londrina, v. 1, p. 33-44, 1996a. Disponível em:

<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9393>. Acesso em 09 mai. 2019.

SÁ, Xico. FHC recebe apoio de 300 mil evangélicos. **FOLHA DE SÃO PAULO**, São Paulo, 29 set. 1997. Disponível em:

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc290907.htm>. Acesso em: 24 dez. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “**Por que é tão difícil construir uma teoria crítica?**” In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 54, junho de 1999, p. 197-215. Disponível em:

http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Porque_e_tao_dificil_construir_teor_cri_tica_RCCS54.PDF. Acesso em 29 set. 2021.

XIMENES, Salomão. O que o direito à educação tem a dizer sobre “Escola sem Partido”? In: Ação Educativa. **A ideologia do movimento Escola Sem Partido: 20 autores desmontam o discurso**. Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação (org.). São Paulo: Ação Educativa, 2016.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O FENÔMENO RELIGIOSO EM LONDRINA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA (1930-1950) – NOTAS DE PESQUISA

Richard Gonçalves André (UEL, professor)¹

Wander de Lara Proença (UEL, professor)²

200

Resumo: Londrina constituiu-se, desde o final dos anos 1920, com a ação da Companhia de Terras Norte do Paraná, como região marcada pelo fluxo migratório e imigratório que permitiu o desenvolvimento de práticas religiosas fundamentadas no multiculturalismo, nisto incluindo manifestações da presença indígena que antecedem à presença do empreendimento britânico. Com a passagem das décadas, a pluralidade do cenário religioso londrinense acentuou-se. Considerando estes aspectos, o projeto de pesquisa intitulado “O fenômeno religioso em Londrina: história e historiografia (1930-1950)”, em andamento, busca mapear a historiografia e o memorialismo sobre o fenômeno religioso em Londrina, recortando as primeiras décadas de formação desta região. Do ponto de vista metodológico, busca-se, em primeiro lugar, realizar levantamento exaustivo das produções acadêmicas e memorialistas acerca do objeto, a partir de alguns instrumentos de análise; e, num segundo momento, analisar esses trabalhos a partir de variados critérios, como também a escrita da história de segmentos e religiosidades ainda não abordados nestas obras. Espera-se, ao final da investigação, que os resultados da pesquisa sejam refletidos publicações e apresentação de trabalhos em eventos acadêmicos. O artigo, em pauta, objetiva compartilhar um pouco deste processo de pesquisa em execução.

Palavras-chave: Fenômeno religioso; historiografia; Londrina

INTRODUÇÃO

O projeto de pesquisa em execução, vinculado à PROPGG/UEL, tem como objetivos, por meio de parâmetros teóricos e metodológicos, produzir e disseminar em perspectiva histórica uma narrativa sobre o fenômeno religioso que marca a trajetória e as transformações de um dinâmico espaço urbano contemporâneo, contribuindo assim para o preenchimento de uma lacuna ainda evidente, em termos investigativos, sobre esta face do passado londrinense.

Inicialmente planejada pelo empreendimento colonizador da Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP) para abrigar uma população de no máximo 20 ou 30 mil habitantes (LEME, 2005, p. 20), a cidade de Londrina rapidamente atingiu essa estimativa: ao final de sua primeira década de existência já totalizava mais de 30 mil moradores. Ao aproximar-se, agora, do centenário de fundação, registra uma estatística demográfica de mais de meio milhão de pessoas. Motivados em grande medida pela perspectiva de enriquecimento rápido, os fluxos

¹ Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista, pós-doutor em Língua, Literatura e Cultura Japonesa pela Universidade de São Paulo e membro do LERR. E-mail: richard_andre@uel.br.

² Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista e membro do LERR. E-mail: wander@uel.br.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

populacionais introduziram na região migrantes e imigrantes de mais de 30 nacionalidades, muitos dos quais carregavam consigo uma diversidade de crenças e religiosidades para o espaço em formação. Influenciados por estes imaginários, projetavam no solo londrinense representações paradisíacas, de uma “nova Canaã”, uma Terra de Promissão e felicidade, aspectos estes explorados nos panfletos propagandísticos da CTNP: “Os vendedores sabiam que a ideia de um Éden terrestre atrairia, afinal de contas, compradores desejosos de adquirir um fragmento do paraíso” (ARIAS NETO, 2008, p. 8).

Catolicismo, protestantismo, crenças de matriz africana, de religiões orientais ou práticas liminares vivenciadas na informalidade por benzedeiras, curandeiros e videntes, além da religiosidade indígena historicamente precedente na região, compõem exemplos das primeiras expressões de fé que marcam a gênese e a estrutura do plural campo religioso de Londrina.

Já em 1932, dentre as primeiras famílias que chegavam, duas, procedentes do interior de São Paulo, pertenciam à igreja Metodista e à igreja Presbiteriana Independente; juntas, em uma aproximação ecumênica, construíram o primeiro templo, de chão batido, coberto por folhas de palmito, no qual iniciaram as primeiras atividades semanais da fé protestante. Eram agricultores, leigos, que tiveram como liderança inicial a figura de uma mulher, Maria Thereza Vieira. O protestantismo acompanhou o crescimento da cidade: projetou empreendimentos educacionais, como o Ginásio Londrinense – Colossinho (hoje Colégio Londrinense) e também o Instituto Filadélfia (hoje, UNIFIL); na área de saúde, a construção do Hospital Evangélico; ocupou-se também do comportamento e cuidados diante da morte, edificando o cemitério Parque das Oliveiras. Essa trajetória projetou Londrina, em termos percentuais de dados censitários, como uma das seis cidades brasileiras hoje com o maior número de professantes da fé evangélica.

Em 1934, com um grande cruzeiro de madeira erigido no ponto mais alto das terras em que se desenvolvia a cidade, seguido da construção de um templo no quadrilátero central, o catolicismo se estabelecia oficialmente com a criação da igreja Matriz de Londrina, sob liderança do bispo de Jacarezinho, que declarou como patrono daquele novo espaço urbano o Sagrado Coração de Jesus. O ideário católico influenciou a trajetória da cidade: no campo educacional, por exemplo, a instituição dos Irmãos Maristas, do Colégio Mãe de Deus; no campo da saúde, a criação da Sociedade Beneficente Santa Casa de Londrina; no comportamento social, em diversas circunstâncias em que precisou se posicionar a favor da “ordem pública” (ADUM, 1991; ROLIM, 1999), a exemplo da participação direta nas medidas

adotadas contra os espaços de prostituição que se desenvolveram em grande escala, demarcando territórios nos anos 1940 e 1950, como “ervas daninhas” que invadiam a “cidade-jardim” (LEME, 2005, p. 14,195).

Os fluxos migratórios, no contexto de Londrina, também incluíam imigrantes de variadas nacionalidades que haviam se estabelecido no Brasil, concentrando-se, sobretudo, em São Paulo, como é o caso dos japoneses e descendentes (MAESIMA, 2012). Na atualidade, Londrina continua recebendo novos fluxos populacionais, permanentes ou sazonais, destacando-se a atividade comercial e a consolidação da cidade como polo universitário, atraindo alunos da região e de outros estados.

Cabe, por isso, pontuar as práticas da crença que repercutem em termos políticos e sociais, delineadas no âmbito educacional, assistencial, artístico, na saúde pública ou mesmo nos lugares que abrigam as representações da morte. Desse modo, a partir das contribuições do conceito de campo religioso, conforme exposto em Pierre Bourdieu (2005), busca-se investigar os espaços configurados pelos diferentes grupos, as regras de operosidade, as tensões e disputas pelo controle das regras e bens simbólicos produzidos no interior do referido campo, como demonstrado, por exemplo, em dois episódios que marcaram a região. O primeiro, ocorrido ainda em 1934, quando se especulou a possibilidade de instalação de uma comunidade de assírios, curdos, no norte do Paraná; contrapondo-se a tal intento, lideranças políticas e religiosas apontaram como um dos argumentos para não se efetivar aquele projeto o fator religioso: “Os assírios são de [...] costume e religião diferentes. Vamos ter que engoli-los e recitar versículos do Alcorão” (ARIAS NETO, 2008, p. 37); o segundo, vivenciado no início dos anos 1950, protagonizados por católicos e protestantes em relação à leitura da Bíblia na região, que teve como desfecho um ato religioso de queima de Bíblias em praça pública, por católicos, como que em um rito simbólico de combate da heresia pelo dogma (PROENÇA, 2001).

OBJETIVOS, JUSTIFICATIVAS E CONTEXTO RELIGIOSO

Como objetivo geral, busca-se realizar um balanço da produção historiográfica e memorialista sobre o fenômeno religioso em Londrina, assim como pesquisa e escrita da história de segmentos e religiosidades ainda não abordados nestas obras, no período de 1930 a 1950. Como objetivos específicos, propõe-se identificar a produção historiográfica e

memorialista sobre o fenômeno religioso em Londrina, no período de 1930 a 1950; categorizar as temáticas, fontes e práticas religiosas abordadas pela produção historiográfica oriunda do ambiente da universidade e das narrativas memorialistas, referentes ao objeto em estudo; produzir narrativas historiográficas sobre religiosidades ou práticas religiosas ainda não abordadas em relação ao contexto londrinense, no período em estudo; capacitar estudantes do curso de História no campo da pesquisa por meio de Iniciação Científica vinculada ao Projeto, fomentar temáticas afins na elaboração de seus trabalhos de conclusão de curso, além de prepará-los para participação em eventos acadêmicos e na continuidade dos estudos em outros níveis da escolaridade superior; disseminar os resultados da pesquisa por meio de artigos científicos, capítulos de livro, artigos em jornais, oferta de disciplinas optativas no curso de História e apresentação de trabalhos em eventos acadêmicos através de comunicações orais, ministração de minicursos e palestras; e, por fim, disponibilizar ao Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica (NDPH/UEL) os materiais coletados como fontes no desenvolvimento do Projeto.

Quanto à identificação e caracterização do problema, a proposta de pesquisa é fundamentada sobre as seguintes problemáticas: como foi construída a historiografia acadêmica e memorialista sobre as diferentes formas de religião e religiosidade na região de Londrina? Quais seriam as zonas de silêncio dessa produção de conhecimento e que demandariam pela realização de novas investigações?

Em termos de justificativa, como já observado, a região de Londrina tem sido caracterizada pela circulação de populações seguindo fluxos migratórios de naturezas variadas. Entre as décadas de 1930 a 1950, tendo em vista a ação da Companhia de Terras Norte do Paraná, que havia adquirido o território junto ao Estado do Paraná e organizado empreendimento de venda de lotes na espacialidade, famílias de diferentes localidades do país deslocaram-se para o contexto londrinense (ARIAS NETO, 1998). Os diferentes fluxos e ritmos migratórios ao longo de sua história, ainda relativamente recente, caracterizam-se pelo acelerado grau de transformações. O fenômeno tem gerado, por outro lado, significativo trânsito de concepções e práticas religiosas na espacialidade. É o caso, por exemplo, da presença bem cedo de vertentes do protestantismo, como são os casos de presbiterianos e metodistas, possuindo estes últimos os templos mais antigos da cidade de Londrina, datados de 1932. A primeira Igreja Batista da região se formou em Ibiporã, em 1939, de onde, em 1941. Estes primeiros protestantes se voltaram também a questões sociais, de assistência a crianças e idosos, além da área da saúde, integrando a Sociedade Evangélica de Londrina, responsável pela

criação do Hospital Evangélico. George Craig Smith, um dos funcionários da CTNP na região, era batista e passou a frequentar a referida igreja quando de sua implantação na cidade. Essa proximidade favoreceu o apoio recebido por essa comunidade, tanto na concessão do terreno para a construção do templo como também na mobilização de recursos para os projetos sociais anteriormente nominados. (PROENÇA; SOUSA, 2004, p. 44 e 45,51).

Entre os ingleses que integravam a CTNP, alguns eram membros da Igreja Episcopal Anglicana. Esse segmento iniciou suas atividades formais em Londrina em 1942, quando passou a realizar ofícios religiosos na residência do seu primeiro líder, o reverendo Paulo Yuki Kaneko, de origem japonesa, residente na cidade desde o início daquela década. Os ritos eram feitos na língua japonesa, mas a prática foi alterada a partir de 1945, quando também obtiveram cinco lotes para edificação do futuro templo, doados pela Companhia de Terras Norte do Paraná. As obras de construção, iniciadas em 1948, foram finalizadas em 1953, recebendo o título de Paróquia São Lucas (PROENÇA, 2018).

Os japoneses e descendentes possuíam significativa presença na região, considerando que os primeiros compradores de terras da CTNP foram nikkeis (MAESIMA, 2012)³. Desde o início do século XX, houve atividades no Estado de São Paulo encabeçadas por figuras eclesásticas católicas voltadas para a conversão do que era considerado o “paganismo” nipônico, destacando-se personagens como os padres Lourenço Hubbauer, Daniel Chávarri, Domingos Chohachi Nakamura, Emilio Kircher e Agostinho Utsch (YOKOYAMA, 1998).

Em Londrina, houve o desenvolvimento de práticas religiosas japonesas, voltadas, sobretudo, para o Budismo e para as Novas Religiões Japonesas (NRJ). A iniciativa de conversão do suposto paganismo nikkei, a princípio desenvolvida em território paulista, começou a ganhar força também no Norte do Paraná nos anos 1960. Dom Geraldo Fernandes, bispo da diocese de Londrina desde fins da década de 1950, mobilizou dois padres japoneses, Katsumi Miyamoto e Haruo Sasaki, com o intuito de realizar trabalho missionário junto à comunidade. Em 1961, num esforço envolvendo a cooperação de grupos e associações nipo-brasileiros na região, foi construída a Paróquia Imaculada Conceição que, existente e atuante até a atualidade, possui em sua fachada o nome da igreja escrita em japonês. Entre os anos 1960 e 1970, tentou-se também desenvolver iniciativa semelhante entre os nikkeis residentes na área rural londrinense na região do Emaús, não obstante a localidade tenha perdido caráter étnico ao longo do tempo, tornando-se hoje refúgio de oração (ANDRÉ, 2016).

Outro fenômeno sintomático no que diz respeito à disputa no campo simbólico

³ Nikkei é um termo criado para designar japoneses e descendentes não residentes no Japão (MUTSURÔ, 2007). In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

envolvendo a Igreja Católica refere-se ao processo de canonização de Madre Leônia Milito, religiosa italiana que chegou ao Brasil em 1954. No final dos anos 1950, Milito e Dom Geraldo fundaram a Congregação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret. Entretanto, em 1980, a mãe faleceu vítima de um acidente de trânsito em Cambé, cidade vizinha a Londrina. Nas últimas décadas, foi iniciado o processo de canonização da figura junto ao Vaticano, buscando-se comprovar seus supostos milagres. É interessante perceber que as atuais responsáveis pelo Instituto Coração de Maria, a sede da congregação, têm organizado o acervo de Milito não apenas como lugar de memória (NORA, 1993), mas também como local de relíquias de caráter sagrado com o intuito de construir a representação santificada da personagem. Dentre os objetos preservados, é possível destacar os ex-votos produzidos por fieis que creem ter recebido benefícios espirituais de Milito, sobretudo voltados para a cura de doenças, bem como o próprio banco ensanguentado do fusca em que a mãe perdeu a vida (GARCIA, 2017).

O processo de canonização de Milito ocorre numa conjuntura significativa da história de Londrina, circunscrita às últimas décadas, em que o cenário religioso local tem se tornado mais complexo com a presença de diversas instituições religiosas, destacando-se o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo, entre outras denominações, como será discutido adiante. Além disso, a figura da mãe não permanece circunscrita à dimensão propriamente religiosa, sendo associada, também, à própria identidade regional, na medida em que a figura poderia tornar-se a primeira santa londrinense em termos institucionais (desconsiderando, aqui, as personagens que são santificadas pela devoção popular, como é o caso, por exemplo, dos santos de cemitério), aumentando o prestígio e, portanto, o capital religioso católico na localidade.

Paralelamente à ação de diferentes grupos cristãos, há também a presença de religiões orientais na região, principalmente trazidas por imigrantes e descendentes de japoneses. O Budismo no contexto local foi desenvolvido, a princípio, como prática religiosa não institucional, considerando as recomendações das autoridades brasileiras e japonesas na primeira metade do século XX no sentido de que os imigrantes não realizassem proselitismo de religiões nipônicas no Brasil. A primeira metade do século XX foi caracterizada por perseguições e conflitos derivados de teorias racialistas que caracterizavam, entre o círculo político e intelectual brasileiro, os nikkeis como física, moral e culturalmente inferiores, além de atuarem, supostamente, como agentes do imperialismo militarista nipônico, principalmente durante a conjuntura histórica da Segunda Guerra Mundial (LESSER, 2001; TAKEUCHI, 2002). Nesse sentido, a não realização de proselitismo seria uma forma de minimizar as tensões

sociais em potencial, além de sugerir a apropriação da imagem do Brasil como país católico por parte das autoridades japonesas envolvidas com as políticas de imigração, ignorando a multiplicidade do campo religioso no país nas primeiras décadas do novecentos (LESSER, 2001).

No Norte do Paraná, os sugeridos conflitos atingiram a comunidade nikkei de diferentes formas, envolvendo desde a prisão de um japonês que teria supostamente hasteado a bandeira do Brasil do lado avesso até o incêndio de uma escola em Rolândia (MAESIMA, 2012). Paralelamente ao cenário social, a religiosidade entre japoneses e descendentes na região de Londrina foi desenvolvida longe dos canais institucionais, podendo ser verificada por intermédio do culto aos ancestrais em torno dos oratórios denominados *butsudan*, literalmente “altar dedicado ao buda”. Nos objetos em questão, são inseridas pequenas tabuletas, os *ihai*, nas quais são escritos os nomes individualmente dos membros falecidos da família, que tornam-se os ancestrais (*senzo*) protetores do lar. A eles são dedicadas oferendas como água, arroz e incenso, num culto originalmente de caráter doméstico (RAMBELLI, s.d.; NELSON, 2008).

Contudo, no culto aos ancestrais entre nikkeis no Brasil, incluindo no Norte do Paraná, é possível verificar três características que remetem à acomodação das práticas fora do Japão: em primeiro lugar, a improvisação dos próprios oratórios, inicialmente feitos de caixas simples (às vezes de sapato), considerando que os *butsudan* propriamente ditos haviam permanecido com os familiares no Japão; em segundo, o processo de deslocamento desses artefatos para os cemitérios, transcendendo a esfera doméstica e chegando à dimensão cemiterial, o que inexiste em território japonês; em terceiro, a hibridização nos *butsudan* de nikkeis entre elementos budistas e, sobretudo, cristãos, como crucifixos e imagens de Nossa Senhora Aparecida (ANDRÉ, 2011; 2016).

A partir dos anos 1950, momento significativo na história londrinense, como visto, a religião começou a ser institucionalizada na cidade, sendo constituídos dois templos, o Honpa Honganji e o Honpoji, pertencentes a duas escolas budistas distintas, as chamadas Verdadeira Escola da Terra Pura (Jôdô Shinshû) e Budismo Primordial (Honmon Butsuryûshû), respectivamente. Enquanto o primeiro permanece mais voltado para japoneses e descendentes, seja em termos de ritos, linguagem utilizada e público (LUIZ, 2017), o último apresenta sinais de acomodação à sociedade brasileira, podendo-se atinar para a tradução dos termos usados (como arcebispo), as cerimônias realizadas em português e a participação significativa, eventualmente preponderante, de não descendentes nas celebrações. Inclusive, é interessante perceber que, no Honpoji, há certas hibridizações com práticas pertencentes a religiões de

matriz mediúnica popularizadas no Brasil, como o Espiritismo, ou concebidas no próprio país, como a Umbanda. Ritos em torno da desobsessão espiritual e da fluidificação de água tornaram-se parte do repertório do templo em foco (ANDRÉ, s.d.).

Num processo semelhante ao descrito acima, pode-se ressaltar outras religiões nipônicas não budistas como a Seichô-no-ie, a Tenrikyô, a Igreja Messiânica Mundial e a Perfect Liberty, geralmente enquadradas à categoria de Novas Religiões Japonesas. De forma geral, tratam-se de crenças que começaram a surgir no Japão no final do século XIX, mas desenvolvendo-se sobretudo na primeira metade do século XX e hibridizando-se em diferentes níveis com elementos do Budismo, do Xintoísmo e mesmo de mesmo de tradições não japonesas como o Cristianismo e o Espiritismo. Além disso, as NRJ são bastante voltadas para objetivos imediatos, como a prosperidade econômica e a cura de doenças, compartilhando certos elementos característicos do Dêutero-pentecostalismo e do Neopentecostalismo, embora estes sejam fenômenos mais tardios historicamente. A princípio, as Novas Religiões Japonesas também foram introduzidas na região de Londrina longe dos canais institucionais, como é o caso da Seichô-no-ie, cujas práticas foram desenvolvidas na primeira metade do século XX por determinadas famílias na forma de grupos de oração, ganhando um templo apenas em 1954 (COELHO, 2017).

Para além das religiões japonesas em Londrina, pode-se sugerir ainda as diferentes vertentes do Pentecostalismo e do Neopentecostalismo; as religiões de matriz afro-brasileira, como o Candomblé e a Umbanda; as variadas formas do Espiritismo; concepções e práticas indígenas, cujas populações antecederam a ação da Companhia de Terras Norte do Paraná na região (TOMAZI, 1997) e, entre outras possibilidades, a presença do Islamismo.

Cada uma das tipologias expandiu-se no campo religioso de Londrina, tanto pela chegada de novos grupos procedentes de outros centros quanto pelo surgimento de inúmeras denominações locais, destacando-se as vertentes neopentecostais, que se multiplicam sobretudo nos bairros e periferias. Esses novos segmentos são geralmente frutos de divisões e conflitos internos, disputas por espaços de liderança ou ressignificação de ritos. Tais embates dinamizam o campo, complexificando sua produção a partir de novos bens simbólicos.

O cenário, portanto, torna-se difícil de ser mapeado nas últimas décadas, tendo em vista a intensificação dos fluxos migratórios e o progressivo afastamento das concepções e práticas religiosas em relação a grupos étnicos, que passaram a ser apropriadas por outros indivíduos prescindindo de vínculos grupais específicos. É o caso, por exemplo, de praticantes de *zazen*, a meditação ligada ao Zen Budismo, não havendo a necessidade de conversão à religião

propriamente dita, o que é realizado em Londrina entre aqueles ligados ao Daisenji, grupo que desenvolve a prática numa academia de karatê e, portanto, fora de templos específicos.

O quadro esboçado nas linhas anteriores remete para o impacto do fenômeno religioso na região de Londrina, o que justifica a presente proposta de pesquisa do ponto de vista social. Porém, da perspectiva acadêmica, é notável a inexistência de publicações mapeando de forma mais ou menos sistemática o campo em dois sentidos diferentes, porém correlacionados: por um lado, o campo historiográfico local e, por outro, o campo religioso londrinense. Entretanto, isso não quer dizer que não haja produções acadêmicas relacionadas ao objeto religioso na região, mas que elas são produzidas e disseminadas de forma fragmentária, sem que haja, aparentemente, diálogo mais denso entre os autores, constituindo um campo nesse sentido. É possível verificar relativa produção na forma de trabalhos de conclusão de curso de graduação (sobretudo nas áreas de História, Ciências Sociais e Serviço Social), monografias de especialização (destacando-se a Especialização em Religiões e Religiosidades) e materiais mais pontuais na forma de dissertações de mestrado e teses de doutorado. Todavia, poucas reflexões transcendem o âmbito localizado da academia, sendo publicadas como artigos científicos, capítulos de livro ou livros propriamente ditos. A proposta aqui delineada também se justifica no sentido de produzir discussões que contribuam para com a compreensão tanto da historiografia quanto do fenômeno religioso local.

ASPECTOS CONCEITUAIS, FONTES E METODOLOGIA

Do ponto de vista teórico, a pesquisa proposta utiliza o conceito de campo empregado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (2000), que o define como espaço relativamente estruturado com o objetivo de produção e distribuição de bens simbólicos, contando com concepções estabelecidas e especialistas, isto é, autoridades investidas de capital. A abordagem bourdiana permite compreender duas dimensões aqui delineadas. Em primeiro lugar, volta-se para a compreensão da produção historiográfica sobre o fenômeno religioso em Londrina, abordando, portanto, as modalidades de escrita da História.

Em segundo lugar, Bourdieu (2005) também utiliza o conceito de campo religioso. Entretanto, diferentemente de outros campos, como aquele de caráter historiográfico, os especialistas religiosos produziram e distribuíam bens simbólicos de caráter sagrado do ponto de vista daqueles que pertencem e creem em seus constructos. Os campos podem entrar em conflito entre si (ou, eventualmente, no interior do próprio campo, levando à sua dinamicidade

histórica) e disputando os fieis em potencial, inseridos, por sua vez, nas relações sociais de força. Por isso, de acordo com Bourdieu, toda teodiceia seria, em determinado sentido, uma sociodiceia.

Certos grupos religiosos em Londrina enquadram-se no conceito bourdiano de campo, como é o caso do Catolicismo e de certos segmentos do Protestantismo entre os anos 1930 e 1950, inclusive disputando o monopólio dos bens de salvação entre o público da região. Entretanto, há casos que fogem parcialmente à tentativa de definição aqui proposta, como as religiosidades japonesas, sobretudo de caráter budista, que foram desenvolvidas na espacialidade prescindindo de certos fundamentos do campo. Destaca-se, por exemplo, a ausência inicial de especialistas na forma de monges budistas, que apenas tardiamente passaram a ministrar rituais nos templos, ainda assim sob a tutela dos leigos (ANDRÉ, 2016). Por isso, em determinados momentos, será importante na pesquisa flexibilizar o conceito de campo, abordando também religiosidades que desenvolvem práticas independentemente de instituições propriamente ditas.

A partir do conceito de *campo*, de Bourdieu, a produção memorialista também pode ser tomada como elemento constitutivo do campo historiográfico, pois um de seus aspectos característicos é o de ser um lugar em que os agentes “produzem, reproduzem ou difundem” bens simbólicos, na condição de especialistas ou não. Na obra *A economia das trocas simbólicas* (2005), ao tratar da *gênese e estrutura do campo religioso*, esse autor sublinha que não se pode criar uma dicotomia que separa produtores de bens religiosos entre *especialistas* e *consumidores leigos*, como se estes últimos fossem destituídos da capacidade de produzir o que dá sentido à sua existência. Não há, pois, uma produção de bens simbólicos *ex-niilo* pelos especialistas, existindo sim, da parte destes, uma apropriação ou mesmo expropriação dos frutos do trabalho dos agentes leigos, para devolvê-los como um bem revestido de novas valorações, para atender a novas demandas: “as significações [...] por eles [não-especialistas] produzidas ficam em estado bruto até que os especialistas trabalhem, lapidando-as para as apresentarem como se fossem uma intuição ou revelação original” (OLIVEIRA, 2003, p. 101).

As fontes utilizadas para investigação do tema proposto no projeto consistem de três conjuntos: produção memorialística; produção historiográfica por docentes da Universidade Estadual de Londrina; produção do curso de História da UEL, em nível de graduação e pós-graduação, sobre o fenômeno religioso em Londrina.

Como exemplos desse memorialismo construído entre 1930 e 1950, pode-se dizer que “[...] os principais vetores para sua produção foram fotografias, panfletos publicitários

elaborados pela CTNP, artigos e textos de propagandas em jornais, principalmente o Paraná-Norte, mapas e outros instrumentos [...]” (ANDRÉ, 2014, p. 73).

Nas décadas que antecedem a presença da universidade em Londrina já havia sido elaborado, portanto, um saber sobre o passado deste contexto, de autoria de profissionais de diferentes áreas, como jornalistas, geógrafos, cronistas e publicadas em revistas, jornais ou encartes comemorativos:

Desde os relatos desses primeiros colonizadores, foi se construindo, por meio de crônicas, álbuns e demais publicações comemorativas e alusivas à colonização, uma história que se pretende oficial, a qual se tornou hegemônica por muitas décadas consagrando como mitos fundadores de Londrina, a CTNP e os bravos pioneiros. (LEME, 2013, p. 230).

210

Comentando sobre essas obras, a historiadora Sonia Adum afirma:

[essas] obras fundamentaram os primeiros (e muitos outros) escritos sobre a cidade de Londrina e sobre a região norte do Paraná, que apesar de não serem trabalhos propriamente historiográficos, encontram-se na base da historiografia consagrada [...] Constituem-se fontes primárias, mas, para muitos que escreveram sobre a região, confundiram-se com a própria historiografia (ADUM, 2008, p. 4).

A historiografia acadêmica não parte, desse modo, de um “ponto zero”, como observado por Malerba: “o caráter auto-reflexivo do conhecimento histórico talvez seja o maior diferenciador da História no conjunto das Ciências Humanas”, visto que o “trabalho histórico profissional exige um exercício de memória, de resgate da produção do conhecimento histórico sobre qualquer tema que se investigue” (MALERBA, 2002, p. 36 e 37). Assim como ocorre no âmbito da academia, a produção memorialista também possui suas próprias regras de validação, reconhecimento e controle. “Qualquer imaginário [...] sustenta-se historicamente na identificação de certos grupos sociais em relação ao sistema simbólico que representa, *feedback* sem o qual seria silenciado ou mesmo desapareceria” (ANDRÉ, 2014, p. 171).

Em termos metodológicos, o projeto será desenvolvido ao longo de três anos, envolvendo, basicamente, duas etapas. Na primeira, será realizado mapeamento da historiografia relacionada às diferentes formas de religiões e religiosidades presentes na região de Londrina entre os anos 1930 e 1950, abordando tanto trabalhos que tenham como objeto o fenômeno religioso quanto aqueles que, versando sobre outros tópicos, tenham tocado na questão indiretamente. Compreendem-se dois tipos de produção nessa historiografia: por um lado, textos de caráter memorialista cujos autores não partem necessariamente de um lugar acadêmico, prescindindo geralmente de abordagens teóricas e metodológicas, sendo eventualmente voltados para narrativas laudatórias e de caráter social e político comprometido; por outro, produções acadêmicas materializadas na forma de trabalhos de conclusão de curso,

relatórios de iniciação científica, anais de eventos, artigos científicos, monografias de especialização, dissertações de mestrado, teses de doutorado e materiais derivados de pós-doutorado, realizados tanto na área da História quanto em outros campos do saber.

A segunda etapa da pesquisa, realizada logo após o mapeamento historiográfico sugerido, diz respeito a momento de caráter analítico buscando categorizar e compreender essas produções a partir de diferentes critérios. Dentre eles, pode-se destacar a construção do objeto de investigação, as fontes primárias utilizadas, a metodologia, a fundamentação teórica, a justificativa, o quadro de referências do qual os autores lançam mão, bem como o lugar institucional de produção dessas reflexões. Para isso, foi elaborado um conjunto de diretrizes para analisar as obras em particular (ver **anexo 1**) com o intuito de oferecer subsídio para uma abordagem da documentação em conjunto no futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o desenvolvimento das etapas de execução previstas, foi constituída uma equipe de trabalho por docentes e discentes, tanto da Universidade Estadual de Londrina quanto de outras instituições de ensino, incluindo estudantes de graduação, especialização, mestrado e doutorado. Ao todo, são oito discentes, da graduação e pós-graduação, participantes do projeto, além de dois docentes coordenadores. Os envolvidos não apenas auxiliam no mapeamento e análise da historiografia em questão, como também desenvolvam reflexões em torno de objetos relacionados ao fenômeno religioso em Londrina. Destaca-se aqui a Especialização em Religiões e Religiosidades, que tem fomentado nos últimos anos investigações especializadas. De igual modo, a produção e fomento do Laboratório de Estudos das Religiões e Religiosidades (LERR), que agrega diversos pesquisadores vinculados ao âmbito das Ciências Humanas e Sociais da UEL, com participação de colaboradores também de outras instituições. Deste modo, o projeto de pesquisa, aqui exposto, busca também contribuir para a disseminação de saberes produzidos a partir destes espaços que compõem o lugar social da universidade.

REFERÊNCIAS

ADUM, Sonia Maria S. Lopes. *Imagens do progresso: civilização e barbárie em Londrina (1930-1960)*. 1991. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 1991.

_____. Historiografia norte paranaense: alguns apontamentos. In: ALEGRO, Regina Célia et al. (Orgs.). *Temas e questões para o ensino de história do Paraná*. Londrina: Eduel, 2008. p.

2-20.

ALMEIDA, Idalto José. *Presença negra em Londrina: história da caminhada de um povo*. Londrina: Promic, 2004.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Entre a casa, o túmulo e as cinzas: permanências e transformações do culto budista aos ancestrais entre nipo-brasileiros. *Religare*, v. 13, n. 2, p. 445-479, 2016.

_____.; DEZEM, Rogério Akiti. A impermanência no olhar do fotógrafo-imigrante Haruo Ohara (1909-1999). *Studies in Language and Culture*, v. 44, p. 187-203, 2018.

_____. *O paraíso entre luzes e sombras: representações de natureza em fontes fotográficas (Londrina, 1934-1944)*. Londrina: Eduel, 2014.

_____. As vertentes do Dharma no sol poente: uma reflexão comparativa de três escolas do Budismo japonês no Brasil (1950-2018). No prelo.

_____.; LUIZ, Leonardo Henrique. O retorno dos ancestrais: Bon Odori e ritos mortuários no templo budista Honpa Honganji em Londrina. *Revista Antíteses*, v. 11, p. 890-915, 2018.

ARIAS NETO, J. Miguel. *O Eldorado: representações da política em Londrina (1930-1975)*. 2. ed. Londrina: EDUEL, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura o campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CERNEV, Jorge. *Liberalismo e colonização: O caso do Norte do Paraná*. 1988. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro. 1998.

COELHO, João Victor Morozini. *Introdução e estruturação da Seicho-no-ie em Londrina (1935-1954)*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2017.

GARCIA, Thiago Machado. *A construção da memória religiosa em Londrina: as fotografias do Instituto Coração de Maria a partir dos registros da Congregação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret (1976-1979)*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2017.

LEME, Edson Holtz. *Noites ilícitas. Histórias e memórias da prostituição*. Londrina: EDUEL, 2005.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

LUIZ, Leonardo Henrique. *Acomodação e perpetuação do Budismo de Terra Pura em Londrina*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2017.

LUIZ, Leonardo Henrique. *O espírito de Yamato: o Xintoísmo de Estado e o kyoiku chokugo na formação do nacionalismo japonês e a imigração para o Brasil*. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2019.

MAESIMA, Cacilda. *Japoneses, multiethnicidade e conflito na fronteira: Londrina, 1930/1958*.

2012. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

MALERBA, Jurandir. *A história na América Latina*. Ensaio de crítica historiográfica. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

_____. Em busca de um conceito de historiografia: elementos para uma discussão. *Varia Historia*, Ouro Preto, n. 27, 2002.

MOTA, Lúcio Tadeu. *A guerra dos índios kaingang*. Maringá: Eduem, 1994.

MUTSURÔ, Kai. *Shin Kokugo Jiten*. Tokyo: Mitsumura Tosho, 2007.

NELSON, John. Household altars in contemporary Japan: rectifying Buddhist “ancestor worship” with home décor and consumer choice. *Japanese journal of religious studies*, v. 35, n. 2, 2008. p. 305-330.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, v. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião*. Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

PROENÇA, Wander de Lara. *Magia, prosperidade e messianismo*. Representações e práticas de leitura no neopentecostalismo brasileiro – estudo de caso em Londrina e Maringá. Dissertação (Mestrado em História) – Programa Associado de Pós-Graduação em História UEL/UEM, 2001.

_____; SOUSA, Raimundo Soares. Formação e desenvolvimento das primeiras igrejas evangélicas na cidade de Londrina. In: MUZIO, Rubens R. (Org.). *A revolução silenciosa*. Londrina. São Paulo: Editora Sepal, 2004.

_____. Procedimentos historiográficos para análise do contexto religioso brasileiro. In: MUZIO, Rubens R. (Org.). *Revolução silenciosa III*. Londrina - um estudo de caso. Brasília: Editora Palavra, 2006.

_____. Historiografia sobre o Norte do Paraná - o campo religioso em análise (1960-1990). Minicurso ministrado. *XVI Semana de Estudos da FTSA*, Londrina, 21 a 24, out., 2018. Material não publicado.

RAMBELLI, Fabio. Home buddhas: historical processes and modes of representation of the sacred in the Japanese Buddhist family altar (butsudan). *Japanese religions*, v. 35, n. 1/2, s.d., p. 63-86

ROLIM, Rivail Carvalho. *O policiamento e a ordem*. História da polícia em Londrina – 1948-1962. Londrina: EDUEL, 1999.

SOARES, Marco Antonio N. *Da Alemanha aos trópicos*. Identidades judaicas na terra vermelha (1933-2003). Londrina: Eduel, 2012.

TAKEUCHI, Márcia Yumi. *O perigo amarelo em tempos de guerra (1939 – 1945)*. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2001.

TASSO, Leonardo Henrique. *Do Japão às terras paranaenses: uma análise de imagens cristãs nipo-brasileiras da Paróquia São Francisco Xavier em Maringá-PR (1958-1995)*. 2016.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2016.

TESSARO, Danilo de Longhi. *Identidade nipônica em Rolândia (Paraná): religião e etnicidade de nipo-brasileiros por meio da análise de túmulos no Cemitério São Pedro (1930-1970)*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2019.

TOMAZI, Nelson Dacio. *“Norte do Paraná”: história e fantasmagorias*. 1997. Tese (Doutorado em História) –Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 1997.

YOKOYAMA, Lia Cazumi. *A conversão ao Catolicismo*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 1998.

* * * * *

ANEXO 1

Nome do/a autor/a	
Instituição de produção da obra	
Área	
Nível	Graduação, especialização, mestrado, doutorado ou pós-doutorado
Programa	Graduação (departamento) Especialização (nome do curso) Mestrado, doutorado ou pós-doutorado (nome do programa)
Orientador/a	Nome do orientador, vínculo institucional, local de doutoramento e pós-doutoramento e especialidade de pesquisa
Título da obra	
Palavras-chave	
Agradecimentos	Os agradecimentos oferecem indícios para pensar a pesquisa? Nomes de pesquisadores, de instituições, etc.
Objeto de investigação	Quais são os contornos do objeto de investigação, considerado os recortes realizados pelo/a pesquisador/a? Caso possível, seria interessante verificar a) o recorte temático, b) o recorte espacial e c) recorte temporal. Como a religião aparece na delimitação do objeto? É abordada de forma direta ou periférica?
Fontes primárias/dados	Quais são as fontes primárias/documentos/dados utilizadas/os pelo/a pesquisador/a? Não confundir com a bibliografia. Dentre possíveis fontes primárias/dados, é possível elencar: entrevistas, questionários, imagens, textos, documentos audiovisuais, cultura material (materialidade), etc.
Metodologia	Quais são os procedimentos metodológicos utilizados pelo/a pesquisador/a para a análise das fontes primária/dados? Quais são os/as autores/as mobilizados/as para embasar metodologicamente a pesquisa?
Fundamentação teórica	Quais são os conceitos teóricos utilizados pelo/a pesquisador/a para o desenvolvimento da discussão? Como são definidos? Quais autores/as são mobilizados/as para defini-los? Como são correlacionados ao desenvolvimento da discussão?
Discussão historiográfica/revisão de literatura	Quais são os/as principais autores/as utilizados para desenvolver a revisão de literatura? Existem diferentes linhas de investigação sobre o objeto? Como o/a autor/a se posiciona diante da produção acadêmica?
Resultados/discussões alcançados/as	Quais são as principais hipóteses levantadas pelo/a pesquisador/a? Como o/a autor/a as responde? Quais são as principais discussões realizadas?
Constatações/necessidade de ampliação	Quais aspectos não foram devidamente esclarecidos na obra, deixando “lacunas” sobre a temática abordada? Identificar e anotar. A ideia neste item é apontar possíveis limites ou ausências de dados ou informações que tornem necessária uma ampliação por outras abordagens ou fontes, visando compor uma narrativa “mais completa” sobre o tema.



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

MIGRAÇÕES, RELIGIÕES E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL E NA ÁREA METROPOLITANA DE LISBOA

Jorge Botelho Moniz¹

217

RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

O momento fundamental para o estabelecimento de um estudo sistemático do fenómeno religioso nas sociedades modernas parece consensual dentro da literatura sobre a secularização. Com efeito, a maioria dos autores menciona o período pós-II Grande Guerra (pós-1945) e o início da década de 1960 como etapas inaugurais da teoria da secularização no campo da sociologia das religiões, onde se encontram as primeiras tentativas de desenvolver formulações empíricas e sistemáticas (WILSON, 1969 [1966], LUCKMANN, 1967, BERGER, 1990 [1967]).

O desenvolvimento teórico fez com que as teorias da secularização fossem integradas, durante os anos 1960, na teoria da modernização, tornando-se num dos seus axiomas centrais. A tensão entre modernização e desenvolvimento religioso tornou-se, de facto, o seu ponto central. Em termos muito gerais, elas afirmam que o processo de modernização e os seus subprocessos, transformadores da totalidade da estrutura social, não podem decorrer sem consequências para as tradições e instituições religiosas. Ou seja, as propriedades estruturais da modernização, como a racionalização ou a societalização (*Vergesellschaftung*) colocam problemas à religião, pelo menos no seu sentido tradicional, e reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância social.

Não obstante a sua proliferação e hegemonia nas ciências sociais, os seus pressupostos foram progressiva e mais sistematicamente questionados, em particular, nas últimas décadas do século XX. Nas décadas de 1980 e 1990 surgem algumas alternativas mais sistemáticas às teorias da secularização: os modelos da economia religiosa e da individualização. Na década de 2000, Norris & Inglehart (2004) sugerem ainda outra via para se analisar a evolução da religião,

¹ Universidade Lusófona (ULHT). Doutorado em Ciência Política (FSCH-NOVA), Diretor da Licenciatura em Estudos Europeus e Relações Internacionais e Professor Auxiliar na ULHT.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

a teoria da segurança existencial e, a partir daí, alguns dos pressupostos principais da secularização começam a ser mais sistematicamente afrontados e reformulados.

Apesar dos seus defeitos internos e das alternativas teóricas que foram surgindo, os pressupostos da secularização e as suas regras básicas comuns ainda oferecem um quadro útil para a compreensão da situação da religião nas sociedades modernas (MONIZ, 2017). Por exemplo, a desintegração das estruturas sociais tradicionais e das redes de apoio de proximidade, tipicamente de base comunitária e religiosa, o aumento dos níveis de bem-estar social ou das migrações e da consequente diversidade cultural. Além disso, como explicado mais detalhadamente noutro local (MONIZ, 2019a), recentemente têm surgido alguns estudos empíricos que continuam a corroborar algumas das hipóteses da secularização. Isso é evidente em estudos que usam diferentes grelhas analíticas como, por exemplo, a conectividade tecnológica, mobilidade, geografia e diversidade cultural.

Esta realidade é particularmente, senão exclusivamente, visível no contexto europeu. Com efeito, são vários os autores que alertam para o facto de o modelo da secularização não ser muito relevante em muitas regiões; porém, mantém-se, no geral, adequado para descrever a realidade da Europa. Segundo Pollack e Rosta (2015) ou Pickel (2017), com base nas supracitadas regras básicas comuns, mais ou menos uniformes, da secularização, em quase todos os países europeus esta teoria baseia-se em provas empíricas fortes.

Portugal não é exceção. No quadro da sua própria modernidade, o fenómeno da secularização² tem sido evidente em diferentes níveis no país (MONIZ, 2021). Nas últimas décadas, a sociedade portuguesa tem vindo a conhecer decomposições e recomposições diversas do seu tecido religioso. Os dinamismos de pluralização exprimem-se no alargamento do espaço social da não pertença religiosa, na afirmação do universo religioso minoritário e na desfragmentação da unidade católica (TEIXEIRA, 2013, p. 115). Portugal é, segundo Dix (2010, p. 25), um país “secularizado, religioso e católico”. Esses elementos são mais pertinentes se analisados no contexto da maior área metropolitana do país – Área Metropolitana de Lisboa (AML) – que tem experienciado processos de globalização, urbanização, terciarização da sociedade e evolução científica e tecnológica sem precedentes. Portugal afigura-se, por isso, um *laboratório* útil epistemologicamente para se conhecer como a modernidade e os seus processos concomitantes, como a secularização, refletem esta realidade complexa.

² Para efeitos de sistematização, seguir-se-á uma definição mínima, mas operativa, de secularização. Ou seja, compreende-se por secularização o fenómeno de deslocação, recomposição, revitalização ou declínio do religioso provocado pela modernização.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL

A fé cristã entra em Portugal no século II d.C. e, no contexto de pluralismo religioso que se vivia na época (com mouros e judeus no território), vir-se-ia a afirmar, progressivamente, dentro da problemática da identidade religiosa como problema existencial. Em especial, no século XV com a expulsão dos muçulmanos e judeus e, logo a seguir, com a conversão forçadas dos segundos, e com o catolicismo triunfante, até às revoluções liberais de 1820. Além disso, derivado da sua posição geográfica, no extremo ocidental da Europa e apenas com uma fronteira terrestre, Portugal foi sempre um recetor tardio das mudanças que, ao nível cultural e mental, se iam produzindo no continente europeu, não experimentando, por exemplo, as ideias ou agitações da Reforma protestante (VILAÇA, 1997, p. 277).

Essas experiências marcaram, de forma indelével, o monolitismo religioso português. Atualmente, apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (-15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81% (MONIZ, 2016, p. 196-197). O segundo maior grupo é constituído pelos sem-religião (crentes sem religião, ateus e agnósticos). No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011³) (*ibid.*, p. 197). As restantes comunidades religiosas são, consequentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico. Não obstante, a subida gradual desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes, de Mórmons e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011).

O facto de se estar perante um universo de, aproximadamente, 80% da população que se autodeclara católica conduz a uma sobreposição de várias das dinâmicas e características gerais da sociedade portuguesa. O grupo dos católicos é maioritariamente composto por mulheres idosas (mais de 64 anos) e de pessoas com baixa escolaridade (ensino fundamental). Além disso, existe uma forte concentração geográfica nos arquipélagos dos Açores e Madeira e nas regiões Norte e Centro e em localidades rurais ou semiurbanas (mais de 70%) (TEIXEIRA, 2013, p. 124-132).

Apesar da estabilização percentual, a descida dos católicos no período entre 1960 e 2011 refletiu-se no crescimento de outros grupos religiosos. Na viragem para o XXI, houve um crescimento de indivíduos com uma posição religiosa que não a católica. Se, em mais de

³ Pelo seu rigor e coerência, usaremos os últimos dados dos censos (2011), mas juntaremos alguns elementos do último estudo disponível sobre identidades religiosas em Portugal (TEIXEIRA, 2012).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

quarenta anos (1960-2001) o aumento se cifrou em quase de 1,7% (de 0,81% para 2,49%), em apenas dez anos assistiu-se a um aumento de 1,4% de pessoas que, considerando-se religiosas, não se identificam como católicas (2,49% em 2001 e 3,87% em 2011). Aproximadamente o mesmo que nos sessenta anos anteriores (1940-2001). De acordo com os dados de Teixeira (2012), estes grupos não-católicos aumentaram de 2,7% para 5,7%, entre 1999 e 2011.

Segundo Vilaça (2013, p. 113-114), estes grupos têm crescido, sobretudo, por mecanismos não naturais, ou seja, pela vinda de indivíduos de outros países e por via da conversão. Os membros destas confissões religiosas concentram-se, em especial, nas áreas metropolitanas e no Sul do país, i.e., em contextos de maior oferta laboral, mobilidade e cosmopolitismo, sendo compostos por membros mais jovens, por relação aos católicos. Salvo as testemunhas de Jeová e os muçulmanos, mais de 50% tem menos de 35 anos. Este maior vigor repercute-se, igualmente por comparação aos católicos, em taxas mais elevadas de prática religiosa. Este crescimento é indicativo da metamorfose do cenário religioso português que, segundo Vilaça (2013, p. 82), terá de ser enquadrado em diferentes eixos analíticos das teorias da secularização, onde os média e as migrações estão entre as suas forças nucleares.

Pese embora as mudanças, o panorama religioso português não saiu do *status quo*. Com efeito, a “ausência de tradição e vivências pluralistas na esfera religiosa”, a “parca experiência ao nível da cultura democrática” e a “fraca representatividade numérica e proporcional impacto público” das minorias religiosas culminaram na falta de notoriedade espiritual, cultural, social e política das outras religiões na vida social (VILAÇA, 1997, p. 278). As comunidades religiosas minoritárias desafiam ainda com pouca força o monolitismo católico.

Se é claro que as outras religiões, não-católicas, não têm avançado, significativamente, na sociedade portuguesa, o mesmo não pode ser dito dos grupos não religiosos ou antirreligiosos. No ano de 1900, 99,97% da população portuguesa identificava-se como religiosa. A *libertação do religioso* torna-se apenas visível nos primeiros anos do século XX, desde a implementação das medidas laicizantes da primeira República até à concordata do regime do Estado Novo (1940), tendo este grupo crescido até aos cerca de 4,5%. Todavia, esse valor decresce ao longo da ditadura, contribuindo para isso a institucionalização do catolaicismo de Salazar que, conferindo um lugar privilegiado e permitindo uma ação estratégica de evangelização à igreja católica fora do Estado, não mais deixou extremar as posições irreligiosas. Com a morte de Salazar (1968), a ‘primavera’ do regime ditatorial e a publicação da lei nº 4/71 (bases relativas à liberdade religiosa), que previa que ninguém seria obrigado a declarar a sua religião, a taxa de pessoas não religiosas ou irreligiosas seguiu um

rumo ascendente. Isso é mais marcante nos anos recentes onde – no conjunto das pessoas que se consideram crentes sem religião (de 2,1% para 4,6%), ateus (de 2,7% para 4,1%), indiferentes (de 1,7% para 3,2%) e agnósticos (de 1,7% para 2,2%) – se verificou, entre 1999 e 2011, um aumento de 75%. O número de pessoas que se identificam como não religiosas aumentou de 8% para os 14% nesse período. Este grupo de indivíduos não enquadrado religiosamente é maioritariamente composto por jovens homens de classe média ou média-alta e com elevado nível de formação (DIX, 2013, p. 80). De acordo com Vilaça (2013, p. 82), o fenómeno dos sem religião, é mais um exemplo que comprova que os indicadores de secularização se têm vindo a multiplicar no país.

Portugal continua a ser um país de maioria católica e, inclusive, com indicadores significativos de prática religiosa (MONIZ, 2016), quando comparado com outros países europeus. Todavia, o crescimento doutras confissões não católicas e, sobretudo, dos sem religião revelam a multiplicação de indicadores de secularização no país. O território tem testemunhado, num espaço de tempo relativamente curto, variegadas transformações políticas, jurídicas e socioculturais e, em simultâneo, tem-se assistido ao crescimento das pessoas sem religião. Estatisticamente, este grupo constitui a segunda maior parcela da população portuguesa, correspondendo a uma inclinação geral que se verifica, já há algum tempo, no resto da Europa.

Em suma, os dados analisados revelam um fenómeno de secularização que conduziu ao surgimento de novas dinâmicas de expressão religiosa. Desde a década de 1980, a população não católica vem crescendo (mais de 5,5%) e diversificando-se. Esta pluralização religiosa deu-se, segundo Vilaça (2013, p. 113) por duas vias: pela imigração e pela conversão dos indivíduos. A título exemplificativo, do exterior vieram o islão, as religiões orientais, o cristianismo de Leste e o de expressão evangélica pentecostal, seja africana ou brasileira. Contudo, a tendência mais expressiva foi o crescimento dos sem religião, representando um aumento superior ao da evolução do grupo de pessoas identificadas como religiosas, mas não católicas. Numa palavra, a secularização da sociedade portuguesa acentuou-se mais por via do crescimento das pessoas sem religião do que pela afirmação de outras identidades religiosas.

MIGRAÇÕES, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL E NA ÁREA METROPOLITANA DE LISBOA

A secção anterior mostrou como o impacto dos fluxos migratórios marcou a integração

de novas identidades religiosas em Portugal. No entanto, como explicam Teixeira, Vilaça, Moniz *et al.* (2019, p. 7) é na AML que se encontra a “maior diversidade religiosa” do país, sendo acompanhada, segundo Moniz (2021), de um aumento “claro” de indicadores associados à secularização. Assim sendo, a sua análise permite uma interpretação mais fina dos efeitos da diversidade quanto aos tipos de pertença ou não pertença religiosa.

Na AML, os católicos continuam a ser o grupo mais representado. Todavia, desde a década de 2000, têm sofrido um decréscimo sistemático. Por um lado, o caso da AML é semelhante ao de Portugal, pois o progresso do auto-posicionamento católico tem sido errático desde a década de 1980, com subidas e descidas até aos últimos dados recolhidos globalmente para o país (em 1981, 70,1% da população declarava-se católica, em 1991 esse número desceu para 69,4%, em 2001 subiu para 73,7% e, finalmente, em 2011 situou-se nos 68,9%) (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011). Por outro lado, considerando a especificidade da AML – uma das regiões com menos população idosa de Portugal continental (cerca de 22% em 2018, apenas atrás da região Norte), com uma massa crescente de população com formação superior e com um número de população urbana em crescimento –, a região tem-se tornado menos compatível com e atrativa para este tipo de religiosidade. O seu nível percentual em 2018 é um bom exemplo disso: 54,9% de católicos autodeclarados (TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019).

Não obstante a sua hegemonia nas últimas décadas, o dossel católico vem-se diluindo. Se esta tendência de decréscimo, mais ou menos evidente desde a década de 1980, se mantivesse, na década de 2050 o número de católicos na AML seria similar ao atual, embora mais próximo dos 50%. Contudo, se se considerasse a sua tendência de declínio apenas a partir de 2001, onde se revela particularmente acentuada, em meados da década de 2080, o número de católicos autodeclarados na região teria desaparecido.

Inversamente, constata-se uma evolução positiva da filiação a *outra religião*, que não a católica. Ao longo dos últimos decénios, o número de pessoas que declara pertencer a outra religião tem subido gradual e sistematicamente. Em todos os períodos analisados houve uma subida no conjunto das suas classes de posição religiosa. Em 1981, representavam 2,57% do universo religioso, 2,78% em 1991, 4,30% em 2001, 6,47% e 2011 e 9,7% em 2018 (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011; TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019).

Verifica-se que esta subida é menos devedora das tradições religiosas radicadas em Portugal há mais tempo, e mais daquelas menos tradicionais no país e na região. Neste contexto,

devem-se sublinhar as igrejas evangélicas, não denominacionais, as outras religiões cristãs ou as religiões orientais, especialmente o budismo. Por oposição ao catolicismo, mas não só, estas igrejas e comunidades religiosas tornaram-se bastante atrativas para o indivíduo urbano moderno, porquanto apresentam estilos litúrgicos adequados a formas culturais contemporâneas ou porque promovem uma aproximação das pessoas a modelos de religiosidade mais contemporâneos – valorizadores da experiência da interioridade.

Os grupos cujo crescimento está mais dependente de “mecanismos não naturais” (VILAÇA, 2013, p. 113-114), como a imigração, têm tido um incremento mais significativo. Por exemplo, os ortodoxos, cujo crescimento se deve em particular à imigração do Leste europeu, tiveram um aumento muito rápido entre 1981 e 2011, sobretudo pela imigração provinda da Ucrânia, Roménia e Moldávia. O crescimento do número de ortodoxos de 0,05% em 1981 para quase 1% em 2011, deveu-se sobretudo à entrada destes imigrantes, mormente entre 2001 e 2011: de 203 ucranianos para 48 010; de 508 romenos para 39 312; de 45 moldavos para 13 586, ao nível nacional (PORDATA s/d). Ao saber-se que estes imigrantes tendem a concentrar-se maioritariamente em áreas metropolitanas, cosmopolitas, e com maior oferta de trabalho, não se afigura difícil compreender que a sua concentração deverá ter influenciado o universo das *outras religiões* na AML.

Por seu turno, o grupo das pessoas que declara ter uma religião não cristã aumentou, significativamente, em particular nos finais dos anos 2010. Se entre 1981 e 2011 o conjunto destas classes de posição religiosa subiu apenas de 0,1% para 0,6%, em 2018 esse valor duplicou para os 1,2%. Aqui destacam-se os budistas (0,7%) e os hindus (0,2%). O crescimento religioso dos primeiros deu-se, sobretudo, pela conversão de indivíduos portugueses. Inversamente, os segundos, são compostos por pessoas de origem asiática, em especial por imigrantes oriundos da Índia e do Nepal. Entre 2011 e 2018 o número de indianos cresceu de 5 316 para 11 340 e o de nepaleses de 1 144 para 11 487, em todo o território nacional.

Neste contexto, aqueles que apresentam um crescimento mais destacado são, porém, os evangélicos/protestantes. Em 1981, representavam 1,23% do universo religioso da região, 1,47% em 1991, 2,20% em 2001, 2,83% em 2011 e, com a sua integração nos protestantes no inquérito de 2018, passaram a representar 4,6% (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011; TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019). Ou seja, no conjunto das posições religiosas minoritárias, mais de metade é constituída por evangélicos e outros protestantes. Como mencionado por Teixeira, Vilaça, Moniz *et al.* (2019, p. 10), este é “um universo representado por algumas igrejas bastante competitivas no campo religioso, revelando

melhores condições de autorreprodução”. É um grupo que vem crescendo pela imigração, sobretudo brasileira (42,3%), mas que tem mostrado uma grande capacidade de resiliência mesmo com a diminuição destes imigrantes.

Final e mais evidentemente, a secularização na AML tem sido acompanhada pelo crescimento exponencial dos sem religião, tanto dos crentes como dos não crentes. Entre 1991 e 2001 o número de pessoas sem religião subiu de 5,1% para 8,2%, entre 2001 e 2011 de 8,2% para 12,5% e de 2011 para 2018 de 12,5% para 34,9% (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 1981-2011; TEIXEIRA, VILAÇA, MONIZ *et al.*, 2019). Dentro deste grupo, o peso dos indivíduos não crentes ascende aos 21,8% e o grupo dos crentes sem religião continua a afirmar-se, atingindo os 13,1%. O grupo que mais se destaca é o dos crentes sem religião: 2,1% ao nível nacional em 1999, 4,6% na AML em 2011 e 13,1% em 2018, um crescimento de cerca de 285% na região. No grupo dos não crentes verifica-se igualmente uma subida bastante significativa dos ateus: 2,7% ao nível nacional em 1999, 4,1% na AML em 2011 e 10% em 2018. Os agnósticos têm mostrado uma tendência idêntica, mas menos acentuada: 1,7% em 1999; 2,2% em 2011 e um aumento extraordinário em 2018, cifrando-se nos 6,9%. Por seu turno, os indiferentes têm tido uma evolução mais gradual e linear: 1,7% em 1999; 3,2% em 2011 e 4,9% em 2018.

Em resumo, a religião na AML tem-se deslocado, à semelhança da realidade nacional, mas mais acentuadamente, para a esfera não religiosa. Todavia, esse movimento tem sido relativamente suave, pois tem sido feito por intermédio de uma *periferia religiosa*, católica – os crentes sem religião (TEIXEIRA, 2013, p. 204). Não deixa, porém, de ser significativo o aumento dos sem religião, não crentes, em particular dos ateus e agnósticos. Estes têm, na maioria, estilos de vida, valores e comportamentos que não incluem a religião no seu quotidiano. Isso ajuda a sublinhar o modo como a vida quotidiana se tem tornado gradualmente menos permeável à influência do religioso na AML. Inversamente aos católicos, se o desenvolvimento dos sem religião mantivesse a tendência de crescimento evidenciada desde a década de 1980, a partir dos inícios da década de 2060 haveria mais pessoas sem religião na AML do que católicos.

DIVERSIDADE (RELIGIOSA E CULTURAL) NA ERA SECULAR

Embora a diversidade⁴ não seja um fenómeno recente, nem na AML, nem Portugal, nem

⁴ Aqui entendido enquanto um conceito descritivo ou analítico que descreve o nível de heterogeneidade dentro de
In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021,
Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

no resto do mundo, com a acelerada globalização da segunda metade do século XX tornou-se, segundo Taylor (2007, p. 437), irreconhecível para e incomparável com qualquer época histórica anterior. O mundo contemporâneo tornou-se gradualmente mais heterogêneo cultural, religiosa e etnicamente, sendo marcado por uma diversidade inédita de cosmovisões que se multiplicam.

Esta é, de acordo com o estado da arte, uma marca indelével da modernização. Para Berger (2014, p. 53), a modernidade e a diversidade estão cruzadas. A primeira leva “necessariamente” à segunda, porquanto liberta todos os processos que a estimulam, em especial a urbanização, as migrações em massa, a alfabetização e o desenvolvimento das tecnologias de comunicação. Por causa do aumento dos fluxos migratórios e da mobilidade geográfica e da massificação e digitalização dos média, as sociedades diversificaram-se cultural, étnica, religiosa e linguisticamente. Contudo, esta crescente heterogeneidade não é passageira, antes tornou-se na nova norma (PICKEL, 2017, p. 290; TAYLOR, 2007, p. 300; VILAÇA, PACE, FURSETH *et al.*, 2014, p. 2).

Em Portugal e, sobretudo, na AML, como reflexo dos fenómenos globais contemporâneos, existem duas razões principais que justificam o aumento da diversidade, salvaguardadas a respetivas diferenças. A primeira tem a ver com o fenómeno das migrações transnacionais. Segundo Casanova (2007, p. 59), desde a década de 1960 que a Europa se tem tornado num dos “principais destinos de migração global”, sendo um dos motores do “crescimento da diversidade”. Em Portugal, isso foi mais sentido, como visto, a partir dos anos 1980. As ondas de imigração, para uma sociedade tradicionalmente de emigração, como muitas outras na Europa, fomentaram a diversidade e aumentaram a percepção do valor inerente às diferenças linguísticas, étnicas ou religiosas junto dos indivíduos. A segunda razão diz respeito ao fenómeno da globalização. Nas décadas de 1980 e 1990 (com a queda do muro de Berlim, o fim da Guerra Fria e a difusão de novos meios, digitais, de comunicação de massa) desenvolveu-se o sentimento de que uma nova era havia começado. Ao analisar este novo fenómeno, os cientistas sociais concluíram que as sociedades seriam marcadas por um crescimento da diversidade e não pela uniformidade (BERGER & HUNTINGTON, 2002) e que a primeira se manteria como resultado dos efeitos da nova cultura global emergente (VILAÇA, PACE, FURSETH *et al.*, 2014).

O século XXI adensaria estas proposições. Face à realidade da globalização da

uma sociedade. Mais especificamente, a diversidade que será analisada é a cultural, pois é a cultura – através da sua capacidade de inserção e adequação do ser ao meio – que explica, dá sentido e agrega as diferentes cosmologias sociais, como as étnicas, religiosas ou linguísticas (MONIZ, 2019b, p. 93 ss).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UERL, 2021.

economia e dos média, dos hibridismos culturais e do crescimento geral da heterogeneidade, vive-se um tipo de diversidade diferente das anteriores, baseando-se mais em inter-relações e menos na autonomia (BERGER & HUNTINGTON, 2002). Como explica Inglehart (2021, p. 31), a diversidade em si não é desestabilizadora, mas a atual velocidade das mudanças culturais que provoca, sim; em especial, quando considerada em contextos tradicionalmente homogêneos, como o português, onde tende a gerar “ansiedade cultural”. Este é, portanto, um dos desafios mais prementes que, em particular, Portugal e, em geral, a Europa enfrentam atualmente. A questão de como responder, política ou socialmente, à diversidade e o modo como isto pode afetar ou ser afetado pela religião é colocada hoje, segundo Triandafyllidou e Modood (2017, p. 2), com “urgência renovada”.

Taylor (2007, p. 300) diz que a diversidade – o “mundo plural” ou “pluralismo galopante”, como o designa –, traz uma multiplicação de posições (crentes e não-crentes) que se debatem e que, por consequência, se fragilizam. Esta cultura fraturada disseminou-se nas sociedades, especialmente nos finais do século XX, e tornou-se numa das principais características das sociedades do século XXI. A diversidade é, portanto, uma parte importante da resposta sobre como a religião é atualmente diferente. Na linha de Berger (1990 [1967], 1979), Taylor admite que em contextos homogêneos, ao nível social ou religioso, as dúvidas sobre os nossos princípios ou crenças não surgem tão facilmente. Todavia, nas sociedades modernas – marcadas pela tal diversidade, pela retirada de elementos religiosos da vida pública e pela sua substituição por outros associados a uma cultura pública (secular) e pelo aparecimento do indivíduo secular, que considera que os seus próprios valores e identidades básicas não têm ligação com os tradicionalmente manifestados pela religião – dificilmente se consegue manter a conceção geral de que a crença divina é central para a ordem social. Pelo contrário, em alguns contextos, como o português, o secular tornou-se na “solução por defeito” (TAYLOR, 2007, p. 12-13, 531, 556).

O efeito fragilizador da diversidade, que Taylor admite estar presentemente no seu máximo, terá como resultado amiúde “inevitável” (2007, p. 532) o recuo da religião no espaço público. Apesar de reconhecer, inspirado no trabalho de Casanova (1994), que o religioso manterá um certo protagonismo no espaço público, Taylor entende que a *competição* religioso-secular é um terreno desnivelado, com predomínio de princípios duma ordem moral moderna secular. Como verificado na AML e em Portugal, nestas condições de diversidade moderna, “a proporção de crença é mais pequena e a de descrença é maior do que alguma vez foi” (TAYLOR, 2007, p. 437).

Quer se concorde mais ou menos com esta posição deve-se, primeiramente, entendê-la no contexto do mundo Atlântico Norte que é onde se situa a proposição tayloriana. Em segundo lugar, deve-se concentrar nas pistas de investigação que oferece, nomeadamente no que respeita ao reconhecimento de certos elementos da diversidade que podem ter impactos no religioso. Um desses indícios pode ser encontrado na conceção de Taylor (2007, p. 531) que diz que, em condições modernas, a força das crenças depende muito mais do que no passado das “intuições poderosas que os indivíduos radiam uns para os outros”. As formas institucionais e centralizadas de religião são, portanto, menos capazes do que no passado de influenciar as ações dos indivíduos.

Este argumento foi partilhado diretamente comigo, em particular, por Enzo Pace ou Steve Bruce. Por um lado, o primeiro defende que isso pode ser justificado através duma abordagem sistémica luhmianna (LUHMANN, [1998] 2013) que vê a religião como um sistema de relações estabelecidas com um determinado meio. O argumento básico é que, pela coincidência dos fenómenos de diferenciação funcional e de regulação ou controlo da religião, as suas formas institucionais tradicionais sofrem uma perda relativa de relevância social. Este argumento é desenvolvido mais profundamente em Pace (2017). Por outro lado, o segundo assevera que essa diminuição do significado social da religião institucional e tradicional deriva da falta de consenso social, uma das suas principais bases de sustentação, provocada pela diversidade. O proselitismo religioso, de nível macro (institucional), torna-se cada vez menos capaz de cativar os indivíduos, no sentido da conversão ou conservação de fiéis. Por seu turno, a contínua afirmação societal (através de interações quotidianas), de nível micro, passa a ser a sua forma mais influente de persuasão. Contudo, considerando o grau de secularização das sociedades ocidentais modernas essa persuasão passa, não raras vezes, a ser efetuada em torno de valores e práticas seculares. Bruce explica isto, de forma mais ou menos direta, em alguns dos seus trabalhos (2011, 2017).

Estas ideias são devedoras do trabalho de Berger e Luckmann (1966) e da ideia de que a realidade quotidiana, considerada autoevidente e dominada por princípios e rotinas pragmáticos, obriga a uma suspensão da crença (religiosa). Com a pressão exercida pela hegemonia dos princípios seculares, as forças sagradas são gradualmente removidas das reservas de conhecimento disponibilizadas socialmente, tornando-se mais dificilmente adquiríveis. À medida que o religioso é afastado do quotidiano e das confirmações face-a-face, mais difícil se torna retê-lo. O estudo de Teixeira (2012), de certo modo, elucida-nos sobre o modo como em Portugal estas confirmações se tornaram relativamente raras no espaço público.

Em 2011, por um lado, uma parte das pessoas (cerca de 50%), mesmo as religiosas, dizia não falar de assuntos ou temas religiosos e, por outro lado, a maioria dos que o faziam (cerca de 30%) limitavam-nos à esfera privada, familiar. O facto de quase metade das pessoas (religiosas ou não religiosas) não considerar os assuntos religiosos “cativantes” (DIX, 2013, p. 68) no seu quotidiano faz com que, nesta *era secular*, a decisão de transitar da realidade quotidiana (por defeito, secular) para “províncias de significado finito”, como a experiência religiosa, seja “extrema”, segundo Berger e Luckmann (1966, p. 37, 39).

Este argumento é novamente subsidiário da tradição bergeriana (1990 [1967], 1979). Em especial da asserção de que a diversidade (e o consequente advento da competição entre diferentes esferas sociais e, posteriormente, o desenvolvimento da secularização) relativiza qualquer corpo de crenças religiosas, minando a inquestionabilidade das suas estruturas de plausibilidade. Os crentes desenvolvem uma consciência (mesmo que falsa) de que são a minoria cognitiva, i.e., não se conseguem evitar a ideia e o conhecimento de que existem (muitas) outras formas de crença (religiosa ou não). Esta perspetiva relativizadora ou cética quanto às crenças dos outros é entendida como um pressuposto praticamente inevitável de sociedades *diversas*. As crenças tornam-se mais vagas, deixando de ser centrais nas ações da vida quotidiana dos indivíduos.

Em suma, os autores afirmam que, as sociedades ocidentais – por conta das migrações internacionais, do desenvolvimento da unidade política e da fragmentação das culturas religiosas dominantes – se tornaram em locais culturalmente diversos e que isso teve consequências estruturais que transformam a psicologia social. Isto é resultado dos processos de diferenciação social e estrutural, descritos por Luhmann; da afirmação e hegemonia de princípios seculares como a igualdade e a liberdade que visam substituir-se aos religiosos; dum esvaziamento da religião no espaço público, especialmente ao nível do controlo e reafirmação das interações quotidianas, elencadas por Berger e Luckmann, e, por conseguinte, duma fragmentação das suas estruturas de plausibilidade, relatada por Berger; e duma certa relativização das crenças, pois a diversidade e a competição entre cosmovisões religiosas dificulta que alguma se assuma como a verdadeira, como explicado por Berger e Bruce.

Esta é também a conclusão de Pickel (2017), quando diz, ainda que com algumas reservas, ser improvável que o religioso saia fortalecido de sociedades com elevado nível de diversidade cultural. Isso parece ser uma posição transversal ao debate atual sobre a secularização, visto que vários autores citam diferentes efeitos negativos da diversidade na religião: desde a indiferença à suspeição, do silenciamento à incerteza, até ao seu perecimento

(MONIZ, 2019c, p. 124).

Importa esclarecer que se, por um lado, a modernidade intensifica o processo da diversidade, tanto em profundidade como em alcance; por outro lado, a diversidade não conduz necessariamente à secularização. Isso é evidente em Portugal, onde a fragmentação religiosa provocada pela modernização ainda não periga o dossel sagrado, sobretudo, o católico. O que a diversidade provoca, como analisado, particularmente na AML com o crescimento dos sem religião, é uma situação onde “a relativização se torna numa experiência perene” e, com isso, as certezas inquestionáveis passam a ser uma “mercadoria escassa” (BERGER, 2014, p. 9). Esta é uma situação de contaminação cognitiva onde nenhuma cosmovisão é inquestionável e onde os indivíduos têm de escolher entre diferentes cosmovisões oferecidas. Todavia, como enfatiza Berger (2011, p. 99, *apud* BRUCE, 2018, p. 105-106) “muitas dessas escolhas podem ser religiosas – e, de facto, são-no na maioria do mundo contemporâneo”.

À secularização da sociedade não corresponde, assim, necessariamente, o declínio ou, no limite, o fim da religião. Num sentido weberiano, os indivíduos, em condições modernas, não conseguem viver com a religião, mas também não conseguem viver sem ela. Esta é a complexidade dos tempos atuais – a religião pode passar simultaneamente por declínio, mutação e ressurgimento.

Navegamos em águas desconhecidas, cujo resultado da viagem é difícil de antecipar. O que se sabe é que os processos da modernidade, descritos pelos teóricos da secularização, não parecem ter impactos positivos na religião, antes pelo contrário. A diversidade tende a correlacionar-se negativamente com a religião, diminuindo, direta ou indiretamente, o seu significado social. A fragmentação das certezas absolutas que a diversidade provoca, nomeada mas não exclusivamente, na religião, aumenta a probabilidade dos indivíduos escolherem opções seculares no seu quotidiano, aprofundando os níveis de iliteracia religiosa e afetando a relevância individual e social da religião.

Não há, porém, razões para se afirmar que se irá assistir, mesmo com a disseminação e o aprofundamento dos fenómenos de diversidade, a um processo linear de declínio – uma *perda arrasadora* de relevância da religião, nas palavras proféticas de Pickel (2017, p. 289). Contudo, neste contexto, a ideia de um reavivar religioso parece ainda mais improvável. Se, por um lado, pelos resultados reunidos sobre a realidade portuguesa, parece claro que a secularização está a acontecer e que afeta a e é afetada pela religião (ainda que em menor dimensão); por outro lado, julgo que o desfecho previsto pelas suas *grandes narrativas*, quanto ao fatalismo do declínio ou perecimento do religioso, continua errado.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Nova Iorque, Anchor Books, 1990 [1967].
- BERGER, Peter, *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*, Norwell: Anchor Press, 1979.
- BERGER, Peter, *The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age*, Boston/Berlim: De Gruyter, 2014.
- BERGER, Peter; HUNTINGTON, Samuel P., *Many globalizations: Cultural diversity in the contemporary world*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas, *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, Londres: Penguin Books, 1966.
- BRUCE, Steve, *Secularization: In defence of an unfashionable theory*, Oxford: UP Oxford, 2011.
- BRUCE, Steve, “Secularization elsewhere: it is more complicated than that”, *Política & Sociedade*, vol. 16, nº 36, 2017, pp. 195-211.
- BRUCE, Steve, “Secularization: From sacred canopies to golf umbrellas”, in: Titus Hjelm (ed.), *Peter L. Berger and the sociology of religion 50 years after The Sacred Canopy*, Londres: Bloomsbury Academic, 2018, pp. 103-118.
- CASANOVA, José, *Public religions in the modern world*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, José, “Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n.º 7, 2007, pp. 1-20.
- DIX, Steffen, “As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa”, *Análise Social*, vol. 45, nº 194, 2010, pp. 5-27.
- DIX, Steffen, “A visibilidade e a invisibilidade das pessoas ‘sem religião’ na sociedade portuguesa”, *Didaskalia*, vol. 43, nº 1-2, 2013, pp. 57-80.
- EVS (2010): European Values Study 2008: (EVS 2008). GESIS Data Archive, Cologne. ZA4754 Data file Version 1.1.0. Disponível em: <http://zacat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>. Último acesso a 21.09.2021.
- INGLEHART, Ronald F., *Religion's sudden decline: What's causing it, and what comes next?*,

Oxford: Oxford University Press, 2021.

Instituto Nacional de Estatística, “XII Recenseamento Geral da População, II Recenseamento Geral da Habitação (Censos-81)”. Lisboa: INE, 1984. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 21.09.2021.

Instituto Nacional de Estatística, “XIII Recenseamento geral da população e III Recenseamento geral da habitação (Censos-91)”, Lisboa: INE, 1996. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 21.09.2021.

Instituto Nacional de Estatística, “Censos 2001: resultados definitivos. XIV Recenseamento geral da população”, Lisboa: INE, 2002. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 21.09.2021.

Instituto Nacional de Estatística, “Censos 2011, XV Recenseamento geral da população – resultados definitivos”, Lisboa: INE, 2012. Disponível em: <http://censos.ine.pt/>. Último acesso a 21.09.2021.

LUCKMANN, Thomas, *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, Nova Iorque, Macmillan, 1967.

LUHMANN, Niklas, *A systems theory of religion (cultural memory in the present)*, André Kieserling (ed.), Stanford: Stanford University Press, 2013 [1998].

MONIZ, Jorge Botelho, “A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenómeno da secularização”, Em Tese, vol. 13, nº 1, 2016, pp. 188-219.

MONIZ, Jorge Botelho, “As falácias da secularização: análise das cinco críticas-tipo às teorias da secularização”, Política & Sociedade, vol. 16, nº 36, 2017, pp. 74-96.

MONIZ, Jorge Botelho, “As teorias da secularização na Europa: Novas perspetivas qualitativas e quantitativas sobre os fenómenos religiosos contemporâneos”, Tese de doutoramento em Ciência Política, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2019a.

MONIZ, Jorge Botelho, “Diversidade cultural: Um conceito fundamental para o estudo dos fenómenos religiosos modernos”, Revista de Ciências Sociais, vol. 50, nº 2, 2019b, pp. 73-109.

MONIZ, Jorge Botelho, “Suspendendo a (des)crença? Diversidade cultural e religião na Europa contemporânea, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 21, nº 42, 2019c, pp. 109-132.

MONIZ, Jorge Botelho, “Secularização na AML: Deslocação, recomposição ou fragmentação da religião?”, in: Alfredo Teixeira (ed.), *Religião, território e identidade*, Lisboa: INCM, 2021 (no prelo).

- PACE, Enzo, "Systems theory and religion", *Civitas*, vol. 17, nº 2, 2017, pp. 345-359.
- PICKEL, Gert, "Secularization – an empirically consolidated narrative in the face of an increasing influence of religion on politics", *Política & Sociedade*, vol. 36, nº 16, 2017, pp. 259-294.
- POLLACK, Detlef; ROSTA, Gergely, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt, Main: Campus, 2015.
- PORDATA – Base de dados Portugal Contemporâneo. Disponível em: <https://www.pordata.pt/Subtema/Portugal/Casamentos+e+Div%C3%B3rcios-33>. Último acesso a 21.09.2021.
- TAYLOR, Charles, *A secular age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TEIXEIRA, Alfredo (org.), *Identidades religiosas em Portugal: Ensaio interdisciplinar*, Lisboa: Paulinas Editora, 2012.
- TEIXEIRA, Alfredo, "A eclesiosfera católica: pertença diferenciada", *Didaskalia*, vol. 43, nº 1-2, 2013, pp. 115-205.
- TEIXEIRA, Alfredo, VILAÇA, Helena, MONIZ, Jorge Botelho *et al.*, *Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa*, Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019.
- TRIANDAFYLIDOU, Anna; MODOOD, Tariq, *The problem of religious diversity: European challenges, Asian approaches*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- VILAÇA, Helena, "Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal", *Lusotopie* 1999, 1997, pp. 277-289.
- VILAÇA, Helena, "Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens", *Didaskalia*, vol. 42, nº 1-2, 2013, pp. 81-114.
- VILAÇA, Helena, PACE, Enzo, FURSETH, Inger *et. al.*, *The changing soul of Europe religions and migrations in Northern and Southern Europe*, Londres: Routledge, 2014.
- WILSON, Bryan, *Religion in secular society: A sociological comment*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969 [1966].

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

IMIGRAÇÕES E RELIGIOSIDADE: O *TOORO NAGASHI* DE CARLÓPOLIS - PR.

Fabiana Aparecida de Souza (UENP-PG) ¹

234

Resumo: Este texto busca analisar a cerimônia religiosa de origem japonesa chamada *Tooro Nagashi* que acontece em Carlópolis - PR desde 1982 sendo realizada e mantida pela comunidade *nikkey* local. A denominação da cerimônia religiosa significa levar-se pelo vento e corresponde na homenagem aos finados através de lanternas (*tooros*) que são soltas às margens da represa de Xavantes, com o intuito de iluminar o caminho para os falecidos. Para a construção do texto e compreensão do objeto será exposta as três fases imigratórias dos japoneses ao Brasil, como também a imigração japonesa para o Estado do Paraná e, por conseguinte, para o município em questão. Para a composição deste trabalho utilizamos material bibliográfico, entrevistas e estudo de caso. Espera-se que o presente trabalho proporcione a criação de novos trabalhos e na abertura de novas pesquisas ligadas ao campo de estudo das Ciências da Religião, História Local, Turismo Cultural, dentre outras áreas.

Palavras-Chaves: Imigração japonesa. Japoneses. *Tooro Nagashi*. Carlópolis.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objeto de análise o *Tooro Nagashi* que ocorre em Carlópolis - PR, e consiste na cerimônia religiosa de origem japonesa em homenagem aos entes queridos falecidos. O município é a única cidade do Paraná que o realiza e uma das poucas do Brasil. Promovido desde 1982 pela comunidade japonesa, pode ser compreendido da seguinte forma, *Tooro* significa lanterna e *nagashi* levar-se pelo vento, procura ser realizado perto do dia de finados, tendo início com uma cerimônia religiosa conduzida por um monge budista, após a cerimônia realizam-se à soltura dos *tooros* as margens da represa de Xavantes, com o intuito de iluminar o caminho para os falecidos.

Busca-se compreender, o *Tooro Nagashi* e a causa para de se acontecer em Carlópolis. Para esse fim utilizaremos de material bibliográfico, entrevistas e estudo de caso, tendo por base metodológica para as entrevistas os estudos de Matos e Senna (2011) e Santos

¹ Pós-graduada em Ciências da Religião e Ensino Religioso pela UENP. Licenciada em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). fabianasouza35@gmail.com.

(2018). Sendo fundamental para a análise expor as três fases da imigração japonesa no Brasil, como também a imigração que ocorre no estado do Paraná, e, por conseguinte, ao município de Carlópolis. Pretende-se também que o presente artigo possibilite abrir novos caminhos para futuras pesquisas ligadas ao tema no campo das Ciências da Religião, da História Local, do Turismo Cultural, entre outros.

OS JAPONESES NO BRASIL

235

Os contextos históricos de Brasil e Japão da última década do século XIX impulsionaram a relação entre os dois países. O país japonês estava atravessando uma grave crise de abastecimento, de superpopulação no campo como também, enfrentava diversas reformas educacionais, econômicas e sanitárias. Já no Brasil existia uma forte demanda por mão-de-obra agrícola para as novas áreas cafeicultoras que se expandiram, ao passo que havia baixo fluxo de imigrantes europeus ao país. Em 1895 foi assinado o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre representantes diplomáticos dos dois países, que teve como propósito a vinda de trabalhadores para as regiões agrícolas no Brasil, contudo alguns representantes do governo brasileiro não eram favoráveis a entrada de japoneses, devido à questão racial debatida na época e também os empresários japoneses sentiam-se receosos em investir alto em terras não tão favoráveis. Todavia, o contexto mundial e as situações internas dos dois países facilitaram a chegada de um consenso. (KODAMA; SAKURAI, 2008)

Em 1908, desembarca no Porto de Santos o navio Kasato Maru, trazendo 781 japoneses com o objetivo de trabalhar nas lavouras de café do Estado de São Paulo. No Brasil migraram famílias inteiras de adultos, idosos e crianças de ambos os sexos. Nessa primeira leva de imigrantes vieram 165 famílias. De acordo com Kodama e Sakurai (2008) a imigração japonesa no Brasil, pode ser caracterizada em três etapas. A primeira se configura de 1908 a 1924, neste período de imigração os japoneses eram direcionados precisamente para São Paulo; chegavam através de contratos entre as companhias de imigração japonesas e os cafeicultores paulistas, que arcaram com as despesas do custo de estabelecimento das famílias nas fazendas, nesses contratos designavam que cada família tivesse no mínimo três trabalhadores em regime de trabalho assinado por pelo menos dois anos.

Os primeiros imigrantes que chegaram ao Brasil almejavam enriquecimento trabalhando nas lavouras de café, melhorando sua condição de vida para quando retornarem ao Japão. No entanto, ao chegarem aos cafezais perceberam que havia obstáculos para esse desejo.

As condições de trabalho não davam o retorno esperado aos japoneses e esse fato resultava em novos deslocamentos. Em pouco tempo a situação negativa em que se encontravam modificou-se; os imigrantes japoneses foram se tornando pequenos proprietários de terras, essa alteração é resultado da expansão das regiões produtoras, e da participação ativa das companhias de imigração japonesa, como a *Kaige Kogyo Kabushi Kaisha* (Companhia Ultramarina de Desenvolvimento S. A.), fundada em 1917, cujo objetivo era estabelecer os colonos japoneses em terras compradas pela companhia em acordo de compra ou concessões com o governo do Estado.

Com esse regime de trabalho contratual os imigrantes foram beneficiados ao se tornarem pequenos proprietários, ao passo que a produção agrícola se diversificava por meio desses fatores; iniciavam-se as formações de colônias para a produção de café, algodão, arroz, milho, chá, bicho-da-seda, e de hortaliças nas regiões periféricas de São Paulo, voltadas para o abastecimento da cidade. A partir da década de 1920 os números relativos à imigração se alteram. Em 1925 o governo japonês em acordos com o governo brasileiro subsidia a vinda de imigrantes japoneses, notando-se um aumento significativo de imigrantes. Entre 1908 e 1924 chegaram 32.366 japoneses ao Brasil; entre os anos de 1924 e 1935 o número de imigrantes cresceu para 141.732.

A segunda fase da imigração japonesa no Brasil ocorreu entre os anos de 1924 a 1941. O aumento no número de imigrantes foi resultado das relações econômicas estabelecidas entre Brasil e Japão, referente aos produtos de exportação como o algodão, que teve crescimento no período entreguerras. Contudo o Japão direcionou a imigração para o Brasil, devido ao fato de Peru e Estados Unidos deixarem de receber imigrantes. Houve mudanças no modelo de imigração realizado pelo Japão, como a ação da *Brazil Takushoku Kumiai* (BRATAC) fundada em 1928. É neste momento em que o país passa a acompanhar a imigração de forma direta – devido à atuação da BRATAC – que se configura como uma federação de sociedades de imigração nas províncias japonesas. Grandes extensões de terras foram adquiridas pelos japoneses em São Paulo e Paraná.

É importante ressaltar que nessa segunda fase da imigração japonesa que se tem início a ocupação de imigrantes em regiões do Brasil, como o Paraná, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Mato Grosso do Sul, Pará e Amazonas. Ao passo que os japoneses vinham em grande quantidade para o Brasil e adquiriam terras e se estabeleciam em novos locais, as discussões raciais se intensificaram, no período entre os anos de 1930 até a Segunda Guerra Mundial.

As condições dos imigrantes se tornaram mais críticas, pois em 1939 foram fechadas todas as associações culturais, escolas e jornais em língua estrangeira no Brasil, o governo também proibiu a entrada de livros em língua japonesa devido à guerra, e de porte de carteiras de motorista e a suspensão da liberdade de locomoção. Devido a esse contexto, a imigração japonesa foi interrompida no Brasil e só recomeçou em 1952, uma vez que, neste ano, as relações diplomáticas entre Brasil e Japão foram retomadas e, vale ressaltar, que o governo brasileiro estava comprometido com a ONU em acolher refugiados de guerra e em recrutar mão-de-obra qualificada entre os países afetados pela guerra, por meio disso foi aceito as novas entradas de imigrantes japoneses ao país.

Nessa terceira fase migratória compreendida entre os anos de 1952 a 1980, entraram 46.401 imigrantes no Brasil. Para o governo japonês a emigração era uma alternativa viável para conter a crise, o Ministério das Relações Exteriores, selecionava emigrantes, de preferência jovens solteiros e com cursos especializados em técnicas agrícolas e industriais, para trabalhar em países da América do Sul. Na década de 1950, o Brasil buscava se desenvolver industrialmente, por meio disso, a Cooperativa Agrícola de Cotia juntamente com o Governo Federal, permitiu a entrada de imigrantes ao país, de modo que a agricultura e os produtos cultivos estavam passando por uma fase de transformação, assim sendo a vinda desses imigrantes especializados beneficiaria a produção agrícola com seus conhecimentos neste ramo. Com o avanço também no campo industrial, e mediante as relações entre Brasil e Japão, filiais de empresas japonesas foram estabelecidas em São Paulo e no ABC paulista, empregando japoneses.

Percebe-se nesse período, que nas novas gerações [filhos e netos] de imigrantes estabelecidos no Brasil antes da guerra, que a língua japonesa ia sendo substituída nas famílias pelo idioma português. O que complementava esse fato foi à entrada de descendentes de imigrantes em diversos setores de trabalho como também o casamento com os brasileiros. A partir da década de 1980 surgiu o movimento *dekassegui*, no qual os imigrantes e descendentes japoneses estabelecidos no Brasil, partem para trabalhar no Japão, com o objetivo de enriquecimento.

As três fases da imigração japonesa ao Brasil fazem compreender que, a vinda de imigrantes ao país primeiramente para trabalhar nas lavouras de café paulista com o objetivo de enriquecimento e de retorno ao país de origem, mas devido às condições de trabalho acontecem novos deslocamentos para outras regiões, apesar disso já na segunda fase os imigrantes foram se tornando pequenos proprietários de terras, estimulados pelo governo

japoneses ao mesmo passo que a produção agrícola brasileira se desenvolvia, expandindo novos locais para se cultivar novos produtos. Esse fato contribui para que os japoneses se deslocassem para outras regiões, como o Paraná, que teve um expressivo número de imigrantes e descendentes estabelecidos nesse Estado.

IMIGRAÇÃO JAPONESA NO PARANÁ

No período correspondente à segunda fase da imigração japonesa, de 1924 a 1941, o governo japonês promove a vinda de imigrantes ao Brasil, assumindo as despesas das viagens, isso aconteceu devido às relações econômicas estabelecidas entre ambos os países. Sendo fundadas a partir de 1925 as primeiras entidades responsáveis para tratar da questão da imigração, sendo essas, no Japão a Federação das Associações Ultramarinas e, a Sociedade Colonizadora Brasil, conhecida como BRATAC. (OGUIDO, 1988)

Segundo Homero Oguido (1988) em 1909 ocorreu um fato isolado em Curitiba dois imigrantes vindos do Estado de São Paulo, a pé, chegaram à cidade, onde ficaram residindo e trabalhando de empregados domésticos. Em 1912, a cidade de Ribeirão Claro abrigou os japoneses e a partir desse local avançaram pelo território do Paraná. E no ano de 1930, Londrina recebeu seus primeiros imigrantes nipônicos, sendo essa cidade o ponto central da evolução japonesa no Norte do Estado. As maiores concentrações da comunidade *nikkey* estão em Londrina, Curitiba, Maringá, Assaí e Uraí.

Nas décadas de 1920-30 a corrente imigratória de japoneses se intensificou para o norte do Paraná, motivada pelas criações das companhias colonizadoras, como a BRATAC (Companhia Colonizadora do Brasil), por meio da sua atuação os imigrantes conseguiram obter terras em São Paulo e no Paraná, tendo destaque no norte do estado também, a *Nambei Tochi Kabushiki Kaisha* (Companhia América do Sul) e a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP). (ASARI; TSUKAMOTO, 2008)

As companhias colonizadoras têm papel de destaque na imigração para o Estado do Paraná. A BRATAC em 1929 adquiriu quatro grandes porções de terras, três destas localizadas em São Paulo e uma no Paraná, sendo divididas em lotes de 25 hectares para serem vendidos aos imigrantes. O imigrante que chegava ao Brasil através das companhias colonizadoras tinha a passagem paga pelo governo japonês e podiam adquirir uma porção de terra pagando inicialmente no Japão, o resto da dívida era pago a prestações conforme fosse havendo progresso econômico. (TAKEUCHI, 2007).

A Companhia de Terra Norte do Paraná (CTNP) adquiriu no ano 1925 cerca de 500 mil alqueires de terras, nessa região foi fundada a cidade de Londrina. Essa companhia foi responsável pelo parcelamento e colonização de uma grande área fértil no norte do Paraná, através de pessoas como o Sr. Hikoma Udihara, que vendia as terras para os imigrantes japoneses, entre seus 25 anos de atuação na CTNP (1930 a 1955) colaborou para o estabelecimento de japoneses no Estado que se dedicaram ao desenvolvimento da agricultura na região. (ASARI; TSUKAMOTO, 2008)

Não esquecendo que atuação dos japoneses no norte do Paraná foi significativa em vários setores de atividade, é importante ressaltar que, historicamente, a maior contribuição está na agricultura, uma vez que o processo de territorialização desses imigrantes se deu por meio dos loteamentos destinados à produção agrícola. Esta atividade não só possibilitou a entrada de 250 mil imigrantes japoneses no País, visto a necessidade de mão-de-obra na cafeicultura, como também contou com a inegável contribuição dos seus descendentes. (ASARI, TSUKAMOTO, 2008, p. 96 - 97)

De acordo com Beltrão et al. (2008), através da análise dos censos demográficos de 1960 a 2000, percebe-se os notáveis números da população *nikkey* (japoneses residentes em outros países e descendentes) no Paraná. No censo de 1960, somente os estados de São Paulo e Paraná exibiam presença expressiva de *nikkeys*; 81.205 japoneses e descendentes se concentravam no estado paranaense. Em 1980, aumenta a presença *nikkey* no Paraná o número cresce para 104.921, como também cresce em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia, Ceará, Maranhão e Pará. O número de concentrações no Paraná sobe em 1991 para 113.548 *nikkeys*; e no ano de 2000 esta população se expressa em 143.588. Em relação à distribuição da população nascida no Japão, tendo a maior concentração localizada no Estado de São Paulo, e o Paraná como segundo local com maior concentração de indivíduos nascidos no Japão.

Nos núcleos onde os imigrantes japoneses se fixaram aconteciam exposições artísticas e práticas religiosas, estes encontros festivos deram origem às associações culturais, sendo chamadas de Associações Japonesas ou *Nihon-jin-kai*. Conforme os imigrantes foram e se estabelecendo nas terras paranaense foram também fundando as associações. (ASARI; TSUKAMOTO, 2008)

MUNICÍPIO DE CARLÓPOLIS E OS IMIGRANTES JAPONESES

A imigração dos japoneses no Paraná se concretiza principalmente pelo papel exercido das companhias colonizadoras na propagação da potencialidade do solo fértil paranaense, isso gera um aumento de porções de terras compradas pelos imigrantes. De colonos do café os *nikkeys* passaram a pequenos proprietários de terras, produzindo diversos produtos, como o café, o rami, o algodão, e a criação do bicho-da-seda, destacando-se e contribuindo para o cultivo de grãos, fruticultura e olericultura. Antes da exposição da vinda dos japoneses a Carlópolis, será apresentado um breve histórico do município.

De acordo com a *Enciclopédia dos municípios brasileiros* (1959) produzida pelo IBGE, à formação de Carlópolis e de outras localidades são resultantes da vinda de paulistas das cidades de São Vicente e Cananéia para o Estado do Paraná a procura de ouro e pedras preciosas que disseminaram o povoamento às margens do Rio Itararé e do Rio Paranapanema e em outros cursos de água. Até o ano de 1901, Carlópolis era uma freguesia do antigo município de São José da Boa Vista, quando em 17 de agosto pelo Decreto Estadual nº 290 foi elevado à categoria de Distrito Policial, denominando-se Jaboticabal.

No ano de 1907, o distrito de Jaboticabal apresenta aspecto notável de progresso e desenvolvimento, no comércio e na indústria, no mesmo ano em 2 de abril conforme a Lei estadual nº 713, foi criado o município de Jaboticabal. Através da Câmara Municipal, o município passa a denominar-se de Carlópolis em homenagem ao então presidente do Estado do Paraná, o tenente-coronel Carlos Cavalcanti de Albuquerque. Em 1920, pela Lei estadual nº 1943, o governo do Paraná por decisão da Assembléia Legislativa mantém a denominação Carlópolis ao município.

Os primeiros japoneses chegaram à Carlópolis em 1934. Os irmãos Hasse e as famílias de Yoshiyuki Nakamura e Hisamatsu Imoto para se dedicarem ao cultivo de batata, soja, trigo e na atividade de avicultura. (OGUIDO, 1988). No entanto, é a partir de 1949 que a imigração japonesa para Carlópolis se intensifica formando a colônia japonesa, através de Sunao Ito estabeleceram famílias japonesas vindas de Santa Cruz do Rio Pardo, Álvares Machado, Martinópolis e Marília (Revista Nossa Paraná, 1994, p. 19.)

Em janeiro 1954 a Cooperativa Agrícola de Cotia (C.A.C.) de Carlópolis tem como primeiros associados Katsuo Yamamoto e Sunao Ito. O número de produtores de goiaba cresceu devido à cooperativa, em 1994 através de 15 produtores, detêm 20 % da produção nacional. (Revista Nossa Paraná, 1994). A Cooperativa Agrícola de Cotia foi introduzida no município pelo imigrante japonês, Katsuo Yamamoto, por meio de sua amizade com o presidente da

mesma². A comunidade japonesa de Carlópolis evoluiu muito até o ano de 1954 quando a Cooperativa Agrícola de Cotia construiu o seu primeiro silo graneleiro (estrutura de armazenamento e conservação de grãos), este empreendimento tendia a atender os japoneses que estavam aumentando suas produções (OGUIDO, 1988).

Em 1999, Carlópolis homenageou os cinquenta anos da colônia japonesa no município, realizou um desfile no dia 13 de julho na principal rua da cidade, a Benedito Salles. Esse evento também festejava os 92 anos de emancipação do município. Durante esse desfile, Sunao Ito recebeu o título de Cidadão Honorário do Paraná, no final do evento o então prefeito Roberto Coelho, inaugurou o monumento do cinquentenário, situado na Praça Coronel Leite. (JORNAL TRIBUNA DO VALE, 1999).

Figura 1 – Monumento em homenagem ao cinquentenário da emigração japonesa. Com os dizeres “Em comemoração aos 50 anos de imigração da colônia japonesa de Carlópolis-PR. 13 de julho de 1999, ACECAR.”



Fonte: a própria autora.

Outras homenagens à colônia japonesa, feitas pelo município podem ser vistas na Praça da Amizade, e no Portal construído na estrada que liga o município à Fartura. O portal é uma doação de Sunao Ito e outros colaboradores, encarregados de 80% dos custos da obra e o município pelos outros 20%. O acordo para a construção foi selado em 2005 pelo prefeito Dr. Isaac Tavares da Silva e Sunao Ito, o Portal fez parte dos preparativos para a comemoração do Centenário de Carlópolis (2007) e para o Centenário da Imigração Japonesa no Brasil (2008).

² Informação concedida por Kenzi Yamamoto, conhecido como “Kentian”, em entrevista realizada por Fabiana Aparecida de Souza e Silvana Banik Rocha, na sua residência, em 22 de outubro de 2018.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

O projeto do Portal foi elaborado pelo Conselho Empresarial.³ (JORNAL O REPÓRTER PARANÁ, 2005)

Figura 2 – Monumento localizado na Praça da Amizade e Placa correspondente.



Fonte: a própria autora.

Figura 3 – Portal em homenagem ao Centenário de Carlópolis (2007) e ao Centenário da Imigração Japonesa no Brasil (2008).



Fonte: Fotógrafo desconhecido.

O TOORO NAGASHI

Além dos monumentos arquitetônicos que homenageiam os japoneses por sua contribuição para o desenvolvimento do município, acontece há quase 40 anos o ritual religioso budista de origem japonesa, chamado *Tooro Nagashi*. Carlópolis é a única cidade do Paraná que realiza a cerimônia e uma das poucas do Brasil. O *tooro nagashi* é um exemplo de que,

³ Informações como página e caderno não serão possíveis de fornecer, pois a autora somente teve acesso a recortes de jornal.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

mesmo a comunidade nipônica, estando em outro país, houve uma preservação da tradição japonesa.

Tooro significa lanterna e *Nagashi* levar-se pelo vento, mas também pode ter o sentido como lanternas que são soltas, é um evento tradicional do Japão que se espalhou juntamente com a colônia japonesa pelo mundo. A comunidade japonesa de Carlópolis realiza esse ritual típico do Japão desde 1982, perto do dia de finados. Antes de o evento ser realizado no município, essa comunidade participava do ritual que acontecia em Avaré-SP. A idealização e a organização do primeiro *tooro nagashi* de Carlópolis ficou a cargo do grupo de idosos composto de 25 membros, a primeira reunião do grupo deu-se em 25 de julho de 1982.⁴ Katsuo Yamamoto, um dos pioneiros da colônia japonesa e então, presidente do grupo, propôs que fosse realizado no município o *Tooro Nagashi*, pelo fato de haver uma represa que possibilitasse a soltura dos *tooros*.⁵

O ritual consiste em lançar os *tooros*, também chamados de barquinhos, às margens da represa de Xavantes em homenagem aos espíritos dos entes queridos falecidos. São confeccionados artesanalmente pela associação de idosos. Os barquinhos eram feitos de isopor e de papel manteiga, passando a ser confeccionados de tábua de pinus, papel manteiga e caixa de papelão, tem o formato quadricular e acompanha uma vela dentro, neles são escritos normalmente em *kandhi* o nome dos falecidos, ou o nome da família homenageada e também o nome de quem compra o barquinho, mas pode ser que haja o pedido da família para se escrever em português. Os barquinhos começam a ser confeccionados um mês antes da cerimônia.⁶

Os barquinhos são soltos após uma cerimônia religiosa budista conduzida pelo monge vindo do Templo Budista *Jodoshu Nippakuji* de Maringá. Ao anoitecer acontece a soltura dos barquinhos, por conta da iluminação. Acontecia originalmente na Ponte Benedito Garcia Ribeiro, conhecida como Ponte Carlópolis/Fartura, mas devido a algumas objeções e por questão de segurança, passa ser realizada na Ilha do Ponciano. Culturalmente a família que compra o barquinho solta nas águas, mas aqueles que adquirem e, não vão soltar, os organizadores do evento fazem isso.⁷ Em 2013 com o apoio da Prefeitura Municipal de Carlópolis foi construído próximo à Ponte onde era realizado o *tooro nagashi*, um monumento chamado *Tori*, que na cultura japonesa representa a divisão entre o mundo físico e o espiritual.

⁴ Consultado através de documento concedido por Seita Sato, presidente *Roojukai* - Associação da Melhor Idade da ACECAR.

⁵ Informações concedidas por Seita Sato, em entrevista realizada por Fabiana Aparecida de Souza, no Sítio Sato, em 13 de dezembro de 2020.

⁶ Id., 2020.

⁷ Id., 2020.

Figura 4 – *Tori*, localizado próximo a Ponte Benedito Garcia Ribeiro



Fonte: Arquivo pessoal de Seita Sato.

Figura 5 – *Tooro Nagashi* realizado na Ponte Benedito Garcia Ribeiro, outubro de 2010.



Fonte: Marcelo Rossi (2010)

A organização do *toroo nagashi* realizada pela *Roojukai* - Associação da Melhor Idade e pela diretoria da ACECAR - Associação Esportiva e Cultural de Carlópolis começam os planejamentos do evento em janeiro, como a escolha da data de celebração, e o envio de convites para outras associações japonesas de outras cidades. Para não coincidir com outros eventos dessas associações. O convite também é enviado para o Consulado do Japão. Atualmente o convite é realizado pela internet ou por carta, são enviados para as associações de mais de quarenta cidades dos estados do Paraná e de São Paulo, essas são Alto do Paraná,

Andirá, Apucarana, Arapongas, Assaí, Assis, Avaré, Bandeirantes, Barra do Jacaré, Butantã, Cambará, Castro, Congoinhas, Cornélio Procopio, Coronel Macedo, Curitiba, Fartura, Guapirama, Ibiporã, Itaí, Itambaracá, Itaporanga, Jacarezinho, Jataizinho, Joaquim Távora, Londrina, Mauá da Serra, Mogi das Cruzes, Nova Fátima, Ourinhos, Piraí do Sul, Piraju, Ponta Grossa, Quatiguá, Rolândia, Santa Mariana, Santo Antônio da Platina, Sertaneja, Sorocaba, Taquarituba, Uraí, e Wenceslau Braz.⁸

Como o município de Carlópolis é a única cidade que realiza o evento no Paraná e uma das poucas no Brasil, o evento possui um grande número de frequentadores, isto é refletido na quantidade de barquinhos que são vendidos para a cerimônia. Na primeira edição em 1982 foram adquiridos 136 tooros, já em 2019, o número se designa em 944 *tooros*. Em 2020, devido à pandemia do covid-19, o evento presencial não ocorreu, mas houve uma celebração online com a presença do monge budista, e a soltura de 40 barquinhos nas águas, os barquinhos foram gratuitos.⁹

Podemos ver até aqui como o *tooro nagashi* de Carlópolis é além do aspecto estético é impregnado de simbolismo e cultura. Os participantes são de diferentes idades, a maioria é da comunidade *nikkey*, mas também frequentam pessoas que não possuem origem japonesa. Após a cerimônia budista e a soltura dos barquinhos nas águas a margem da represa para iluminar o caminho dos homenageados falecidos, ocorre na ACECAR um jantar de confraternização e também uma apresentação de *taiko*¹⁰ que se utiliza de instrumentos de percussão.

Conforme em uma das entrevistas realizadas para a composição do texto, foi perguntado a um membro jovem da comunidade *nikkey* de Carlópolis, o que o *tooro nagashi* lhe significava, e expressou que o evento mantinha a cultura japonesa e o respeito para com os antepassados falecidos.¹¹

CONCLUSÃO

Devido ao conteúdo exposto não tem como analisar Carlópolis sem levar em consideração a comunidade japonesa e sua cultura. A realização da cerimônia religiosa, *tooro nagashi* demonstra como a tradição japonesa tenta ser mantida no município. Pode-se apontar

⁸ Informações concedidas por Seita Sato, em entrevista realizada por Fabiana Aparecida de Souza, no Sítio Sato, em 13 de dezembro de 2020.

⁹ Informações consultadas através de anotações fornecidas por Seita Sato.

¹⁰ O *taiko* tem origem japonesa, refere-se a um instrumento musical, nas apresentações são utilizados tambores.

¹¹ Informação concedida por Felipe Yuiti Sasaki, em entrevista realizada por Fabiana Aparecida de Souza, no Sítio Sato, em 13 de dezembro de 2020.

uma possível transformação no *tooro nagashi* com o decorrer dos anos, já que na comunidade *nikkey* do município são poucos os que sabem escrever em *kandhi*, dessa forma nos barquinhos podem ser futuramente somente escrito o nome dos falecidos somente em português.

REFERÊNCIAS

- ASARI, Alice Yatujo. TSUKAMOTO, Ruth Youko. Da terra do sol nascente às terras férteis do Paraná: territorialização e organização social de *nikkeys*. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. Capítulo 5, p. 91 - 101.
- BELTRÃO, Kaizô Jwakami. KONTA, Ryohei. SUGAHARA, Sonoe. Vivendo no Brasil: características da população de origem japonesa. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. Capítulo 3, p. 55 - 71.
- Carlópolis homenageia colônia japonesa. **Jornal Tribuna do Vale**, Jacarezinho, 21 a 27 de jun. de 1999.
- Colônia japonesa de Carlópolis há 45 anos participando no desenvolvimento. **Revista Nossa Paraná**. Ivaiporã: MR Gráfica & Editora, Ano II, n. 11. Março. 1994. p, 19.
- Dr. Isaac e Sunao Ito fecham acordo para construção de portal. **Jornal O Repórter Paraná**, Carlópolis, 04 de mar. de 2005.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1959. v. 31. p. 97.
- KODAMA, Kaori. SAKURAI, Célia. Episódios da imigração: um balanço de 100 anos. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Resistência & Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. Capítulo 1, p. 17 - 29.
- MATOS, Júlia Silveira. SENNA, Adriana Kivanski. História oral como fonte: problemas e métodos. **Historiæ**, Rio Grande, 2 (1): 95 - 108, 2011.
- OGUIDO, Homero O Kasato-Marú rasga oceanos. Centenas de olhos puxados contemplam a nova terra. In:_____. **De imigrantes a pioneiros: a saga dos japoneses no Paraná**. Curitiba: Gráfica Ipê LTDA, 1988. Capítulo 6, p. 31 - 35.

OGUIDO, Homero. Sol Nascente, Sol Poente. Paraná dos Japoneses, Japoneses do Paraná. In: _____. **De imigrantes a pioneiros: a saga dos japoneses no Paraná**. Curitiba: Gráfica Ipê LTDA, 1988. Capítulo 8, p. 49 - 70.

SAKURAI, Célia. Japoneses no mundo. In: _____. **Os Japoneses**. São Paulo: Contexto, 2018. Capítulo 13. p. 235 - 259.

SANTOS, Maria Roseli S. Oralidade, *performance* e representações sociais: A História Oral em pesquisa no catolicismo popular e neopaganismo. In: SILVEIRA, E. S (Org.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 234 - 257.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. **Japoneses: a saga do povo do sol nascente**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional: Lazuli Editora, 2007.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

IMIGRAÇÃO NEGRA NO BRASIL E RACISMO: A ATUAÇÃO SOCIAL DA MISSÃO PAZ NO ACOLHIMENTO AOS HAITIANOS PARA IMPULSIONAR AÇÕES ANTIRRACISTAS NA SOCIEDADE BRASILEIRA

José Cristiano Bento dos Santos
Prof^a. Dr^a Maria Nilza da Silva (Orientadora)

249

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar a atuação social da Missão Paz como mecanismo de combate ao racismo, no processo de acolhimento e de inserção dos haitianos no Brasil, de modo particular, em São Paulo. A imigração é um fenômeno mundial que transcende todas as realidades continentais e locais, tornando-se perceptível em várias regiões do mundo neste início do século XXI. O Brasil, especialmente nos últimos anos, colheu um número significativo de pessoas provenientes de países como Bolívia, Paraguai, Venezuela, Senegal, Gana, em especial do Haiti, que em 2010 passou por um terremoto e, teve como consequência um deslocamento massivo de haitianos para vários países, de modo particular, o Brasil. Porém, um contingente de haitiano foi recebido pela Missão Paz em São Paulo, uma das instituições religiosas, responsáveis pela acolhida dos imigrantes na capital paulista. Apesar do trabalho desse organismo religioso no acolhimento aos haitianos, existe racismo no Brasil contra a população negra, que desencadeia uma série de discriminações raciais e desigualdades socioeconômicas, que atingem principalmente esses imigrantes que também são negros e, por isso, sofrem violência cultural, moral, material e física. Contudo, as ações da Missão Paz, como agente social que tem como objetivo, buscar melhores soluções de acolhimento e inserção dos haitianos na sociedade, como meio de combate ao racismo.

Palavras-chave: Missão Paz; Imigrante; Haitiano e Racismo.

INTRODUÇÃO

A presente trabalho enfatiza a atuação social da Missão Paz no processo de acolhimento e de inserção dos imigrantes haitianos no Brasil, de modo particular, em São Paulo, como mecanismo de combate ao racismo. O foco central da investigação, incide sobre a relação entre essa entidade religiosa e os imigrantes haitianos, e suas contribuições práticas como agente social antirracista, mediante suas ações políticas que combatem preconceito, violência física, moral, cultural e exploração de sua mão de obra em trabalho em condição análoga à escravidão, como um meio de sensibilização dos brasileiros e de inserção dos imigrantes haitianos na sociedade, de modo que esse grupo étnico-racial não sofra racismo.

A Missão Paz, hipoteticamente, trabalha com duas temáticas globais: Imigração e Racismo. Fenômenos fundamentais para o trabalho investigativo da academia, tendo em vista que, a atuação acadêmica tem um compromisso social com o debate político-público, como

meio de ajudar a sociedade a refletir sobre a realidade dos haitianos no Brasil, para encontrar soluções para criar políticas públicas que possam atender e integrar essa população na convivência social de maneira justa e mais equânime.

Por isso, essa pesquisa pretende analisar as contribuições sociais da Missão Paz no acolhimento aos imigrantes haitianos, como meio de combate ao racismo sofrido por eles, buscando considerar as lutas antirracistas sob prismas ainda pouco estudados nas histórias oficializadas.

BRASIL UM PAÍS HISTORICAMENTE MARCADO PELA IMIGRAÇÃO

O Brasil é um país, historicamente marcado pela imigração¹ desde o início da colonização portuguesa até o momento atual, definindo-se como um território, essencialmente acolhedor de imigrantes de diversos países, como: Portugal, Itália, Espanha, Alemanha, Japão etc. (BASSANEZI, 1995).

Segundo Maria Silvia C. Beozzo Bassanezi (1995), os portugueses iniciaram a imigração no Brasil com o objetivo de dominação do território nacional, através da implantação do poder militar e da apropriação dos bens econômicos do país, introduzindo um movimento migratório forçado que perdurou por três séculos (até 1850) (BASSANEZI, 1995, p. 2).

De acordo com Maria Silvia C. Beozzo Bassanezi (1995), com a expansão do capitalismo no início do século XIX, o movimento migratório se diversificou com experiência de imigrantes livres e não portugueses, atraídos por um projeto de colonização rural pautado na defesa de povoamento com base na pequena propriedade policultura, prolongando-se até o século XX.

Na visão da autora (1995), esse movimento migratório iniciou-se com portugueses, alemães, suíços japoneses, chineses e indianos, que foram atraídos para trabalhar na cafeicultura brasileira do Oeste de São Paulo, e também para trabalhar na construção de infraestrutura urbana, principalmente, estradas e caminhos estratégicos para o fortalecimento da agricultura.

¹ **Imigração:** Processo através do qual estrangeiros se deslocam para um país, a fim de aí se estabelecerem. **Emigração:** Abandono ou saída de um Estado com a finalidade de se instalar noutro. As normas internacionais sobre direitos humanos preveem que toda a pessoa deve poder abandonar livremente qualquer país, nomeadamente o seu próprio, e que, apenas em circunstâncias muito limitadas, podem os Estados impor restrições ao direito de um indivíduo abandonar o seu território. **Estrangeiro:** Pessoa que não é nacional de um determinado Estado. Pessoa que pertence ou que pertence a outro Estado. **Migração:** Processo de atravessamento de uma fronteira internacional ou de um Estado. É um movimento populacional que compreende qualquer deslocação de pessoas, independentemente da extensão, da composição ou das causas; inclui a migração de refugiados, pessoas deslocadas, pessoas desenraizadas e migrantes económicos (VOHRA, 2009, p. 26-64).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UUEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Para Maria Silvia C. Beozzo Bassanezi (1995), a vida dos imigrantes para o Brasil está inserida num contexto de transformação sociodemográfica da Europa, que resultou na Transição Demográfica provocada pelo sistema capitalismo, que se expandiu também pelos países da América Latina. Nessa perspectiva, segundo Bassanezi, o movimento migratório teve como resultado, privilégio para o contingente branco de preferência, em detrimento de outros segmentos não-brancos como negros e indígenas, principalmente, a partir do crescimento da economia paulista que subsidiou estrangeiros europeus, importantes aliados da reforma das políticas institucionais, como a abolição da escravidão negra.

Segundo Florestan Fernandes e Roger Bastide (1955), após a abolição, o negro foi excluído do sistema econômico brasileiro, ainda como classe social, oprimida historicamente pela classe capitalista, sua força de trabalho foi explorada e, sobre seus ombros repousou o próprio funcionamento das engrenagens que movem o sistema econômico. Por isso, toda situação de pobreza vivenciada pelos imigrantes africanos e haitianos, talvez seja consequência da sofrida rejeição da população negra, que luta para se beneficiar da produção capitalista, produzido por ela mesma (BASTIDE; FERNANDES, 1955).

A IMIGRAÇÃO DOS HAITIANOS RUMO AO BRASIL COMO MEIO DE SOBREVIVÊNCIA

O fenômeno catastrófico que aconteceu em Porto Príncipe, capital do Haiti, motivou muitos haitianos a olharem o Brasil com esperança, a partir de uma certeza de que, esse lugar geográfico da América do Sul, pudesse ser país da possibilidade da reconstrução de sua existência material, como ser lido na perspectiva de Roberta Guimarães Peres e Rosana Baeninger (2015).

Segundo Baeninger e Peres (2015), a imigração haitiana no Brasil é consequência do terremoto que aconteceu no Haiti em 2010. Isso é um ponto de partida para o entendimento desse fenômeno migratório, porém, a causa do mesmo é estrutural e histórica e, por isso, passado meia década do terremoto, a imigração haitiana se consolida no país, contando com acordos bilaterais para a permanente vida desse contingente imigrante em território brasileiro (BAENINGER; PERES, 2015).

Houve dificuldades para os haitianos conseguirem o visto no Haiti e, isso gerou um intenso e complexo caminho que, segundo Baeninger e Peres (2015), os principais lugares de entrada desses haitianos no Brasil são as fronteiras do Peru que estão ligados com os Estados

do Acre e Amazonas. Até o momento atual, ao acessarem à fronteira, os imigrantes do Haiti apresentam uma solicitação de refúgio, com justificativas nas péssimas condições de sobrevivência nesse país devastado pelo terremoto e a impossibilidade de se continuar vivendo no mesmo lugar após esse fenômeno catastrófico.

Segundo Baeninger e Peres (2015), o acesso desses imigrantes pela fronteira está ligado a uma chegada não documentada, que “necessitará do pedido de refúgio para conseguir o visto humanitário, ao passo que a entrada por São Paulo, pelo Aeroporto Internacional de Guarulhos, relaciona-se a um contingente com o visto humanitário adquirido no Haiti” (BAENINGER; PERES, 2015, p. 6).

É possível identificar a realidade geográfica do Brasil mais procurada pelos imigrantes haitianos. De acordo com Baeninger e Peres (2015), a base de dados da Polícia Federal-Ministério da Justiça que organizam as informações advindas dos registros de entradas de estrangeiros no país, constata que, 95% de toda a imigração haitiana para o Brasil, e 97% dessa imigração são para São Paulo.

A partir dessa análise, São Paulo se tornou o grande foco de atração dos haitianos, por causa de seu histórico de relação industrial com os imigrantes de vários lugares do mundo e do próprio país. Nessa perspectiva, Baeninger e Peres (2015), na grande cidade paulistana, há empresas das mais diversas em busca de haitianos necessitados de trabalho. Por isso lhes oferece emprego em “restaurantes, frigoríficos, indústrias de alimentos processados, fábricas de roupas e sapatos” (BAENINGER; PERES, 2015, p. 14).

Segundo as autoras (2015), é a partir da situação degradante da sobrevivência material dos haitianos e da oferta de emprego das empresas, que a Missão Paz entra em cena, para dar assistência a esses imigrantes desempregados e, já empregados, dedicam-lhes auxílio com moradia, alimentação, alfabetização, assessorias jurídicas durante e depois de sua permanência na entidade religiosa.

Nesse contexto histórico se destaca a Missão Paz, com seu protagonismo social na acolhida dos imigrantes haitianos, incluindo esse grupo étnico-racial na sociedade brasileira, respeitando sua identidade cultural, política e religiosa, sem fazer distinção de indivíduos e sem proselitismo religioso.

HISTÓRIA DA MISSÃO PAZ

A Missão Paz é uma iniciativa religiosa e política da Igreja Católica, voltada para os

imigrantes, gestada pelos religiosos scalabrianianos no início da década de 1990, a partir da atuação social das seguintes entidades: Paróquia Italiana (1940), Nossa Senhora da Paz (1940), Centro de Estudos Migratórios (CEM) (1969), Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM), 1977, Casa do Migrante (CdM), 1978 e a Paróquia Latino Americana e Italiana, em 1995 (CORRÊA, 2015).

De acordo com Flávio Alcinei Corrêa (2015), no ano de 1996, os representantes de cada um desses segmentos voltados para o atendimento aos imigrantes, se reuniram para debater e propor soluções organizativas para a força de trabalho voluntária, representada por indivíduos que constituíram a Associação Voluntária pela Integração do Migrante (AVIM).

Segundo Corrêa (2015), em 2007 a Associação Voluntária pela Integração do Migrante (AVIM) passou a ser identificado como o nome de Missão Scalabriniana de Nossa Senhora da Paz, mais conhecida como “Missão Paz”, locus de concentração das ações sociais do CEM, CPMM e da CdM. Essa mudança de nomenclatura aconteceu após um período processual de atuação dos membros ativos da entidades sócio-religiosas junto aos imigrantes, na perspectiva de que, a renomeação da integração dos segmentos, possibilitaria a potencialização dos trabalhos das mesmas entidades.

Pode-se dizer que, o objetivo da Missão Paz é proporcionar o recomeço e o sentimento de pertencimento aos imigrantes na sociedade brasileira, na perspectiva de integração e acolhimento aos imigrantes, na busca em compreender sua origem e sua cultura, respeitando os sempre no papel de protagonistas de suas histórias. Por isso, para equacionar esse objetivo, é preciso conhecer a atuação dos segmentos que compõem a Missão Paz: CPMM, CEM e a Igreja Nossa Senhora da Paz, levando em consideração de que, cada uma dessas vertentes conta com suas especificidades no acolhimento e está organizada segundo suas atribuições.

O Centro de Estudos Migratórios (CEM) foi fundado em 1969, em São Paulo, pelos scalabrinianos, religiosos estudantes que tinham por objetivo acompanhar de perto o fenômeno das imigrações internas que geravam enorme desafios por causa da presença de indivíduos de outras regiões do Brasil, como do Norte, Nordeste, Paraná e, até de outros países, como do Paraguai (CORRÊA, 2015).

As primeiras pesquisas desses religiosos, de acordo com Corrêa (2015), focaram nas péssimas condições da viagem que mineiros e os nordestinos sofriam para chegar na cidade de São Paulo, e depois serem despachados para Ourinhos – SP. Um trajeto desumano que foi denunciado pelos mesmos estudantes no jornal da Arquidiocese de São Paulo: “O São Paulo”, como um meio de visibilizar a realidade, a qual os imigrantes eram submetidos, a fim de se

constituir políticas sociais para o acolhimento e assistência dos mesmos. O resultado do trabalho dos religiosos foi a criação do Centro de Estudos Migratórios (CEM).

Segundo Mércia Maria Cruz Stefanelli (2016), os religiosos transformaram o CEM num laboratório de pesquisa, para ser o centro de referência intelectual, a partir da produção científica dos estudantes comprometidos com a situação dos imigrantes, da capacitação de agentes de pastorais adeptos dessa realidade e, também da formação dos próprios imigrantes para integrá-los na sociedade, como identificado na análise de.

Esse vasto trabalho do CEM indicado pela autora (2016), indica um significativo acervo documental referente à sua própria história junto aos imigrantes. Porém, não se deve esquecer que essa entidade atuou durante em parceria com a Casa do Migrante (CdM) e com o Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM), durante um período de transformação das estruturas políticas do Brasil, tencionadas pelo surgimento de iniciativas sociais.

Dois organismos da católica que foram criados durante o período de repressão da Ditadura Militar no Brasil, num contexto marcado pelo surgimento da Teologia da Libertação, das Comunidades Eclesiais de Base, Movimentos Populares e Movimentos Sociais e do governo eclesiástico de Dom Evaristo Arns na Arquidiocese de São Paulo².

Em 1974, os scalabrinianos fundaram a CdM, como uma base de apoio mais sólida para acolher os migrantes, através da colaboração de voluntários que se solidarizaram com a situação desses indivíduos que procuraram o Brasil como uma oportunidade de sobrevivência material. De acordo com Flávio Alcinei Corrêa (2015), religiosos estudantes e católicos comuns criaram a Associação de Voluntário pela Integração do Migrante (AVIM), no bairro do Ipiranga, São Paulo, como meio de concentração de suas atividades práticas.

Segundo Leila Aparecida Bomfim (2010), com a constituição da AVIM, os religiosos e os voluntários investiram na qualificação profissional dos imigrantes, a partir de sua inserção dos recém-chegados na cidade de São Paulo, em cursos profissionalizantes visando o mercado de trabalho e, com palestras de integração social para facilitar a participação deles na sociedade paulistana.

De acordo a autora (2010), em 1978, as atividades da AVIM foram realocadas na

² Em 1970, o Papa Paulo VI nomeou Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo metropolitano de São Paulo. Nessa época, o bispo já visitava quartéis e presídios, para libertar dezenas de presos políticos, entre os quais, os seminaristas dominicanos. Por isso, no ano seguinte, Dom Paulo criou a Comissão Brasileira Justiça e Paz, da diocese de São Paulo, para denunciar os abusos do regime militar (SANTOS; FACHIN, 2016). Dom Paulo Evaristo Arns, através desse organismo de denúncias dos abusos contra os presos políticos, tinha acesso ao inquérito de tortura, ou de ameaças. Segundo o bispo, as ações violentas do regime contra os presos chegavam ao absurdo, como os métodos de violência psicológica e física, que desumanizavam os militares encarregados da prática da violência contra os presos, (ARNS, 1985).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Paróquia Nossa Senhora da Paz, lugar que havia mais capacidade estrutural para acolher os imigrantes e lhes garantir a manutenção de sua sobrevivência material, com moradia, alimentação e convivência fraterna. Esse novo espaço de escolhida dos migrantes se tornou a Casa do Migrante, localizada no bairro do Glicério, no centro de São Paulo.

Segundo Mércia Maria Cruz Stefanelli (2016), a Paróquia Nossa Senhora da Paz desempenha um papel fundamental no acolhimento aos imigrantes, por causa atuação histórica em São Paulo, como referencial religioso da Missão Paz.

Ainda, conforme Mércia Maria Cruz Stefanelli (2016), ao acolher os imigrantes, a Casa do Migrante não faz distinção de classe, raça, gênero, ideologia e religião. Nessa perspectiva, esse ambiente acolhedor conta com múltiplos serviços, no que tange a recepção em média 100 imigrantes por período, com a capacidade máxima para até 110 pessoas. Os abrigados podem permanecer na casa por um período de aproximadamente 90 dias, para reorganizarem as ideias, terem contato com o idioma, se adaptarem com a alimentação, cultura, costumes, assistência, proteção e o apoio da Missão Paz.

Para fortalecer o trabalho de acolhimento aos imigrantes, em 1977, um ano antes da fundação da Casa do Migrante, os religiosos scalabrinianos criaram o CPMM. Essa entidade foi instituída em São Paulo a pedido de Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, com o objetivo de acolher imigrantes sul-americanos em busca de melhores condições de vida, fora de seus países dominados por ditadura militar, e abrigar também, a migração de brasileiros, em especial o fluxo da população nordestina. A partir dessa finalidade, a entidade católica se tornou um referencial e aumentou a demanda de serviços prestados à comunidade imigratória (CORRÊA, 2015).

O CPMM opera como um mecanismo de motivação econômica, cultural e social para os imigrantes, a partir dos serviços básicos prestados a eles, através do atendimento jurídico, saúde, formação educacional e cuidado para com a família, como observa Mércia Maria Cruz Stefanelli (2016).

O CPMM com apoio da Arquidiocese Metropolitana de São Paulo liderada pelo cardeal D. Evaristo Arns, foi um instrumento político fundamental no amparo aos refugiados latino-americanos (chilenos, argentinos e uruguaios) que escapavam do domínio dos governos militares de seus respectivos países (CORRÊA, 2015).

A instituição CPMM com a colaboração de voluntários, continua abrigando os migrantes brasileiros e refugiados, imigrantes, especialmente os latino-americanos que encontram dificuldades em seus processos de deslocamento. Essa colaboração voluntária do

recurso humano mencionado, facilita a comunicação com os imigrantes, a partir do diálogo com eles em diferentes idiomas e, proporciona uma profunda sociabilidade por meio da inteiração e integração de cada indivíduo na convivência social (CORRÊA, 2015).

Essas entidades Paróquia Italiana, Nossa Senhora da Paz, Centro de Estudos Migratórios (CEM), Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM), Casa do Migrante (CdM) e a Paróquia Latino Americana e Italiana que forma a Missão Paz, foram blocos centrais de sobrevivência material no atendimento aos novos perfis de imigrantes que escolheram o Brasil para encontrar melhores condições de vida, como os haitianos.

A Missão Paz acolhe os imigrantes vindos das mais diversas realidades do mundo, como foi destacado anteriormente nos parágrafos anteriores. Uma entidade constituída para ser um lugar referencial para os italianos, afim de manter sua fé e sua cultura, acabou se transformando referência para milhares de imigrantes que procuram ajuda, independentemente de suas condições culturais, sociais e religiosas (CORRÊA, 2015).

O RACISMO CONTRA OS HAITIANOS

Nos últimos dez anos, como foi citado nesse trabalho, aconteceram intensos fluxos migratórios de haitianos rumo ao Brasil em busca de melhores condições de vida. Diante desse fato concreto, é evidente o processo de alteração nas relações sociais, visto que, novos desafios estão surgindo, sobretudo, em relação ao acolhimento dos imigrantes negros num contexto em que a existência do racismo no Brasil, gera inúmeras violência contra esse grupo étnico estrangeiro.

No Brasil, os haitianos são submetidos frequentemente, em situações concretas de extremas dificuldades, como humilhação e desrespeitos em seus direitos básicos, principalmente aqueles indivíduos que estão em situação irregular, como muitos se encontram em processo de demanda de refúgio na sociedade brasileira. Isso acontece por causa do racismo, um elemento estrutural que atravessa as relações sociais e institucionais³.

Nessa perspectiva, além das dificuldades inerentes aos imigrantes, os haitianos são forçados a enfrentar a discriminação racial para sobreviverem, porém, muitos não estão e não são preparados para este fenômeno complexo. É evidente a existência de meios e tentativas de

³ BLUE, Lilly. Refugiados- haitianos Missão Paz. 2014. (18m36s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Xx7QIV2WnPU&ab_channel=LillyBlue Acesso em: 08 de setembro de 2021.

negação da existência do racismo⁴, todavia o problema está entranhado na estrutura social, como na política, economia e justiça e, profundamente arraigado no cotidiano das relações sociais⁵.

Segundo Silvio Almeida (2018), o racismo como elemento visível nas relações sociais que tem o poder apropriado por grupos que exercem o domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Por isso o racismo é um elemento decorrente da própria estrutura social, concebido como modo ‘normal’, com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social nem um desarranjo institucional.

O Brasil, terra vista pelos haitianos como um lugar de oportunidade de sobrevivência, se revela como um país configurado, estruturalmente, por um sistema de hierarquização social que, consiste em gradações de privilégio e prestígio formadas por classe social, com referência na ocupação e na renda, origem familiar, cor e educação formal. Esses são elementos consequentes das dicotomias, que durante mais de três séculos, sustentaram a ordem escravocrata, a partir da oposição entre elite e povo e, brancos e negros simbólica e materialmente visíveis (HASENBALG, 1979).

Nota-se que o Brasil se apresenta com uma tradição histórica de privilégios para o branco nos campos cultural, social, econômico, histórico, educacional e religioso, e para o negro, há resistência de garantia de direitos humanos. E, isso acontece desde a Abolição, como é lido na perspectiva de Carlos Hasenbalg, que afirma: “A população negra subdesenvolvida teve poucas oportunidades de ascender à hierarquia ocupacional, permanecendo confinada nas ocupações agrícolas não qualificadas” (HASENBALG, 1979, p.179); e, outras atividades de menor status e remuneração, realidade que alcança os dias atuais.

Desse modo, a população negra é privada das garantias dos direitos humanos, ou seja, dos direitos básicos para sobreviver, e ao mesmo tempo, é considerada como grupo social com baixa potencialidade para contribuir com o desenvolvimento social, político, religioso e econômico do Brasil (HASENBALG, 1979). E, isso tem como consequência, o silenciamento de uma população socialmente marginalizada.

⁴ De acordo com Michel Wieviorka (2007), o racismo como produto de uma construção ideológica, pertence ao presente da humanidade e, não somente ao seu passado. Por isso, a partir de 1960, esse elemento ideológico foi analisado pelas Ciências Sociais, tendo como base, novos recortes conceituais, como: Racismo institucional e o racismo cultural.

⁵ O governo brasileiro reconheceu a existência do racismo institucional. <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Guia-de-enfrentamento-ao-racismo-institucional.pdf> e no Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada – IPEA. <http://www.ipea.gov.br/ppp/index.php/PPP/article/view/467/380> acesso em 01 setembro de 2021.

Essa falta de garantia dos direitos humanos resulta também, da ausência de bens econômicos, que instituem uma determinada alocação involuntária da população negra para os lugares de pobreza, miséria e exploração, tornando-o socialmente impotente, por meio de mecanismos sociais. Por meio dessa lógica, os indivíduos negros formaram uma grande população étnica empurrada para camadas mais baixas da sociedade (TUNER, 2000).

Essa realidade provocada pelo racismo, atinge os haitianos, de modo mais violento por serem negros. Segundo Giralda Seyfert (2002), há dificuldades para o Governo e para a sociedade brasileira acolher e inserir nos espaços de convivência os imigrantes negros, os que não correspondem aos padrões estéticos culturais, considerados padrão de civilização e progresso no século XIX. Para a autora (2002), essa especificidade é predominante desde o período colonial com influência na atualidade, presente no tratamento muitas vezes discriminatório e xenófobo, ao denominado o diferente ou o outro.

ACOLHIDA DA MISSÃO PAZ AOS HAITIANOS: MECANISMO DE COMBATE AO RACISMO

Segundo Anthony Giddens (2000), as condutas dos atores sociais são comumente moldadas por fatores não reconhecidos pelos próprios agentes. Para ele, os atores têm “suas reservas de conhecimento social”, que mobilizam sua conduta; por isso, há um “conhecimento tácito que é habitualmente utilizado no desempenho de sequências de conduta, mas que o ator não se encontra capaz de formular discursivamente” (GIDDENS, 2000, p. 17). Essa é a consciência prática, que resulta das estruturas sociais e, que faz do indivíduo um ser capaz de agir em diferentes situações, mesmos que essas tenham consequências não intencionais.

De modo geral, as práticas sociais são situadas, e isso faz com que, o agenciamento dos atores sociais, como da Missão Paz se manifeste como intervenção criativa e transformadora no decorrer do processo de acontecimentos no tempo e espaço, historicamente localizados (GIDDENS, 2000).

Percebe-se que, existe racismo na sociedade brasileira contra a população negra, que desencadeia uma série de discriminações raciais e desigualdades socioeconômicas, principalmente contra os haitianos que sofrem violência cultural, moral, material e física⁶. Porém, nessa mesma sociedade, existe uma entidade social que acolhe esses imigrantes, para

⁶ GOMES, Marcela Andrade. Os impactos subjetivos dos fluxos migratórios: os haitianos em Florianópolis (SC). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, Brasil, 2017.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

reverter essa realidade racista: A Missão Paz⁷.

A entidade Missão Paz como agente social, contribui de maneira expressiva na mediação de conflitos ideológicos, políticos, sociais, econômicos, culturais e religiosos, na busca de melhores soluções de inserção dos haitianos na sociedade, de modo que, esse grupo étnico-racial não sofra racismo, a partir de preconceitos, violência física, moral, cultural e exploração de sua mão de obra em trabalho em condição análoga à escravidão (CORRÊA, 2015).

De acordo com Flávio Alcinei Corrêa (2015), a Missão Paz, cronologicamente tem um longo período de atuação social em benefício dos imigrantes, porém, foi a partir do ano de 2010, adquiriu politicamente visibilidade e reconhecimento social no cenário brasileiro, através dos meios de comunicação com o significativo fluxo de haitianos que vieram para o Brasil, provocado pelo terremoto que devastou Porto Príncipe, capital do Haiti e outras regiões do país.

Segundo Cristóvão Domingos de Almeida (2018), o trabalho da Missão Paz é apontado pelas matérias jornalísticas como sendo uma entidade referencial de acolhida aos haitianos, a partir de várias atividades programadas, como: Hospedagem temporária, oficinas, orientações sociais, psicológicas, preparação para o mercado de trabalho, atividades educacionais, oficinas de orientações sobre os direitos trabalhistas, encaminhamentos da realização da documentação (visto, CPF, carteira de trabalho e cartão SUS), parceria com a Polícia Federal e com o Ministério do Trabalho.

Ainda de acordo com o autor (2018), a Missão Paz como instituição referencial na acolhida aos haitianos, contém um acúmulo de conhecimento básico sobre eles, tal “como onde moravam, o tempo de estadia no Brasil, se trabalhavam ou não e como faziam para receber e socializar as informações” (ALMEIDA, 2018, p. 50). Contudo, a entidade religiosa para Almeida, é também, um recurso significativo para academia, porque ela disponibiliza para pesquisadores, dados quantitativos sobre acolhida, atendimento e contratação de imigrantes haitianos no mercado de trabalho, e registros de acervo fotográfico, contendo imagens do universo das imigrações.

Segundo Gomes (2017), os haitianos encontram dificuldade com o idioma, saudade, por causa das rupturas familiares, o preconceito e as práticas discriminatórias por serem negros, a exaustão pelo excessivo trabalho, consequência da exploração de sua força de trabalho,

⁷ A atuação social da Missão Paz no processo de acolhimento e de inserção dos imigrantes negros (haitianos), no Brasil, de modo particular, em São Paulo, como mecanismo de combate ao racismo, pode ser interpretada pela análise sociológica, como produtor e articulador de saberes construídos, por um coletivo não hegemônico e contra-hegemônico, materializado nas relações sociais.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UUEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

inclusão na convivência social, hospitalidade de alguns brasileiros (as) e as melhores condições de vida que garanta sua sobrevivência material.

Com base na bibliográfica que foi utilizada, é possível inferir que a ação da Missão Paz em acolher os haitianos vai além do assistencialismo, é o agenciamento social de uma entidade religiosa que pode ser considerada um instrumento político de combate ao racismo, fenômeno que atingem também a população haitiana no Brasil.

APRECIÇÃO

260

O Brasil é um país que se apresenta com inúmeros desafios, sobretudo, para os imigrantes e refugiados provenientes de países em que a população é majoritariamente negra, como do Haiti. Nessa perspectiva, a sociedade brasileira é provocada pela Missão Paz a dar resposta, não apenas para as urgências da população negra nativa, com a sua diversidade cultural, mas, para milhares de haitianos, que se apresentam também, como outra realidade e cultura, fazendo parte de um funcionamento, nacionalmente conflituoso e excludente.

Na perspectiva do debate sobre a situação de exclusão sofrida pela população negra no Brasil, a atuação social da Missão Paz junto aos haitianos, pode ser definido como um posicionamento político contra o racismo, com o objetivo de superar esse perverso fenômeno, estruturado na sociedade.

O atendimento aos haitianos a partir de uma organização religiosa, como é o caso da Igreja Católica, revela a opção política do Estado brasileiro frente à questão migratória haitiana. Desse modo, é imprescindível ressaltar o incansável trabalho de acolhimento da Missão Paz frente aos desafios humanitários que este fenômeno migratório impõe.

Contudo, a Missão Paz como entidade religiosa atuante na sociedade, pode ser interpretada por determinadas epistemologias, porque ela atua como força pedagógica nas relações políticas e sociais. Muito do conhecimento autônomo produzido pelas Ciências Sociais no Brasil se deve ao trabalho prático desempenhado por esses tipos de segmentos, que provocam o conhecimento científico, fazendo surgir novas temáticas e problemáticas, questionando conceitos e dinamizando o conhecimento sociológico, antropológico e político.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cristóvão Domingos de. Haitianos no Brasil e a sua relação com a comunicação, o consumo e o trabalho. São Paulo: Paulus, 2018.

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutura? Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. ARNS, Paulo Evaristo. In: Brasil: Nunca Mais. Petropolis, Vozes, 1985.
- BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta Guimarães. SOS Português: imigração haitiana em São Paulo. 2015. 39º Encontro anual da ANPOCS Caxambu, 26 a 30 de outubro de 2015. Disponível em: < <https://www.anpocs.com/index.php/papers-39-encontro/gt/gt23/9659-sos-portugues-imigrantes-haitianos-em-sao-paulo/file>> Acesso em: 30 de agosto de 2021.
- BASSANEZI, Maria Silva C. Beozzo. Emigrações e imigrações internacionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: FNUAP, 1995.
- BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BLUE, Lilly. Refugiados- haitianos Missão Paz. 2014. (18m36s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Xx7QlV2WnPU&ab_channel=LillyBlue Acesso em: 08 de setembro de 2021.
- BOMFIM, Leila Aparecida. Sistematização da Memória Pastoral dos Migrantes da Missão Paz Scalabriniana Nossa Senhora da Paz – Centro de Estudos Migratórios (CEM) – São Paulo – 2010.
- CAMBA, Salete Valesan (org). Imigrantes. Edição da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República - SDH/PR e Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais - Flacso Brasil, 2015.
- CORREIA, Flávio Alcinei. História e atuação da Missão Paz em São Paulo: A Religião como meio de assistência para a inserção do migrante na sociedade. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2015.
- FERNANDES, Florestan. O negro no mundo dos brancos. São Paulo: Global 2007.
- GIDDENS, A. Dualidade da estrutura: agência e estrutura. Oeiras: Celta, 2000.
- GOMES, Marcela Andrade. Os impactos subjetivos dos fluxos migratórios: os haitianos em Florianópolis (SC). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, Brasil, 2017.
- HASENBALG, Carlos. Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG/IUPERJ. 2005.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, IPEA. Migrantes, apátridas e refugiados: subsídios para o aperfeiçoamento de acesso a serviços, direitos e políticas públicas no Brasil. Ministério da Justiça, Secretaria de Assuntos Legislativos. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Assuntos Legislativos (SAL): IPEA, 2015. Disponível em: <http://pensando.mj.gov.br/wp->

[content/uploads/2015/12/PoD_57_Liliana_web3.pdf](#).

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. REVISTA USP, São Paulo, n.53, p. 117-149, março/maio 2002.

STEFANELLI, Mércia Maria Cruz. Missão Paz: Lugar de Hospitalidade e Acolhimento aos I-Migrantes na Cidade de São Paulo, SP. 2016. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=473550236002>> Acesso em: 05 de setembro de 2021.

TURNER, Jonathan H. Sociologia: Conceitos e Aplicações. São Paulo: Makron Books, 2000.

VOHRA, Shyla *et al.* Direito Internacional da Migração: Glossário sobre Migração. Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2009. Disponível em: <<https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml22.pdf>> Acesso em 06 de outubro de 2021.

WIEVIORKA, Michel. O Racismo, uma introdução. São Paulo: Perspectiva, 2007.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

DE PEDRA E DE PRETO: O EMBRANQUECIMENTO DO CANDOMBLÉ PELA URBE

Gabriel Pereira Garcia (PG)¹

Prof. Dr. Francesco Romizi (PQ)²

264

Resumo: A relação entre a cultura africana preservada nos candomblés e a inserção do homem branco nessa religiosidade, tem no fenômeno da urbe uma ligação indissociável. O presente trabalho possui por objetivo propor uma reflexão sobre como a Teoria Antropológica Urbana e do Espaço podem ser capazes de evidenciar o processo de embranquecimento do Candomblé no Brasil, a partir dos impactos que o território exerce e influencia nessa religiosidade. Para tanto, por meio de uma pesquisa bibliográfica, busca entender os fatores que levaram os negros às urbes e a forma pela qual foram conduzidos/direcionados/forçados a ocupar esses espaços nas cidades é importante ponto de partida para a compreensão de como o fenômeno da urbanização também influenciou o contato dos brancos com a religiosidade negra. Nesse ínterim, é importante refletir sobre como a cidade tem um caráter agregador de uma heterogeneidade de indivíduos, mas que ao mesmo tempo traz em si uma força segmentadora das relações sociais, observadas pelos seus reflexos na territorialidade, ou seja, na ocupação desses espaços urbanos, sobretudo quando a cidade se revela como consumidora de homens e se verifica o impacto da matéria prima imigrante em detrimento da negra. Nesse contexto, a voracidade do capitalismo é expressada na organização espacial da cidade, uma selva de pedra. Esta, por sua vez, torna-se um dos fatores proporcionadores do maior contato do homem branco com candomblé, o qual cria laços pelo exercício da solidariedade, sendo esse princípio informador da cosmovisão africana e remanescente de uma “sociedade primitiva” vivida nos terreiros e que, em um contexto urbano, torna-se verdadeira ilha de resistência cultural e exercício de sobrevivência em contraposição a um epistemicídio oriundo da vida na cidade.

Palavras-chave: Candomblé, Antropologia Urbana, Urbanização.

INTRODUÇÃO

A religiosidade africana, expressada pelo candomblé, evoca a ideia ou um sentimento bucólico, já que esse traz em suas liturgias vários elementos que remetem a uma vida parecida com a rotina da zona rural, nesse sentido a sede física do terreiro de candomblé também é denominada por roça.

Em que pese esse olhar romântico de retorno ao campo ou o vínculo com a natureza, a preservação ou continuação dessa religiosidade é historicamente desafiada, seja pelo modelo

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGAS/UFMS). Especialista em Gestão Financeira Empresarial Estratégica pela Universidade do Oeste do Paraná (UNOPAR). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FADIR/UFMS). E-mail: pgarciagabriel@hotmail.com

2 Professor Adjunto da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) da mesma universidade. E-mail: francesco_romizi@ufms.br

de gestão – ou não gestão – das políticas públicas brasileiras para os ex-escravizados e seus descendentes ou pelo preconceito enraizado na sociedade brasileira que insiste querer se ver alva.

Apesar de todos esses fatores de perseguição epistemológica contra o povo negro, outro modo de vida eminentemente branco e, intimamente capitalista, torna-se verdadeiro algoz para os Povos de Terreiro: a urbe e sua voracidade. Aparentemente lançando um paradoxo entre o próprio *modus operandi* da ritualística candomblecista, tão rural, as cidades e os centros urbanos são chamarizes que atraíram o povo negro, que levou consigo a sua religiosidade.

Se formação e o desenvolvimento das urbes no Brasil foi uma força captadora/condutora dos negros, especialmente os oriundos do nordeste, também é nessas cidades que a mão de obra imigrante será consumida. Assim, a organização do espaço urbano será um reflexo de como esses últimos, os imigrantes brancos, serão a matéria prima mais consumida pelo capital e, conseqüentemente, ocuparão espaços privilegiados nas urbes e também estarão diante da marginalização.

Assim, num primeiro momento os brancos estarão em regiões mais centrais, ao passo que os negros ocuparão os espaços marginais das cidades. Esse posicionamento externo e afastado do núcleo urbano proporciona um maior contato com a natureza, o que revela a marginalização econômica sofrida pelos negros, mas que ao mesmo tempo proporciona um ambiente viável à manutenção da religiosidade negra. Nesse movimento diacrônico entre a subjugação financeira e resistência religiosa cultural a voracidade do capitalismo acarreta um inchaço populacional que, do ponto de vista espacial, coloca negros e brancos em contato.

Sob essa perspectiva há um evidente embranquecimento do candomblé a partir da tangência sociocultural oriunda da ocupação dos territórios urbanos. É no caráter solidário inculcado na base moral e filosófica africana norteadora da religiosidade candomblecista que haverá o maior contato dos brancos e esses passarão a ingressar essa religião. O binômio resistência x solidariedade são uma síntese de como o candomblé agregou outras etnias que também se viram subjugadas e marginalizadas pela voracidade do crescimento urbano, resultado do avanço do poder do capitalismo.

Para tanto, em “De conceitos e concretos” apresentaremos o conceito do candomblé, já que esse ultrapassa apenas o significado religioso, entenderemos o que é o embranquecimento no candomblé, qual é a definição de cidade/urbe; em “Caminhos metodológicos”, apresentaremos as trilhas, os caminhos percorridos no estado do conhecimento; e, finalmente, em “Os deuses urbanos: a roça na cidade”, refletiremos o processo de embranquecimento do

candomblé a partir da urbanização.

DE CONCEITOS E CONCRETOS

Para percorrermos pelo caminho que nos levará a reflexão de como o fenômeno da cidade influenciou o processo de embranquecimento do candomblé, é importante entendermos o alcance ou sob que óptica estamos analisando alguns conceitos. Assim, nosso ponto de partida é situar o que é o candomblé.

O candomblé³ é uma religião organizada no Brasil pelos africanos trazidos subjugados pela escravidão. Trata-se de uma religião que condensou em si vários ritos e liturgias de diversas divindades africanas, cultuadas em territórios esparsos, mas que continham uma identidade entre si (BASTIDE, 2001). Por isso, quando essa religiosidade africana se organizou no Brasil, unificando os cultos de diversas divindades num mesmo local – o terreiro, roça, ilê ou casa de candomblé – além dos aspectos religiosos outros culturais também se fizeram presentes, ou seja, no mesmo terreiro elementos culturais de diversas partes dos territórios africanos permaneceram presentes.

É por isso que o candomblé torna-se uma comunidade que ultrapassa os limites semânticos de religião sendo expressão de um modo de viver e reconstituição social africana (BASTIDE, 2001. p. 25) em território brasileiro

O terreiro é, portanto, mais que um templo religioso, onde tão somente se expressa ou se vive um credo, é em verdade “uma espécie de “metáfora espacial”, reterritorializa-se a África aqui, os orixás estão todos juntos, no entanto eram representações de povos e territórios distintos.” (RAMOS, 2019, p. 91). Portanto,

[...] o terreiro se constitui em um espaço que recria o mundo africano no solo brasileiro, espaço esse que preserva os princípios civilizatórios da matriz africana, constituindo o que na língua iorubá denomina-se um egbé, isto é, uma comunidade de pessoas com o mesmo propósito. (VEIGA; LEIVAS, 2017. p. 2.620).

O reconhecimento do candomblé como compêndio de uma cosmogonia africana, é

³ Nesse trabalho, quando nos referirmos a candomblé baseamo-nos na concepção do Candomblé de Ketu. Nesse sentido, na África na atual Nigéria o Orixá Ogun era cultuado na região de Irê, Xangô em Oyó, Oxalá em Ilê-Ifé, Oxum em Ijexá e assim por diante. Esse panteão, no Brasil é cultuado pelo Candomblé de Ketu, o nome referencia a origem iorubana do culto. Há também o candomblé de Angola, que possui a mesma dinâmica entre diversas divindades os nkisis, que também eram de territórios distintos na atual Angola e que se condensaram no rito que leva mesmo nome. Há outras vertentes de candomblé que também apontam suas origens, como Jeje, Fon entre outros.

observado pela Convenção 169 da OIT, que apesar de utilizar o termo “tribal”⁴ para denominar essas comunidades tradicionais e ter sido revogada no Brasil, não retira, do ponto de vista jurídico, o caráter tradicional desses povos, conforme Decreto n. 6.040/2007.

Entendidos os contexto e conceito de candomblé pelo qual nosso trabalho perpassará, por embranquecimento do candomblé vamos nos nortear pela definição de proposta por França (2018), que distingue o embranquecimento da branquitude. O primeiro trata-se da presença de um indivíduo de pele branca na religiosidade negra, enquanto o segundo termo representa os efeitos dessa presença, quer dizer, as formas pelas quais o indivíduo influencia a religiosidade a partir de conceitos eurocêntricos – nesse aspecto a cor da pele não tem relação, já que um negro pode refletir branquitudes.

Assim, para efeito da nossa discussão, embranquecimento é a presença do indivíduo de pele branca quando adentra aos cultos candomblecistas. Embora veremos que há um apagamento dessa cor de pele e uma transmutação simbólica na gênese de um novo ser negro, quando da iniciação ritual. (BASTIDE 2001).

Outro conceito importante para nortear as reflexões propostas é de cidade e urbanização. Para Max Weber (1921), sua análise sobre o conceito de cidade prende-se intimamente a conceitos econômicos, uma vez que critérios quantitativos, como densidade demográfica ou área de território, não refletiriam a real essência e natureza das cidades, porque se teria inúmeros exemplos destoantes, e não seriam elementos que pudessem ser idênticos e gerais para categorização/conceituação da cidade.

Assim, Weber identifica o elemento econômico como comum para a identidade de uma cidade, independentemente de relações numéricas, mas como um centro de satisfação de necessidades econômicas dos habitantes locais ou dos arredores, onde além de adquirirem os produtos que necessitam também ofertam os que produzem. (WEBER, 1921. p. 68-69)

A influência da urbanização na organização social dos homens ultrapassa mesmo os critérios quantitativos, como proposto por Weber, pois é o

centro iniciados e controlador da vida econômica, política e cultura que atraiu as localidades mais remotas do mundo para de sua órbita e interligou as diversas áreas, os diversos povos e as diversas atividades num universo (WIRTH, 1967. p. 89).

Nesse sentido, é imprescindível que para análise sociológica da urbe, os dados

⁴ Os povos de terreiros são nomeados como tribais pela Convenção 169 da OIT, o que revela a permanência de um tom ou discurso eurocêntrico e colonialista. (VEIGA; LEIVAS, 2017. p. 2.612).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

quantitativos expressos em recenseamentos sejam reveladores de informações qualitativas a fim de que seja alcançada a uma definição para além daquela oriunda das relações capitalistas/industriais, já que haviam cidades antes desse modelo de produção se estabelecer.

Assim, “uma cidade pode ser definida como um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos” (WIRTH, 1967. p. 95). Revela-se, portanto, a necessidade de se identificar duas forças, que não são opostas entre si, mas que podem ser complementares em seus efeitos, quais sejam: a cidade e o urbanismo.

Sendo a primeira a forma concreta dessa agregação de pessoas, a segunda por sua vez é a forma subjetiva na qual a cidade é conduzida política, econômica e administrativamente, isto é, a cidade é formação espacial desse encontro social e o urbanismo são os valores informativos de como esse espaço será conduzido, estabelecido.

CAMINHOS METODOLÓGICOS

O presente trabalho foi concebido a partir da proposta de reflexão acerca do aumento de número de faces brancas, ou seja, o crescente número de adeptos brancos que ingressam no candomblé, uma religiosidade de origem africana.

Como ponto de partida consideramos que tal fato pode ser influenciado sobremaneira pelo contato de diversas culturas proporcionado pelas urbes, especialmente as grandes cidades, chamadas de metrópoles caracterizadas por ser cosmopolitas.

Assim, tomando as reflexões acima como ponto de partida, entendemos que um estudo teórico sobre o tema a partir da Antropologia Urbana e de Espaço, por meio de fontes bibliográfica, artigos, teses e dissertações será bastante elucidativo para o entendimento de como a cidade, sua organização podem ser facilitadoras, proporcionadoras e/ou influenciadoras no processo de embranquecimento do candomblé.

OS DEUSES URBANOS: A ROÇA NA CIDADE

O processo de embranquecimento do candomblé, dentre outros fatores, também pode ser notado pelo desenvolvimento industrial, que acentuou a organização das cidades, por meio da urbanização, sobretudo do Sudeste, em que o contingente imigratório europeu (italianos principalmente) ocupou as principais posições de trabalho, ao passo que os descendentes dos escravos foram marginalizados não sendo empregados em postos de trabalho (ORTIZ, 1999. p. 25-33).

A hipossuficiência financeira desses povos, oriunda da não inserção no mercado de trabalho, no qual fariam jus ao salário, ocasionou não somente o distanciamento da vida “moderna” e industrial e das relações comerciais formais, como também é um forte fator influenciador da organização desses povos no espaço urbano.

O crescimento da cidade, pela criação de indústrias e a demanda por trabalhadores, determinou como os espaços seriam conduzidos, organizados. E assim, em conformidade com o que a lei da oferta e demanda apregoa é fácil verificar que, sobretudo moradias, foram alvo de preocupação com sua alocação espacial e também financeira – os valores com habitação são determinados por um sem fim de fatores, mas todos eles exigem capacidade financeira para pagamento (DION, 2011).

É nesse ínterim que se observa uma população preta, não empregada e, portanto, sem renda, distanciando-se do centro urbano, onde os preços com moradia e manutenção são incompatíveis com suas realidades financeiras (ORTIZ, 1999. p. 27).

Para além da capacidade financeira desses povos, também pode ser denotada uma possível tendência do governo em realizar esse embranquecimento da população a partir da ideologia higienista, que ultrapassa tão somente a maior inserção quantitativa de pessoas brancas – imigrantes europeus – também pode ressaltar uma omissão na condução das políticas públicas para a população negra, de forma tal a não lhes legarem meio de subsistência, o que poderia ocasionar o genocídio e/ou etnocídio dessas populações a partir dessa omissão. Tanto, que os índices de mortalidade dos negros ultrapassavam em muito o dos brancos. (ORTIZ, 199. p. 26). E isso, se considerarmos uma intenção estatal pelo/para o embranquecimento da população nacional, teremos na cidade um mecanismo de apagamento, desaparecimento dessas populações, já que a vida nas cidades são reduzidas a valores.

Considerando que as cidades são consumidoras e não produtores de homens, o valor da vida humana e a avaliação social da personalidade não deixarão de ser afetados pelo saldo entre nascimentos e óbitos. (WIRTH, 1967. p. 108).

Assim, a construção da urbe e suas forças, revelam um poder oculto e destrutivo, e foi preponderante para o afastamento dessa população negra, que trazendo consigo sua cultura, conjuntamente ao aspecto “semi-rural” do subúrbio – longe do poder público e das cifras que regem as relações comerciais urbanas e próximas da ideologia racista do embranquecimento da população – criou-se um ambiente para a resistência e continuação das tradições e ritualísticas candomblecistas.

Com a Abolição da Escravidão em 1888 (...) Com o saneamento da cidade, contudo, os africanos e seus descendentes, pressionados pelo aumento dos aluguéis no centro da cidade, tiveram de se deslocar para o subúrbio, seguindo a linha do trem. Assim, é que foram fundadas as casas de candomblé das zonas periféricas. A demolição dos bairros insalubres, em que os africanos estavam concentrados, atendia a uma preocupação predominante na época. Como diz Nina Rodrigues, uma “trilogia nefasta”, arruinava o Brasil: um clima “intertropical nocivo ao branco”, um negro que “não se civiliza” e um português “rotineiro e retrógrado”. Com a política de saneamento, a cidade se livrava ao mesmo tempo de doenças causadas pelo clima e dos “negros selvagens”, empurrados para as margens de uma urbe enfim civilizada’. (CAPONE, 2018, p. 134).

Essa parcela da população preta, agora inserida em um contexto urbano excludente, não só geograficamente, encontra nessas regiões afastadas do centro – o subúrbio – condições favoráveis para a realização das liturgias do candomblé, tão intimamente ligadas a um modo de vida rural⁵ – e também “tribal” de origem africana – que traz uma possível aproximação com os Nkemba, Lundi e demais etnias em A Dança Kalela (MITCHELL, 2010)

Se na Rodésia do Norte a dança era representação da reminiscência do modo de vida tribal, no Brasil, a formação dos terreiros de candomblé nas zonas afastadas do centro da cidade, também é uma representação desse modo de vida e cosmologia africana⁶. Em ambos os casos, além da identidade da origem além-mar, podemos ver que o fenômeno da urbanização também está presente tanto em um caso como no outro e evidente resistência ou persistência na manutenção da tradição.

A busca pela manutenção das tradições ultrapassa a perpetuação desse modo de vida, é também uma fonte de renda e meio de sobrevivência⁷ para essa população preta e marginalizada pelo Estado. Esses povos vieram com os búzios no bolso, e fez disso seu meio de manutenção, em que os brancos tornaram-se clientela dos negros, Sá Júnior (2004). Consequentemente, a tradição religiosa resistiu materializada nos terreiros.

O fenômeno urbano é tão intenso na determinação da sorte do candomblé que faz com que José Beniste (2018), em *As Águas de Oxalá*, dê um tom romântico ao espaço relegado aos

⁵ “Considerando que o espaço consagrado a um Candomblé irá abrigar todo o universo mágico-religioso com preceitos definitivos, a sede deverá ser própria, espaçosa, isolada, com fonte de água natural, terra e plantações” (BENISTE, 2018, p.48).

“Em nenhum lugar do mundo a humanidade se afastou mais da natureza orgânica do que sob as condições de vida características das grandes cidades.” (WIRTH, 1967. P. 89)

⁶ O termo Africano não é utilizado no sentido de generalizar os Estados e culturas do continente Africano, mas tem o mote de transmitir como o candomblé possui uma miscelânea cultural oriundas de diversos lugares da África e Brasil.

⁷ “É neste ambiente que se produz a intimidade com as divindades e onde se protege e garante a vida e o bem-estar de um povo”. (BENISTE, 2018, p. 46-47)

“O valor de uma casa de candomblé está no amparo ao seu próximo no cotidiano do terreiro. E para ajudar até aquele que já tenha passado para outra vida!” (KILEUY; OXAGUIÁ, 2011, p. 45)

terreiros de candomblé, quando diz que o terreiro

Fica situada, na maioria das vezes, em lugares afastados do centro urbano, não só pelo contato íntimo com a natureza, mas pela conveniência do silêncio em determinadas obrigações, como também o de não incomodar os que não professam o culto, devido aos cânticos e toques. (BENISTE, 2018. p. 48)

É visível que para Beniste (2018), o processo histórico de marginalização dos negros, e consequente marginalização espacial dos terreiros, parece descartável ou desligado de qualquer nexo de causalidade com o as tensões contemporâneas e o processo de urbanização. Ao contrário do que afirma Stefania Capone (2018), quando cita Nina Rodrigues, e, é avalizada pela história, ao demonstrar o impacto da malfazeja urbanização para os candomblecistas.

É nesse sentido que, como apresenta Louis Wirth (1967) o fenômeno da urbanização consolidado nas cidades não é uma “criação instantânea”, e por essa razão a cidade não seria um mecanismo ou força capaz de destruir por completo e imediatamente os modos de vida anteriores a essa urbanidade.

Entendemos, portanto, que a marginalização dos terreiros, é oriunda de políticas ou não-políticas de Estado, e além das outras consequências sociais devastadoras, a localização periférica dos terreiros é a forma visível e concreta, literalmente, de se ver essa realidade. Tanto é assim que Renato Ortiz em visita aos ensinamentos de Florestan Fernandes, traz à tona que o conceito de liberdade do negro integrava a opção de escolha em que, onde, como e quando trabalhar, o que em nada se adequa a mandamento capitalista, que tão somente compra a mão de obra para seguis os modelos de produção. Eis o momento em que

Entregue às engrenagens de uma sociedade em transformação, o negro vai migrar em direção às cidades, estes novos pólos econômicos da nação. Ora, é justamente na zona urbana que ele sofre a concorrência aguda do imigrante, bem mais adaptado do que ele a uma economia de mercado. Por todos os lados, o negro se vê vencido pela concorrência estrangeira, como no caso do artesanato, onde ele ocupava até então uma posição privilegiada. Mesmo nos empregos mais modestos: engraxate, vendedor de jornais, entregador de peixe, ele se vê abatido pelo imigrante, que não teme se desconsiderar, preenchendo essas funções. A expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização. (ORTIZ, 1999. p. 28)

A relação entre o fenômeno urbano, potencializado pelas novas leis do mercado, a nocividade para manutenção da cultura negra, é tamanha que, conforme Renato Ortiz, talvez fosse o colonialismo mais fértil à manutenção dessa identidade cultural negra. É por isso, que a urbe e suas nuances não devem ser desprezadas à análise das relações culturais e transformadoras do candomblé. Afinal, o negro foi escravizado e após isso, esquecido e

impedido de exercer ofícios, frente à competição com mão de obra imigrante mais “especializada”.

O desenvolvimento do escravismo se metamorfoseava regionalmente, temporalmente e no tipo de ambiente social, político e econômico no qual que se estabelecia. O escravismo ganhava diferentes contornos em ambientes urbanos, em zonas de abastecimento interno e em zonas de plantations (latifúndios). (ANDRADE; FERNANDES; DE CARLI, 2015. p. 56)

Assim, na cidade é formado um novo regime escravocrata em que, talvez, os negros no exercício de sua cultura, expressos em sua religiosidade e forma de viver, sejam realmente os libertos, embora vivendo as consequências marginais do exercício dessa liberdade, e os brancos, empregados, sejam os escravizados pelo capital.

Diante dessa realidade urbana e dicotômicas é que, ainda segundo Wirth, proposições sociológicas podem ser realizadas a partir da relação entre “a) *quantidade populacional*; b) *densidade da população*, c) *heterogeneidade de habitantes e vida grupal*”. WIRTH, 1967. p. 97) (grifos do autor). E a partir desses elementos e a relação entre eles, evidencia-se que o ambiente urbano proporciona um aglomerado de pessoas de distintas origens – o que revela que a diferença entre essas pessoas é justamente o que lhes dão caráter complementar em suas necessidades, já que vários modos de vida e de viver trazem consigo suas especificidades e novidades úteis aos diferentes.

Sob essa ótica sociológica, em visita aos postulados de Durkheim, fica evidente que, um aumento no número de indivíduos dividindo o mesmo espaço, consistirá em um terreno fértil para que haja a especialização desses indivíduos, como forma de sobrevivência, resultando em um cenário de competição de atrito, em que haverá a tendência de sobreposição de um em relação ao outro, de forma tal em que, talvez, os laços de parentesco sejam os únicos elementos possíveis de se antever nas relações circunscritas na urbe. Isso denota que, a cidade e o processo de urbanização, trará um modo de vida fragmentar, distante dos que as “sociedades primitivas e rurais” (WIRTH 1967. p. 110), tinham como seus valores e princípios basilares.

Para nós, fica evidente que relação entre cidade, urbanização e espaço é conjunto de elementos e forças potentes e influenciadoras das relações sociais, quanto mais quando se tem que as cidades são consumidoras e não produtoras de homens (WIRTH, 1967. p. 108), portanto, carentes dessa matéria prima – o ser humano – é possível verificar que quanto maior a cidade, mais necessária essa matéria prima, o que gera uma demanda de importação, literalmente, de

humanos, ou seja, de matéria prima imigrante⁸.

É sob esse aspecto, que a resistência e permanência de um modo de viver *a lá* “sociedade primitiva”, como pode ser vivido em um candomblé, traz o conteúdo solidário, já que a filosofia africana não se pauta no conceito utilitarista branco/europeu, mas:

Esse uso, todavia, é distinto do utilitarismo da concepção de natureza desenvolvida pelas reflexões das sociedades europeias, especial a partir do processo de revolução industrial (...) O uso para os africanos, é integrado e encaminha-se na dimensão de doação e restituição entre o ser humanos, as forças da natureza e as espiritualidades (LOPES; SIMAS, 2020. p. 33).

Portanto, sobre o descortinamento dos efeitos da cidade e urbanização, levando-se em consideração a voracidade com que a urbe consome os seres humanos, há um evidente epistemicídio por meio de uma fragmentação das relações. Em contraposição a essa fragmentação, a perpetuação de estruturas ditas primitivas e tribais, revelam-se um porto para a resistência da existência humana. As relações de parentesco, familiares, criam vínculos simbólicos capazes de apagar a origem étnica, permitindo assim que o branco torne-se africano e adentre ao seio da família e religiosidade, como um comum, um nativo.

A iniciação religiosa, que permite a acumulação de axé, patrimônio dos antigos terreiros tradicionais da Bahia, apagaria, portanto, as diferenças de cor ou de classe. Tudo é questão de conhecimento da verdadeira tradição: “Quanto mais o conhecimento do dogma e da liturgia é profundo, mais o axé se desenvolve e a tradição se preserva (Santos e Santos 1993a). (CAPONE, 2018. p. 332).

Nesse contexto apresentado, a organização social proposta/determinada pela dinâmica da cidade, revela como os aspectos culturais de origem africana, representados nos terreiros de candomblé podem ser fatores determinantes para o ingresso do branco no universo dessa religiosidade. Se a urbe se revela epistemicida, é na roça de candomblé que a vida e o modo de viver serão preservados, inclusive para o branco, que uma vez inserido nessa comunidade religiosa, passa a ser um nativo.

Essa concepção de que a comunidade religiosa candomblecista integra ao seu seio homens de diversas etnias (BASTIDE, 2001), parece ser condição essencial da própria epistemologia religiosa. Entretanto, buscar a compreensão das forças que aumentam quantitativamente o ingresso do homem branco nessa religiosidade, por meio de um olhar

⁸ É nesse sentido que as maiores cidades demandam maior número de negros e outros grupos raciais, em relação às comunidades pequenas (WIRTH 1967. p. 107). Evidente, portanto, que no Brasil a presença do negro, sobretudo nas grandes cidades, aliado à substituição de sua mão de obra pela dos imigrantes, traz um vetor importantíssimo para análise da constituição dessas metrópoles e outras cidades.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UERL, 2021.

antropológico a partir do entendimento da constituição e efeitos socioculturais que a cidade exerce, através de estudos etnográficos, são maneiras eficazes para revelar essas as origens, forças e consequências dessas mudanças nas relações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do presente trabalho, pudemos realizar uma visão panorâmica a partir do entendimento de como o candomblé ultrapassa o conceito de religião, sendo um modo de viver que expressa reminiscências da organização social africana. A partir disso, buscamos também entender o conceito de cidade e urbanização, sob o viés da interpretação antropológica e sociológica.

Nesse ínterim, a cidade possui um caráter de consumidora de homens, vez que esses são a força motriz que opera as engrenagens do capital. Assim, parece que, a cada homem consumido a cidade expande seus limites geográficos e, esses lugares mais afastados do centro urbano são os destinados àqueles que não são homens-matéria-prima, os não financeiramente valorizados, ou seja, os que tem pouca ou nenhuma remuneração.

Esse consumo da força/vida humana e essa expansão territorial são fortes indicadores do processo de marginalização dos terreiros de candomblé e também grande indício de como os brancos, a partir da urbanização, puderam ter maior contato com aquela religiosidade, seja por consumirem os saberes tradicionais praticados no candomblé – clientes – seja também por serem marginalizados no processo de consumo do homem-matéria-prima e encontrarem no candomblé ponto de resistência para existência.

Essa contraposição de forças e formas de viver, em um ambiente urbano, denota a ambivalência entre o existir e o desaparecer. Sob um ponto de vista epistemológico, a urbe revela sua face consumidora da energia vital individual do ser humano e também social, por suas consequências coletivas. Assim, não parece absurdo concluir que ela oculte um poder democraticamente devorador, quando passa a não mais escolher quais vidas e culturas consumir, já que indistintamente promove o epistemicídio generalizado, sendo o candomblé uma das formas de objeção a esse desaparecimento e ponto de acolhimento dos brancos.

É por isso que ao percorrermos em nossa pesquisa bibliográfica à luz do que a Antropologia Urbana e do Espaço contribuem para a discussão, nos resta claro que estudos etnográficos no seio dessas realidades e, a partir do fenômeno da cidade como base para entendimento dos movimentos dessas relações sociais, é sobremaneira elucidativo nessas novas

organizações contemporâneas.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Bruno; FERNANDES, Bruno Diniz; DE CARLI, Caetano. **O fim do escravismo e o escravismo sem fim** – colonialidade, direito e emancipação social no Brasil. *Revista Direito e Práxis*, v. 6, p. 551-597, 2015.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENISTE, José. **As águas de Oxalá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 11ª ed. 2018.

BRASIL, Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para assuntos jurídicos, **Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm#textoimpressao> Acesso em: 01 jul. 2021.

BRASIL, Casa Civil, Subchefia para assuntos jurídicos. **Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em: 02 jul. 2021.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

DION, Michael. **O mindarewa**: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

FRANÇA, Jonas. **Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé**: identidade, espaços e responsabilidades. *Revista Calundu*, vol. 2, n. 2, 2018, p. 55-81. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/15706/18995> Acesso em: 01 fev. 2021.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado**: nações Bantu, Ioruba e Fon. Org. Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas**: uma introdução. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

- MITCHELL, James Clyde (2010). A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanos da Rodésia do Norte. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Ed. Unesp, pp. 365-436.
- RAMOS, Luciana de Souza. **O Direito achado na encruza: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica**. 2019. 412 f., il. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influencia na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**. Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em História – Campus de Dourados, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2004.
- VEIGA, C. K.; LEIVAS, Paulo. **Comunidades tradicionais negras e a proteção da Convenção 169 da OIT**. *Revista Direito & Práxis*, v. 8, p. 2599-2628-2628, 2017.
- WEBER, Max. **Conceito e categorias da cidade (1921)**. Trad. de Antônio Carlos Pinto Peixoto. In: VELHO, Otávio Guilherme (organizador). *O fenômeno urbano*. 1. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, Textos básicos de ciências sociais, p. 67-88, 1967.
- WIRTH, Louis. **O urbanismo como modo de vida**. Trad. de Marina Corrêa Treuherz. In: VELHO, Otávio Guilherme (organizador). *O fenômeno urbano*. 1. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, Textos básicos de ciências sociais, p. 89-112, 1967.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A ANÁLISE DO DISCURSO ATEÍSTA NA COMUNIDADE VIRTUAL ATEA

Melquisedeque Oliveira de Castro (UFJF, PG) ¹

857

Resumo: A proposta deste trabalho é a de fazer uma análise do discurso, dentro da perspectivas dos autores franceses Michel Foucault e Michel Pecheux, contidos no site da comunidade virtual ATEA (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos). Esta, que é uma comunidade virtual, que, além deste site, está presente também em páginas do Instagram, comunidades de Facebook, Twitter e em um canal da plataforma virtual Youtube. Foi criada por ateístas e pessoas sem religião, a qual objetiva militar, em favor da visibilidade e da abrangência política para estas categorias de cidadãos. Entre o conteúdo de suas postagens no site da comunidade, estão notícias sobre campanhas da comunidade ATEA em outdoors e em transportes públicos, divulgando ideologias ateístas e questionando o papel da religião, nas políticas públicas; algumas notícias de pastores ou padres, que são acusados de alguma criminalidade; e textos os quais criticam à fé religiosa em si. Também há um espaço para depoimentos e testemunhos de ateístas os quais contam suas experiências sobre como é ser ateu, em uma sociedade caracterizada pela maioria absoluta de religiosos. E finalmente, possui também um fórum, onde perguntas e dúvidas sobre o estilo de vida e crenças ateias, buscam serem respondidas. Até o momento, constata-se que a crítica a religião e a crenças de pessoas religiosas, é o que mais está presente neste grupo, muito provavelmente, em razão de uma necessidade de demarcar uma oposição aos religiosos em si.

Palavras-Chaves: Ateísmo; Análise do discurso; ATEA.

INTRODUÇÃO

O número de pessoas que se denominam como “sem religiões” tem aumentado de forma notável de acordo com os dados do último censo de 2010. Segundos tais dados, o número de indivíduos dentro desta categoria, hoje é de 8%, isto é, 0,72% a mais em comparação com os dados do censo de 2000, em que essa categoria era de 7,28%. (Camurça, 2012, p.1) Tal segmento abrange todo um conjunto de modalidades de outras de denominações de posicionamentos religiosos, tais como agnósticos e ateus.

Por tanto, não possuímos uma medição exata da porcentagem de indivíduos exclusivamente agnósticos e exclusivamente ateus no Brasil, ainda que podemos saber que estes estão abarcados nestes 8% de indivíduos que o censo denominou de “sem religião”. Tais dados se mostram como interessantes para este projeto de dissertação de mestrado, visto que busco abordar especificadamente, a população que se denominam como ateus, no Brasil.

¹ Mestrando no curso de Pós-Graduação em Ciência das Religiões da UFJF e bolsista da Capes
Email: melquisedeque_psique@yahoo.com.br

Para tanto, o objetivo deste artigo é o de expor um esboço da dissertação de mestrado que venho realizando no curso de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, na UFJF. Como tal, minha pesquisa objetiva verificar quais as variações de crenças e subjetividades aparecem entre os indivíduos que se denominam ateus no Brasil. Quais os tipos de linguagem, ideologias, crenças e relações de poder estão presentes entre eles? Para isto, e partindo do pressuposto de que o meio virtual como uma amostra confiável para abarcar toda a variedade de crenças ateístas de forma geral, pretendemos para esta dissertação de mestrado, realizar uma análise do discurso, dentro da perspectiva francesa, de alguns sites e vlogs que versam sobre o ateísmo, sendo eles a ATEA, algumas comunidades ateias do Facebook e alguns vlogs de ateus do Facebook.. Os critérios de seleção para a definição destas mídias se deram em função do número de membros e inscritos em tais conteúdos. Quanto aos autores de análise do discurso, dentro da perspectiva francesa, que servirão como a metodologia principal desta pesquisa, optamos por quatro autores: Michel Pecheux (1995), Patrick Charaudeau (2008) e Michel Foucault (1996). Ainda dentro da análise do discurso, optei por um autor holandês chamado Teun Van Dijk (2011), devido sua proposta metodológica se assemelhar a linha francesa, mas por uma perspectiva cognitivista, o que possibilita um fator a mais de subjetivação individual, para a análise dos discursos ateístas.

1 DEFINIÇÃO DE ATEISMO

Em uma definição etiológica, o termo ateu vem do grego, ao unir a preposição inicial “a” (α) que significa “sem” e “theos” (Θεος) equivalendo à “Deus”. Desta forma, originalmente o termo poderia ser usado a alguém que não crê em nenhuma deidade..

No entanto, entre autores que abordam o ateísmo, como, André Comte-Sponville (2016) conceituam de formas diferentes. Tal autor, faz uma diferenciação entre a população atea daqueles que se denominam agnósticos. Para ele, ateístas são aqueles que se posicionam, afirmando que Deus não existe, enquanto que os agnósticos se mantem indiferente, não afirmando nem negando a existência de alguma deidade.

Minois (2012) entende o ateu, como sendo o individuo que não possui uma crença em uma deidade, mas faz um adentro, dizendo que ainda assim, este é um conceito demasiado amplo para se entender apenas desta maneira, alegando que a definição de ateu ou ateísmo, está também atrelado ao que o contexto histórico e ontológico que cada sociedade faz, sobre o que um ser supremo. Em outras palavras, para se definir o que seria um ateu, seria também

necessário entender, como o contexto atual de uma sociedade vigente define como “deus”. Minha dissertação, trabalhará com esta concepção de ateísmo

Este autor, também propõe ao estudar o ateísmo, uma divisão desta categoria em duas partes: o ateísmo prático e o ateísmo teórico. O ateísmo prático, o sujeito irá viver de forma indiferente à existência de um Deus ou uma religião. Tal indivíduo, vive a descrença de forma prática, em suas práticas cotidianas, mas não se questiona sobre a existência ou não de um ou mais deuses. O ateísmo teórico, por sua vez, se dará com indivíduos sem nenhuma crença metafísica ou religiosa. Estes não apenas vivem sua descrença, mas também questionam sobre ela e seus lugar no mundo sem a perspectiva da existência de uma deidade.

É nesta última forma de ateísmo, que Comte-Sponville (2007) trabalha em seu texto “o espírito do ateísmo”. Neste livro, sua premissa principal é se perguntar se é possível ateístas viverem alguma forma de espiritualidade. A fim de argumentar que esta possibilidade existe de fato, Comte-Sponville começa por argumentar que dois dos preceitos fundamentais nas religiões, como a ideia de uma fidelidade e de uma comunhão, são completamente possíveis de serem vivenciadas, na vida social, sem a ideia de uma crença metafísica. Por sinal, para o autor, estas características são vitais para a vida social e humana, em quaisquer circunstâncias, e cita alguns pontos onde tais vivências acontecem. Nesta perspectiva, a espiritualidade atea não se manifestaria apenas nestes aspectos religiosos, mas também em filosóficos. Falo do “humanismo” o qual Pinker (2018) o definirá como a crença no progresso da humanidade, e que tem como objetivo maximizar o desenvolvimento humano, proporcionando melhores condições de saúde, alimentação e felicidade.

Para além destas discussões, a fim de podermos trazer a temática do ateísmo para uma perspectiva de contextualização, é necessário abordar também sobre a temática do assim denominado “neo-ateísmo”.

Este, que pode ser considerado como uma forma de ateísmo moderno, tem seu início depois dos atentados ao World Trade Center em 11 de Setembro de 2001 (Andrade, 2016, p.22). Estas se manifestariam como uma forma de ateísmo militante fundamentalista, na qual a crença em deidades metafísicas não é mais apenas questionada e principalmente à dogmas religiosos, não são mais apenas questionados, mas também acusados de trazerem violência e caos à humanidade em geral.

Baseados nas ideias e preceitos de Richard Dawkins, Deniel Dennet, Christopher Hitchens e Sam Harris, a crença religiosa passa a ser vista como uma espécie de desonestidade intelectual, usadas com o único objetivo de atender aos interesses de poderes de líderes

religiosos. Logo, a mera existência de uma deidade é algo ilusório, contraditório, sem provas de serem verdadeiras e fruto da ignorância humana (Cardoso & Calisto, 2019, p 157)

Baseados nos ideias progressistas de Comte e Hume, o neoliberalismo acreditará no progresso da humanidade será dado única e exclusivamente através do avanço científico e com o fim das religiões, de forma geral (Andrade, 2016, p. 24)

É neste contexto que estão inseridas as publicações ateístas, que analisaremos nesta dissertação de mestrado.

2 A ATEA, FACEBOOK E OS VLOGS NO YOUTUBE

Uma vez feita esta breve delimitação da temática de minha dissertação, estamos prontos para expor os dados dos meios virtuais ateístas, até aqui levantados.

Começamos pela site da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos ATEA

Segundo consta no site da ATEA, esta é uma entidade sem fins lucrativos e que tem sede virtual no site www.atea.org.br, e se apresenta como a maior organização ateísta da América Latina, contando com 19 200 membros, contabilizados em Janeiro de 2018.(ATEA, c2019) Esta também está presente em outros meios virtuais como o Instagram, Facebook, Twitter e Youtube. Optei por esta comunidade, para tratar nesta dissertação, devido não apenas ao grande número de membros, mas porque é uma das poucas entidades militantes ateísta na esfera pública da política brasileira, representado assim, uma forma de visão política dos ateus brasileiros, de uma forma geral.

Ela teria sido criada por Daniel Sottomaior, Alfredo Spínola e Mauricio Palazzuoli em agosto de 2008 e tem como objetivos a luta contra o preconceito social contra os indivíduos que se intitulam ateus e agnósticos, bem como a promoção de uma laicidade efetiva do Estado e a promoção de sistemas éticos e seculares² (ATEA, c2019). Ainda de acordo com o site, este afirma que a ATEA está representada na Comissão de Direito e Liberdade da OAB/SP. No centro de promoção da Liberdade religiosa e direitos humanos do governo do estado do Rio de Janeiro e no comitê de liberdade religiosa do Rio Grande do Sul. (ATEA, c2019)

Quanto ao conteúdo deste site, estão expostos depoimentos de ateus, (que geralmente contam suas experiências de preconceitos, discriminação ao se declararem ateus para amigos e famílias ou descrevem seu processo de experiências pessoais que o tornaram ateus) notícias

² Informações disponíveis em : < <https://www.atea.org.br/sobre>> Acesso em 16 de Setembro de 2019

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

(que normalmente envolvem conteúdos sobre os males que a religião pode vir a trazer, denúncias de atividades ilícitas de religiosos e por vezes alguns conteúdos de defesa da laicidade do estado) ou a divulgação das crenças e dúvidas ateístas para a sociedade (na forma de argumentos, afim de convencer, a quem chega ao site, de suas ideologias pessoais).

O site também possui um espaço onde eles divulgam suas principais campanhas políticas no país. Pode-se entender esse espaço virtual como uma política de conscientização da população, a respeito males da religião e da malignidade de um estado controlado pela religião.

Quanto ao Facebook, selecionei previamente um total de oito comunidades, dedicadas exclusivamente ao conteúdo ateísta. Os critérios para as seleções das comunidades se deu em função do número de “likes” e de membros participantes. Afim de representar os dados colhidos destas comunidades, opto por usar a seguinte tabela abaixo.

Tabela 1: Comunidades ateístas no Facebook

Comunidade	Nº “Likes”	Nº Membros	Nº Fotos (Memes)	Nº Vídeos
Sou Ateu Brasil ³	121 938	120 494	4 075	90
Penso, logo sou ateu ⁴	73 897	74 521	1 204	44
Diabo Real ⁵	121 404	121 827	3 133	59
Bar Ateu ⁶	235 560	236 980	7 195	1 566
Detonando a bíblia ⁷	60 296	60 448	2 154	241
Mundo ateu ⁸	7 620	8 324	856	490
Saindo da Matrix religiosa ⁹	49 649	49 095	8 359	168
Ateu atento ¹⁰	23 944	24 300	101	59

Fonte: Castro, 2019

³ Disponível em <<https://www.facebook.com/SouAteuBrasi>> acesso em 15 de Setembro de 2019

⁴ Disponível em <<https://www.facebook.com/PensoLogoSouAteu>> acesso em 15 de Setembro de 2019

⁵ Disponível em <<https://www.facebook.com/DiaboReal>> acesso em 15 de Setembro de 2019

⁶ Disponível em <<https://www.facebook.com/BarDoAteu>> acesso em 15 de Setembro de 2019

⁷ Disponível em <<https://www.facebook.com/detonandoabiblia>> acesso em 15 de Setembro de 2019

⁸ Disponível em <<https://www.facebook.com/groups/mundoateu>> acesso em 15 de Setembro de 2019

⁹ Disponível em <<https://www.facebook.com/SaindoDaMatrixReligiosa>> acesso em 15 de Setembro de 2019

¹⁰ Disponível em <<https://www.facebook.com/OAteuAtento>> acesso em 15 de Setembro de 2019

Nessas comunidades selecionadas, é mister mencionar que, os conteúdos de suas publicações em formas de “memes” e vídeos, de maneira mais geral, estão voltados para a crítica a dogmas religiosos, sátiras, questionamento da fé em uma deidade e publicações de notícias e/ou conteúdos ateus e este padrão foi percebido em todas estas comunidades selecionadas. Após o levantamento de dados, levei em consideração a quantidade de membros, “likes” e publicações e defini a página “Bar ateu” como sendo a página da Facebook que será o objeto de análise nesta dissertação.

Resta então um último meio virtual para uma amostra representativa dos discursos ateístas no Brasil e para tanto, selecionei o Youtube. Nesta mídia, obviamente, há temáticas e vlogs dedicados ao meio ateu, mas ironicamente, dois dos youtubers brasileiros de maior influência e divulgação de conteúdos científicos não possuem um canal dedicados exclusivamente ao ateísmo. Tais youtubers que me refiro, são o pírula¹¹ do “canal do pírula”¹² e o Átila do canal “eu, ateu”. Este último, possui vídeos acessíveis no youtube ainda nos dias de hoje, porém seu canal não foi encontrado diretamente, sendo tais vídeos, publicações de outros canais e youtubers.

Por esta razão, optamos por selecionar canais de menores visualizações e abrangência, porém dedicados exclusivamente ao meio ateu, caso estes dos canais “Arca”¹³, “Ateu, e daí”¹⁴ “Ricardo Reis”¹⁵ e “Charles Darwin”¹⁶. Obviamente que há outros canais menores, porém selecionei estes quatro, baseando-se exclusivamente na quantidade de inscritos. Como estes canais estão dedicados somente ao ateísmo, trazem como vantagem, a multiplicidade de temáticas só discurso ateu, sobre questões cotidianas como multiplicidade religiosa, políticas públicas polêmicas atuais, questões ecológicas e afins. Para estes canais, me interessa buscar como o discurso político, religioso, sobre as ciências e da questão da laicidade estão presentes aparecem, pela perspectiva ateu.

Mas os vídeos dos youtubers mais expressivos do ateísmo e de maior influência não foram excluídos. Para isso selecionamos os vídeos mais influentes de sobre o ateísmo e de personalidades mais conhecidas neste meio. Com influentes, me refiro ao fato de tais

¹¹ Apelido do youtuber biólogo Paulo Miranda Nascimento

¹² Disponível em: <<http://www.youtube.com/channel/UCdGpd0gNn38UKwoncZd9rmA>> Acesso em 18 de Setembro de 2019

¹³ Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/canaldarca>> Acesso em 18 de Setembro de 2019

¹⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCppJpEOKaTyZQRc41cjl9-Q>> Acesso em 18 de Setembro de 2019

¹⁵ Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCdQo0qYxUpEu0ZEg9RY2W8w>> Acesso em 18 de Setembro de 2019

¹⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/cpg99>> Acesso em 18 de Setembro de 2019

personalidades, sempre serem citados nas comunidades ateístas, de uma forma geral, bem como de serem uma espécie de referência, para conteúdo ateu, para os ateus nas redes sociais como Facebook e Instagram.

Para tanto, selecionamos dois vídeos do canal do Pírua¹⁷ (“como eu lido com a morte” e “tenho moral sem Deus? Existe o bem e o mal?”)¹⁸ dois vídeos do Átila (eu, ateu Ensino religioso nas escolas públicas”¹⁹ e “Yuri, o “eu ateu”²⁰, sobre o velho testamento”) e o “porque me tornei ateu”²¹ do ateu e professor de história, Leandro Karnal

A razão de escolha destes vídeos, especificadamente, encontra-se primeiramente na diversidade de conteúdo, pois diferentemente da proposta da militância política ateu da comunidade ATEA e das críticas e sátiras de dogmas e crenças religiosas das páginas do youtube, nestes conteúdos, vemos estes três ateístas falarem de temas cotidianos, mas visto pela ótica ateu destes youtubers, como a morte, a moralidade, o ponto de vista de um ateu sobre uma parte bíblica, sobre questões políticas que afetem a seu nicho de pessoas como ensino religioso e um depoimento de uma personalidade ateu influente.

Quanto ao conteúdo em si, destes video, o Pirula tende sempre a manter uma postura mais explicativa, racional e didática, que busca o diálogo com o público que o assiste buscando posicionar e explicar o posicionamento pessoal dele, enquanto ateu, com relação a estes temas, e o youtuber deixa claro que este é seu ponto de vista sobre as questões que ele irá debater e que estas, não necessariamente, refletem todo o ateísmo. Os vídeos do Atila, (mais especificadamente os dois, selecionados) igualmente tendem a serem explicativos, nos quais o autor também busca posicionar sobre a temática em questão, porém utilizando de ironias, sarcasmos e outras categorias de enfrentamento ao expor sua opinião. Leandro Karnal, ao responder a questão “porque sou ateu” no vídeo selecionado, busca argumentar, utilizando da experiência pessoal, de conteúdos acadêmicos e metáforas, para explicar todo o seu processo que o levou ao ateísmo. Sua resposta, consiste em todo o vídeo, que possui 4:39 de duração.

¹⁷Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=OelleGbefeU&t=460s>> Acesso em 19 de Setembro de 2019

¹⁸Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=9r9_PBv02zE> Acesso em 19 de Setembro de 2019

¹⁹Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=StLEhjL0JXw&t=221s>> Acesso em 19 de Setembro de 2019

²⁰Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=p5XXs1rWpEA&t=7s>> Acesso em 19 de Setembro de 2019

²¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HS834HHhksM&t=5s>> Acesso em 19 de Setembro de 2019

3 ANÁLISE DO DISCURSO DE ACORDO COM PATRICK CHARAUDEAU, FOUCAULT, VAN DIJK E MICHEL PECHEUX

Uma vez agora expostos a base teórica para conceituar e entender o ateísmo, bem como o atual contexto do meio virtual em que os ateus estão inseridos, podemos abordar agora a temática da análise do discurso, as quais serão a principal base de minha proposta de dissertação.

Para Foucault (1996), o discurso basicamente são construídos por mecanismos internos e externos de exclusão. Esta exclusão tem a finalidade de controlar quem pode e quem não pode discursar dentro de um meio, uma instituição, de um movimento social ou de, (no caso desta dissertação), de um posicionamento religioso. Obviamente que tais mecanismo de controle do discurso refletem as relações de poder de quem o controla bem como, as noções de subjetividade, por que, para Foucault, (2016) a subjetividade dos indivíduos, perpassa necessariamente os discursos a que estão inseridos.

Existiriam, para Foucault, características internas e externas de exclusão que controlam o discurso (FOUCAULT, 1996, p.28). Os caracteres externos seriam o da interdição, o da rejeição e o da vontade de verdade. O da interdição controla onde, como, o que e em quais circunstâncias, um discurso pode ser dito (Foucault, 1996, p. 29). Os famosos “lugares de fala”, tão comuns nas militâncias políticas dos movimentos sociais, é uma forma que estes possuem, de manter o poder da fala apenas entre os de suas próprias categorias, excluindo assim, as opiniões de outros indivíduos externos, que não se encontram dentro dos critérios para poderem opinar nestes grupos.

O da rejeição e/ou separação seriam como rótulos, para definir-se quem está falando e quem está ouvindo, em que posições estão estes interlocutores e qual a finalidade atribuída a cada um dos que falam, fato este que legitima ou desvaloriza o discurso de quem fala, dependendo de qual construção social foi estabelecida para a suas falas. No livro, Foucault utiliza como exemplo, a fala do louco e a do médico. O louco é aquele que teria um discurso único e próprio, longe do que pode ser considerado como racional ou como “verdadeiro”, e por tanto, sua fala seria algo vazia de significado, exceto quando estudada por acadêmicos. O médico seria aquele que detém o saber sobre o louco e sobre a fala do louco. É aquele que analisa o discurso do doente e a cura através deste, usando não apenas seu saber, mas também seu discurso. Como dito acima, nesta relação, um tem a fala desacreditada e outro, completamente valorizada, dado a construção do discurso que foi atribuído a cada um.

O terceiro mecanismo, seria o da vontade de verdade (FOUCAULT, 1996, p.53). Neste, o autor afirmará que é dado através de instituições, o poder de dizer o que é verdadeiro e o que é falso. Obviamente que este mecanismo está relacionado com sua época histórica e que também, de certa forma, controlará os outros dois discursos. Um exemplo deste é o da ciência moderna, que em nossa época, lhe é dada o poder de credibilidade em seu saber, de estipular critérios para a definição do que é verdadeiro para o que é falso e de tornar verdade aquilo que se insere em seus critérios. No livro, o exemplo que Foucault dá, são os escritos de Darwin e Mendel, que nos dias de hoje, tem um alto apreço científico, mas que, em suas épocas, quando foram escritos, não eram considerados como científicos, já que os critérios do que era considerado como ciência, naqueles tempos, eram outros. Foucault também irá dizer que para a execução de suas falas, sempre é prescrito alguns “rituais”. As normas da ABNT poderiam ser vistas, de acordo com esta perspectiva, como rituais acadêmicos para se dizer uma verdade.

Estes três mecanismos, seriam para Foucault, os mecanismos externos de exclusão para um discurso. Mas para o autor, também há outros, de caráter interno, que também como mecanismos de exclusão, objetivando o controle de suas dimensões. Este dirá que o primeiro destes é o do comentário. O comentário, seria um discurso feito sobre algo originalmente já dito, tendo o critério de uma fala a parte do discurso original, mas que, ao mesmo tempo, acrescenta algo que neste, não foi dito, adicionando-se assim, outro discurso ao primeiro que o originou.

O segundo mecanismo seria o do autor. Este, seria uma condição necessária, em certos tipos de discursos, onde o autor necessita ser citado, necessita explicitar quem originou primeiramente tal discurso. E assim como no critério externo da “separação” o autor também confere um grau de legitimidade para o discurso. Poesias e literaturas acadêmicas são exemplos principais deste tipo de mecanismo.

O terceiro mecanismo interno seria o da “disciplina” (FOUCAULT, 1996, p.61). Este se caracterizaria por toda uma série de critérios e métodos onde se insere e profere todo um agrupado de discursos tidos como “verdadeiros”

Entender esta estrutura discursiva, proposta por Michel Foucault, servirá como método para mapear toda o conjunto de discursos inseridos nas três mídias selecionadas, de forma a pode identificar de que forma as relações de poder estão construídas nestes meios quem são os indivíduos que discursam, que podem discursar e principalmente, sob de que forma, esta estrutura está organizada para finalidades de atuação política. Para além deste autor, utilizaremos outros três autores que também versam sobre a construção e análise do discurso.

Eles são Michel Pecheux, Patrick Charaudeau e Teun Van Dijk os quais, assim como Foucault, também analisam as questões do não-dito, que se expressa nos discursos, bem como as construções de relações de poder que se estabelece a partir destes não-ditos.

Na análise do discurso proposta por Micheux Pecheux (1975), o autor, por assim dizer, rompe com a noção da língua enquanto estrutura. Ele entende a língua como um constructo carregado por ideologias, já que não há indivíduo que fala, que não esteja tomado em alguma parte, por alguma ideologia.

Dentro desta concepção do discurso, Pecheux (1995) irá utilizar-se das ideias marxistas, para levar em consideração o materialismo histórico, isto é, considerar a importância social e histórica de todo discurso falado, para o entendimento do que é falado. Em outras palavras, a língua, para Pecheux (1995), nada mais é do que a história dos sujeitos falantes.

Ora, se as palavras e frases do sujeito que fala são movidas por ideologias, isto também equivale a dizer que, o semântico destas palavras e frases não estão dados em si, mas pelo sentido que a ideologia lhe fornece, em seu período histórico e social

Patrick Charaudeau (2008) coincidirá com Pecheux (1995) no sentido de que o discurso não é apenas dado em si, mas que é um conjunto de significações linguísticas e que, neste sentido, o discurso teria o mesmo valor semântico de outras formas simbólicas de comunicação, como a linguagem por gesto ou por imagens.

Com isto, Charaudeau (2008) afirma que o discurso é um conjunto de saberes partilhados o qual é constituído por indivíduos de um contexto social. Logo, os discursos sociais irão demonstrar sobre, de que forma as práticas sociais estão representadas a um dado contexto social

Charaudeau (2008) também difere o discurso de texto, uma vez que textos, por si só, representa uma encenação do ato de fala, isto é, diferentes textos, para diferentes finalidades, terão formatos completamente diferente da forma em que o sujeito discursa, em outras situações.

Desta forma, esta encenação para Charadeau (2008), compreende dois circuitos: um interno e um externo. O circuito externo, representaria o contexto psicossocial em que o sujeito que fala, e o interno ligaria a estrutura do discurso ao dizer próprio.

O último destes autores, se refere ao holandês Teun Van Dijk (2011). Em seu livro Discurso e Poder (2011) o autor define o estudo da análise do discurso, como um modo de verificar o papel do discurso na afirmação e questionamento do exercício de poder e dominação, impostas pelas “elites simbólicas” e sobre de que forma a produção destes discursos contribui

para a perpetuação das desigualdades sociais.

Para isto, ele propõe uma análise sócio-cognitiva do discurso, de modo a analisar subjetividades e estruturas cognitivas presentes no indivíduo, que mediam a formação linguística da fala e dão origem ao discurso.

Com os produtos desta análise sócio-cognitiva, Van Dijk propõe que analisemos o contexto social e político de forma a compreender como tais discursos foram elaborados, e a quais relações de poder estão sujeitas. (Aragusuku, 2018)

5 RESULTADOS ESPERADOS

A partir de todo este embasamento teórico e conteúdo já analisados, para esta pesquisa de dissertação de mestrado, espero ser possível identificar, através da análise do discurso, que tipo de ateísmo anima as discussões nos meios virtuais na ATEA, Facebook e do ateístas no youtube e verificar se há alguma espécie de individuação das crenças e “peregrinação”, tal como estudou Hervieu-Léger.

Ainda utilizando o pensamento desta autora, acredito que esta figura do peregrino, servirá para demonstrar que mesmo em um posicionamento religioso que nega a existência de uma deidade, ainda assim, não é este mesmo, um pensamento único e seus membros atuaram da mesma forma que outros religiosos, quando inseridos em suas religiões.

Considerando os aspectos políticos, também espero constatar que os ateístas, membros da comunidade ATEA, no Youtube e no Facebook, em geral, defendem um modelo de estado laicizado aos moldes mais tradicionais, isto é, onde há uma separação da influência religiosa nas decisões do estado. No entanto, este conceito de estado laico que defendem, não será o mesmo que defendem os religiosos, de forma que, as comunidades não terão muito êxito em defender o modelo de estado laico tal como o concebem. Quanto as influências políticas da comunidade nas políticas públicas, consideramos que, embora tenham campanhas políticas, formuladas pela ATEA, estas não fazem muito efeito nas políticas públicas brasileiras, dado o contexto histórico e social amplamente dominado pela Igreja Católica.

REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades.** In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino.

- CARDOSO, Marcelo Ferreira, & CALIXTO, José. **Do ateísmo ao neo-ateísmo**: Uma breve retrospectiva histórica e suas implicações na sociedade atual-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória, v6(2), 147-160, 2019
- CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso**: modos de organização. São Paulo: Editora Contexto, 2008
- COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. Introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso** . São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- . MINOIS, George. **História do Ateísmo**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- . PÊCHEUX, Michel; ORLANDI, Eni Puccinelli. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Editora da UNICAMP, 1995.
- PINKER, S. **O novo Iluminismo**: em defesa da razão, da ciência e do humanismo. . São Paulo: Companhia das Letras.2018
- VAN DIJK, Teun A. **Discurso y poder**. Barcelona: Editorial Gedisa, , 2011.
- VIEIRA, Kelen Aparecida. **www.atea.org.br (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos) ateísmo, identidades culturais e não religiosas na sociedade contemporânea**. Uberlândia, 2014.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

MOVIMENTO SOCIAL ATEU: SECULARISMO, ESFERA PÚBLICA, LEGALIDADE

Ricardo Cortez Lopes (Faculdade CMB - Professor Pesquisador (PQ))¹

Resumo: O movimento social ateu no Brasil surgiu entre o fim do século XIX e o começo do século XX, caracterizado por exigir, por vias legais e através da esfera pública, um estado laico para que o Brasil pudesse superar uma série de obstáculos que a adesão à religião ocasionava ao desenvolvimento do país em vários sentidos. Em um primeiro momento, esse movimento processou-se dentro da lógica positivista, buscando revolucionar a religiosidade brasileira com fim a estabelecer a religião da humanidade. Em um segundo momento, dada as mudanças de pensamento historicamente contingentes, esse movimento tornou-se mais característico pelo apelo ao pluralismo. É a partir desse ângulo que o trabalho busca apresentar como o conceito de secularização foi tratado por esse movimento social ao longo do tempo no Brasil, buscando compreender sua articulação com as noções de ação social na esfera pública e laicismo estatal.

Palavras-Chave: Movimento Social Ateu. Laicismo. Esfera Pública. Secularização

INTRODUÇÃO

A discussão sobre o laicismo (vital para se discutir o avanço do processo de secularização) adquiriu contornos decisivos quando do advento da Revolução Francesa, após o Iluminismo (CIPRIANI, 2012: 16). Dentro do clima de derrubada do Antigo Regime, muitos intelectuais (ou “publicistas”, na expressão utilizada por Auguste Comte) empreenderam um esforço no sentido de fundar uma nova moral que pudesse dar início a um princípio de coesão, capaz de integrar os indivíduos em uma sociedade moderna não baseada na religião católica como fator aglutinador dos diferentes atores. Émile Durkheim, por exemplo, propôs uma moral laica, baseada no estudo da Religião para poder construir uma moral em que a autoridade fosse a coletividade, ou seja, uma moral *sui generis* (DURKHEIM, 2007: 25). Esta, no entanto, foi uma das concepções elaboradas. Uma série de projetos de secularização do espaço público foram formuladas no bojo desta conjuntura social específica, de modo que este breve artigo intentará expor uma dessas propostas. O projeto que foi o “vencedor”, e que muitas vezes é confundido com a própria concepção de laicismo (conceito que é uma verdade em disputa, tal

¹ Doutor pelo Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail para contato: rshicardo@hotmail.com

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

como na expressão de Foucault) é aquele que diz que a religião é uma atividade privada, de modo que diz respeito apenas ao indivíduo, e que busca romper radicalmente com a religião (SANCHIS, 2001: 38). Todavia, a conjuntura da Revolução Francesa era a do domínio católico, de modo que hoje em dia o que predomina é o multi-culturalismo, que desemboca no pluralismo religioso (SANCHIS, 2001: 38). É possível se colocar uma série de questões a partir dessa mudança paradigmática, e a discussão sob essa conceituação se torna de uma importância primordial nesta nova ambientação.

O tema que este trabalho buscará abordar será o do laicismo concebido e propagado como teoria e ação moral dentro de um movimento social brasileiro em especial: o movimento ateu, com foco no Rio Grande do Sul. O modo de aproximação teórica com o tema se deu a partir de uma divisão desse movimento em segmentos cronológicos quanto à moral propagada, de maneira a captar o modo como essas concepções foram mudando a respeito das ideias de laicismo e de atuação civil. O método utilizado para captação dos dados foi a da análise de conteúdo (BARDIN, 1977: 30) do material, que se constitui em documentação histórica e documentação resultante de pesquisa social.

Nesse sentido, propomos, de maneira preliminar, a seguinte periodização para os estudos sobre o movimento ateu no Brasil.

- 1) **Etapa Tateante** (1497 – 1844²): nesta etapa³, os ateus manifestavam-se esparsamente, individualmente e sem um fim maior definido, não deixando tantos vestígios materiais de associações. Também o faziam de maneira não-explicita, através de personagens de romances literários (usando figuras de linguagem para se comunicar com pessoas com o mesmo capital simbólico) ou sociedades secretas.
- 2) **Etapa Revolucionária** (1844 – 1930⁴): nesta etapa os positivistas propõem-se a substituir a religião católica por uma religião da humanidade, focada no homem, e não em uma entidade abstrata como Deus. O ateísmo em si ainda não é o centro exclusivo das preocupações, mas vem a reboque no carro da república ditatorial, da qual teceremos mais detalhes adiante.

² Ano da defesa da primeira tese científica de um positivista: “Plano e Método de um Curso de Fisiologia”, de Justiniano da Silva Gomes (SOARES, 1998: 87).

³ O texto aqui escrito é suposição, pois não há evidências que sustentem o que se diz sobre essa etapa em questão, o que torna a questão mais filosófica do que propriamente objeto da sociologia. Mas nos parece razoável supor que assim se transcorreram essas manifestações, pois a cultura não apaga totalmente a individualidade das pessoas que nela estão inseridas, de modo que uma pessoa do passado poderia, sim, constituir sua identidade como ateu, mesmo que vivendo em um ambiente amplamente dominado por ideias religiosas.

⁴ Começo do governo Getúlio Vargas, que incentivou um forte nacionalismo centralizador, acabando com o projeto federalista a que os positivistas ainda se apegavam (SOARES, 1998: 117), e que buscou modernizar ao Brasil, dando início a uma maior industrialização e maior concentração de população nas cidades, e não no campo (KONRAD, 2007: 97).

Nesta etapa, o objetivo é homogeneizante (tornar a todos iguais), mas sem o recurso à violência.

- 3) **Etapa Reivindicatória** (1930 – dias atuais): começou quando da penetração da modernidade nas elites brasileiras, quando certa e específica diversidade passou a ser incentivada, dada a própria cultura brasileira estar sendo reconhecida como plural, surgindo algum espaço para certas práticas que puderam ser levadas a cabo sem a enérgica punição estatal. Assim, após a consolidação do estado laico (apesar de este ainda ser denunciado como endêmicamente teísta pelos ateístas até os dias de hoje), o ateísmo se reivindica como variedade cultural que merece ser respeitada dentro de um contexto de estado de direito, buscando atuar dentro do legalismo. Assim, surgem uma série de organizações que buscam reivindicar o fim do preconceito contra pessoas ateias. A esse contexto pertencem a ATEA, a Sociedade Brasileira de Céticos e Racionalistas, Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos, etc. Nesta etapa, o objetivo é pluralizante, igualmente sem utilizar o recurso à violência.

Será a partir desta periodização (que esperamos seja substituída no momento em que o assunto do ateísmo se torne mais estudado dentro das ciências sociais) que acompanharemos as concepções desse movimento social. Veremos que este foi um movimento de dois polos: um polo passivo e outro ativo, os quais esclareceremos mais adiante. Iniciaremos nossa exposição pelo positivismo (o qual consideramos a primeira manifestação de um movimento ateu sistematizado por motivos que exporemos mais adiante) e depois passaremos às organizações ateias mais atuais e suas áreas de atuação, e a Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (que, de agora em diante, chamaremos pela sua sigla, ATEA). A documentação utilizada para se chegar a essas concepções foi o material de divulgação da Igreja Positivista de Porto Alegre e o site da ATEA.

Partiremos do pressuposto de que a mensagem que os ateístas passam em seus veículos de divulgação não sofre processos pedagógicos simplificativos e nem se utiliza de mecanismos de persuasão, pois o objetivo deste grupo não seria outro senão o convencimento intelectual, daí a não necessidade deste tipo de expediente discursivo. Por essa razão, acreditamos que analisar esse material de divulgação conduza às questões caras à moral deste movimento social.

2 - A RELIGIÃO COMO ATEÍSMO: OS POSITIVISTAS E A ESFERA PÚBLICA PRESSUPOSTA

É comum se escutar no meio acadêmico a afirmação de que o positivismo possuía uma religião, e que, ao mesmo tempo, mostrou-se detentor de um cientificismo bastante exaltado. Tal concepção, no entanto, não resiste a um exame aprofundado do material produzido pelos positivistas como artigo de propaganda.

O material coletado para fazer essa reflexão sobre como os positivistas conceberam e atuaram nos eixos a que esse breve texto se propôs a abordar foram coletados no Núcleo de Pesquisa Histórica da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, fontes doadas pela Capela Positivista de Porto Alegre por conta da condição duplicada deste material.

Para iniciarmos o assunto do laicismo, todavia, é necessário que se discuta a questão da suposta religiosidade do movimento positivista, pois assim será possível delinear com mais facilidade o que concebem como laicismo. Efetivamente, o positivismo denominava-se como “Religião da Humanidade”, e utilizava-se de uma série de vocábulos que remetiam a um misticismo. É de se ressaltar, no entanto, que a utilização do termo religião por parte dos positivistas insere-se no sistema simbólico criado pela doutrina positivista, e que seu uso é específico e guarda uma significação própria dentro desse conjunto conceitual. Atribuir esse uso do termo a fenômenos transcendentes (mais detalhes adiante) é um erro muito difundido.

A religião nunca se constituiu, para os positivistas, em uma transcendência do mundo natural. Antes de tudo, os positivistas abdicavam de qualquer discussão metafísica (não recaindo, por outro lado, no empirismo de Hume e Locke) (HENSEN, 2013: 27), de modo a se focarem apenas naquilo que se mostrasse comprovável (ou positivo). Nesse caso, a única entidade que se mostraria comprovável como realmente existente seria a Humanidade, que, efetivamente, mostra-se existente no passado, mostra-se existente no presente, e mostrar-se-á existente no futuro (daí o famoso lema: “viver para outrem”). É, portanto, um humanismo, que acredita que a Natureza é uma entidade autônoma que não foi causada (AUERBACH, 1972: 151) e que, apesar de não se interessar em investigar essas causas primeiras, não acredita que houve uma intencionalidade na criação do universo e na condução de seu devir. É, portanto, uma religião secular, pois não acredita na possibilidade de transcendência.

Portanto, o laicismo está inserso dentro desta lógica, que é o avanço natural das etapas que a mente humana percorre, a saber, as explicitadas pela teoria dos três estados, as quais Comte esclarece no seu *Cours de philosophie positive* como sendo o estado teológico (no qual os fenômenos são explicados por crenças na sobrenaturalidade das coisas), o metafísico (no qual os fenômenos são explicados pela sobrenaturalidade dos deuses) e o positivo (no qual os fenômenos são explicados a partir de comprovação científica) (COMTE, 1972: 4). O laicismo

– a atitude de entregar o poder à racionalidade do terceiro estado, e não à tradição pertencente aos primeiro e segundo estados - é a única maneira de se derrotar a religiosidade – que causa a desagregação das pessoas, ao voltá-las para a satisfação dos interesses das pretensas divindades, e não para a felicidade da humanidade – e se atingir a integração máxima possível para o ser humano.

O fato de os positivistas adotarem a teoria dos três estados como referencial historicista já dá a tônica de como se desenrolará a sua atividade de divulgar o positivismo. A estrutura formal foi a das casas de divulgação, as Igrejas. A maneira como esta divulgação ocorria se desenrolou a partir de uma noção de esfera pública, pois, se de fato a humanidade chegaria ao terceiro estado, qual seria a necessidade de se tomar o poder político através de uma revolução ou mesmo a partir de eleições?

Através de sua propaganda, o positivismo buscou insuflar o debate sobre o que seria melhor para o Brasil, buscando incentivar a educação positivista através de seus panfletos. Como afirma o próprio Comte:

[citando Comte] “... não anhelei de modo algum nem mesmo aprovei os abalos de 1830 e 1848 embora haja me esforçado por utilizá-los após a sua consumação; conduzindo-se assim os positivistas deverão sempre prever as tempestades, e se esforçarem primeiro por preveni-las; depois por abrandá-las, enfim por utilizá-las; porém considerando-se como livremente associados aos governos ocidentais sem jamais secundarem oposição alguma, cujo respeito involuntário obterão, além do que partido algum os julgará seus concorrentes ao poder. (Ensino do Catecismo Positivista: XVI)

Portanto seria longe da esfera de ação do governo, que ainda possuía atores ligados aos estados anteriores, que se desenvolveria esse debate, e seria através dele que os pensamentos seriam “evoluídos” aos poucos para integrarem-se ao pensamento de reforma social. Daí a **polaridade passiva** desse movimento: tratar-se-ia de esperar. Mas essa reforma social passaria, no entanto, por uma revolução religiosa.

Para efeitos ilustrativos, citaremos alguns trechos do material coletado, sem, no entanto, entrar no mérito de sua análise, dado o caráter sintético deste artigo:

Mudanças científicas e econômicas estraçalham as velhas crenças [...] vasto aumento de conhecimentos e experiências [nos dias atuais causaram essa desatualização]. Há grande perigo em final e (cremos) fatal identificação da palavra religião com doutrinas e métodos que perderam seu significado e que estão sem meios para resolverem o problema da vida humana no 20º século. Religiões sempre foram meios para realizar os mais altos valores da vida. Seus fins foram atingidos através da interpretação da total situação circunstante (teologia ou visão de mundo), o sentido dos valores resultantes daí (objetivos e ideais) e a técnica (culto) estabelecida para a

satisfatória compreensão da vida (Manifestos Humanistas I e II: 1)

A providencia do legislador penal esqueceu, porém, que todas as doutrinas chiméricas, por isso mesmo que são absolutas, enquanto despertam sentimentos de amor pelas entidades que consagram, despertam-n'os também de antipatia e inextinguível odio entre si, a ponto de abrirem através de extenso campo da historia humana um profundo mar de sangue (O espiritismo e o Código Penal; a feitiçaria e o código penal; férias forenses: 7)

O deus absoluto como dogma fundamental, é substituído pelo conjunto de leis naturais conhecidas constituindo o destino, e das leis naturais desconhecidas constituindo o Acazo. [e segue] O deus absoluto como elemento de temor, é substituído pelo conjunto de antepassados humanos que admiramos, dos mortos que trabalharam pelos vivos, dos vivos que vivem com preocupações altruistas, isto é, sociais, e ds que hão de viver pelos quais nos esforçamos e agimos, em todos os instantes da nossa vida objetiva (Marcha do ateísmo: 8)

[...] Este ser supremo, no positivismo é a humanidade, definida como o conjunto contínuo dos seres convergentes, passados, futuros e presentes. Não deve ser confundida com a espécie humana. (Positivismo ou Religião da Humanidade: 1)

As relações fraternas, circunscritas inicialmente ao lar e à cidade, estendem-se ao planeta inteiro: abrangem o passado, o futuro e o presente; congregar todos os seres, tudo que concorreu, concorre e há de concorrer para aperfeiçoar a ordem universal (Humanidade: a deusa do futuro: 9)

3 - O ATEÍSMO HOJE: REIVINDICAÇÃO DE DIREITOS

O material analisado (novamente, aqui não serão explicitados os detalhes da análise) foi coletado em sites da internet de propriedade de organizações ateias, que são, ao nosso ver, possuidores de uma função análoga ao do material de divulgação do Templo Positivista. Nesse trabalho, mostraremos o site da Associação Brasileira de Ateus e agnósticos, e será neste material que a metodologia da análise de conteúdo se desenvolverá.

O site da Atea possui o seguinte layout, como nos demonstra a Figura 1:

Figura 1 - printscreen do site da ATEA



Fonte: página da internet

O nosso foco será nas documentações das sessões “Argumentos”, “Perguntas e respostas” e no Estatuto Jurídico dessa organização para analisar as ideias de laicismo e ação ateia dentro do estado de direito, que os integrantes supõem como bem concebido através da Constituição Federal de 1988.

O estatuto, ao nosso ver, demonstra-nos duas posições da organização atéia com relação à mensagem que desejam passar: a) o fato de esse estatuto dar origem a uma instituição que pode ser uma espécie de “laboratório” (ou um microcosmos) para uma democracia laica, visto que aceita pessoas de todas as crenças (desde que protejam o laicismo) e que se utilizam de uma série de dispositivos caros a regimes democráticos:

Poderão filiar-se somente pessoas maiores de 18 (dezoito) anos, ou maiores de 16 (dezesesseis) e menores de 18 (dezoito) legalmente autorizadas, independente de classe social, nacionalidade, sexo, raça, cor ou crença religiosa[grifos nossos] e, para seu ingresso, o interessado deverá manifestar sua intenção através de qualquer meio documentado, dirigida à Diretoria Executiva, que a submeterá à análise, e, uma vez aprovada, terá seu nome, imediatamente, lançado no livro de associados, com indicação de seu número de matrícula e categoria à qual pertence, devendo o interessado [...] A perda da qualidade de associado será determinada pela Diretoria Executiva, sendo admissível somente havendo justa causa, assim reconhecida em procedimento disciplinar, em que fique assegurado o direito da ampla defesa [...] (ESTATUTO DA ATEA, sem página)

e b) o fato de querer se integrar como uma ideia já constitucionalmente viável (portanto legal), daí a sua redação em um formato semelhante à CF de 88.

O laicismo é um assunto caro à ATEA, mas o termo não possui muita recorrência

durante a exposição do site, nem é dotado de uma conceituação própria. Provavelmente por conta de que a conceituação do laicismo é a mesma adotada pela CF de 1988, de modo que a ATEA busca proteger esse laicismo já corretamente institucionalizado. É possível observar essa discussão em seus princípios:

Parágrafo Único - A Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos, adota como princípios:

- a) *A separação entre o Estado Brasileiro e instituições religiosas, seja em esfera Federal, Estadual ou Municipal, no exercício da administração direta ou indireta;*
- b) *O respeito a DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS* Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948;
- c) *O repúdio a qualquer tipo de preconceito e discriminação de qualquer natureza, conforme definida pela legislação brasileira em vigor;*
- d) *A legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade; e*
- e) *O respeito e defesa da Constituição da República Federativa do Brasil, em todos os seus artigos, unidade e soberania do Brasil.* [grifos meus] (ESTATUTO DA ATEA, sem página)

Nestes tópicos estão presentes as discussões sobre o laicismo dentro dos documentos analisados. Os trechos sublinhados dão conta de que a presença e a ação de entidades religiosas dentro da arena pública pode gerar as consequências de desrespeito aos direitos humanos, em discriminação, em prejuízo às legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e a possibilidade de prejudicar a unidade e a soberania do Brasil.

Mas a religião em si não seria o problema, pois proibir qualquer exercício de religiosidade seria um atentado contra a liberdade de pensamento, ferindo-se, assim, os direitos humanos, que se constituem no código moral adotado pela organização. Um dos problemas seria a mistura da religião com a administração estatal.

- f) *Promover a laicidade efetiva do Estado, combatendo em todas as esferas legais qualquer tipo de associação que seja contrária ao descrito na Constituição da República Federativa do Brasil;*
- g) *Promover o pensamento crítico e o método científico;* (ESTATUTO DA ATEA, sem página)

O outro problema seria o da discriminação que sofreriam os ateus, que, ao não poderem usufruir do laicismo estatal, não poderiam se defender legalmente.

- c) *Auxiliar a auto-afirmação dos ateus e agnósticos frente ao preconceito e a rejeição*

sociais;

d) Apontar o ateísmo e o agnosticismo como caminhos filosóficos viáveis, consistentes e morais;

e) Promover sistemas éticos seculares; (ESTATUTO DA ATEA, sem página)

Portanto, o laicismo é a maneira que se encontra de se levar à esfera política o interesse humanista, que se preocupará com o ser humano (ainda que de maneira individualista, e não totalitária, como a maneira positivista), e não com o culto a uma divindade específica. Será aquele instrumento para depurar os interesses religiosos (que se referem a esfera privada, o que seria por si só anti-democrático) e tornar a atividade política mais direcionada para um fim: o ser humano.

826

Com muita frequência se afirma que a fé dá provas, ou que a própria fé é uma prova. Mas é fácil perceber que ter fé é somente uma atitude, interna e pessoal como todas as atitudes. Ela nada nos diz sobre a realidade externa ao indivíduo. Se eu tiver fé que o Papai Noel existe, isso mostra que ele existe ou que eu me recuso obstinadamente a aceitar sua inexistência? (ARGUMENTOS, sem página)

Os ateístas modernos não possuem a pressuposição de que o mundo se encaminha para um processo de racionalização crescente, e que basta se observar empiricamente para constatar que isso ocorrerá inexoravelmente. Por essa razão, não postulam uma esfera pública, na qual possam realizar a sua atividade por um fim maior. De modo que a constituição que redigiram busca justamente complementar e defender a Constituição Federal de 1988, e não negá-la. O trabalho é apenas o do esclarecimento sobre a necessidade de se cultivar o estado laico, não há interesse em se afirmar que a religião é fruto de algum atraso mental (embora alguns segmentos mais radicais assim o pensem, e expressem essas concepções a partir do anonimato da internet), mesmo que o rompimento com a religião seja definitivo (não há a intenção de se continuar a religião ou substituí-la, como ocorre com os positivistas). Os ateístas acreditam que é possível manter-se a convivência pacífica das religiões com o ateísmo, desde que se respeite o individualismo e a liberdade de escolha. E que a atividade religiosa na esfera pública é danosa, pois fará a sociedade “andar para trás”, pois não embasa a atividade política em bases racionais.

No que diz respeito à existência de qualquer entidade, a posição "default", ou padrão, é a de descrença: das infinitas entidades que podemos imaginar, cremos apenas na existência da diminuta fração de coisas a respeito das quais temos boas razões para acreditar que existem (do contrário, creríamos na existência de um enorme número de coisas cuja inexistência não podemos provar, como um bule de chá azul na órbita de Marte, e dragões invisíveis e indetectáveis por qualquer meio conhecido). (PERGUNTAS E RESPOSTAS, sem página)

E o problema não é apenas empírico: tem a ver com o que os positivistas chamariam, no nosso entender, de critério de positividade⁵:

A questão da existência não tem nada a ver com a visão: trata-se de provas ou ao menos evidências. E há muitos tipos de evidências além das visuais. Temos todos os sentidos além da visão, e ainda a lógica e uma enorme variedade de aparelhos e técnicas que nos ajudam a coletar evidências e provas sobre o ar, as bactérias, os átomos e todas as coisas cuja existência damos como certa. Só na esfera místico-religiosa existem entidades cuja existência há quem aceite pacificamente sem evidências, ou mesmo apesar de evidências contrárias: deuses, anjos, espíritos, fantasmas, almas, "energias", etc. (ARGUMENTOS, sem página)

E essa adesão à religiosidade é social, e não racional, pois:

Todo mundo nasce ateu, ou seja, sem crenças em quaisquer deuses, e a maior parte das pessoas adquire essa crença devido à doutrinação em casa e na escola. Portanto, ao contrário do que acontece com a religião, alguns ateus sempre foram ateus, e outros se tornaram ateus. Mas ainda assim é claro que qualquer forma de ateísmo deve ter justificativas sólidas. (PERGUNTAS E RESPOSTAS, sem página)

É a partir dessa compreensão sobre a religiosidade e do laicismo que pode se pensar o modo de atuação ateu dentro da política.

h) Defender os direitos legais de ateus e agnósticos podendo participar e contribuir com as instituições democráticas legalmente descritas e fundamentadas na Constituição da República Federativa do Brasil, fazendo sugestões, participando de discussões sociais e representando ações públicas ou privadas sempre com base nos objetivos descritos e fundamentados neste estatuto (ESTATUTO DA ATEA, sem página)

Portanto, se o ateísmo positivista era paciente e reformador, o ateísmo da ATEA é cidadão, busca atuar dentro do legalismo para ampliar a ação das instituições democráticas. É, ao nosso ver, a **polaridade ativa** desse movimento social, pois busca ativamente defender o laicismo dessas instituições.

4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho tentamos descrever como as concepções de secularismo e de ação variaram dentro do que denominamos de movimento social ateu, refletindo sobre as

⁵ Critério que afirma, em nosso entender, que algo somente pode se afirmar como corretamente compreensível e relevante se pode ser provado através de experimentação (que, nesse caso, significa a poder constituir-se em um fato descritível empiricamente).

implicações destes conceitos dentro do sistema simbólico desses atores, que variou conforme o passar do tempo.

É possível se estabelecer um padrão de continuidade na relação entre o positivismo e os movimentos sociais ateus da atualidade, e também algumas rupturas, que todavia não impedem a afinidade eletiva que os liga ao mesmo movimento. Ambos não buscam a intervenção política fora dos limites do direito (de modo que o material coletado faz alusão a ações judiciais movidas por integrantes dos respectivos movimentos). Todavia, o movimento ateu atual adquiriu um caráter mais ligado à conservar a “pureza” da herança renascentista e iluminista (que se constituem em avanços concretos em direção aos direitos humanos), de modo que assim ela possa se espalhar da mesma maneira. Tal herança, no entanto, foi interpretada de maneira individualista, e não coletivista (muito menos totalitarista). Seria, ao mesmo tempo, uma função de resguardo do poder político contra seus desvirtuadores e uma ampliação da obra de quem conseguiu secularizar a prática política de uma maneira histórica. Difere do positivismo, portanto, nessa vontade de mudança política: se os positivistas gostariam de realizar a reforma social, os ateístas contemporâneos buscam manter as instituições como democráticas e independentes de qualquer vínculo partidário ou religioso, o que só pode ocorrer através do laicismo. E esse laicismo só poderia ser obtido através da educação, e não pela simples evolução da mente humana.

Cumprir notar que o ateísmo ainda é uma categoria da identidade que sofre uma série de sanções morais por parte de algumas pessoas de outros credos. Por esta razão, essa pesquisa se dedica a compreender o ateísmo como movimento social, para auxiliar na construção dessa identidade, pois somente a partir dessa reflexão é que se pode construir o respeito mútuo.

REFERÊNCIAS

AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários**. 2. ed. São Paulo : Cultrix, 1972.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa : Edições 70, 1977

CIPRIANI, Roberto. A Religião no Espaço Público. In: ORO, Ari, STEIL, Carlos Alberto. **A Religião no Espaço Público**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

COMTE, Auguste. Curso de Filosofia Positiva: I e II Lições. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DURKHEIM, Émile. **A educação Moral**. Petrópolis: Vozes, 2007.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. 2. ed. São Paulo : Martins Fontes, 2003.

KONRAD, Diorge Alceno. Ampliando a concepção, a pesquisa e o ensino sobre a história dos movimentos sociais e políticos no Brasil. In: IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. **Movimentos sociais na América Latina : desafios teóricos em tempos de globalização**. Santa Maria : Universidade Federal de Santa Maria, 2007.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, v. 3, n. 3, pp. 27-43, oct. 2001

SOARES, Mozart Pereira. **O positivismo no Brasil : 200 anos de Augusto Comte**. Porto Alegre : Age, : Ed. da UFRGS, 1998.

Site da ATEA: <http://www.atea.org.br/>

* * * * *



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

MÍSTICA POLÍTICO-SOCIAL DO MST: UMA EXPERIÊNCIA NO ASSENTAMENTO ELI VIVE EM LONDRINA/PR

Lenir Candida de Assis (UEL-PG) ¹

279

Resumo: A complexa teia que envolve religião, política e sociedade possibilita uma investigação sob diversos aspectos, formas e dimensões, nas quais as relações se dão em múltiplos campos, o que permite às ciências sociais uma variedade de pesquisa, considerando que o campo religioso tem na sua essência, uma diversidade nas suas formas de abordagens. Em pesquisa² realizada em um dos territórios do MST, o assentamento Eli Vive, em Londrina/PR, a autora atribuiu o nome de Mística Político-Social às manifestações de religiosidade ali observadas e investigadas. O objetivo deste texto é mostrar os aspectos mais relevantes observados na pesquisa; como essa mística se relaciona com o aspecto político da proposta do MST e como os agentes do movimento reconhecem essa mística como elemento importante para a resistência dos trabalhadores nos acampamentos, espaço político de conflito e disputa pela terra. A pesquisa foi feita através de observação, participação nas atividades do assentamento Eli Vive e entrevistas com roteiro semiestruturado, o que possibilitou verificar como esse modo de viver a religiosidade se materializa na proposta do assentamento Eli Vive.

Palavras-Chaves: Mística. MST. Religiosidade. Política.

METODOLOGIA

A pesquisa foi realizada no Assentamento Eli Vive, localizado no distrito de Lerroville a 50 km de Londrina, onde ocupa as antigas Fazendas Guairacá e Pininga. Passados dez anos da oficialização da desapropriação das fazendas para fins da reforma agrária, no governo da Presidente Dilma Rousseff (PT), em 2011, o assentamento conta com 501 famílias assentadas, vindas de várias partes do Paraná. O estudo buscou compreender a forma como a mística do MST está inserida no assentamento Eli Vive, percebendo sua disseminação, caracterização e atuação nas relações internas, sociais e políticas dos assentados. Uma das hipóteses trabalhadas, foi a de que essa mística teria uma interferência significativa na base formativa do MST, tornando-a um elemento substancial para a resistência dos trabalhadores e

¹ Doutoranda em Sociologia. Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: lenirdeassis@gmail.com

² Dissertação de Mestrado do curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, 2019 – A Mística Político-Social dentre os militantes do MST no Assentamento Eli Vive em Londrina-PR.

trabalhadoras rurais nos ambientes de conflitos e violência na luta pelo direito à terra.

Problemas levantados e investigados na pesquisa foram, entre outros, o fato dos militantes permanecerem organizados nos acampamentos e assentamentos, em ambientes marcados por conflitos, enfrentamentos e violência. O que levaria as pessoas a viverem e a morrerem em nome dessa luta? Como o movimento tem garantido sua longevidade e de que forma tem sustentado e mantido seus militantes mobilizados?

O estudo se baseou em pesquisa documental relacionada à história do campesinato naquele território, desde a primeira ocupação em 1991 até 2009, quando o movimento ocupou pela segunda vez aquela área, culminando em negociações com o governo federal, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) até a posse da terra em 2013, com o sorteio dos lotes.

O estado da arte revelou ser aquele ambiente, um espaço oportuno para diversos campos de pesquisa, tendo sido objeto investigado pela geografia, serviço social e comunicação.

A bibliografia selecionada tratou da luta pela terra, dos conflitos agrários e da mística do MST. O trabalho de campo realizou-se em dez visitas, objetivando entrevistas preliminares e com roteiro semiestruturado³, observação participativa nos momentos celebrativos do assentamento, jornadas agroecológicas, manifestações e participação em reuniões com os dirigentes que propiciaram aproximação com o objeto pesquisado. Os entrevistados foram indicados pelos dirigentes das brigadas⁴ e as entrevistas se deram de forma voluntária com termo de “livre-consentimento”, sendo gravadas e utilizadas posteriormente com recortes intencionais no decorrer da dissertação.

As hipóteses levantadas para a pesquisa foram utilizadas como norteadoras no processo investigativo, obtendo como resultado um conceito de mística ligado ao político e ao social, um instrumento de simbolismo e subjetividade capaz de agregar e motivar o indivíduo e, ao mesmo tempo, intensificar-se em momentos específicos de formação e ação, frente à realidade local em que estão inseridos e em diferentes conjunturas política e social do país.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

³ Nesse tipo de entrevista, o entrevistador elabora um determinado número de questões que possuem uma Sequência contextual no roteiro, podendo, em caso de necessidade, adicionar questões extras no guia de perguntas, já que o pesquisador possui uma postura ativa e flexível nesse tipo de entrevista (COLOGNESE; MELO, 1998).

⁴ As brigadas são núcleos de moradia, habitacional e de base, comum nos acampamentos e assentamentos do MST. In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

O estudo aprofundou uma bibliografia e documentos previamente selecionados que apresentam uma diversidade de conceitos atribuídos à mística⁵, que - em grande parte - traz o sentido de mistério. Mistério vem do grego *mysterion*, que vem de *múen*, que remete ao sentido de algo não comunicado de uma realidade ou intenção (BOFF; BETTO, 1993), que, de forma geral, não se define teoricamente, mas se mantém ligado a uma experiência de religiosidade ou de espiritualidade. O estudo sobre a mística permite compreendê-la em campos distintos: teológico, antropológico e sociológico, área de interesse deste estudo.

A mística, portanto, possui um potencial crítico, capaz de nos fazer enxergar com novos olhos o debate em torno da questão da racionalidade que, como sabemos, é um dos pontos centrais da discussão filosófica e da teoria social contemporânea. É a partir deste ângulo que vamos abordar discurso sociológico sobre a mística (SELL, 1994, p. 7).

As fontes bibliográficas pesquisadas mostram que a mística se configura com uma ação que, mesmo na subjetividade, ancora a luta que está na essência da formação dos militantes. Em se tratando de mística nos ambientes marcados por conflitos, tensões e disputas políticas e, no caso do MST, pelo meio de produção, ela adquire um outro sentido, que permite catalisar forças mobilizadoras.

Para o sociólogo Michael Löwy (2005), a espiritualidade popular do MST se manifesta como forte componente místico capaz de mobilizar as pessoas na radicalidade por uma sociedade sem classes.

Quanto ao MST, que tem suas raízes socioculturais na Pastoral da Terra da Igreja Católica, nas comunidades de base e na Teologia da Libertação, ele também se caracteriza por um misto espantoso de religiosidade popular, revolta camponesa "arcaica" e organização moderna, na luta radical pela reforma agrária e, a longo prazo, por uma "sociedade sem classes". Esse movimento, de forte componente emocional, "místico" - é o termo que utilizam os próprios militantes para designar o estado de espírito dos participantes - ou "milénarista" (no sentido mais amplo do termo), reúne centenas de milhares de camponeses, meeiros e trabalhadores agrícolas e tornou-se hoje o mais importante movimento social do Brasil, a principal força de contestação (LÖWY, 2005, p. 5).

Os autores pesquisados mostram que o processo de organização, em especial a capacitação dos agentes do MST, se sustenta em grande medida, na chamada mística que é apresentada nos documentos orientadores do movimento. Muitos pesquisadores se dedicam a

⁵ A palavra "mística" teve sua primeira aparição no escrito de Dionísio Areopagita, datado entre o final do século V e início do século VI da era cristã.

aprofundar o lugar da mística no processo de formação dos movimentos sociais, especialmente o MST, como descreve Coelho (2010, p. 119):

O Movimento há anos tem investido na prática da mística, bem como buscado teorizá-la. Para compreender a mística no MST não se pode ficar preso aos sentidos clássicos que envolvem esse conceito, pois no movimento ele ganha outros sentidos. Mística no MST deixa de ser algo apenas abstrato para se transformar em prática que, por sua vez, carrega muitas intencionalidades. A partir de alguns materiais publicados em seu interior, é possível fazer reflexões de como o movimento concebe a mística ou a sua mística. Não obstante, é preciso analisar as ideias e concepções sobre a mística em sua temporalidade, também como essa prática foi se consolidando e se desenvolvendo com o tempo. À medida que a mística ganhou destaque entre as práticas do movimento, houve a necessidade de refletir mais profundamente sobre ela, fato que fica evidenciado na quantidade de materiais publicados.

A socióloga Maria da Glória Ghon (2009) ressalta que os movimentos sociais cumprem um papel importante na formação de agentes, que reúne habilidades e aprendizagem de saberes para a vida em ambientes coletivos

As práticas da educação não formal se desenvolvem usualmente extramuros escolares, nas organizações sociais, nos movimentos, nos programas de formação sobre direitos humanos, cidadania, práticas identitárias, lutas contra desigualdades e exclusões sociais (GHON, 2009, p. 31).

Constam das fontes documentais nos arquivos do MST, cadernos de formação datados de 1993, conteúdos metodológicos trabalhados nas escolas dos acampamentos e assentamentos. Chamou a atenção o destaque dado à mística do MST.

Mística é o que anima a ação; animar significa dar vida, pôr alma e energia naquilo que se faz; A mística nasce do coração. É a dimensão do sentir, do querer, do amor e do ódio, do sonho e da rebeldia, da alegria e da esperança. A mística é também uma crença num projeto de sociedade, e num ideal de vida (MST, 1993, p. 1).

Os documentos foram tomados como representativos dos requerimentos práticos para os quais foram construídos. Examinou-se o que Cicourel (1969) chamou “estruturas de significado não-declaradas” dos documentos. O documento em si é tomado como representativo de algum padrão social ou valor de uso subjacente (MAY, 2004, p. 212). Os documentos em estudo reafirmam os mais essenciais princípios da socialização dos meios de produção com um importante nexos aos elementos da materialidade marxista.

Longe de estabelecer uma separação artificial entre luta econômica e luta política, Marx propõe uma interação entre ambas as dimensões, pois, se a luta dos trabalhadores pode se limitar a questões imediatas, objetivando melhorar suas condições de vida sob o capitalismo, numa perspectiva de integração à ordem, ela também pode, dependendo da orientação político-ideológica de suas organizações, atingir interesses de classe da burguesia, articulando-se a luta pelo socialismo (GALVÃO, 2011, p.115).

O estudo apontou que, no *lôcus* da pesquisa, o assentamento Eli Vive, as práticas pedagógicas desenvolvidas - dentro e fora do ambiente escolar - possibilitam uma vivência que fortalece a identidade daqueles sujeitos como agentes de transformação desde a infância. O ato de educar, como na pedagogia freireana, é construir sujeitos mais humanos, em que a memória histórica, a cultura, a simbologia e a razão utópica da ação contribuem para a educação emancipatória. Para o educador Paulo Freire (1997), a educação age como um processo autorreflexivo, auto executável e autocrítico com poder de interferir nas mudanças de vida das pessoas.

A emancipação forma uma nova cultura, uma ética livre, a real cidadania. Quando homens e mulheres, ao longo da história, [...] inventamos a possibilidade de nos libertar na medida em que nos tornamos capazes de nos perceber como seres inconclusos, limitados, condicionados, históricos. Percebendo, sobretudo, também, que a pura percepção da inconclusão, da limitação, da possibilidade, não basta. É preciso juntar a ela a luta política pela transformação do mundo. A libertação dos indivíduos só ganha profunda significação quando se alcança a transformação da sociedade (FREIRE, 1997, p. 100).

O processo de transformação, para o qual Paulo Freire chama a atenção, ficou evidenciado nos depoimentos coletados na pesquisa de campo e na observação participativa nas atividades no assentamento Eli Vive, quando, o que aqui chamamos de mística político-social, se materializa em casos reais, por meio da efetivação de projetos construídos na coletividade.

A mística é estrategicamente preparada, de acordo com uma temática e com a realidade do grupo para quem será apresentada. Os momentos de mística nunca devem estar desconfigurados do tempo, da realidade do grupo e do próprio Movimento, caso contrário, ela não produziria efeitos. Se a mística não contemplar a realidade do grupo, para qual está sendo apresentada, acaba não tendo sentidos para a vida dos sujeitos. Os integrantes do Movimento precisam se ver e serem reconhecidos na mística. E, se ela não preconizar aquilo que o MST deseja e intenta para sua organização, não se torna um *poder eficaz*. Para tanto, não é só fazer a mística, mas executá-la tendo um alvo a alcançar, criando representações sobre aquilo que se almeja para o momento, sempre pautado nos princípios e visões cultivados pelo MST (COELHO, 2010, p. 264).

A mística também é um processo pelo qual as pessoas adquirem o sentimento de pertença dentro da coletividade. Essa é uma das razões da pesquisa apresentar a mística do assentamento Eli Vive como político-social, compreendendo um componente estratégico na construção da base de formação do militante, uma vez que, estando os sujeitos envolvidos na construção de um novo modelo de sociedade, em que os pilares da luta do MST estejam presentes: terra, reforma agrária e a transformação social.

Deve-se considerar que existe uma complexidade em torno dos estudos realizados sobre a mística do MST, o que pode justificar a quantidade expressiva de pesquisas realizadas pelas diversas ciências nesse tema. Essa complexidade ganha materialidade quando a pesquisa se aproxima de fatos concretos no território de vida dos agentes pesquisados, em que a produção de alimentos, os projetos desenvolvidos, as organizações das mulheres, as parcerias, a solidariedade, o conhecimento técnico, as manifestações, as caminhadas, os ritos, as celebrações religiosas e espiritualidade, a simbologia do movimento são partes integrantes do processo de formação, de reflexão, de crítica e de uma mística que possibilita a existência de um vínculo estreito entre o conhecimento, a prática política e a luta pela busca da terra e tudo o que a envolve.

E por detrás dos mitos e ritos, cerimônias mágicas e benzeções, procissões e promessas, podemos perceber os contornos, ainda que ténues, do homem que espera uma nova terra, um novo corpo. E os seus sonhos religiosos se transformam em fragmentos utópicos de uma nova ordem a ser construída (ALVES, 1999, p. 97).

O composto entre religiosidade, espiritualidade e mística, encontrado nas bibliografias pesquisadas, apresenta relação com a perspectiva de Georg Simmel (1997) que traz o aspecto da liberdade das pessoas em sua relação com o transcendente,

A religiosidade é um ser particular, uma qualidade funcional da humanidade, por assim dizer, que determina inteiramente alguns indivíduos, mas existe apenas rudimentarmente em outros. Esse traço fundamental leva habitualmente ao desenvolvimento de artigos de fé e à adoção de uma realidade transcendental. Uma pessoa religiosa é sempre religiosa, independentemente se acredita, ou não, em Deus (SIMMEL, 1997, p. 5).

Ao postular que a questão religiosa é essencialmente humana, Simmel (1997) revela a necessidade de se recriar de forma permanente na história, fazendo distinção entre as crenças religiosas ou não.

Embora a pesquisa em questão não tenha abordado os enfrentamentos de natureza religiosa presentes na atualidade, mesmo que haja possibilidade de conflitos dentro dos assentamentos do MST, é importante registrar que, na atual conjuntura política brasileira, em que as questões religiosas ocupam espaço na disputa ideológica na formulação da política pública, é possível afirmar que a Mística Político-Social observada no estudo, por meio das referências bibliográficas e os materiais extraídos do trabalho de campo, ocupam o lugar da resistência frente aos ataques promovidos pelo estado, contra os movimentos sociais e ao desmantelamento de políticas fundamentais para a sustentação do movimento⁶, na tentativa de influenciar diretamente o conhecimento e a formação de novos agentes de transformação social.

ANÁLISE DA INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

A pesquisa bibliográfica e os depoimentos coletados durante a investigação, mostram que, na origem do MST, os trabalhadores rurais pertencentes ao movimento, tinham como prioridade a luta pela conquista da terra, o que prevalece até os dias atuais. Logo, compreenderam que essa seria apenas uma das metas a serem alcançadas, haja vista que a reforma agrária tratava-se de um novo projeto de sociedade. O trabalho, a produção, a vida digna no campo e na cidade, a distribuição das riquezas, a agricultura familiar, o fim do latifúndio, a agroecologia, a educação popular, fazem parte de um novo modo de sociedade em construção. Percebeu-se que a busca por novos conhecimentos seria o instrumento primordial para se alcançar os resultados esperados.

A resistência nos ambientes de conflitos exigiria um saber teórico para lidar com a prática diária, mas especialmente, para entender a dinâmica da contradição presente na conjuntura política, econômica, cultural e social ali instaurada. A educação tornou-se uma prioridade do movimento aliada à busca pela conquista da terra.

Contestam a ordem social pelo conjunto (contraditório) do que fazem nas ocupações, nos acampamentos, nos assentamentos, nas marchas, na educação de suas crianças, jovens e adultos; pelo jeito de ser de sua coletividade, que projeta valores que não são os mesmos cultivados pelo formato da sociedade atual; fazem isto, sobretudo, pelo processo de humanização que representam, e pelos novos sujeitos que põem em cena na história do país (CALDART, 2001, p. 4).

⁶ Políticas como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), linhas de crédito para agricultura familiar, entre outros, advindas do governo federal, especialmente a partir do governo de Michel Temer (2016).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

Os agentes do MST, observados de forma intencional no assentamento Eli Vive, cumprem um papel estratégico para as mudanças estruturais da classe trabalhadora brasileira, uma vez que a terra é um bem vital, inalienável e que não se reproduz, um dos motivos de permanente disputa. A descentralização da terra enquanto um direito projeta-se para a urgência de um novo modelo e sociedade. Os agentes pesquisados acreditam que uma nova sociedade se faz com uma revolução alicerçada na base da formação dos militantes, que promovem uma mudança social, política e cultural. Dessa forma, torna-se evidenciada uma mística enquanto mistério, que não se revela, mas atua na subjetividade dos fatos.

O estudo buscou elementos para aprofundar o sentido da mística no território pesquisado que, conforme as bibliografias e os documentos investigados, estariam presentes na vida dos assentados e que, de forma subjetiva, fortalecem suas lutas. A partir dos dados coletados, tornou-se possível descrever e compreender a mística do assentamento Eli Vive como um conceito definidor de mística político-social.

As evidências foram constatadas nas atividades assistidas durante a pesquisa, como reuniões com as lideranças, passeatas, romarias da terra, Festa da Batata-doce, Jornada Agroecológica, celebrações de aniversário do assentamento. Em todos esses espaços, a mística se fez presente em símbolos, nas falas, nos gestos, nas canções, nas reflexões e - de forma especial - nos compromissos assumidos conjuntamente, seguindo o que preconizam os princípios do movimento.

A mística é muito importante. Nós vivemos essa realidade de mística teórica, mas vivemos também na prática que é uma coisa muito importante. Nós fazemos e continuaremos a fazer. É um modo de se expressar sem falar. Hoje, vários outros grupos vêm adotando a questão da mística. A mística faz parte da formação dos militantes. O militante do MST hoje, ele tem que passar por um processo de acampamento, de trabalho de base para ele entender a questão do MST, os princípios do MST, a organização, o regimento. É aí ele vai entender a mística que ele está vivendo, a mística que vai fazer, que vai elaborar, a mística serve para desenvolver a mente da pessoa e mostrar para as outras pessoas qual é o significado do nosso movimento (ENTREVISTADO 3, 2019).

Outro entrevistado, ao ser interrogado sobre o sentido da mística, faz memória daqueles - que durante a trajetória entre acampamentos e despejos - tiveram suas vidas ceifadas pelo poder dos latifúndios e seus aliados (oficiais ou para-oficiais), ou mesmo, pela força coercitiva do estado repressor.

Já vimos muitos companheiros e companheiras tombarem nessa luta. Mas a luta não é para nós apenas, é para nossos filhos e toda sociedade. Os Sem Terra morrem para ter uma nação livre. Esse é o sentido de permanecer até com as crianças nesse lugar, longe dos parentes (LINO, 2018).⁷

O sujeito entrevistado, cujo nome é fictício, ao falar de sua relação com o movimento, ressalta o trabalho em conjunto, enfrentando as diversidades ali encontradas, incluindo aqueles que já perderam suas vidas na busca pela terra. Um exemplo está no próprio nome do assentamento Eli Vive, que faz referência ao camponês Eli Dallemole, assassinado no Assentamento Libertação Camponesa, em Ortigueira, região central do Estado, em março de 2008.

Outra entrevista descreve a mística numa relação entre a base teórica e a prática, afirmando ser a mística, um elemento que compõe a formação dos militantes.

A mística é importante, faz formar o militante com outra mentalidade, diferente. Ele tem outra visão porque na mística passa muita coisa boa...clareia... a pessoa através de uma mística abre a mente dela... hoje em dia já formou professor dentro do movimento, formou até médico. A mística abriu a cabeça de que tem que seguir um caminho. A mística ajuda bastante (ENTREVISTADO 2, 2019).

Ainda no contexto da formação, outros depoimentos aparecem, ampliando o conceito de educação, conforme relata a jovem Maria Clara:

Transformar o sonho do acesso à terra em uma realidade como a do Eli Vive, exige manter vivo esse sonho, fazer com que algo que nos pareça utopia, ganhe forma e vida através da solidariedade aos companheiros e companheiras, no trabalho coletivo, na luta política diária. Isso aprendemos nos bancos da nossa escola e em cada atividade desenvolvida. Tudo é formação libertadora que nos faz acreditar, lutar e resistir. É o sonho e a luta caminhando juntos, mas todos juntos. Hoje somos muito mais fortes. Nada nos faz desistir” (CLARA, 2018).⁸

O problema levantado na pesquisa durante o estudo foi: o que leva as pessoas a viverem e a morrerem em nome da luta? Questão que ajuda a aprofundar a hipótese de que a mística político-social está presente na base formativa dos agentes, tornando-se elemento essencial na qual a resistência se ancora. Ademar Bogo (2010, p. 8), poeta do MST, trata a mística como parte da luta e da vida.

⁷ Nome fictício para preservação da identidade

⁸ Nome fictício para preservação da identidade

Há exemplos diversos na história de lutadores que, motivados pela fé, transformaram a justiça em causa política e entregaram a vida para alcançar este fim. Nas lutas de milhares de camponeses, percebe-se que, junto com a rebeldia, estão as crenças religiosas. São valores culturais que ajudam a fortalecer a luta de classes.

Partindo da compreensão do que seria a mística para os assentados do Eli Vive, fica evidenciado que a mística político-social exerce uma singular contribuição enquanto base formativa dos agentes, sendo expressa na forma da arte, nas celebrações religiosas, nos embates políticos e ideológicos, na solidariedade, nas festas e na presentificação daqueles e daquelas que morreram nos processos vinculados ao movimento social, resultado de conflitos nos territórios agrários. A esse conjunto de motivações, que incorpora a simbologia e a práxis no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, é o que chamamos neste estudo de mística político-social. É política e é social, porque se traduz em coletividade, extrapolando o limite territorial dos assentados. A luta, a mobilização, a produção de alimentos saudáveis, a educação emancipatória e libertadora, a descentralização da posse da terra, o não uso dos agrotóxicos, a agroecologia, a liberdade são elementos constitutivos que impulsionam a mística, que é política e social, porque é para o conjunto da sociedade.

A pesquisa conclui que a mística político-social é uma convergência entre objetividade e subjetividade, que vincula aspectos da política, da ideologia e da prática. No processo formativo, a mística político-social propicia, a partir de seus símbolos, suas narrativas e da sua trajetória histórica, um fortalecimento no campo da resistência, associado a um projeto de nova sociedade que se faz determinante para a consolidação das identidades, dos vínculos de pertencimento e da formação da militância do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- AREOPAGITA, PSEUDO-DIONÍSIO. In: HISTÓRIA da Igreja. 2019. Disponível em: <https://historiadaigreja-com.webnode.com/a/areopagita-pseudo-dionisio-sec-iv-v-/>. Acesso em: jun. 2019.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e espiritualidade**. São Paulo: CEPIS: Movimento Fé e Política, 1993. Texto de apoio.
- BOGO, Ademar. **A mística**: parte da vida e da luta. 2010. Disponível em: <http://base.d-p->

h.info/pt/fiches/dph/fiche-dph-8237.html. Acesso em: 15 jun. 2019.

CALDART, Roseli Salete. O MST e a formação dos sem terra: o movimento social como princípio educativo. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 207-224, dez. 2001. Doi: 10.1590/S0103-40142001000300016.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: CICOUREL, Aaron. **Method and measurement in sociology**. 6. ed. Nova Iorque: Free Press, 1969. p. 72-89.

COELHO, Fabiano. **A prática da mística e a luta pela terra no MST**. Dourados: UFGD, 2010.

COLOGNESE, Silvio Antonio; MELO, José Luiz Bica. A técnica de entrevista na pesquisa social. **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, v. 9, p.143-159, 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

GALVÃO, Andréia: Marxismo e movimentos sociais. **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 32, p. 107-126, 2011.

GHON, Maria da Glória. Educação não formal, educador (a) social e projetos sociais de inclusão social. **Meta: Avaliação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 31, 2009.

LÖWY, Michael. A mística da revolução. **Trabalho Necessário**, Niterói, ano 3, n. 3, 2005.

MAY, Tim. **Pesquisa social**: questões, métodos e processos. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MST – MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. **Como trabalhar a Mística do MST com as crianças?** Brasília: MST, 1993. (Boletim da Educação, n. 2).

SELL, Carlos Eduardo. **Do marxismo à mística**: os novos rumos da teologia da libertação. 1994. Disponível em: <https://www.univali.br/pos/mestrado/mestrado-em-gestao-de-politicas-publicas/cadernos-de-pesquisa/Documents/caderno-pesquisa-06.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2019.

SIMMEL, Georg. **Essays on religion**. New Haven: Yale University Press, 1997.

ENTREVISTAS PRELIMINARES

CLARA, Ana. Nome fictício. Entrevista realizada no dia 02/08/2018.

LINO, Antônio. Nome fictício. Entrevista realizada dia 02/08/2018.

ENTREVISTAS COM ROTEIRO SEMI ESTRUTURADO

ENTREVISTADO 2. Entrevista realizada no dia 20/03/2019.

ENTREVISTADO 3. Entrevista realizada no dia 26/03/2019.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

INTERFACES ENTRE O PENSAMENTO CONSERVADOR, ELEMENTOS POLÍTICOS E GRUPOS CIVIS RELIGIOSOS

Fabio Lanza (Universidade Estadual de Londrina - PQ)¹

Raíssa Regina Brugiato Rodrigues (Universidade Estadual de Londrina - PG)²

292

Resumo: Objetivando contribuir para o campo de estudos sobre o pensamento conservador no Brasil e seus diálogos com grupos religiosos, a presente pesquisa, baseando-se nas elaborações de Karl Mannheim e Norbert Elias, compreende que há um processo de pensamento conservador amplo que se desenvolve historicamente e entrelaçado à elementos sócio-políticos e culturais do país, do qual derivam correntes de pensamento e com o qual grupos civis religiosos dialogam, entre eles os envolvidos com as Revistas Permanência e Catolicismo. Com isso, foi realizada uma pesquisa de revisão bibliográfica, com atenção ao período de abertura política brasileira, verificando possíveis relações entre a transição política, permanências de grupos militares e a manutenção e preservação de correntes de pensamento deles derivadas, por parte de grupos civis religiosos envolvidos com a difusão de conteúdos. Através de pesquisa documental em meios eletrônicos, para analisar publicações referentes às Revistas Catolicismo e Permanência, observou-se que esses buscam legitimidade para suas manifestações por meio da difusão de conteúdos que relacionam três elementos, uma cosmovisão do “ser cristão”, o dever de combate ao comunismo e a participação/contribuição de grupos políticos nesse processo, algo identificado também em publicações contemporâneas das referidas revistas. O período de abertura política foi apreendido enquanto componente de uma conjuntura que contribuiu para a continuidade de diálogos entre grupos religiosos e correntes de pensamento conservadoras.

Palavras-Chaves: Pensamento Conservador, Grupos Civis Religiosos, Revisão Bibliográfica

INTRODUÇÃO E PERCURSOS DA PESQUISA

A presente pesquisa derivou do processo de elaboração da pesquisa desenvolvida para compor a Tese “Movimentos Conservadores no Brasil: Matrizes Ideológicas Cristãs Contemporâneas”, que será apresentada em 2023 para a obtenção do título de Doutora pelo

¹ Doutorado e pós-doutorado em Ciências Sociais pela PUC SP; mestrado em História pela UNESP – Franca SP; graduação em Ciências Sociais (licenciatura e bacharelado) pela UNESP – Araraquara SP. Professor Associado vinculado ao Departamento de Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e ao Programa de Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional – PROFSOCIO da Universidade Estadual de Londrina PR. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades LERR e do projeto integrado de extensão Práxis Itinerante. E-mail: lanza1975@gmail.com.

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina-PR (UEL); mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina-PR; graduação em Ciências Sociais (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Estadual de Londrina-PR. Pesquisadora e colaboradora do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Londrina (LERR-UEL). E-mail: raissaregina.uel@hotmail.com.

Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina, sob a orientação do Professor Doutor Fabio Lanza.

A referida tese, atualmente em desenvolvimento, tem como objetivo, partindo da noção de existência de um processo de pensamento conservador brasileiro, abordar a composição de matrizes de pensamento conservadoras que, a despeito de suas possíveis variações, relacionam-se com elementos religiosos cristãos no decorrer do recorte histórico situado entre as décadas de 1960, tendo como marco temporal em destaque o período da ditadura militar no Brasil e a década de 2010, que culminou com a até então, última eleição presidencial da República.

Ao buscar possíveis elementos persistentes entre ambos os períodos históricos para pensar a composição dessas matrizes conservadoras cristãs, sendo esses a noção de uma identidade cristã, a política e a moral anticomunista, objetivando um estatuto de legitimidade perante a sociedade civil, a presente pesquisa intentou contribuir teórica e conceitualmente para o campo de estudos sobre o pensamento conservador no Brasil e suas possíveis manifestações em/a partir de grupos declaradamente religiosos.

Dessa forma, foi empreendida também uma pesquisa com a finalidade de revisão bibliográfica³ do referido campo de estudos, a fim de perscrutar produções relativas aos sujeitos que foram selecionados intencionalmente para a pesquisa da Tese, considerados como expoentes e portadores dessas matrizes, e também sobre outros grupos civis religiosos e suas diversas interfaces com elementos políticos.

Os grupos selecionados intencionalmente se tratam de indivíduos envolvidos em processos editoriais de revistas que veiculam conteúdos declaradamente cristãos; a Revista Catolicismo, cujo primeiro número foi publicado em 1951 e ainda se mantém ativa, tendo como um de seus expoentes Plínio Correa de Oliveira⁴ e o “grupo de Catolicismo” no qual atuavam alguns sócio fundadores e futuros diretores da Tradição Família e Propriedade (TFP) e do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira; a Revista Permanência, fundada em 1968 por membros egressos do Centro Dom Vital⁵, que se posicionam contra aqueles que são identificados como

³ As pesquisas foram realizadas no banco de teses e dissertações da CAPES e no Google Acadêmico.

⁴ Oliveira foi um militante católico leigo que expressou preocupações com a inserção e ação da Igreja Católica no mundo moderno, sendo também o fundador da revista Catolicismo. De acordo com Zanotto (2001), Oliveira foi influenciado tanto pelo movimento ultramontano, que orientou a revitalização da Igreja Católica no Brasil através de uma ênfase política reacionária contrária à modernização, quanto pelo chamado Integrismo Católico, ideologia baseada na militância em defesa do catolicismo “tradicional”, em oposição aos setores progressistas, de engajamento social

⁵ O Centro Dom Vital foi criado em 1922 por Jackson de Figueiredo com o incentivo do Cardeal Sebastião Leme. Para Dias (1993), é considerado como um centro que reunia intelectuais, cujos debates e divulgações convergiam para uma preservação da ordem, sendo um “espaço de sistematização de ideias orientadoras do espírito católico In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

inimigos da igreja, também permanece ativa; por fim, o grupo Ordem Dourada do Brasil⁶, cujo *site* contém postagens ativas entre os anos de 2014 e 2018 (que é abordado em maior profundidade na Tese).

O presente artigo apresenta uma das problemáticas exploradas na elaboração da Tese, que demandou a realização tanto de pesquisa documental eletrônica, quanto de pesquisa bibliográfica; dentre as décadas de 1960 e 1990, a abertura política dita lenta, gradual e segura como um elemento que compôs um cenário propício para a perpetuação da presença do segmento militar no campo político estatal, e assim, favorável para a manutenção de diálogos e interfaces entre as formas/correntes de pensamento derivadas dos segmentos militares e grupos civis religiosos, cuja atuação extrapola a esfera estatal.

A pesquisa bibliográfica buscou elementos e subsídios nas produções do referido campo de estudos, para pensar sobre a transição política lenta, segura e gradual como uma dinâmica que ajudou a constituir um cenário convergente para a continuidade da difusão e desenvolvimento de conteúdo de teor conservador e autoritário associado a grupos políticos militares, e dessa forma, compôs um “terreno fértil” para a continuidade de diálogos por parte de grupos civis religiosos com correntes de pensamento derivadas dos primeiros. Com isso, abordou-se que os referidos grupos empreendem uma busca por legitimidade para suas manifestações por meio de um discurso que se ancora no ser cristão e no anticomunismo, concorrendo para formas/correntes de pensamento derivadas de segmentos militares e suas ações autoritárias, em voga no período.

ORIENTAÇÕES PRELIMINARES

Os aportes teóricos que orientaram a leitura e as interpretações que se seguem, se pautam em diálogos com elaborações de Nibert Elias e Karl Mannheim, considerando as relações exploradas pelos autores no que se refere aos diálogos mútuos e de “retroalimentação” desenvolvidos entre os indivíduos, os grupos sociais de que fazem parte e elementos objetivos conjunturais, de âmbito social, histórico, político, cultural, entre outros.

A noção de processos de longa/média duração de Elias (2006), possibilita refletir

na busca de sua soberania social” (DIAS, 1993, p.104).

⁶ Em suas publicações e postagens, foram identificados elementos em comum tanto com aqueles outrora publicados pelas revistas Catolicismo e Permanência, quanto com as publicações atuais das referidas revistas, que, em uma nova conjuntura de efervescência de debates políticos, voltam a fazer alusões à urgência de combate e vigilância, por exemplo, ao comunismo enquanto um inimigo da nação brasileira e dever dos cristãos

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UDEL, 2021.

sobre “como e porque, ao longo dos séculos, as sociedades tornaram-se o que são” (ELIAS, 2006, p.153). Parte-se da compreensão de que o processo conservador brasileiro mais amplo é dotado de historicidade e se mantém em diálogo constante com grupos sociais presentes em suas fases de desenvolvimento no decorrer da história política e social brasileira.

Em meio a esse diálogo dinâmico, em cada período histórico, o referido processo pode apresentar características e particularidades dos grupos sociais, dentre esses, aqueles expoentes pesquisados, e também da conjuntura social em questão. A presente pesquisa, por exemplo, toma o caso da ditadura militar no Brasil (1964-1985) e os desígnios, formas de pensamento e estratégias derivadas e/ou associadas aos seus grupos militares dirigentes.

A noção dessas formas de pensamento, parte da leitura das elaborações conceituais produzidas por Karl Mannheim (1981). Buscando apreender, conforme o referido autor, possíveis conexões entre o clima mental de uma época, os grupos sociais e as formas de pensamento, tem-se que os grupos sociais são portadores de formas de pensamento, associadas à conjuntura sócio-política e cultural e que tem uma história por trás de si.

Considera-se que os grupos citados pelas obras aqui estudadas, aqueles envolvidos com as revistas Catolicismo e Permanência, e ainda o grupo Ordem Dourada do Brasil, atuam como portadores de correntes de pensamento permeadas por características derivadas/associadas a uma fase do processo conservador mais amplo, na qual atuaram os grupos militares no poder. Portadores dessas correntes de pensamento, e reagindo de forma consciente frente à possíveis mudanças na ordem política e social, podem adicionar a essas correntes elementos de si, reproduzindo-as, mesmo que as modificando, ou ainda, existindo a possibilidade de buscarem suplantá-las.

É importante destacar ainda, que se tem na teoria mannheinianna o alicerce de compreensão sobre o conservadorismo. Para o autor, este se configura como um movimento que expressa tendências sociais e históricas, tendo conexões com um tempo passado. É um tipo de pensamento elaborado conscientemente pelos indivíduos, e que se opõe intencionalmente aos movimentos que buscam mudanças.

Em meio ao processo conservador mais amplo, os indivíduos e grupos elaboram conscientemente e produzem diferentes formas de manifestações em um diálogo mútuo com a conjuntura e com as correntes de pensamento. De acordo com Mannheim (1981), a projeção e continuidade dessas correntes de pensamento está associada ao destino dos grupos sociais, mas também se relaciona com a conjuntura.

Com base nessas considerações, buscou-se explorar na presente pesquisa, a

compreensão de que os elementos conjunturais compõe também um terreno convergente para a reprodução e continuidade dessas correntes de pensamento. Em tempo, têm-se também que, dentre os atores sociais participativos na referida fase do processo conservador mais amplo, estão os que dialogam e se manifestam de forma interligada a religiões de matriz cristã, engendrando ações e estratégias a partir desse diálogo múltiplo e multifacetado com a conjuntura sócio-política e cultural, o que inclui correntes de pensamento associadas à grupos políticos que estão ou estiveram no poder político estatal.

A pesquisa bibliográfica buscou subsídios nas produções do campo de estudos referentes ao pensamento conservador e suas possíveis interfaces com grupos religiosos, para verificar, a partir da ditadura militar no Brasil e do anticomunismo, o posterior processo de abertura política enquanto um elemento histórico que convergiu para que correntes de pensamento conservadoras, permeadas por elementos relacionados à gestão dos grupos militares, continuassem a se reproduzir no interior de grupos civis religiosos, tendo em vista que, observa Rezende (1996), a abertura política foi iniciada a partir de impasses internos ao bloco de poder militar e tem seu desenvolvimento, ritmo e ocorrências influenciados e delimitados por setores que compõem esse bloco e seus interesses, que não se retiraram da cena política mesmo após o término do processo.

A pesquisa bibliográfica foi orientada, a princípio, para a busca por produções que abordassem alguns desses grupos, nas conjunturas de 1960 a 1980. Contudo, dados os resultados, contemplou também décadas anteriores, tendo em vista das relações exploradas, por seus autores, entre grupos civis cristãos e a conjuntura política e social em que são abordados e analisados, em suas relações também com o anticomunismo.

A seguir são apresentados os resultados obtidos pelo levantamento bibliográfico. As pesquisas são apresentadas em subtópicos, organizados seguindo uma lógica temática e por área de pesquisa.

PESQUISAS SOBRE O CONSERVADORISMO, SUAS POSSÍVEIS MANIFESTAÇÕES E GRUPOS DECLARAMENTE RELIGIOSOS NO BRASIL

Nas leituras e levantamentos realizados, foi possível verificar produções que abordam o pensamento conservador a partir de alguns grupos civis cristãos e suas “leituras”, manifestações, participações e “influências” recíprocas ou não em relação cenário político brasileiro, e ainda enquanto produtores de conteúdos e organizadores de revistas e folhetins.

Essas pesquisas concentram-se em grande parte nas décadas de 1910 a 1950, e ainda que localizadas outras relativas à décadas posteriores e que abordem a Revista Catolicismo ou a Permanência, foi possível verificar uma ausência de produções que dialoguem com ambas e ainda com o grupo Ordem Dourada do Brasil, ou ainda, teses e dissertações sobre o referido grupo.

O levantamento bibliográfico possibilitou o aprofundamento teórico em produções bibliográficas que exploram o conservadorismo no Brasil e suas manifestações a partir de grupos civis religiosos. Contudo, cabe ressaltar que essas são compostas, em sua maioria, por teses e dissertações produzidas para programas de pós-graduação em História ou História Social.⁷

PRODUÇÕES SOBRE A POLÍTICA BRASILEIRA, O ANTICOMUNISMO E GRUPOS RELIGIOSOS

No decorrer da pesquisa, destacaram-se produções que abordam temas relativos à política, ao anticomunismo, a Igreja Católica e/ou grupos civis ou personalidades de orientação declaradamente cristã (CORDEIRO, 2008; BETT, 2010; BETT, 2015; GROppo, 2010; PEREIRA, 2010), a partir de estudos de diversos periódicos.

Conforme elencado anteriormente, apesar de apresentarem-se produções referentes ou que abordam a Revista Catolicismo (BETT, 2010; BETT, 2015; MEDEIROS, 2004⁸) e a Revista e/ou o Grupo Permanência (BARCELLOS, 2013; NIERO, 2017; SOUZA, 2012; SOUZA, 2019), não foram localizados estudos que abordem ambas e/ou, ainda, o site Ordem Dourada do Brasil.

A dissertação apresentada por Groppo (2007) ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, tem seu foco nas bases do anticomunismo católico brasileiro na década de 1930, e tem como sua principal fonte a revista A Ordem⁹, considerada enquanto um dos principais veículos de divulgação do pensamento conservador, compondo parte da gênese do anticomunismo católico no Brasil. Para a autora, a revista subsidiou a construção, reelaboração e dinamização de estereótipos e arquétipos sobre

⁷ BARCELLOS, 2013; BETT, 2010; BETT, 2015; CORDEIRO, 2008; COSTA, 2010; FORESTI, 2013; GROppo, 2007; PEREIRA, 2010; SOUZA, 2012 e SOUZA, 2019.

⁸ A referida dissertação se refere ao campo de estudos da Linguística, e analisa os discursos presentes nas revistas Catolicismo e Caros Amigos sobre o Fórum Social Mundial.

⁹ De acordo com Groppo (2007), a revista foi fundada em 1921 e apresentou um marco na aglutinação de uma elite intelectual católica laica, a partir de Jackson de Figueiredo e do Centro Dom Vital.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

os inimigos da Igreja, dentre esses o comunismo (GROPPO, 2007, p.05).

Grosso (2007) busca as origens do anticomunismo católico no Brasil no contexto histórico de seu surgimento, nas matrizes do pensamento conservador, na posição da Igreja Católica e na atmosfera relacionada à política na década de 1930, uma vez que posteriormente, há mudanças nas diretrizes ideológicas de parte dos articulistas da referida revista.

Nesse sentido, têm-se também a dissertação de Pereira (2010), apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, que estuda o anticomunismo católico no Brasil entre 1935 e 1937, contemplando o eixo temático religião e política articulados com o estudo das produções dos periódicos O Santuário¹⁰ e A Ordem. O autor objetivou resgatar uma parte da construção do discurso anticomunista católico e suas nuances ao retratar o comunismo e os comunistas, além de estudar o engajamento político da Igreja no Brasil.

O autor nos apresenta uma reflexão, na qual aponta a presença de relações entre grupos católicos e acontecimentos de caráter histórico e político, das quais se valem para reafirmar seu compromisso com o anticomunismo. Dessa forma, explora que o anticomunismo serviu como uma das principais bandeiras utilizadas para aglutinar a intelectualidade católica, permitindo sua atuação no processo político do período.

AS MANIFESTAÇÕES ELETRÔNICAS APRESENTADAS PELO GRUPO ORDEM DOURADA DO BRASIL

As buscas por teses e dissertações sobre o grupo no banco e no catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, não apresentou resultados. Por essa razão, foram realizadas também pesquisas no google acadêmico, no qual foram localizados dois artigos científicos publicados por pesquisadores vinculados ao Laboratório de Estudos das Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Londrina (LERR-UEL).

O primeiro artigo, publicado por Lanza e Neves Junior (2017), estuda o pensamento conservador cristão contemporâneo sob o viés intervencionista nacional, a partir do recorte de amostragem do grupo Ordem Dourada do Brasil, destacando suas publicações *online* no *facebook* e no *site* oficial do grupo. De acordo com os autores, a referida produção buscou abordar as publicações do grupo, tendo em vista a construção do estilo de um pensamento

¹⁰ De acordo com o autor, o jornal O Santuário é um órgão oficial da Basílica Nacional, localizada em Aparecida-São Paulo.

cristão intervencionista na sociedade civil brasileira e desenvolver um debate sobre como as heranças do tradicionalismo anticomunista católico deriva expressões anacrônicas em sua configuração do pensamento intervencionista contemporâneo.

Já o artigo publicado por Lanza, Neves Junior e Oliveira (2018), tem seu foco na análise de dados sobre movimentos sociais contemporâneos pró-ditadura militar fundamentados no ideário do integrismo católico, que ganham espaço na cena pública brasileira a partir de 2014. Para empreender tal estudo, os autores têm como fontes *sites* que abordam essas mobilizações, e entre esses, é citado o grupo Ordem Dourada do Brasil.

PENSAMENTO CONSERVADOR E INTELECTUAIS ASSOCIADOS ÀS REVISTAS PERMANÊNCIA E CATOLICISMO

A Tese apresentada por Barcellos (2013) ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, compõe o corpo bibliográfico referente ao levantamento de questões históricas elencadas para a tese, pois apresenta como foco a obra de Gustavo Corção, um dos líderes do grupo Permanência. A produção aborda eventos passados entre as décadas de 1960 e 1970 que culminaram na fundação do movimento e da Revista Permanência.

A Tese elaborada por Souza (2019) e defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de São Paulo, a seu turno, aborda a trajetória intelectual dos líderes do grupo Permanência (Gustavo Corção e Julio Fleischman) no decorrer dos anos entre 1975 e 1989, compreendendo que tiveram como objetivo apresentar um projeto de poder articulado entre os intelectuais católicos e a elite civil-militar brasileira no período. Para o autor, ambos foram mediadores de um projeto político e cultural que apresentou contribuições para a construção de uma memória sobre a ditadura que ainda na atualidade ressurge no imaginário político brasileiro, por meio da luta anticomunista.

A Dissertação de Foresti (2013) pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a seu turno, aborda o discurso de Plínio Corrêa de Oliveira por meio de suas produções entre os anos 1968 e 1976. A pesquisa busca compreender o seu papel como ideólogo conservador, as estratégias de intervenção social da organização que por ele foi fundada, as formulações de Oliveira sobre temas vigentes no período, dentre os quais encontra-se o comunismo, e ainda suas indicações e orientações sobre modos de agir que se enquadram em sua leitura dos valores cristãos.

A Dissertação apresetada por Macedo (2005) ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, aborda representações da Igreja Católica e do catolicismo no Brasil entre 1960 e 1980, e com base na análise de discurso, buscou observar as ressonâncias do Concílio Vaticano II no Brasil e o modo como os argumentos de atores que marcam a oposição de ideias na Igreja foram construídos, as orientações desses discursos e suas condições de produção histórica. Para a autora, os discursos apresentam tendências a reproduzir matrizes, cujos sentidos tem como suporte as representações do catolicismo no Brasil atravessadas por questões de poder, e aborda as representações da Igreja Católica e do catolicismo no Brasil observando como se constituíam nos discursos, os argumentos de duas vertentes, a primeira da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e a segunda composta por intelectuais¹¹ com discursos de oposição à abertura da Igreja.

DISCURSOS CATÓLICOS CRISTÃOS E SUAS POSSÍVEIS INTERFACES E DIÁLOGOS COM O ANTICOMUNISMO

Também foram identificadas produções que apresentam como seu foco os discursos católicos e cristãos. É o caso da Tese elaborada por Costa (2010) ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, que aborda a mudança de sentido ocorrida no discurso político-social católico no Brasil, a partir das publicações da revista *A Ordem*, entre os anos de 1931 e 1958.

A dissertação defendida por Bett (2010) pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, por sua vez, analisa o discurso anticomunista católico presente em contextos históricos de crises políticas no Brasil (que culmina com a deposição de João Goulart em 1964) e na Argentina (com a deposição de Arturo Illia em 1966), a partir da grande imprensa de Porto Alegre, com o *Correio do Povo* e o *Diário de Notícias* e em Buenos Aires com o *La Razón* e *Clarín* entre os anos de 1961 e 1967. A referida produção, aprofunda a influência, apoio e participação de católicos nos golpes militares e contempla relações entre política e religião no sentido de pensar as reestruturações do discurso anticomunista católico a partir da representatividade da presença de grupos militares no poder.

Já a tese apresentada por Bett (2015) ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio

¹¹ Dom Antônio de Castro Mayes, Dom Geraldo de Proença Sigaud, a Tradição, Família e Propriedade com destaque para as obras assinadas por Plínio Corrêa de Oliveira, e por fim, Gustavo Corção.

In: *Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL)*, 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

Grande do Sul, analisa o discurso anticomunista difundido pelas Revistas Catolicismo e Cruzada na conjuntura da década de 1960. Apresenta que o comunismo se consubstanciou como um dos principais inimigos a serem combatidos por esses grupos no contexto da época, inserindo o anticomunismo em uma regularidade discursiva que promoveu normatizações, práticas e regulações, o que, no momento da crise política em 1960, produziu condições para a formação de facetas do imaginário anticomunista no Brasil e na Argentina nesse período. De acordo com o autor, a tese buscou:

[...]Como objetivo primordial, apresentar como se deram as diversas investidas desses Grupos na conjugação da formação do imaginário anticomunista, cuja influência foi de fundamental importância nos debates e disputas daqueles anos, demarcando e justificando algumas das ações de matriz conservadora e autoritária que se interpuseram no espectro político de ambos os países (IANKO, 2015, p. 345)

A dissertação elaborada por Souza (2012), apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, por sua vez, tem como objeto os artigos das revistas Hora Presente e Permanência, a partir dos quais analisa conflitos políticos e teológicos da Igreja Católica no Brasil. Em sua pesquisa, compreende que ambas as revistas refletem o pensamento desses grupos do integrismo católico, e se volta para a análise dos discursos antiprogressistas, anticomunistas e antimodernistas, buscando uma apreciação sincrônica de eventos e elementos que remetem à atuação da instituição no decorrer dos anos de 1968 a 1974.

Por fim, na área das Ciências Sociais, foi localizada a dissertação de Niero (2017), pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, que se volta para o estudo da revista Hora Presente e para o papel de intelectuais católicos conservadores a partir do Concílio do Vaticano II (1962 a 1965) e, enquanto um estudo de caso desses intelectuais integristas ligados à revista, buscou contemplá-los entre os anos de 1968 e 1978. Apesar de também citar a revista Catolicismo e abordar a Permanência enquanto publicações ligadas ao Integrismo no Brasil, a dissertação se volta para a revista Hora Presente, e nos fala sobre a produção de intelectuais católicos na contemporaneidade e suas discontinuidades e permanências, evidenciando acontecimentos contemporâneos da Igreja Católica.

INTERFACES ENTRE OS GRUPOS CIVIS RELIGIOSOS E PROCESSOS HISTÓRICOS DE INTERVENÇÕES AUTORITÁRIAS

Os levantamentos históricos elencados no presente artigo, possibilitaram o aprofundamento teórico em pesquisas realizadas em diversos programas de pós-graduação, que exploram a aprofundam as interfaces e influências mútuas entre grupos religiosos e a conjuntura política, especialmente entre as décadas de 1920 a 1980, evidenciando diferentes manifestações e recursos mobilizados por esses grupos enquanto tentativas de intervenções na realidade social.

As referidas pesquisas, se relacionam com a proposta da Tese que inspirou o presente artigo, em relação às Revistas estudadas, pois abordam e desenvolvem interpretações relacionadas às manifestações de grupos religiosos, frente à acontecimentos históricos, como é o caso da efervescência do anticomunismo no Brasil no século XX e das mudanças políticas frente à intervenções militares, considerando a convergência de suas atuações contra um “inimigo” em comum, projetado na imagem do comunismo/socialismo/esquerda.

Rodeghero (2002), nesse sentido, nos fala até mesmo sobre um anticomunismo católico no Brasil. A autora destaca a existência de discursos de origem religiosa, advindos de grupos civis e indivíduos adeptos, que dialogavam com a ideia da existência de ligações entre, por exemplo, catolicismo, patriotismo e anticomunismo, e de que ser um “bom brasileiro” compõe nas falas e imagens construídas, uma identidade associada ao combate de elementos relacionados ao comunismo.

Nesse sentido, é relevante destacar as considerações de Bett (2010), que explora a contribuição de grupos religiosos católicos nos golpes militares, trazendo à luz e explorando as dimensões que podem assumir as relações entre política e religião quando se trata discurso anticomunista. Em sua Tese, observa como a Revista Catolicismo, em sua regularidade discursiva sobre o anticomunismo e suas investidas na conjugação e formatação do imaginário anticomunista foram de fundamental importância para os debates e disputas ocorridos na década de 1960, chegando até a justificar algumas ações de matriz conservadora e autoritária no espectro político brasileiro.

Nas publicações da Catolicismo, do ano de 1964, são explícitas as referências ao compromisso com esse combate ao comunismo, bem como é possível identificar uma associação estabelecida com as intervenções militares no cumprimento desse objetivo:

[...] Catolicismo se apraz em saudar de público as Autoridades constituídas no País em consequência da queda de Jango Goulart e da eleição de novo Presidente da República. De modo especial, apresenta suas homenagens ao ilustre cabo de guerra Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco, sobre cujos ombros pesa a grave e nobre responsabilidade de levar a termo a tarefa do expurgo anticomunista, e a reorganização do País em bases [...] cristãs. [...] Catolicismo não precisa dizer até que ponto apoia os expurgos anticomunistas. Sob certo aspecto, toda a nossa vida tem sido um infatigável pleitear de energia imediata e total contra os subversores da ordem

eclesiástica, bem como da ordem civil (S/N. Revolução anticomunista, glória do povo brasileiro. *Revista Catolicismo*, n° 126, lauda 05, maio de 1964).¹²

Em publicações posteriores, do período que engloba a abertura política no país, permanecem discursos que evidenciam a importância da atenção e cuidados em relação à “esquerda”, conforme concebida por seus autores. Por exemplo, em uma publicação sobre a edição de uma obra pela TFP, mesmo os títulos das partes do livro, fazem alusões ao tema. De acordo com matéria, a primeira parte do livro é denominada “Reforma socialista e confiscatória – considerações doutrinárias” (escrito por Oliveira), e além de resistências às possibilidades de mudanças relacionadas à questão agrária, é possível apreender também uma alusão à mudanças no cenário político brasileiro:

A propriedade privada e a livre iniciativa, no tufão agro-reformista é a obra que a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade - TFP - acaba de editar. Abordando com clareza e profundidade o candente tema da Reforma Agrária proposta pelo Governo Federal, **o estudo está destinado a alcançar expressiva repercussão junto à opinião pública. [...] Quando o País inteiro vai entrando nas grandes controvérsias sobre matérias doutrinárias, técnicas e outras, preparatórias da eleição dos constituintes da Nova República**, este livro de defesa da propriedade individual e da livre iniciativa - e das respectivas funções sociais - escrito com base nos ensinamentos tradicionais do Supremo Magistério Eclesiástico, só pode ser útil (S/N. Apresentação. *Revista Catolicismo*. n° 415-416, Laudas 02-03, jul-ago de 1985, grifo nosso)¹³.

No trecho acima, além de uma busca ou pretensão de intervenções e “margens de ação” do grupo junto à opinião pública mais ampla, se destaca também a referência às controvérsias doutrinárias relacionadas à eleição dos “constituintes da Nova República”.

Compreende-se, seguindo a proposta teórico-metodológica do presente estudo, que essas manifestações possuem relações com as mudanças que se delineavam com a abertura política e a então a possibilidade de atuação, à nível estatal, de grupos de orientações diversas daquelas dos grupos militares. Tendo por base as elaborações teórico-conceituais de Mannheim (1981) e a matéria acima destacada, é possível inferir a manutenção de um diálogo com elementos relativos às correntes de pensamento derivadas dos desígnios do segmento military no período, e também uma reação conservadora relativa às possíveis mudanças vindouras.

Refletindo sobre esses apontamentos, são importantes ainda as considerações de Bett (2016) sobre a vigilância de qualquer elemento associado ao comunismo enquanto uma presença recorrente nos discursos da *Catolicismo*, sendo desenvolvida nas páginas da revista

¹² Disponível em: <<http://catolicismo.com.br/acervo/num/0161/P08.html>>. Acesso em: 14/07/2021.

¹³ Disponível em: <<http://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0415-416/P02-03.html>> . Acesso em: 08/10/2021.
In: *Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. Anais...* Londrina: UDEL, 2021.

enquanto algo imperativo na década de 1960.

Ao que se pôde constatar, o destaque atribuído à essa vigilância no sentido da intervenção popular, é um elementos que não se perdeu com o passar do tempo. Em publicação referente ao período eleitoral de 2018, é declarado que:

Os brasileiros sentiram-se agredidos por uma ideologia anticristã, o comunismo, condenado reiteradas vezes pelos Papas. [...] No dia 28 de outubro os brasileiros irão novamente às urnas para escolher o seu chefe de Estado. O resultado desta eleição decidirá se o Brasil resvalará ou não para o comunismo. Não permitamos que o PT volte ao poder e consuma sua obra nefasta, pois: [...]

O PT pretende cercar a liberdade de imprensa e perseguir seus desafetos na mídia e nas redes sociais;

O PT pretende promover invasões de terras e de prédios, no campo e nas cidades;

O PT pretende aplicar a Reforma Agrária socialista e confiscatória, incitar invasões indígenas e “quilombolas”, e usar a arma do “trabalho escravo” para novas expropriações de terras;

O PT pretende perseguir com novas leis e mais impostos escorchantes a propriedade privada, um direito natural que antecede o Estado, além de estar garantido pelo 7º e 10º Mandamentos da Lei de Deus;

O PT pretende implantar uma “política racial” que gerará, no melhor estilo marxista, a luta racial no Brasil, lançando uns contra os outros;

O PT pretende continuar ajudando as ditaduras “bolivarianas” da Venezuela, da Bolívia e de Cuba, além de outras, em grave detrimento de nossa já combalida economia;

O PT contará com o apoio da nefasta “esquerda católica” (religiosas, sacerdotes, e até bispos progressistas, que aplicam dentro da Igreja os mesmos erros que o comunismo impõe na sociedade civil). (Digamos um não definitivo ao lulopetismo. Revista Catolicismo. S/N. Lauda 12-13, 2018)¹⁴.

Embora a conjuntura seja diferente, o inimigo ainda é identificado no comunismo. Nesse sentido, é evidenciada a noção de uma cosmovisão do “ser cristão” associada à responsabilidade política e ao combate ao comunismo na contemporaneidade, que nesse caso, implica a responsabilidade de utilizar o voto como ferramenta de intervenção na realidade política do país, para decidir pelo outro candidato, eleito presidente da República em 2018, cujos discursos ocasionalmente fazem alusão à grupos ou figuras atuantes no decorrer da Ditadura Militar.¹⁵

Em relação ao período de abertura política brasileira, Macedo (2005) destaca que o forte discurso de oposição à abertura da Igreja apresentado por alguns intelectuais, dentre esses Oliveira e Corção (relacionados respectivamente às revistas Catolicismo e Permanência), ecoou

¹⁴ Disponível em: <<https://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0815/P12-13.html>>. Acesso em: 08/10/2021.

¹⁵ Exemplo dessa situação, pode ser observado até mesmo anteriormente à 2018. Em 2016, o referido político, em votação favorável ao Impeachment da então presidente Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores), evocou a memória da atuação de um ex-coronel condenado pelo crime de tortura no decorrer da ditadura militar. Para maiores informações: <<https://veja.abril.com.br/politica/bolsonaro-afirma-que-torturador-brilhante-ustra-e-um-heroi-nacional/>>. Acesso em 2021.

não só na sociedade civil, mas também na esfera estatal. A constatação da autora, evidencia a percepção da existência de relações recíprocas entre as esferas política e religiosa, não sendo, portanto, uma relação engessada de forma vertical.

Ainda que se refira à década de 1980, essa observação apresenta atualidade. Na publicação da catolicismo (destacada acima), é possível perceber a instrumentalização de noções associadas ao âmbito estatal, suas ligações com elementos tidos como relevantes pelos autores da reportagem, e a incompatibilidade de ideias em relação à dita “nefasta esquerda católica”. Fica clara a existência de um conflito com a ala definida como “progressista”, mas também é possível apontar que são estabelecidas relações entre esse grupo religioso e as pretensões políticas elencadas como pertencentes ao partido político citado, em oposição à eleição do outro candidato, o qual é evidenciado, pela publicação, enquanto associado ao combate ao comunismo e à manutenção da ordem social.

As contribuições de Macedo (2005) são importantes também, no sentido de refletir sobre questões relativas à abertura política no país. Segundo a autora, Geisel tinha como metas, para além da diminuição do poder da “linha dura”, também o combate à subversão, o que é sintomático acerca da abertura política não necessariamente representar uma transição de fato para a democracia.

Tomando o raciocínio apresentado por Mannheim (1981) ao trabalhar o exemplo do Romantismo enquanto um oponente histórico das novas formas de vida derivadas do desenvolvimento capitalista¹⁶, na busca pelas conexões entre o clima mental de uma época, os grupos sociais e as formas de pensamento, compreende-se que com a abertura política brasileira, ainda que elementos do governo militar e as correntes de pensamento a ele associadas possam ter diminuído sua presença na vida pública, permaneceram como “sementes” na vida privada dos referidos grupos religiosos, trazidos por eles à superfície em outros momentos históricos, incorporando componentes e características dessa nova conjuntura (década de 2010).

Para Macedo (2005), com as contradições do Governo Geisel, houve estranhamentos nas relações entre Igreja e Estado e ainda que alguns setores da Igreja engajassem atuações de caráter progressista, intelectuais como Oliveira e Corção ainda reservavam suas críticas, seja em relação à documentos¹⁷ ou, ainda na gestão de Figueiredo em

¹⁶ De acordo com Mannheim (1981) essas novas formas de vida não atingiram socialmente a todas as camadas de forma igualitária. Dessa forma, as relações anteriores foram impelidas à periferia da vida capitalista, mas continuaram presentes no âmbito privado da vida de alguns grupos sociais, como germes do antigo modo de vida, que foram apossados pelo Romantismo.

¹⁷ A autora cita o documento Comunicação Pastoral do Povo de Deus, de 1976, que narrava acontecimentos envolvendo o aparelho repressivo e membros da Igreja Católica. Macedo (2005) observa que Oliveira criticou In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

que “a chamada “linha dura” insistia em suas atividades repressivas” (MACEDO, 2005, p.92), e durante o período em que estava em evidência o modelo de Igreja Popular, Corção tecia suas críticas e “reinvidicava uma identidade “verdadeira” para a sua Igreja” (MACEDO, 2005, p. 93), o que incluía a rejeição a elementos associados ao comunismo.

A pesquisa da autora é importante no que se trata das produções relacionadas à revista Permanência no período, uma vez que, com sua análise dos discursos e significados, ressalta que no período, a interpretação de Corção para o “não-dito” era a de que existia uma complacência perigosa que poderia significar uma concordância com outro “modelo” de Igreja, definido por ele como um catolicismo sem combate nem inimigos, e assim, sem necessidade do Sinal da Cruz.

Tais considerações, convergem com os conteúdos que, na atualidade, são veiculados pelo *site* que hospeda conteúdos relacionados à permanência. Exemplo desse fator, pode ser observado no seguinte trecho:

Queria agradecer as palavras que o senhor me dirigiu por causa do meu artigo defendendo o Movimento militar de 1964 que salvou o Brasil do comunismo. De fato, os livros que nossos oficiais da reserva têm escrito mostram ao povo brasileiro não somente a bravura dos nossos soldados, que deram suas vidas pela Pátria, como também a crueldade, a maldade e a traição que os terroristas usaram, quando ainda não estavam no poder, para impor ao Brasil sua ideologia de morte e escravidão. (Carta aberta ao meu general. Permanência. *Dom Lourenço Fleichman, lauda 01, 2007*).¹⁸

Na publicação de 2007, elaborada para as comemorações de 31 de março, data eventualmente difundida como o dia em que ocorreu o golpe militar, é possível identificar a continuidade do apoio aos grupos militares e sua ação de “salvar” o país do comunismo, ainda que em outra conjuntura, diferente daquela da década de 1964.

A dissertação de Macedo (2005) nos apresenta uma leitura dos eventos na qual Corção, mesmo no período em que se desenvolvia a abertura política, persistia em apresentar críticas à CNBB e a práticas da Igreja favoráveis às “ideias comunistas” e hostis aos governos que “ousavam praticar a política de repressão dessa perversidade” (MACEDO, 2007, p.95). Dessa forma, é possível apreender que tanto na conjuntura da ditadura militar e da abertura política, quanto na contemporaneidade, são veiculados conteúdos que exaltam o papel combatente de grupos militares em relação ao comunismo, enquanto aliados com desígnios e

duramente o documento, afirmando que esse estava estimulando a disseminação de ideias marxistas sobre a luta de classes.

¹⁸ Disponível em: <<https://permanencia.org.br/drupal/node/5172>>. Acesso em: 07/10/2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

objetivos comuns, e assim, salvadores do Brasil.

Para a autora, os grupos religiosos que assumiam o modelo progressista passaram a perder força na medida em que o processo de abertura política avançava, possibilitando a reorganização de partidos políticos e movimentos sociais. Barcellos (2013), nesse sentido, observa que com o enfraquecimento dos grupos militares no poder, os “inimigos” foram perdendo espaço e força. Porém, o autor realiza uma leitura que também delineia não o encerramento, mas a dormência desses inimigos no imaginário político brasileiro por algumas décadas, e seu posterior despertar, na contemporaneidade.

As observações feitas pelo autor em 2013, ainda que apontando um “enfraquecimento”, convergem com a ideia de que os períodos posteriores à ditadura militar possibilitaram que essa noção do inimigo a ser combatido permanecesse, ainda que adormecido. Uma evidência da presença atual e do “despertar” desse inimigo, pode ser observada na seguinte publicação do *site* da Permanência:

Os católicos não podem votar em comunistas, socialistas, maçons, etc. [...]. Resta Jair Bolsonaro. O ex-capitão do Exército parece ser uma pessoa bruta, meio burrona, nem sempre sabendo usar a espada da polêmica com maestria, [...]. Pessoalmente eu tenho certos receios e antipatias, mas a leitura do seu Plano de Governo, o único feito com seriedade, indo direto no ponto, sem ser um panfleto de propaganda eleitoral, mas ao contrário, sendo um apanhado de idéias inteligentes e muito bem estruturadas, me trouxe certa mudança de visão sobre o candidato. [...] A Permanência aconselha, para o bem do Brasil, o voto em Jair Bolsonaro. (*Orientações para as eleições presidenciais de 2018. PERMANÊNCIA. Dom Lourenço Fleichman OSB, lauda 01, S/D.*)¹⁹

Na referida matéria, a “constatação” de que “os católicos não podem votar em comunistas, socialistas, maçons, etc. Esse critério de uma política católica já elimina boa parte dos candidatos: Haddad, Ciro Gomes, Marina, entre os mais bem colocados” (*Orientações para as eleições presidenciais de 2018. PERMANÊNCIA. Dom Lourenço Fleichman OSB, lauda 01, S/D*), aponta para a manutenção, mesmo após décadas, de uma noção de dever em combater o comunismo e a possível associação dessa perspectiva com o militarismo, uma vez que, além da matéria de 2007 citada anteriormente, a fala extraída da publicação feita em 2018 aconselha o voto no candidato, posteriormente eleito, que em seus discursos evoca a atuação e a memória dos grupos militares no governo.

Com base nessas considerações, e nas pesquisas realizadas, foi possível identificar e explorar teoricamente alguns elementos presents nas matérias das revistas. Dentre esses,

¹⁹ Disponível em: <<https://permanencia.org.br/drupal/node/5464>>. Acesso em: 07/10/2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

destacam-se; A) Empenho e estratégias discursivas para se comunicarem com o público leitor, buscando margens de intervenção na realidade social e na opinião popular, B) A preservação e continuidade do imaginário e apresentação como um “dever” do combate ao inimigo, o comunismo, associado ao “ser cristão”, C) Evidenciou-se que mesmo durante e/ou após a abertura política, essas noções foram conservadas por esses grupos religiosos, assim como as referências ao papel de grupos militares nesse processo, ou ainda à figuras políticas que abertamente evocam memórias da atuação dos referidos grupos.

A revisão bibliográfica e a pesquisa documental eletrônica possibilitaram o contato com a presença, no interior da instituição e em grupos civis religiosos, de diferentes manifestações e formas de pensamento, dentre as quais, estão aquelas ligadas ao pensamento conservador. Nessa esteira, encontraram-se referências e diálogos de grupos civis religiosos com noções e desígnios também apresentados e impulsionados na ditadura por grupos militares, elemento que não se perdeu após a abertura política, considerando o envolvimento e a permanência, ainda que por outros ângulos, dos grupos militares nesse processo, e também os elementos identificados nas publicações das revistas, que fazem alusões e evocam as ações e memórias da atuação dos grupos militares no combate ao inimigo comum, o comunismo.

Dessa forma, infere-se que os grupos responsáveis pelas revistas *Catolicismo e Permanência*, assim como os intelectuais envolvidos com ambas, podem ser considerados expoentes que conservaram essas noções com o passar do tempo, colocando-as novamente em evidência na conjuntura das eleições da década de 2010, atribuindo novo fôlego ao debate relativo ao combate ao comunismo, ao compromisso político do ser cristão nessa luta, e ainda, evocando memórias de grupos militares em associação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações feitas até aqui, exploraram os seguintes elementos; a pesquisa e o aprofundamento bibliográfico em relação ao campo de estudos sobre pensamento conservador brasileiro, o eixo político e suas possíveis manifestações/relações com a atuação de grupos civis religiosos, as relações das produções desses grupos com a problemática estabelecida sobre a abertura política ter sido um terreno fértil que contribuiu para a continuidade de correntes de pensamento conservador que tem em sua composição elementos relativos à atuação política de grupos militares, e a presença dessas a partir das manifestações da Revista *Catolicismo e da Permanência*.

Em diálogo com os resultados da pesquisa documental eletrônica com as publicações das Revistas Permanência e Catolicismo, foi possível perceber que, ainda que cada uma a seu modo, ambas veicularam nas décadas de ditadura militar no Brasil, conteúdos que relacionam uma cosmovisão do ser cristão, o combate ao comunismo e associações dessa “missão” à atuação de grupos políticos.

Com base no aprofundamento teórico que se buscou desenvolver, tem-se que é possível inferir que a abertura política do país, da forma como foi conduzida, convergiu para compôr uma conjuntura sócio-política e histórica, que possibilitou que as correntes de pensamento conservador (que se desenvolvem com o passar do tempo, e tem em si elementos derivados de grupos militares e sua participação na história política brasileira), permanecessem enquanto uma “semente”, ainda que não tão em evidência nos debates públicos das décadas subsequentes, mas que em décadas recentes, seria germinada a partir de leituras particulares, localizadas social e historicamente, realizadas por grupos civis religiosos.

Evidenciou-se que as revistas, em sua busca por margens de ação em relação à sociedade mais ampla, ainda na contemporaneidade, veiculam associações entre o combate ao comunismo, o “ser cristão” e seus “deveres” e elementos políticos, como é o caso da atuação dos grupos militares ou da intervenção em âmbito político a partir do voto. Dessa forma, pode-se apontar também, a existência de uma espécie de “fio condutor” entre os âmbitos religioso e político, evidenciados na busca pelo combate a um inimigo comum, ainda que em uma conjuntura diferente daquela de 1964.

O presente artigo delineou também temas que serão desenvolvidos em trabalhos futuros e na tese que inspirou o presente artigo. Dentre esses temas, encontra-se o fato de que foi possível também identificar, em conteúdos produzidos por expoentes atuantes somente na contemporaneidade, as referidas associações e o “fio conductor” entre a composição de uma identidade e do dever cristão, a responsabilidade em relação à participação da população cristã na cena política brasileira e o dever do combate ao comunismo.

Esse é o caso, do grupo Ordem Dourada do Brasil, cujo *site* apresenta postagens ativas entre os anos de 2014 e 2018, ano da última eleição presidencial. O grupo, em suas postagens, estabelece à sua maneira, também relações entre esses elementos. Ao acessar o site, na página de auto-apresentação, o grupo se autodefine como composto por patriotas mobilizados contra a implantação do comunismo no Brasil, componentes da “linha de frente das hierarquias espirituais na Terra” que luta contra o “mal”, manifestado na “ameaça vermelha

do comunismo”.²⁰

Por fim, cabe ressaltar que a temática referente ao anticomunismo apresentou uma nova efervescência na conjuntura da década de 2010. Por essa razão, aponta-se a importância da abordagem histórica do tema, uma vez que, ainda que identificados em outrora, na contemporaneidade o debate ganha novo fôlego não somente nas páginas da Catolicismo, da Permanência ou da Ordem Dourada do Brasil, mas também na cena política brasileira mais ampla.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARCELLOS, Marcos Cotrim de. *A centralidade da graça na obra de Gustavo Corção: Tradição, ordem e cultura na escrita corçoniana*. 2013. 306 f. Tese (Doutorado em História Social) – Curso de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

BETT, Ianko. *A (re) invenção do Comunismo: discurso anticomunista católico nas grandes imprensas brasileira e argentina no contexto dos golpes militares (1964 e 1966)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História). UNISINOS, 2010.

BETT, Ianko. *Catolicismo e Cruzada: Revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina (1960-1967)*. Tese (Doutorado em história), PPGH – PUCRS, 2015.

COSTA, Alexandre Jose Gonçalves. *Teologia e política = A Ordem e a atualização do discurso político-social católico no Brasil, 1931-1958*. 2010. 273 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

CORDEIRO, Leandro Luiz. *Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja Católica Brasileira (1930- 1950)*. Maringá, 2008, 223f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, 2008.

DIAS, Romualdo. *Cor unum et anima una. A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil, 1922-1935*. 1993. [289]f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280918>>.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: *Norbert Elias, Escritos e Ensaios 1 - Estado, Processo e Opinião Pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 2006, p. 153-165.

²⁰ Disponível em: <<http://www.ordemdourada.com/index.php/quem-somos-2/>>. Acesso em: 08/10/2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

- FORESTI, Luiz Felipe Loureiro. *O arauto da contra-revolução: o pensamento conservador de Plínio Corrêa de Oliveira* (1968-1976). 2013. 276 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.
- GROPPO, Célia Maria. *Ordem no céu, ordem na terra: a revista "A Ordem" e o ideário anticomunista das elites católicas (1930-1937)*. São Paulo: PUC-SP, 2007. Dissertação (Mestrado em História) - PUC-SP. São Paulo, 2007.
- LANZA, Fabio; NEVES JÚNIOR, José Wilson Assis. Expressões do novo intervencionismo: uma análise do grupo conservador "Ordem Dourada do Brasil". *Revista Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 22, n. 42, p. 35-51, jan./jun. 2017.
- LANZA, Fabio. NEVES JUNIOR, José Wilson Assis, OLIVEIRA, Ana Cláudia Rodrigues de. A(s) marcha(s) da família, com deus pela liberdade (1964-2016): pensamento conservador católico e cristão no século XXI. *Caminhos*, Goiânia, v.16, n.1, p.181-195, jan./jun. 2018.
- MACEDO, Rosane Silva. ***Para onde os ventos sopram: representações do catolicismo no Brasil (60-80 do século XX)***. 2005. 126 f. Mestrado em História Instituição de Ensino: Universidade de Brasília, Brasília.
- MANNHEIN, Karl. O pensamento conservador. In Martins, J. S. (org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981.
- MEDEIROS, Maria do Carmo Ivo de. *Duas leituras do Fórum Social Mundial: Caros Amigos e Catolicismo*. 2004. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.
- NIERO, Stela. *Intelectuais católicos: concepções integristas na revista Hora Presente e o conservadorismo católico no Brasil*. 2017. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ. 2017.
- PEREIRA, Marco Antônio Machado Lima. *Guardai-vos dos falsos profetas: matrizes do discurso anticomunista católico (1935-1937)*. 2010. 156 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de História, Direito e Serviço Social, 2010.
- REZENDE, Maria José de. *A Transição Como Forma de Dominação Política: O Brasil na Era da Abertura 1980-1984*. Londrina: Ed. UEL, 1996.
- SOUZA, Glaucio Costa de. *'Permanecer em mim' e no meu 'itinerário': as interfaces do integrismo católico na trajetória dos intelectuais do grupo Permanência na França (1975-1989)*. 2019. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2019.

SOUZA, Glaucio Costa de. *Conflitos teológicos e políticos da Igreja Católica no Brasil presentes nos artigos das revistas Hora Presente e Permanência (1968-1974)*. 2012. 256 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2012.

ZANOTTO, Gizele. Plínio Corrêa e a TFP: um reacionário a serviço da contra-revolução. *Esboços: Histórias em Contextos Globais*, Florianópolis, v. 9, n. 9, 2001.

PUBLICAÇÕES ONLINE

FLEISHMAN, D. Lourenço. Carta aberta ao meu general. In: *Revista Permanência*, 2007. Disponível em: <<https://permanencia.org.br/drupal/node/5172>>. Acesso em: 14 de jul. de 2021.

FLEISHMAN, D. Lourenço. Orientações para as eleições presidenciais de 2018. In: *Revista Permanência*, [s.d.]. Disponível em: <<https://permanencia.org.br/drupal/node/5464>>. Acesso em: 14 de jul. de 2021.

S/N. *Ordem Dourada do Brasil*, 2015. Página Inicial: Quem Somos. Disponível em: <<https://www.normasabnt.org/referencias-de-sites-blogs-paginas-da-internet/>> Acesso em: 13/10/2021.

S/N. Digamos um não definitivo ao lulopetismo. In: *Revista Catolicismo*, nº815, nov. 2018. Lauda 12-13. Disponível em: <<https://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0815/P12-13.html>>. Acesso em: 14 de jul. de 2021

S/N. Apresentação. In: *Revista Catolicismo*. nº 415-416, Laudas 02-03, jul-ago de 1985. Disponível em: <<http://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0415-416/P02-03.html>>. Acesso em: 08/10/2021.

S/N. Revolução anticomunista, glória do povo brasileiro. In: *Revista Catolicismo*, nº 126, lauda 05, mai. 1964. Disponível em: <<http://catolicismo.com.br/acervo/num/0161/P08.html>>. Acesso em: 14/07/2021.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

IMAGINÁRIO E MEDIUNIDADE EM A MONTANHA MÁGICA, DE THOMAS MANN

Gismair Martins Teixeira - PPG Ciências da Religião PUC-GO (PQ)¹

315

Resumo: O século XIX foi o momento na historiografia epistêmica do Ocidente em que ocorreu a divisão entre as ciências da natureza e as ciências humanas. Nesse período, campos do saber como a história, a sociologia e a antropologia redefinem rumos e assentam as suas bases epistêmicas. A literatura inicialmente mimetiza a história em suas aspirações de natureza positivista. No entanto, ambas constatarem a premência epistemológica de trilharem caminhos próprios. A partir desse etos, a teoria da literatura vai consolidar-se na metade do século XX, gravitando suas diversas correntes em torno do conceito de literariedade formulado por Roman Jakobson. O conceito de intertextualidade, comum à linguística e à literatura e imbricado à formulação jakobsoniana, faculta à literatura a conectividade com outras instâncias do saber que também romperam em grande parte com o positivismo passadista. Exemplo disso é o dialogismo entre a literatura e a antropologia do imaginário de Gilbert Durand. O presente trabalho é um resultado prévio desse diálogo entre a literatura e o imaginário, particularmente o do espiritualismo espírita, tema de pesquisa que ora realizamos em estágio pós-doutoral junto ao PPG de Ciências da Religião da PUC-GO. O objetivo é responder à questão interdisciplinar de como a literatura mediúnica, que por sua própria característica se apresenta como produção escrita religiosa, situa-se na ampla contextualização epistemológica da teoria da literatura. A metodologia empregada é a da pesquisa bibliográfica e, teoricamente, fundamenta-se na bibliografia epistemológica e ficcional da literatura e da antropologia do imaginário durandiano.

Palavras-Chaves: Literatura. Thomas Mann. Imaginário. Mediunidade.

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento epistemológico do Ocidente durante a modernidade conheceu, de início, uma hipertrofia no campo das ciências da natureza (SEVERINO, 2016). O sucesso nas pesquisas em torno da física, da química e da biologia que datam de Francis Bacon, Galileu Galilei, Isaac Newton, Charles Darwin e Auguste Comte, na filosofia, logo se mostrou insatisfatório quando aplicado às complexidades do psiquismo humano (REY, 2005).

Metáforas como darwinismo social, por exemplo, haurida na comparação com as ciências naturais, não davam conta de maneira satisfatória das possibilidades envolvidas nas relações humanas. É nesse contexto que logo se destaca da primeira nebulosa epistemológica, as ciências naturais, as suas congêneres que passaram a ser denominadas de ciências humanas.

¹ Pós-Doutorando em Ciências da Religião pelo PPG da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutor em Letras e Linguística pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás. Professor P-IV da Secretaria de Estado da Educação de Goiás, lotado no Centro e Estudo e Pesquisa Ciranda da Arte. E-mail de contato: gismairteixeira@gmail.com

Ainda sob forte influência das ciências da natureza, o novo campo de perquirição epistêmica vai aos poucos ganhando uma dinâmica própria com recursos teórico-metodológicos pensados exclusivamente para a sua atuação (SEVERINO, 2016, p. 118).

A literatura, como objeto de pesquisa, foi influenciada por esse espírito de época epistêmico oitocentista. No século seguinte se desenvolveram campos de pesquisas, como o do imaginário, que ampliaram os horizontes dialógicos da literatura com outros setores do saber humano. Neste estudo, apresentamos um breve recorte da interface entre literatura e imaginário, vinculados pelo fenômeno cultural designado pelo termo *mediunidade*, em importante produção romanesca da historiografia literária do século XX.

LITERATURA E IMAGINÁRIO

O universo da teoria da literatura se impregnou do *zeitgeist* positivista característico do século XIX, conhecendo um momento de conexão e posterior afastamento da filosofia comtiana e sua ascendência paradigmática, conforme ocorreu com a antropologia, a sociologia e a psicologia. Ao analisar o surgimento da crítica literária, polo oposto e complementar ao da criação artística em literatura, o pesquisador francês Jérôme Roger apresenta o contexto epistêmico de que ela emergiu no século XIX em sua profunda vinculação ao positivismo comtiano, numa síntese que abarca outras áreas da então nascente grande área de ciências humanas (ROGER, 2002, p. 34)

Em meados do século XX, pensadores como Gaston Bachelard, Boaventura de Souza Santos, Humberto Maturana, Georg-Hans Gadamer e Carlo Ginzburg, dentre outros, põem definitivamente em xeque a influência marcante das ciências naturais - cuja epistemologia emergiu também na esteira do mecanicismo newtoniano - sobre as demais modalidades de conhecimento. Em suas lacunas, por exemplo, Carlo Ginzburg (1989) propõe o paradigma indiciário em **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história, retomando historicamente o etos em que houve de maneira sistemática a separação entre as duas ciências (GINZBURG, 1989, p. 156).

Nomes que pontificaram nas ciências humanas, porém, ainda se deixaram influenciar, de maneira mais ou menos sutil, por uma abordagem mais ligada às ciências naturais. Exemplo disso pode ser percebido nas ilações do filósofo e escritor francês, Jean-Paul Sartre, que adota para a imaginação o tradicional epíteto de *a louca da casa* quando em comparação com os inegáveis avanços científicos advindos da razão humana, numa postura intelectual fortemente

influenciada pela episteme das ciências da natureza (DURAND, 2012, p. 32).

Em suas pesquisas acerca do imaginário, o teórico francês Gilbert Durand se serve, culturalmente, do aporte epistemológico de diferentes procedências, tais como Karl Marx, Sigmund Freud, Gaston Bachelard, Karl Gustav Jung, dentre outros. Esses pensadores olharam a atividade humana a partir de perspectivas diferentes. Em Marx, o homem é o produto das forças sociais extraordinárias e titânicas que sobre ele atuam. Em Freud, a força que impulsiona o indivíduo no jogo das relações sociais é imanente, está em seu interior e responde pelo nome de libido, com sua manifestação antagônica na expressão sexual humana através de desejo e sua consequente repressão (DURAND, 2012).

Com Gaston Bachelard e Gustav Jung, a noção fenomenológica de imaginário e seu respectivo arquétipo estruturante funciona de forma a enfatizar as observações de Durand na introdução de seu trabalho, quando afirma que para falar com competência acerca do imaginário o pesquisador não pode fiar-se no capricho de sua própria imaginação: “Necessitamos possuir um repertório quase exaustivo do Imaginário normal e patológico em todas as camadas culturais que a história, as mitologias, a etnologia, a lingüística e as literaturas nos propõem (DURAND, 2012, p. 18).”

É nessa perspectiva ampla que Gilbert Durand define o imaginário e o insere no complexo jogo relacional da cultura humana (2012, p.18), vinculando-o a uma encruzilhada antropológica em que se podem esclarecer dados científicos a partir do dialogismo entre as diversas ciências e culturas. Neste contexto, as culturas espiritualista, espírita e literária estabelecem um profícuo diálogo, conforme pode ser observado a partir do estabelecimento de relação entre o romance **A montanha mágica**, do escritor alemão Thomas Mann, e a fenômenica mediúnica própria do espiritualismo e do espiritismo.

A montanha mágica, de Thomas Mann (2016), foi publicada originalmente em 1924. Cinco anos após a sua publicação, o escritor germânico foi agraciado com o Prêmio Nobel de Literatura. No campo da teoria literária, a obra é considerada como sendo um romance de formação (*bildungsroman*), que é caracterizado pela discursividade em torno da trajetória de vida de personagens que da infância à adolescência vão tornando-se maduros, até a fase adulta, com o *páthos* de acontecimentos mais ou menos traumáticos do destino, contando, ainda, com a figura de preceptores que as orientam (WUNENBURGER; ARAÚJO, 2006, p. 57).

Embora uma definição precisa acerca do *bildungsroman*, formatação romanesca tipicamente alemã (MOISÉS, 2004, p. 56), ainda necessite de mais pesquisas em torno de sua epistemologia e constituição (OLIVEIRA, 2013), e mesmo em função disso, há quem prefira

classificar **A montanha mágica** como sendo uma paródia hutcheniana do etos característico do romance de formação (CALDAS, 2014, p. 108). Em **Uma teoria da paródia**: ensinamentos das formas de arte do século XX, Linda Hutcheon (1989) apresenta uma conceituação de paródia que escapa ao senso comum e mesmo aos dicionários não especializados.

Segundo a pesquisadora canadense, a paródia (HUTCHEON, 1989, p. 47) não se caracterizaria apenas como uma produção burlesca que ridiculariza uma grande obra artística. A etimologia sugere uma outra possibilidade: ela pode ser, também, a retomada de importante produção com a finalidade de homenageá-la, dando-lhe uma sequência e/ou uma nova versão. A retomada que a **Eneida** de Virgílio (2017) faz em relação à **Ilíada** de Homero (2013) constitui um exemplo clássico. A vasta produção de Thomas Mann também apresenta interessante exemplo dessa prática.

Em **Doutor Fausto**: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo, o escritor germânico (2000) traz a narrativa em torno do atormentado músico Adrian Leverkühn, que supostamente teria realizado um pacto com o demônio para produzir a composição musical perfeita. Nessa obra se tem uma paródia, conforme o conceito hutcheniano, à peça **Fausto**, escrita por Johann Von Goethe (1997), que também trata de um pacto entre Fausto e Mefistófeles, cujas raízes são rastreáveis no tempo e no espaço, remontando a lendas medievais muito anteriores ao poeta alemão (MEIRA, 1989).

No entanto, grosso modo, o denso romance manniano, **A montanha mágica** (2016), satisfaz ao conceito geral de um *bildungsroman*. Em sua estrutura narrativa o protagonista, Hans Castorp, segue o trajeto da personagem que aos poucos vai tornando-se maduro ao contato dos acontecimentos e das pessoas. Subindo a uma montanha em Davos, Suíça, Castorp intenta visitar seu primo, Joachim Ziemssen, internado no Sanatório Internacional Berghof. O local trata, dentre outros problemas, de patologias respiratórias como a tuberculose, insidiosa moléstia da época em que a narrativa é ambientada.

Com a intenção de passar três semanas em visita ao seu parente, Hans Castorp acaba ficando ali por sete anos como interno, período em que toda uma gama de acontecimentos e relações interpessoais moldarão sua natureza juvenil. Em Settembrini e Naphta, o protagonista de Mann terá dois preceptores, que oferecerão ao jovem uma visão dicotômica de mundo a partir de uma constante disputa ideológica entre o humanismo do primeiro e a escolástica do segundo, um judeu convertido ao cristianismo católico.

Acerca do índice determinante de espacialidade do romance, a montanha, Mircea Eliade (1992), em **O mito do eterno retorno**, apresenta referências antropológicas e

etnográficas sobre essa formação geológica e seu simbolismo em culturas antípodas no tempo e no espaço, o que configura toda uma arquetipologia em torno da montanha. Sobre o seu simbolismo, afirma o pesquisador das religiões (ELIADE, 1992, p. 23) que ele é representativo da ascensão, caracterizando, ainda, a busca pelo centro. Informa Eliade (1992, p. 23), ainda sobre este aspecto simbólico e topográfico, que “encontramos claros atestados a respeito na literatura medieval, e, ainda que seja apenas por meio de alusões, eles também aparecem em certas obras literárias dos séculos mais recentes.”

A montanha mágica constituiria um exemplo incisivo da asserção de Eliade acerca do simbolismo da montanha em obras literárias mais recentes e significativas, numa perspectiva macro-histórica. Gilbert Durand apresentará, sobre o simbolismo característico dessa topografia, uma discursividade homológica à asserção de Mircea Eliade em torno do símbolo ascensional culturalmente vinculado à montanha. Em sua diairética, o pesquisador francês vai situá-la como sendo uma das representações fundamentais da simbologia da ascensão, que sucede a uma queda espiritual ontogenética:

[...] os símbolos ascensionais aparecem-nos marcados pela preocupação da reconquista de uma potência perdida, de um tônus degradado pela queda. Essa reconquista pode manifestar-se de três maneiras muito próximas, ligadas por numerosos símbolos ambíguos e intermediários: pode ser ascensão ou ereção rumo a um espaço metafísico, para além do tempo, de que a verticalidade da escada, dos bétilos e das montanhas sagradas é o símbolo mais corrente (DURAND, 2012, p. 145).

É nesse espaço impregnado de extraordinária simbologia no campo do imaginário que Thomas Mann localiza o herói do seu romance de formação, Hans Castorp. Na sequência da narrativa, que cobre o período de sete anos no espaço montanhoso de Davos-Plat, diversos episódios carregados de possíveis leituras durandianas são apresentados ao leitor. Elementos dos regimes tanto diurno quanto noturno da imagem, elencados pelo pesquisador francês (DURAND, 2012), são trazidos à fruição de quem lê, demonstrando sua incidência sobre a performance educacional de Castorp, que redundará em inusitada atitude que finaliza o romance.

Davos-Plat, nos Alpes Suíços, apresenta, por exemplo, um clima bastante peculiar, marcado por extensos períodos de neve, que influencia o humor dos pacientes do sanatório Berghof. O efeito climático sobre a disposição das personagens é explorado por Mann com uma verve motivadora de reflexões de fundo psicológico tanto em Castorp quanto em outras personagens da trama. Em capítulo específico, intitulado justamente de “Neve”, o leitor acompanha o drama do protagonista que é surpreendido, em passeio proibido pela

administração do hospital, por uma tempestade de neve que quase lhe ceifa a vida (MANN, 2016, p. 538).

Gilbert Durand informa em seu trabalho que a água representa no contexto do imaginário um arquétipo condensador de intenções purificadoras (2012, p. 172). A neve funciona como um derivativo da água que purifica, imagem comum a religiões como o cristianismo e o hinduísmo (2012, p. 173). Registra o pesquisador da Universidade de Grenoble: “Essa água lustral por excelência que é a neve purifica pela brancura e pelo frio, [...] A água lustral é a água que faz viver para além do pecado a carne e a condição mortal (DURAND, 20012, p. 173).”

Após sobreviver à morte na montanha pejada de neve, Hans Castorp inicia uma série de reflexões em torno da vida e da morte. Durante o transe decisivo, quando a nevasca o castigava de maneira intensa, ele mergulha em um fantástico sonho lúcido em que contempla o espetáculo de uma ilha paradisíaca, cujos habitantes ali viviam de maneira edênica. Todavia, seu sonho se desdobra, projetando-o a um templo secreto da ilha, onde pôde observar a horrenda figura de duas bruxas grisalhas a sacrificarem bela criança loura para devorarem as suas carnes com finalidades macabras e ritualísticas (MANN, 2016, p. 568).

Este recorte da narrativa apresenta singularidades culturais bastante peculiares, remissivas às ilações e assertivas do antropólogo Clifford Geertz em **A interpretação das culturas**, quando apresenta a figura de bruxas e feiticeiras que devoram crianças como parte integrante do sistema cultural de religiões e etnias, como a balinesa, em ritos que são encenados em representações teatrais (GEERTZ, 2008, p. 83) evocativas da descrição do sonho de Castorp, numa perspectiva cultural de cunho semiótico, segundo a conceituação do antropólogo estadunidense (2008, p. 4).

Definida como sendo a ciência dos signos e de todas as linguagens (SANTAELLA, 1983, p. 5), a semiótica integra estruturas diferentes num mesmo processo comunicacional, desdobrando-se na intersemiose, que muitas vezes se expressa em intertextualidades e seu mosaico de citações (KRISTEVA, 2005, p. 68). Afirmar a pesquisadora Santaella acerca do cineasta soviético, Sergei Eisenstein, notável precursor da intersemiose:

Essa intersemiose [de Eisenstein] está expressa na preocupação com a origem dos sistemas de signos, na presença da literatura em suas reflexões sobre o cinema, na sua prática do teatro e nos estudos das diversas artes, notadamente a pintura em sua relação com o cinema, assim como os experimentos, ainda no cinema mudo, com os efeitos de som-imagem e na influência de um instigante conhecimento do ideograma japonês e chinês sobre sua técnica de montagem cinematográfica, além do conhecimento do teatro Kabuki e

estampa japonesa, tudo isso culminando numa constante preocupação com a síntese entre ciência e arte (SANTAELLA, 1983, p. 46).

A exemplo de Eisenstein, o cineasta japonês Akira Kurosawa apresenta em sua produção fílmica, **Sonhos** (1990), instigante imbricamento semiótico conducente, respectivamente, ao intertexto e à intersemiose com o enredo de **A montanha mágica**. Em *Nevasca*, uma das histórias de **Sonhos**, Kurosawa (1990) apresenta uma história singular, intertextual e intersemiótica com o relato de Mann em torno do incidente de Hans Castorp na neve. O diretor nipônico apresenta um grupo que se perde em meio a uma intensa nevasca em uma montanha japonesa. Um de seus membros é visitado por estranha figura feminina, lendária bruxa da morte, que lhe afirma que o gelo e o frio podem ser confortáveis (KUROSAWA, 1990). Por sua vez, Hans Castorp, ao despertar do inusitado estado onírico em que contempla ambas as bruxas, que o olharam de volta, refletirá acerca da morte: “Em virtude da bondade e do amor o ser humano não deve conceder à morte poder algum sobre seus pensamentos (MANN, 2016, p. 570).”

Esta reflexão do jovem Hans Castorp se configura como uma síntese que o personagem realiza em torno de sua formação ao contato das demais personagens que o influenciaram com suas idiossincrasias. Suas ilações neste contexto antecipam, em termos exegéticos, a impregnação do imaginário espiritualista espírita que se instaura narrativamente nos capítulos finais do romance manniano, configurando uma encruzilhada antropológica de imaginários, o espiritual e o literário, das asserções durandianas (DURAND, 2012, p. 18).

A MONTANHA MÁGICA E O ETOS MEDIÚNICO

A narrativa de **A montanha mágica** apresenta a relação que se estreita entre os primos Joaquim Ziemssen e Hans Castorp ao longo dos anos que vão sucedendo-se no ambiente do castelo Berghof, que funciona como amplo hospital cosmopolita, cujos pacientes procedem de diferentes rincões da Europa e da América. Como é bastante comum nas histórias de hospitais com internação prolongada, a fuga de pacientes era uma constante, assim como o abandono de tratamento, que na maioria dos casos se arrastava por longo tempo.

Joachim Ziemssen tinha a carreira militar como vocação. Iniciara-se nela, mas tivera de retornar a Davos-Plat para tratar de problemas respiratórios. Cansado de esperar por um diagnóstico de melhora que nunca chegava, abandona a terapia e desce a montanha para integrar-se às forças militares da Alemanha. Passado algum tempo, retorna com o quadro de saúde agravado. Após certo período de tratamento intensivo, vem a óbito de uma maneira

surpreendentemente resignada (MANN, 2016, p. 618).

Naturalmente, Hans Castorp se ressentia do falecimento do primo. No entanto, permanece internado. O tempo escoa lentamente. Palestras, passeios, saraus e jogos entre os internos são realizados com frequência para minorar o tédio que por vezes toma conta do grupo de pessoas que vivem ali. Diversos modismos são adotados, para logo em seguida serem abandonados após perderem o atrativo para seus participantes (MANN, 2016, p. 727). Neste contexto, um novo gênero de diversão se instala; a princípio, de maneira insuspeita.

É no capítulo intitulado “Coisas muito questionáveis” que Thomas Mann traz ao protagonismo o imaginário espiritualista espírita. E o faz de forma bastante didática e contextual, do ponto de vista histórico, conforme veremos logo mais. De início, menciona o novo divertimento que empolga os pacientes do Berghof. São jogos de esconder realizados à noite, quando os participantes da atividade lúdica têm a função de adivinhar o que se passa em locais contíguos aos em que se encontram (MANN, 2016, p. 758).

Os jogos de adivinhação, que passaram a fazer parte da rotina dos internos, chamou a atenção para a figura de uma juvenzinha dinamarquesa, Ellen Brand, cuja habilidade para decifrar os enigmas propostos nos saraus se mostrou espantosa. Instada a confessar a maneira pela qual conseguia realizar suas proezas, sob uma cortês acusação de trapaça, Brand revela seu segredo: ela ouvia vozes que lhe forneciam as respostas corretas, apontando-lhe objetos escondidos, dentre outras soluções para o que era proposto ao divertimento de todos (MANN, 2016, p. 759).

A partir do momento em que traz para o microcosmo do castelo-hospital a referência aos fenômenos insólitos inicialmente mesclados com a diversão, Thomas Mann apreende em poucos parágrafos décadas de um contexto historiográfico em torno da fenomenica espiritual de cuja nebulosa espiritualista se destacaria o espiritismo, doutrina sistematizada por Allan Kardec, criador da taxonomia espírita que a distingue das demais correntes espiritualistas de seu tempo e, naturalmente, do futuro (PRANDI, 2012, p. 38). A certidão de nascimento do espiritismo é a publicação da obra **O livro dos espíritos**, por Allan Kardec (2013), pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, em 18 de abril de 1857, que de cético passou a estudioso dos fenômenos mediúnicos.

Ao escrever sobre o espiritismo na Europa e no Brasil, a historiadora Mary Del Priore informa em **Do outro lado**: a história do sobrenatural e do espiritismo, que os primeiros momentos de ampla manifestação mediúnica no Novo e no Velho Mundo foram caracterizados, a princípio, pela interação frívola entre a assistência e o suposto mundo espiritual que se

manifestava por meio de batidas em paredes, chão e teto, manifestando-se também àqueles que se reuniam ao redor de uma mesa volante (PRIORE, 2014, p. 29).

Segundo Priore, importantes personalidades da cultura europeia tiveram contato com o insólito fenômeno sobrenatural das mesas volantes, ou girantes, destacando nesse elenco a figura do renomado escritor Victor Hugo, ícone do romantismo francês e universal (2014, p. 30). No conjunto do capital pensado (DURAND, 2012, p. 18) que constitui o imaginário espírita, o escritor francês, Victor Hugo, assumiria papéis futuros que merecem, ainda, um olhar investigativo por parte de campos diversos da pesquisa acadêmica, como a história e as letras.

Nesse contexto, Victor Hugo voltaria décadas depois como alma do outro mundo para escrever um conjunto expressivo de romances espíritas pela psicografia de médiuns brasileiros, como Zilda Gama e Divaldo Pereira Franco. Zilda Gama seria uma reencarnação da filha de Hugo, segundo informações do médium Divaldo Franco (SCHUBERT, 1989, p. 89). Outro índice da relação de Victor Hugo com o espiritismo pode ser estudado nos diálogos do romancista francês com o além, que foram registrados em atas lavradas em cadernos que passaram à posteridade, e podem ser conferidos na obra **O livro das mesas**: as sessões espíritas da ilha de Jersey (BOIVIN, 2018), traduzido ao português no ano de 2018.

Outro representativo nome da literatura, o escocês Arthur Conan Doyle, pai literário da icônica personagem policialesca, Sherlock Holmes, torna-se espiritualista após minuciosas pesquisas que remetem à narrativa manniana (DOYLE, 1980) em torno do contexto com que a jovem médium escocesa é apresentada em seu romance. Holmes escreveria uma obra de registro histórico, que no Brasil foi traduzida com o título de **História do espiritismo** (2008), em que relata sumariamente a biografia de vários médiuns, numa perspectiva que evoca o contexto sobrenatural em que Thomas Mann se baseou para a narrativa em torno da sessão mediúnica que descreve em **A montanha mágica**.

Sobre o envolvimento do escritor germânico com os fenômenos paranormais, o registro cultural alemão do ano de 1922 aponta que Mann participou de sessões mediúnicas no dia 20 de dezembro daquele ano e mais duas em janeiro de 1923, ocasiões em que pôde assistir a manifestações que, a princípio, não o convenceram suficientemente das realidades de além-túmulo (JACKSON, 2015). Ao que parece, todavia, suas hesitações em torno do fenômeno em si não o impediram de utilizar sua experiência na composição de impressionante cena de seu denso romance.

Na narrativa de **A montanha mágica**, a jovem médium escocesa é apresentada minuciosamente em caracteres que remetem a outros sensitivos famosos, como o escocês

Daniel Dunglas Home, biografado como alguém de saúde fragilizada e caráter dócil (DOYLE, 2008). Assim a descreve Mann (2016, p. 758): “Elly era frágil, bastante frágil e claramente anêmica, embora tão gentil que as pessoas sentiam vontade de lhe pôr a mão nos cabelos louros, o que o conselheiro fazia mesmo regularmente, quando falava com ela na sala de refeições.”

Essa fragilidade, no entanto, não impedia que Brand fosse dotada de excepcionais faculdades mediúnicas, cujas características fenomênicas são apresentadas pelo narrador numa perspectiva extraordinariamente homológica às de pesquisadores consagrados nesse gênero de matéria, como William Crookes, que em **Fatos espíritas** (CROOKES, 1971) apresenta relatos de suas experiências de materialização com a médium britânica Florence Cook, que servia de doadora de uma energia denominada de ectoplasma (PRANDI, 2012, p. 60) para a materialização do espírito de uma jovem chamada Katie King.

Em **Fatos espíritas**, William Crookes (1971) elenca pesquisadores de diversas áreas do conhecimento que se detiveram sobre os fenômenos mediúnicos. Atento à particularidade de pesquisadores dos mais diversos ramos do saber realizarem investigações junto a renomados sensitivos, Thomas Mann traz em seu romance a figura do Dr. Krokowski, médico assistente do sanatório, que estava bastante familiarizado com o etos mediúnico do espiritualismo espírita de fins do século XIX e início do século XX. Na condição de representante da ciência, passa ele a conduzir as sessões mediúnicas de Elly Brand, em que insólitos acontecimentos são fartamente testemunhados:

Ouviu dizer [Hans Castorp] que o Dr. Krokowski, no seu subterrâneo analítico, organizava sessões com Ellen Brand, às quais era admitida uma parte seleta dos pensionistas. Mas o jovem declinou do convite com indiferença, o que naturalmente não impedia que os componentes da roda e o próprio Dr. Krokowski o mantivessem mais ou menos a par dos êxitos alcançados no curso das suas experiências. [...] O erudito diretor dessas experiências achava-se na feliz situação de saber designar tais proezas por um nome grego cheio de decoro científico. Tratava-se, segundo explanava nas suas conferências e em colóquios particulares, de fenômenos telecinéticos, de casos de levitação. O doutor classificava-os numa categoria que recebera da ciência o nome de “materializações”. [...] O estado sonambúlico e a constituição mediúnica deviam ser considerados a fonte dessas projeções, que tinham de ser qualificadas como representações oníricas objetivadas, uma vez que nelas agia uma faculdade ideoplástica da natureza. Sob certas condições, o pensamento era capaz de atrair a matéria e de configurar-se nela, adquirindo uma realidade efêmera. Essa matéria emanava do corpo do médium, para adquirir, fora dele, a forma transitória de extremidades biologicamente vivas, como tentáculos ou mãos, que justamente efetuavam insignificâncias admiráveis, como essas que os convidados presenciaram no laboratório do Dr. Krokowski. Às vezes esses membros eram visíveis e palpáveis, e suas formas podiam ser conservadas em parafina ou gesso. Em outros casos, porém, seu desenvolvimento não se limitava a isso. Diante dos olhos das pessoas que

faziam as experiências, e a fim de entabular relações com elas, surgiam cabeças, semblantes de homens com feições individuais, fantasmas de corpo inteiro... (MANN, 2016, p. 772).

Instado por outros pacientes do Berghof, que lhe relatavam outros acontecimentos extraordinários, como a materialização da cabeça do guia espiritual de Ellen Brand, denominado Holger (MANN, 2016, p. 762), Hans Castorp, que se mantivera indiferente até então às proezas mediúnicas que agitavam o castelo-hospital, resolve aceder ao convite para assistir a uma das sessões comandadas pelo Dr. Krokowski. Seus interlocutores informam a ele que em transe a jovem médium prometera a materialização de qualquer defunto que fosse solicitado pelo círculo mediúnico (MANN, 2016, p.775). Ainda assim, o jovem hesita:

Qualquer falecido? Mesmo assim, Hans Castorp persistiu na sua atitude negativa. Mas o fato de se poder chamar qualquer falecido continuou a absorvê-lo durante os três dias seguintes, a ponto de chegar a decisões completamente opostas. No fundo não foram os dias, senão apenas alguns minutos que o demoveram a um tal resultado. A mudança de opinião realizou-se a uma hora solitária da noite, no salão de música, enquanto ele ouvia mais uma vez aquele disco ao qual a personalidade ultrassimpática de Valentim imprimira seu cunho peculiar. Sentado na sua cadeira, Hans Castorp ouviu aquela prece guerreira, despedida de um homem de valor, que o impulsionava ao campo da honra, e ele a cantar: “E se Deus me chama às alturas celestes, a ti voltarei os meus olhos, fiel, oh Margarete!” Como acontecia sempre que tocava essa ária, sentiu-se possuído de uma veemente emoção, que dessa vez, aumentada por certas possibilidades, se condensou a ponto de transformar-se em desejo. E ele pensou: “Pecaminoso e ocioso, ou não, em todo caso viria a ser algo gentil e inusitado, uma aventura amável. *E ele, caso tenha a ver com isso, não me guardará rancor, se o conheço bem*”. Lembrou-se então da maneira amável e displicente como fora pronunciada a resposta: “Pois não!”, nas trevas do gabinete de radioscopia, quando achara necessário pedir licença para certas indiscrições ópticas (MANN, 2016, p. 775; grifo nosso).

O trecho em destaque evidencia que Hans Castorp pensara na possibilidade de rever materializado mediunicamente o primo falecido há algum tempo naquele mesmo hospital onde se encontrava. Fisgado, assim, pela curiosidade, resolve participar daquela sessão que prometia ser memorável. Thomas Mann, de fato, vai compô-la nestes termos, descendo a minudências procedimentais à Crookes ao descrever relevantes aspectos como, por exemplo, a importância da iluminação correta, que pode interferir nas energias espirituais postas em movimento para a ocorrência dos efeitos físicos de intercâmbio entre a esfera espiritual e a sua congênere física (MANN, 2016, p. 779).

Após uma minuciosa narrativa em torno do andamento dos trabalhos mediúnicos já iniciados, o dirigente da sessão faz referência à promessa de Holger, o guia espiritual de Brand, de que traria qualquer defunto solicitado por alguém da assistência. Todos hesitam, mostrando-

se receosos de levarem a experiência a esse nível. Castorp também se mostra hesitante. Diante da indecisão geral, no entanto, ele avança e diz que gostaria de ver seu primo, Joachim Ziemssen, o que satisfaz a todos, já que a maioria dos presentes à reunião haviam conhecido o jovem militar já falecido (MANN, 2016, p. 782).

Thomas Mann relata o inusitado desfecho da sessão espiritual de efeitos físicos no ambiente daquele castelo no alto da montanha mágica, não sem antes informar que a reunião durara cerca de duas horas, com um pequeno intervalo para descanso, cujo retorno e encerramento se dá com a materialização de Joachim Ziemssen e a surpreendente reação de seu primo:

Hans Castorp estava ocupado com Elly [ficara incumbido de assessorá-la]. A rapariga corcoveava, lutava por aspirar pela garganta angustiada. A seguir entrou em colapso, com um suspiro, e daí por diante permaneceu imóvel. Hans Castorp, desassossegado, estava se curvando por cima dela, quando ouviu a voz chorosa e pipilante da Stöhr, que disse: - Ziem... ssen!. O jovem não se apurou. Sentiu na boca um amargo. Ouviu uma outra voz profunda e fria, que replicava: - Já faz tempo que o vejo! - O disco chegara a seu fim. Perdera-se no ar o derradeiro acorde dos sopros. Mas ninguém fez o aparelho parar. Chiando em vão através do silêncio, a agulha prosseguia a percorrer a parte central do disco. Então Hans Castorp levantou a cabeça, e seus olhos, sem necessidade de procurar, tomaram a direção certa. Havia no aposento uma pessoa mais. Ali, a alguma distância do grupo, nos fundos do gabinete, no ponto em que os restos da luz vermelha quase se confundiam com a escuridão, de modo que a vista mal avançava até ele, ali entre o lado comprido da escrivaninha e o biombo, sentado na poltrona dos pacientes do médico, que Elly ocupara durante o intervalo, estava Joachim. Era Joachim, com as sombras das faces encovadas e com a barba de guerreiro dos seus últimos dias, essa barba em meio à qual ressaltavam os lábios, cheios e altivos. Recostava-se ao espaldar e tinha uma perna cruzada sobre a outra. Não obstante o abrigo da cabeça, que lhe obscurecia as feições, distinguia-se novamente no seu rosto o cunho do sofrimento, bem como aquela expressão grave, austera, que lhe conferira tanta beleza viril. Duas rugas sulcavam a testa entre os olhos afundados nas órbitas ossudas; mas isso não diminuía a brandura do olhar desses olhos belos, grandes, escuros, que se dirigiam, numa interrogação calma e amistosa, para Hans Castorp, e só para ele. Sua pequena aflição de tempos passados – as orelhas de abano – continuava perceptível sob o abrigo da cabeça, esse abrigo estranho que ninguém sabia explicar. O primo Joachim não estava à paisana. Um sabre, cujo punho segurava com as duas mãos, parecia encostado na coxa da perna cruzada. Na cintura podia-se distinguir um coldre. Mas aquilo que trazia não era um verdadeiro uniforme. Nada nele era brilhante nem colorido. Era uma espécie de túnica, de gola virada e com bolsos laterais. Na parte inferior do peito achava-se uma cruz. Os pés de Joachim pareciam bastante grandes e as pernas, muito finas; estavam enroladas em grevas, o que lhes dava um aspecto desportivo antes que militar. E que significava aquele abrigo da cabeça? Tinha-se a impressão de que Joaquim se cobrira com uma marmitta de soldado, com uma panela de cozinha que fixara sob o queixo por meio da jugular. Mas, coisa estranha!, aquilo lhe emprestava ares antigos, de lansquenete, e essa marcialidade assentava-lhe bem. [...]

Durante um momento, seu estômago pareceu a ponto de revoltar-se. Sua garganta contraiu-se, fazendo-o soluçar convulsivamente quatro ou cinco vezes. – Perdoe-me! – murmurou de si para si. Em seguida, seus olhos transbordaram de lágrimas, de modo que não enxergava mais. Ouviu como murmuravam: - Dirija-lhe a palavra. – Ouviu a voz de barítono do dr. Krokowski, em tom solene e ao mesmo tempo jovial, pronunciar-lhe o nome e repetir a solicitação. Em vez de obedecer, Hans Castorp retirou as mãos de debaixo do rosto de Elly e se levantou. Novamente o dr. Krokowski chamou-o pelo nome, agora em tom severo, de admoestação. Mas Hans Castorp já alcançara com poucos passos os degraus da porta de entrada e acendeu, numa manobra rápida, a luz branca do lustre. Ellen Brand sobressaltou-se num choque violento. Torcia-se nos braços de Kleefeld. A poltrona estava vazia. Hans Castorp aproximou-se de Krokowski, que, de pé, protestava. Quis falar, mas palavra alguma lhe saiu dos lábios. Imperioso, e com um gesto brusco da cabeça, estendeu a mão. Depois de receber a chave, moveu-se várias vezes em direção ao rosto do médico; então deu meia-volta e saiu do quarto (MANN, 2016, p. 777-79).

A reação intempestiva de Hans Castorp após a visão de seu primo defunto materializado é significativa no contexto mais amplo da densa narrativa que compõe **A montanha mágica**. Algum tempo depois da extraordinária sessão, o mundo entra na chamada Grande Guerra, a Primeira, preparatória da Segunda Grande Guerra Mundial. Hans Castorp, numa atitude intempestiva, à semelhança da que tivera ao vislumbrar a alma de seu parente querido corporificada momentaneamente, desce em definitivo do castelo Berghof para mergulhar de corpo e alma no grande conflito bélico que se iniciava.

Thomas Mann encerra a sua narrativa com o herói em ação no dantesco campo de batalha, deixando ao leitor a primazia de imaginar o que daí em diante aconteceria ao jovem herói. O que ocorrera, exatamente, naquela sessão espiritualista espírita, no íntimo do rapaz, para fazê-lo abandonar a reunião de maneira indignada e pouco tempo depois ir à luta no grande conflito de maneira tão decidida? Ao longo do romance, Mann nos apresenta um moço pacífico, que admirava a aspiração militar do primo, reconhecendo, todavia, não compartilhar de suas aspirações nessa área (MANN, 2016).

Desejava ele seguir a carreira de engenheiro naval, mas sem as correspondentes ligações dessa atividade profissional com o universo do militarismo. A resposta à metanoia que lhe ocorrera naturalmente se insere no âmbito da exegese literária, podendo, assim, apresentar interpretações variadas e sob diferentes enfoques. Independente, porém, de quais sejam, o certo é que devem passar com um olhar atento sobre a estranha experiência espiritualista espírita que Hans Castorp tivera naquela noite no castelo-hospital de Berghof.

CONCLUSÃO

A sistematização do espiritismo por Allan Kardec na segunda metade do século XIX foi cercada de intensa gama de fenômenos a que ele denominou de mediúnicos, igualmente integrantes do espiritualismo de que a doutrina espírita descende. O indivíduo em torno do qual os fenômenos paranormais ocorrem foi designado por Kardec como “médium” (2013, 2010). Historiadores como Mary Del Priore discorreram extensivamente sobre esse período em que os inusitados fenômenos da mediunidade agitaram a sociedade e a cultura do período pré e pós-Kardec.

Neste estudo, recorte de uma pesquisa mais ampla, trouxemos à consideração o entrecruzamento de dois imaginários, o espiritualista espírita e o literário. Assim, o capital pensado do universo literário, epistemológico e ficcional, e o seu congênere espiritualista espírita a expressar-se pelo fenômeno mediúnico, encontram-se de maneira incisiva no tecido narrativo de **A montanha mágica**, de Thomas Mann, obra fundamental no contexto da literatura mundial do século XX.

Por tratar-se de um romance de formação, cujo gênero se caracteriza por uma série de elementos que apresentam um apelo decisivo na estruturação da personalidade das personagens ao longo da infância e/ou da juventude, o episódio mediúnico sugere importante dado exegético na análise de formação da icônica personagem da literatura alemã do século XX.

REFERÊNCIAS

- BOIVIN, Patrice. **Victor Hugo - o livro das mesas**: as sessões espíritas da Ilha de Jersey. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. O murmurante evocador do passado: *A montanha mágica* e o romance de formação após a Primeira Guerra Mundial. *História da historicidade*, v. 7, n. 16, p. 107-120, dez. 2014.
- CROOKES, Willian. **Fatos espíritas**. Tradução de Oscar D'Argonnel. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1971.
- DOYLE, Arthur Conan. **História do espiritismo**. Tradução de Júlio Abreu Filho. São Paulo: Editora Pensamento, 2008.
- _____. **A nova revelação**. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora FEB, 1980.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Editores WMF Martins Fontes, 2012.

- ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GOETHE, Johan Wolfgang von. **Fausto**. Tradução de Geni Klabin Segall. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1997.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Clássicos Companhia das Letras, 2013.
- HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da paródia**: ensinamentos das formas de arte do século XX. Tradução de Tereza Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1989.
- JACKSON, Kevin. **Constelação de gênios**: uma biografia do ano de 1922. Tradução de Camila Mello. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2013.
- _____. **O livro dos médiuns ou guia dos médiuns e dos evocadores**. Tradução de Maria Lucia Alcantara de Carvalho. Rio de Janeiro: CELD, 2010.
- KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- KUROSAWA, Akira. **Sonhos**. Japão: Warner, 1990. DVD. 119 min.
- MANN, Thomas. **A montanha mágica**. Tradução de Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. **Doutor Fausto**: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- MEIRA, Sílvio. **Estudos camonianos e goethianos**. Goiânia: Ed. UFG, 1989.
- MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 2004.
- OLIVEIRA, Manoela Hoffman. Crítica ao conceito **Bildungsroman**. *Revista Investigações*, vol. 26, n. 1, 2013: 1-39.
- PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- PRIORE, Mary del. **Do outro lado**: a história do sobrenatural e do espiritismo. São Paulo: Planeta, 2014.
- REY, Fernando Luís Gozález. **Pesquisa qualitativa em psicologia**: caminhos e desafios. Tradução de Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Cengage Learning, 2005.

ROGER, Jérôme. **A crítica literária**. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

SANTAELLA, Lucia. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHUBERT, Suely Caldas. **O semeador de estrelas**. Salvador: Livraria Espírita Alvorada, 1989.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 24. ed. São Paulo: Editora Cortez, 2016.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Monte Cristo Editora, 2017. *Ebook*.

WUNNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Educação e imaginário: introdução a uma filosofia do imaginário educacional**. São Paulo: Cortez, 2006.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

ALGUMAS PROBLEMÁTICAS ENCONTRADAS NO ESTUDO DA BIBLIOGRAFIA PRODUZIDA SOBRE A IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA

Pablo Vinicius Napoli (UEM-G)¹

Vanda Fortuna Serafim (UEM-PQ)²

332

Resumo: A pesquisa tem por objetivo compreender e historicizar a temática das igrejas inclusivas, tendo como foco principal a Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches³ (UFMCC), conhecida pelo nome de Metropolitan Community Church⁴ ou, no Brasil, Igreja da Comunidade Metropolitana. O recorte histórico eleito para tanto consiste temporalmente desde 1968 até os dias atuais, centrando-se especialmente nos Estados Unidos, por ser contexto histórico de fundação da igreja, pelo reverendo Troy Perry. A pesquisa tem o propósito de problematizar a historicidade do discurso e prática religiosa das igrejas inclusivas e sua inserção no “campo religioso americano”. Com esse objetivo a bibliografia americana sobre a instituição foi lida e sistematizada e os resultados são aqui apresentados. Para tanto, a pesquisa embasa-se em referências para análise institucional das religiões, tais como Pierre Bourdieu (2007, 2008), além da produção acadêmica mais recente sobre o tema na história das religiões e Patrick Cheng (2011) e sua análise da teologia queer como bases para se compreender a documentação analisada.

Palavras-Chaves: Igrejas inclusivas. *Metropolitan community church*. Igreja da comunidade metropolitana.

INTRODUÇÃO

Metropolitan Community Church ou MCC é uma igreja fundada nos Estados Unidos em 1968 pelo reverendo Troy Perry, que se caracteriza por ser a primeira e maior igreja inclusiva do mundo, com mais de 200 igrejas pelo mundo. Por igreja inclusiva se entende um termo geral para designar instituições religiosas voltadas a atender o público LGBTQIA+.

Esse é um fenômeno que começou nos EUA na década de 70 do século passado, junto com o movimento por direitos LGBTQIA+ e se expandiu rapidamente tendo alguns exemplares nos EUA e em outros países. No Brasil há atualmente algumas igrejas que se

¹ Graduando em História pela Universidade Estadual de Maringá. Membro do grupo de pesquisa História das crenças e das ideias religiosas. E-mail de contato: ra111441@uem.br

² Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Professora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá-UEM. E-mail de contato: vandaserafim@gmail.com

³ Fraternidade universal de igrejas da comunidade metropolitana

⁴ Igreja da comunidade metropolitana

denominam inclusivas, inclusive a Igreja da comunidade metropolitana está presente. No Brasil o movimento começou nos anos 2000.

Ainda há poucos trabalhos sobre o assunto, com a maioria dos trabalhos sendo desconexos uns dos outros, além de no Brasil não haver uma discussão sobre a origem estadunidense do fenômeno. Ao buscar compreender a origem e desenvolvimento da igreja e contribuir com a discussão sobre o tema das igrejas inclusivas se torna imprescindível para o presente estudo a compreensão da bibliografia americana escrita sobre a instituição.

No entanto, o estudo de uma bibliografia estrangeira pode ser desafiador, pois além da óbvia barreira da língua, há um próprio ecossistema de conceitos e termos que são utilizados como base referencial para sua produção que necessitam ser compreendidos.

Por isso foi preciso entender o contexto religioso americano, para melhor compreender o ambiente social em que nasceu e se desenvolveu a igreja nos primeiros anos, além do panorama geral e conceitos que os pesquisadores tinham em mente ao pensar as igrejas inclusivas. Tendo como objetivo a compreensão do cenário religioso foi utilizado o livro *American mainline religion: It's changing shape and future*⁵ (MCKINNEY; ROOF, 1986), onde temos uma descrição do sistema religioso americano nas últimas décadas do século XX, resultado direto das mudanças ocorridas nos anos 60.

Além de entender o contexto em que a igreja nasceu e se desenvolveu é necessário compreender como a bibliografia lidou com o novo fenômeno. Como a maior parte da bibliografia se trata de textos de sociólogos ou psicólogos que utilizam a observação participante como método, o trabalho *At the intersection of church and gay: a review of the psychological research on gay and lesbian Christians*⁶ (RODRIGUEZ, 2009) aparece como essencial para o melhor entendimento dos trabalhos estudados. O autor discute as principais teorias utilizadas para se trabalhar com o público gay cristão e a evolução desses conceitos ao longo do tempo.

Além disso, em *Of markets and missions: The early history of UFMCC*⁷ (WILCOX, 2001) temos a única tentativa, até o ponto em que a pesquisa foi capaz de captar, de organizar historicamente a trajetória da MCC. Devido a esse fato, o trabalho serviu como guia de referência as temáticas a serem exploradas.

⁵ “O centro da religião americana: sua forma em mudança e seu futuro” (tradução nossa)

⁶ “Na intersecção de igreja e gay: Uma revisão da pesquisa psicológica sobre gays e lésbicas cristãs” (tradução nossa).

⁷ “De mercados e missões: A história inicial da UFMCC” (tradução nossa)

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Ao analisar a bibliografia composta por trabalhos etnográficos se notou a dispersão e isolamento das pesquisas, no sentido que não se referenciavam e as conclusões tendiam a ficar no âmbito local. Por isso se sentiu a necessidade de trabalhar essa bibliografia mostrando sua evolução ao longo do tempo e a contextualizando para poder tirar conclusões mais amplas.

Por último temos os textos complementares que ajudaram a melhor entender a discussão e trouxeram questões pertinentes ao tema.

MCC: CONTEXTO DE CRIAÇÃO, DESENVOLVIMENTO E PESQUISA ACADÊMICA.

334

O contexto americano

Foi necessário para a pesquisa que, antes de adentrar a bibliografia sobre a MCC, fosse melhor entendido o contexto em que a igreja nasceu e se desenvolveu, dado que o cenário religioso americano tem suas especificidades. Para tanto foi utilizado o livro *American mainline religion* (MCKINNEY; ROOF, 1986).

O livro de Mckinney e Roof (1986) se propõe a descrever e entender o cenário religioso americano, se utilizando para isso de dados estáticos e conceitos para interpretar alguns fenômenos que os autores consideram como importantes. Entre esses conceitos, o constante avanço de uma perspectiva voluntarista e a importância cada vez maior da identificação do padrão de trocas religiosas dos indivíduos são alguns principais. Os autores tem uma abordagem sociológica estruturalista para o tema, abordando as grandes mudanças e escrevendo para um público que ainda tentava entender as mudanças causadas pela década de 60.

O livro tem sua importância no contexto da pesquisa, pois ajuda com a familiarização tanto dos conceitos que a sociologia americana utilizava para tratar dos fenômenos religiosos, quanto para entender o cenário religioso em mudança nas décadas finais do século XX.

Para melhor entender as afirmações dos autores é importante ter em mente que o ambiente religioso americano é bem diferente do brasileiro. Nos EUA as igrejas se organizam historicamente pelo sistema de denominações, onde até mesmo a Igreja católica é apenas mais uma entre várias outras instituições. A herança do pluralismo e voluntarismo é grande na gênese religiosa americana. Segundo o autor: “Desta herança veio o sistema de denominações como

uma forma sócio-religiosa peculiarmente americana”⁸ (MCKINNEY; ROOF 1986, n.p, tradução nossa). Isso traz várias particularidades pertinentes à pesquisa.

Na visão dos autores o cenário religioso da década de 80 é “líquido”, ou seja, se encontra em momento de transição e ninguém sabe para onde está indo. Para os autores há uma ruptura ocorrida nos anos 60 que divide as duas épocas entre uma época de certezas característica do pós-guerra e outra de rápidas mudanças e novos valores, onde gurus e cultos não mais tão raros.

O momento de ruptura com a estabilidade é encontrado nos anos 60, onde dois grandes fatores ajudaram a mudar a forma do pluralismo e individualismo encontrado na sociedade americana, o evangelismo dos anos 70 e a contracultura. Que dois movimentos tão opostos estejam na gênese da “nova era”, que é marcada pela destruição do centro, que era ocupado há séculos pelas igrejas liberais, indica o tom que os autores identificam para o cenário, um que tende cada vez mais a polarização, marcado pela ascensão conservadora e pela crescente secularização.

Essa ruptura é importante, pois demarca bem o momento de nascimento da MCC. Para uma nova instituição nascer e crescer normalmente isso se dá em uma quebra do sistema religioso anterior, permitindo a transformação do profeta em sacerdote (BOURDIEU, 2007, 2008). O rompimento com a moral estabelecida permitiu a abertura de novos movimentos, como o movimento gay e o evangelismo, dois dos quais a MCC é fruto direto.

Nessa nova forma do pluralismo e individualismo tão característica do sistema religioso americano, os autores ressaltam dois pontos, primeiro da salvação como experiência pessoal e da justiça social como a quebra da visão anglo-saxão da sociedade americana, levando a uma noção de uma instituição que deveria servir ao indivíduo e não o contrário. Aqui se vê uma remodelação do modo como a instituição lida com o seu afiliado, quebrando antigos vínculos tradicionais. Também se pode observar como as mudanças ocorridas em uma arena social maior foram transpostas para o ambiente religioso incentivando novas formas de adoração (BOURDIEU, 2007, 2008) e, vale dizer, formas muito compatíveis com os modelos adotados pela MCC, já que justiça social e um experiência de acolhimento são algumas de suas características mais marcantes.

Nessa onda de voluntarismo encontramos elementos diferentes dos do que formaram a base da sociedade estadunidense, como uma busca por satisfação pessoal⁹, ou seja,

⁸ “Out of this heritage came the denomination as a peculiarly american socioreligious form”, no original

⁹ *Personal fulfillment*, no original

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

cada vez mais uma preocupação com o *self*, que se reflete em uma busca por conforto material e uma ânsia do consumo, além de uma onda de gurus e terapias. Nesse contexto a experiência de graça ou salvação se torna igual à de satisfação, aqui os autores usam o termo “jornada espiritual” para designar essa nova experiência.

É interessante notar que o termo “jornada espiritual” é utilizado também no artigo *Queer liveability: Inclusive church scenes*¹⁰ (CUTHBERT; TAYLOR, 2019) com um significado parecido. Para os membros da comunidade estudada a MCC era um suporte a jornada espiritual de aceitação individual de muitos membros. Apesar de o artigo tratar de apenas uma comunidade, mostra que há uma grande relação entre as tendências do campo religioso americano, mostradas em *American mainline religion* (MCKINNEY; ROOF, 1986), relações que sobreviveram até o século XXI. O artigo de Warner (1995) poderia ser outro exemplo, com a discussão sobre a MCC ser uma igreja “tipicamente americana”.

Outra adaptação pertinente que o antigo pluralismo americano está sofrendo é a delimitação clara de uma linha ideológica que divide as denominações, com os autores falando de denominacionalismo moral. Antes, dentro do consenso pré década de 60, havia diferenças teológicas e de tradição, entre os metodistas, batistas e episcopais, por exemplo. No entanto, o que os autores veem agora é uma tensão entre os grupos quanto à aceitação da cultura urbana secularizada, se dividindo entre linhas liberais ou conservadores, com fortes pressões seculares dos dois lados. Isso mostra que o perfil do fiel mudou, devido a mudanças na própria sociedade americana, e se criou uma pressão enorme sobre as igrejas para refletir essa mudança, com algumas não tendo superado essas mudanças até os dias atuais, dado o baixo nível de membros nas igrejas americanas atuais.

Isso não significa dizer que a disputa teológica cesse, mas que agora ela aparece mais como um suporte para as disputas comportamentais do que qualquer outra coisa. As disputas entre as diferentes igrejas e leigos não mais se definem sobre um conteúdo teológico, mas se encontram muito mais no campo da moral e comportamento, com temas como aborto, direito da mulher e dos negros. Essas questões geram um campo cada vez mais polarizado onde o meio perde a eficácia em atrair o público.

A MCC ao longo de sua história é um exemplo claro em utilizar a disputa teológica para legitimar seu posicionamento sobre temas comportamentais, ao mesmo tempo em que denuncia a leitura conservadora de fazer o mesmo. Grande parte do diálogo com outras igrejas tem se baseado nessa temática, como pode ser visto no livro, *Our tribe: Queer Folks, God*,

¹⁰ “Habitabilidade queer: cenas de igrejas inclusivas”. (tradução nossa)

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UUEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

*Jesus, and the Bible*¹¹ de Nancy Wilson (1995). Isso demonstra que a MCC era uma instituição muito preparada para o que o sistema religioso pedia e se adaptou muito bem nos primeiros anos, basta ver seu crescimento enorme.

Outro questionamento ao olhar a divisão que os autores articulam no livro é o do lugar que a MCC ocupa nessa discussão. Apesar de claramente filiada com uma agenda liberal, tem raízes pentecostais e muitas de suas celebrações têm esse tom, o que levou Bauer (1976) a os considerar “fundamentalistas”. Wilcox (2001), no entanto, cria o conceito da MCC como uma “igreja híbrida”, que suporta uma agenda liberal e que consegue ao mesmo tempo se aproveitar da onda conservadora dos anos 70.

Entre os fenômenos mais importantes que os autores destacam para o cenário religioso americano estão o de trocas religiosas e de qualidade de conversão. Isso é de suma importância para a MCC, já que seu público precisa ser constantemente novo e ativo. Talvez o estilo pentecostal de gerir a comunidade tenha ajudado a MCC a manter com a evangelização, ao mesmo tempo em que os convertidos eram mantidos e integrados.

Os conceitos utilizados no estudo das igrejas inclusivas nos EUA

O artigo de Rodriguez (2009) foi um passo muito útil no entendimento da bibliografia estudada, já que seu artigo se trata de uma revisão dos principais conceitos psicológicos utilizados na pesquisa sobre as igrejas inclusivas nos EUA. Além disso, o artigo de 2009 marca um ponto de virada na utilização desses conceitos, já que ele busca criticar as teorias existentes, propondo uma nova abordagem que considera mais coerente com a evolução da área.

O autor cita a relação entre o público de gays e lésbicas e a religião cristã como sendo normalmente vista e lembrada em um contexto de ódio e repressão, o que forma uma imagem pré-moldada na mente das pessoas em geral e também do pesquisador. Essa suposição prévia de um conflito marca os pesquisadores que se propuseram a observar as igrejas inclusivas até as últimas décadas do século XX, moldando, em parte, as problemáticas tratadas pelas pesquisas.

Alguns pesquisadores deixam claro o choque com que se deparam após começar sua pesquisa tendo como objeto as igrejas inclusivas. Bauer (1976) é um exemplo claro disso,

¹¹ Nossa tribo: povo queer, Deus, Jesus e a bíblia (tradução nossa)

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

o autor deixa muito claro sua incapacidade de entender o seu objeto dado que não pertence e não pode pertencer ao grupo de “homofilos” que observava.

Nas primeiras pesquisas é nítida como era difícil entender um fenômeno tão novo e que contrariava tanto o senso comum dos próprios pesquisadores. Foi, inclusive, esse o interesse inicial que resultou nessa pesquisa. Essas imagens pré-moldadas socialmente e a sua consequente quebra talvez tenham sido dois elementos que mais moldaram a pesquisa. Entre as principais questões geradas por essa concepção está a necessidade do apego religioso apesar do ódio e como essas duas identidades conflitantes do indivíduo interagem na formação de sua personalidade.

O que se vê no final é uma opção de narrativa que privilegia quase sempre o aspecto da opressão e conflito entre as identidades advindas da realidade social e religiosa. Talvez esse foco tenha se dado pelo momento que se encontrava o cenário religioso e social americano, uma efervescência de movimentos cada vez mais polarizados, caracterizados cada vez menos por diferenças teológicas e cada vez mais por posições em debates morais (MCKINNEY; ROOF, 1986).

Essa narrativa foi se tornando mais complexa com o tempo e capaz de abordar as igrejas e seus membros enxergando outros aspectos além do conflito, muito também pela mudança da aceitação social e religiosa da questão LGBTQIA+. No artigo *Queer liveability* (CUTHBERT; TAYLOR, 2019), por exemplo, se fala de uma era “pós-gay”. Vale dizer que com isso não quer se implicar que a sociedade está livre de conflitos e preconceitos do tipo, mas apenas que passou a época em que toda e qualquer instituição cristã condenava a homossexualidade e que nem todo indivíduo apresenta conflito entre as duas partes de sua identidade.

Como opção a essa narrativa de conflito Rodriguez (2009) prefere utilizar os conceitos de integração e empoderamento, pois considera que a MCC fornece esse lugar seguro que permite que os participantes integrem suas identidades e construam um sentimento de confiança.

História e desenvolvimento da primeira e maior igreja inclusiva do mundo.

O único trabalho que tem uma discussão histórica sobre a origem e desenvolvimento da MCC foi feito por Wilcox (2001). A autora se propõe a discutir a bibliografia existente e as fontes da instituição, debatendo o crescimento da MCC nos primeiros anos tendo em vista aspectos gerais da sociedade americana e do sistema religioso, além dos próprios aspectos internos da MCC.

Wilcox (2001) ressalta o sucesso rápido da UFMCC, que nos primeiros anos já era uma organização protestante bem sucedida e em plena expansão. A autora contextualiza seu crescimento

na emergência de novos movimentos nas décadas de 60 e 70, que criam uma nova noção de comunidade e identidade, muito mais focada em um aspecto pluralista. Agora temos movimentos de negros, latinos, gays, mulheres. A autora também lembra a ascensão pentecostal, também discutida em *American mainline religion* (MCKINNEY; ROOF, 1986).

Outro ponto favorável para a MCC foi à relação das igrejas com a homossexualidade. As igrejas e a sociedade começam a discutir o tema já nos anos 40, com certos clérigos alertando para a necessidade de as igrejas estarem prontas para responder a esse problema. Mas, de maneira geral, os homossexuais não são aceitos, embora na época vários movimentos tentassem abrir essa porta, como mostrado no artigo de Browning (1994). A autora cita vários documentos e estamentos de várias organizações sobre o tema.

Há alguns fatores internos que foram importantes para o sucesso da MCC. O carisma encontrado na figura de Perry, tido por Wilcox (2001) e Warner (1995) como um grande empreendedor religioso.

Além disso, a organização sempre teve um grande foco em evangelização e expansão para o maior número de pessoas e lugares possível. O modo e os lugares com que a MCC realiza sua evangelização é um tema debatido entre a bibliografia e criticado pelas outras igrejas. A MCC não via nenhum problema em panfletar em paradas gay, bares, clubes ou ambientes da “cena noturna”.

Inclusive Bauer (1976) identifica dois tipos de membros na igreja. O primeiro é o afiliado que participa ativamente das atividades da igreja e atende constantemente, o segundo é o que atende ocasionalmente e, segundo o autor, veem a igreja como mais um ambiente da “cena gay”.

A autora se pergunta o porquê do pentecostalismo da MCC, defendendo o ponto de Warner (1995) como sendo algo que melhor ajudaria a afirmar a identidade homossexual. Aqui a autora cunha o conceito de “hibridez”, com a igreja sendo capaz de se aproveitar tanto da onda do movimento gay quanto da ascensão pentecostal.

Pesquisas etnográficas

Ao longo dos anos as igrejas inclusivas e principalmente a UFMCC, tem sido alvo do olhar acadêmico. A maioria das análises foi feita com bases etnográficas, com foco em comunidades locais.

Portanto, a maior parte da bibliografia acadêmica sobre a UFMCC se resume a estudos de casos. Esses estudos não são recorrentes ao longo dos anos, o que cria uma bibliografia dispersa e desconexa. No entanto, isso nos permite ver claramente a evolução dos conceitos utilizados e a mudança da visão em relação às comunidades estudadas ao longo do tempo.

Temos estudos tão antigos quanto 1974 e tão recentes quanto 2019. Algo notável é que, apesar do espaçamento temporal e bibliográfico entre as obras, algumas questões que aparecem em *The gay church*¹² (ENROTH; JAMISON, 1974) e *The homosexual subculture at worship*¹³ (BAUER, 1976) também aparecem em *Queer liveability* (CUTHBERT; TAYLOR, 2019). No entanto, o modo como se abordam essas questões muda consideravelmente com o tempo, sendo que nas primeiras pesquisas a MCC não é nem considerada uma igreja, só obtendo esse status na pesquisa acadêmica com Warner (1995). Os conceitos tendem a mudar de acordo com o que foi exposto no artigo de Rodriguez (2009), com o tempo foi se desenvolvendo uma maior sensibilidade e complexidade com relação às igrejas inclusivas, o que levou a uma revisão dos conceitos utilizados.

Uma das observações que resistiu ao tempo foi à capacidade da MCC de fornecer um lugar seguro para que se exerçam as duas identidades, a sexual e religiosa. Para Bauer (1976) a MCC fornece respeitabilidade religiosa e aceitação social a um grupo que necessitava de uma fuga para a opressão sofrida. Para Warner (1995) MCC é uma típica igreja americana, ou seja, é um espaço de legitimação social de um grupo dentro do sistema de denominações. Segundo o autor: “Perry e seus seguidores iniciais tiveram a audácia de clamar para os homossexuais o espaço social dado para grupos subculturais pelas igrejas americanas”¹⁴ (WARNER, 1995, p.89, tradução nossa). Para o autor o fato da MCC ser pentecostal é uma de suas maiores vantagens: “gay cristãos como Troy Perry não esqueceram a tradição evangélica; eles acham em sua variante pentecostal uma visão de graça com a qual subjugar a lei”¹⁵ (WARNER, 1995, p. 87, tradução nossa).

Em *Queer liveability* (CUTHBERT; TAYLOR, 2019) e no artigo de Rodriguez (2009) a perspectiva sai do aspecto do conjunto social e da opressão sofrida pelo mesmo para uma análise mais individual, seguindo a corrente geral do cenário religioso retratado em

¹² A igreja gay (tradução nossa)

¹³ “A cultura homossexual em adoração: um estudo de observação participante”. (tradução nossa)

¹⁴ “Perry and his early followers had the audacity to claim for homosexuals the social space given over to subcultural groups through american churches”, no original

¹⁵ “Gay christians like Troy Perry have not forgotten the evangelical tradition; they have found in its pentecostal variant a vision of grace with which to subdue a judgment of law”, no original.

American mainline religion (MCKINNEY; ROOF, 1986). A MCC seria um lugar seguro onde se poderia efetuar a integração de identidades ou mesmo um lugar de auxílio para a “jornada espiritual” realizada por seus membros. De qualquer modo, todos os autores observam o aspecto do acolhimento e integração em uma comunidade como um dos aspectos positivos presente na igreja.

Algumas das problemáticas aparecem de forma simples nos primeiros trabalhos e vão se tornando mais complexas conforme o contexto externo e interno vai sofrendo mudanças. Em *The gay church* (ENROTH; JAMISON, 1974) e *The homosexual culture at worship: a participation observation study* (BAUER, 1976) é possível observar como os autores vão construindo uma dicotomia hetero/gay ou igreja gay/igreja hetero. Isso é um fato que se repete até os dias atuais, com a imprensa denominando a MCC de “igreja gay” ou “igreja LGBT”. Apesar de ser uma afirmação que simplifica os diferentes níveis de aceitação das diferentes instituições religiosas, ainda é um estamento que acompanha vários trabalhos e aparições na mídia da MCC.

A questão era mais simples nos tempos de Bauer (1976), já que, como Wilcox (2001) relembra, a quase totalidade das igrejas cristãs rejeitava a presença homossexual, ou ao menos negavam qualquer participação ativa a esse grupo. No entanto, essa situação muda, Browning (1994) relata que em algumas organizações já existiam grupos pró-aceitação. Cadge (2002) relata que quase todas as organizações da *mainline* têm programas ou grupos voltados para o público LGBTQIA+.

Frente a esse novo panorama a discussão sobre uma “igreja gay” se torna mais complexa, com uma terceira opção adicionada. Questões que antes permaneciam adormecidas, pela própria falta de concorrência sobre a MCC, começam a aparecer.

Vale deixar claro que a MCC, apesar de ser dizer um “amor que inclui a todos”, é uma “igreja gay”, se posicionando a ser reconhecida desse modo, o que se reflete também em seu público. A instituição tem como foco o essencialismo, como diria Warner (1995), no sentido de que afirma a necessidade de existência de uma igreja voltada para o público homossexual. Essa posição é refletida na teologia queer, que foca em criar um conteúdo intelectual e teológico voltado para a especificidade do público LGBTQIA+ e posições como a encontradas no livro *Our tribe* de Wilson (1995), onde as pessoas LGBTQIA+ aparecem como uma “tribo”. (CHENG, 2011)

Com todas essas questões e mudanças começa um debate sobre inclusão dentro uma igreja voltada apenas para um público e a necessidade de uma “igreja gay”, que se apegue a

dicotomia hetero/gay. Essa discussão é levantada por Enroth e Jamison (1974) e houve (ainda há) um debate interno sobre o propósito e necessidade de existência da instituição. A igreja inicialmente havia sido fundada tendo como um de seus objetivos a aceitação perante outras instituições, o que foi atingido, em parte. A discussão interna sobre essa questão e o diálogo com outras instituições podem ser vistos nas duas biografias de Perry ou no livro de Wilson (1995).

O termo “igreja gay” aqui utilizado não pretende desqualificar a MCC como grupo religioso, mas reconhecer que sua unidade e coesão se dão, em parte, pela identidade sexual de seus membros e não por uma tradição histórica ou teológica. Isso cria um problema sobre a organização cerimonial e teológica, como abordado em *The gay church* (ENROTH, JAMISON, 1974), já que a igreja se compõe de membros de diferentes tradições, levando a situações onde um culto católico era performado no sábado e um pentecostal no domingo.

Isso é discutido no artigo *Queer liveability* (CUTHBERT; TAYLOR, 2019), com os membros da comunidade inglesa sentindo a falta de uma tradição ao estilo que encontram em outras instituições tradicionais. Essa discussão se torna mais pertinente no cenário atual, dado que os membros podem e participam das igrejas tradicionais.

Voltando a questão do essencialismo, temos o artigo *Metropolitan community churches and the gay agenda: The power of pentecostalism and essentialism*¹⁶ (WARNER, 1995). Na visão do autor o principal papel da MCC é o da legitimação da homossexualidade como algo inato e criado por Deus. A MCC aparecia fazendo o papel descrito por Bourdieu (2007, 2008) para uma igreja, legitimar o arbitrário. Vale lembrar que na época havia pouca informação sobre a homossexualidade e um grande debate sobre ser um fenômeno social ou biológico, ou seja, uma escolha ou algo inato do ser.

Outra observação importante para o estudo das igrejas inclusivas foi o papel atribuído a Perry e a MCC na luta por direitos. Isso se deve também ao papel reservado a igreja nos EUA, como um espaço social de legitimação de determinados grupos, como visto em *American mainline religion* (MCKINNEY; ROOF, 1986). Nos EUA temos igrejas para negros ou latinos, por exemplo.

Por último vale ressaltar a evolução que as teorias e métodos da bibliografia sofreram ao longo do tempo, saindo de trabalhos que nem consideravam a MCC como grupo religioso até chegar a

¹⁶ Igrejas da comunidade metropolitana e a agenda gay: o poder do pentecostalismo e essencialismo”. (tradução nossa)

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

Queer liveability (CUTHBERT; TAYLOR, 2019) onde o artigo faz parte de uma pesquisa mais abrangente sobre o bem estar de pessoas cristãs *queer*. Essa evolução não se deu por uma evolução da bibliografia em uma discussão interna sobre o problema das igrejas inclusivas, mas por uma mudança da visão social e acadêmica sobre temas como esse, além de uma mudança interna da própria igreja.

TEXTOS COMPLEMENTARES

A leitura de textos complementares ajudou no entendimento do fenômeno que foi a MCC e também, sobre uma perspectiva mais abrangente, sobre o encontro das organizações religiosas com o público LGBTQIA+.

Em *LGBT religious activism: Predicting state variations in the number of Metropolitan Community Churches, 1974-2000*¹⁷ (KANE, 2013) temos um estudo quantitativo sobre o crescimento da MCC, o único do tipo, até o ponto em que a pesquisa pode captar.

Devido a sua abordagem a autora consegue chegar a conclusões diferentes e de uma perspectiva diferente dos estudos de caso. A pesquisa de Kane (2013) é baseada em algumas premissas para analisar os dados coletados sobre o crescimento da MCC. O que tornou seu trabalho interessante foi que entre as premissas de análise apenas duas seguiram o previsto, o número de estabelecimentos LGBTQIA+ e a população do estado.

Quando a autora analisou o crescimento da igreja em relação às oportunidades políticas (leis contra ou a favor a homossexualidade, grupos políticos voltados para essa causa) o resultado foi o oposto do esperado. Isso nos leva a acreditar que a igreja tende a crescer onde as leis e grupos eram contra sua existência em comparação aos estados mais liberais no quesito sexual. Vale lembrar que no meio para o final do século passado nos EUA alguns estados tinham leis antisodomia e absurdos parecidos.

Com isso fica a questão de como foi o crescimento no período posterior ao estudado, já que nesse século as organizações se mostram muito mais receptivas aos membros LGBTQIA+ e leis antisodomia são lembradas como um absurdo conservador, como foi discutido anteriormente.

No artigo de Browning (1994) vemos como se começou a fazer essa abertura das igrejas tradicionais a essa nova perspectiva de aceitação. Analisando duas congregações o autor nos mostra como existia um debate acalorado sobre a inclusão de membros LGBTQIA+ e sua nomeação como membros do clero, com grupos contra e a favor. O autor conclui que o modelo

¹⁷ “Ativismo religioso LGBT: Prevendo variações de estado no número de igrejas da comunidade metropolitana, 1974-2000” (tradução nossa).

organizacional atua também para o sucesso ou falha dos pretendentes homossexuais, além da opinião dos membros da organização.

Em Cadge (2002) vemos que a discussão observada por Browning (1994) se estendia a maioria das organizações tradicionais e liberais. As discussões morais estavam no centro do debate social americano e as igrejas; o local onde, por excelência, é formada a moral, tinha de se posicionar também, como foi discutido em *American mainline religion* (MCKINNEY; ROOF, 1986).

A autora relata que a maioria das igrejas tradicionais e liberais tinham programas voltados para o público LGBT, com modelos diferentes, mas todas voltaram sua atenção para essa parcela de seus membros.

Esses artigos complementares ajudam a expandir e complementar a discussão, trazendo alguns dados pertinentes que fogem aos estudos etnográficos, tratando de questões mais abrangentes que apenas uma comunidade.

Vale fazer uma ressalva que termos como LGBTQIA+ ou *queer* são recentes e que os autores utilizavam termos como “homofilos”, homossexuais e, mais comumente, gay. Isso também demonstra outra evolução dos conceitos, que agora abordam uma complexidade de pessoas maior. Além disso, essa foi uma discussão dentro da própria MCC, com a linguagem inclusiva e uma discussão sobre a maior participação de lésbicas e futuramente de outras sexualidades e gêneros.

CONCLUSÃO

Com a revisão bibliográfica a pesquisa avançou e conseguiu compreender alguns conceitos essenciais para a melhor discutir e historicizar a temática das igrejas inclusivas e especificamente a MCC.

Entre as principais questões tratadas pela biografia está o entendimento do contexto geral onde a igreja nasceu com a emergência do movimento gay e do evangelismo. Além disso, a sua natureza pentecostal, apesar de sua postura militante liberal.

Também foi possível compreender os conceitos utilizados pela bibliografia e traçar uma evolução ao longo do tempo, de forma que possamos tornar as problemáticas mais complexas, como, por exemplo, a questão da dicotomia hétero/gay e a recente construção de um caminho do meio.

Com o presente trabalho espera-se contribuir para a discussão sobre igrejas inclusivas no Brasil, adicionando ao debate maior discussão bibliográfica e contexto histórico as existentes pesquisas etnográficas.

REFERÊNCIAS

- BAUER, P.F. **The homosexual subculture at worship**: A participant observation study. *Pastoral Psychol* 25, 115–127, 1976. <https://doi.org/10.1007/BF01759854>
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: Sobre a teoria da ação**. 9. ed. [S. l.]: Papirus, 2008.
- BROWNING, Peter. **Homosexuality, Ordination and Polity**. *Quarterly Review*, verão: 161-179. 1994.
- CADGE, W. **Vital Conflicts**: The Mainline Denominations Debate Homosexuality. Pp. 265-86 in: *The Quiet Hand of God: Faith-Based Activism and the Public Role of Mainline Protestantism*, editado por R. Wuthnow and J. H. Evans. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.
- CHENG, Patrick S. **Radical Love**: An Introduction to Queer Theology. 1. ed. [S. l.]: Seabury Books, 2011.
- CUTHBERT K, TAYLOR Y. **Queer liveability**: Inclusive church-scenes. *Sexualities*; 22(5-6):951-968, 2019. doi:[10.1177/1363460718772759](https://doi.org/10.1177/1363460718772759). Acesso em 22 jan. 2021.
- ENROTH, R. M.; JAMISON, G.E.. **The Gay Church**, f. 72. 1974. 144 p
- KANE, M.D. **LGBT Religious Activism**: Predicting State Variations in the Number of Metropolitan Community Churches, 1974–2000. *Sociol Forum*, 28: 135-158, 2013. <https://doi.org/10.1111/socf.12006>
- MCKINNEY, W; ROOF, W.C.. **American Mainline Religion**: Its Changing Shape and Future. Rutgers University Press, v. 1, f. 140, 1986. Paginação irregular.
- RODRIGUEZ, E. M. **At the Intersection of Church and Gay**: A Review of the Psychological Research on Gay and Lesbian Christians, *Journal of Homosexuality*, 57:1, 5-38, 2009. DOI: [10.1080/00918360903445806](https://doi.org/10.1080/00918360903445806)
- WARNER, R S. **The metropolitan community churches and the gay agenda**: The power of pentecostalism and essentialism. In: NEITZ, M J; GOLDMAN, M S; BROMLEY, D G. *Sex,*

lies, and sanctity: religion and deviance in contemporary north america. [S. l.]: Emerald, 1995. p. 81-108.

WILCOX, M. **Of Markets and Missions**: The Early History of the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 11(1), 83-108, 2001. doi:10.1525/rac.2001.11.1.83

WILSON, Nancy. **Our Tribe**: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible. [S. l.]: Harpercollins, 1995.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O BANHO DAS DEIDADES: CONSIDERAÇÕES SOBRE O SAGRADO EM UM RITUAL HARE KRISHNA

Victor Hugo Oliveira Silva (UFPR – Pós Graduando)¹

Resumo: Partindo de uma reflexão sobre o conceito de sagrado esse artigo pretendo tratar a respeito de como uma prática espiritual de matriz hindu, o chamado banho das Deidades, pode trazer contribuições para esse debate. Para tal objetivo uma descrição etnográfica do evento em questão será tomada como objeto, no sentido de suscitar um debate com autores como Emile Durkheim, Arnold Van Gennep e outros que tematizam mais especificamente o hinduísmo, como Gavin Flood e Lúcio Valera.

Palavras-chave: sagrado, ritual, hinduísmo

349

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar uma resenha crítica e comparativa entre aspectos dos textos de Émile Durkheim (2009 [1912]) e Van Gennep (2011 [1909]), tendo como eixo reflexivo a discussão em torno da noção de sagrado. Além disso, buscarei ainda pensar modo pelo qual esse debate pode ser enriquecido a partir da consideração à respeito do sagrado tal como expresso em um ritual devocional realizado por membros brasileiros de um dos ramos do chamado hinduísmo tradicional, o vaishnavismo gaudiya tal como vivenciado pelos membros do movimento Hare Krishna.

De modo mais amplo, através de uma reflexão teórica o intuito é elaborar ferramentas para compreender e fazer emergir o tipo de mundo sagrado que a prática específica que tomo como objeto reflexivo instaura.

Nesse sentido a primeira parte desse texto apresenta uma versão das respectivas noções teóricas de sagrado que serão aqui tematizadas, a partir dos autores supra citados. A intenção é fazer com que, através de sua reverberação mútua, possamos esboçar ou entrever de um tipo de sagrado menos sobredeterminante e mais apto a considerar seriamente a percepção local do modo pelo qual uma dimensão cosmológica tida como transcendental se faz real e concreta num evento público determinado.

Na segunda parte vou apresentar uma descrição de um *abhiseka* (banho ou ablução

¹ Doutorando em sociologia e mestre em Antropologia Social pela UFPR. Email: oliveirasilvavictorhugo@gmail.com

cerimonial a uma Deidade) realizado no Templo Hare Krishna de Curitiba. A produção desta descrição é parte do processo de pesquisa de minha tese de doutorado, na qual pretendo pensar a relação entre emoção e devoção a partir dos festivais devocionais Hare Krishna. Ao longo de minha pesquisa de campo tenho produzido textos descritivos dos festivais que participo, sendo o trecho que será aqui apresentado o fragmento de uma destas produções textuais.

Na terceira e última parte irei esboçar um entrelaçamento reflexivo entre as apropriações do sagrado sugeridas na primeira parte e elementos oriundos da descrição etnográfica buscando oferecer um caminho para uma possível aproximação acerca da formação da forma e os mundos específicos que este processo intersecciona no ritual em questão

Parte I

Em “As formas Elementares da Vida Religiosa” Durkheim propõe que o sagrado estaria diretamente ligado à sociedade. Essa categoria e a experiência do divino a ela associada seriam na verdade estados específicos de manifestação das próprias relações sociais, tornadas emocionalmente tangíveis e representáveis pela efervescência coletiva propiciada ritual.

Devido esta concepção seria possível afirmar que o ritual poderia ser considerado como um estado da vida coletiva no qual se tornaria possível a criação e vivência do sagrado por parte dos membros de uma dada sociedade, seria “nesses meios sociais efervescentes e dessa própria efervescência que parece ter nascido a ideia religiosa (Durkheim, 2009 pg 274)”

Ao descrever aspectos da vida relacional sazonalmente orientada dos aborígenes, ele considera como a superexcitação causada por estas reuniões periódicas estaria diretamente ligada a produção da sensação de sagrado nos participantes. O sagrado seria assim aquilo que, como o ideal, se acrescentaria ao real; sendo que sua origem estaria associada a este aspecto social da natureza humana pelo fato de emanar justamente nessas formas intensas de reunião de consciências voltadas para um mesmo objeto, como ocorre nos rituais. .

Ao estar marcado por esta experiência emocional e tangível da sociedade transcendental que lhe exterior - mas da qual faz parte - o ser humano, para Durkheim, participaria de uma dupla existência, tendo assim uma dupla natureza. Haveria dois seres no homem, um ser individual (que teria sua base no organismo e que desse modo teria um círculo extremamente limitado) e um outro, social, que representaria no humano a mais elevada realidade, na ordem intelectual e moral, ou seja, a própria sociedade. Esta natureza dual do

homem estaria então na base da existência do sagrado e do profano.

Essa distinção seria assim justamente fruto de uma necessidade de representar fora de nós as forças externas que nos constroem externamente (Durkheim, 2009 pg 267). O sagrado e o profano seriam assim, nesta perspectiva, duas espécies de realidades (também chamadas de estados mentais) distintas, separadas por uma linha de demarcação claramente estabelecida. Esta distinção teria uma importância central para o desenvolvimento do próprio pensamento, o qual funcionaria a partir de sistemas de representação classificatória do mundo. Sendo a distinção sagrado-profano a origem das capacidades representacionais classificatórias através das quais opera o pensamento humano, a religião e a experiência religiosa estariam ligadas ao que poderíamos chamar de formas elementares do conhecimento.

Arnold Van Gennep (2011), em sua obra “Ritos de Passagem”, trabalha também com a noção de sagrado e a relação desta com os rituais, similarmente considerados como momentos críticos da vida social humana. No entanto, ao produzir sua reflexão a partir de uma perspectiva de sequencialidade este autor considera que o sentido do sagrado não estaria em sua essência (como para Durkheim), na sua posição relativa, em um sistema de relações.

Menos interessado nas origens e mais focado nas passagens, Van Gennep também considera que entre o mundo profano e o sagrado haveria uma incompatibilidade. Isto faria com que a passagem entre um e outro não pudesse ser feita sem um estágio intermediário ou, dito de outra forma, sem estar acompanhada de formalidades mágico-religiosas. É justamente ao focar em sua análise e exemplos estes momentos de travessia que este autor apresenta uma noção de sagrado mais dinâmica e rotativa, na qual ela se apresenta como um valor que indica situações respectivas, e não como um valor absoluto.

Esta noção particular do sagrado está ligada a percepção da sociedade como uma casa cheia de diferentes cômodos, sendo a realização da vida humana uma constante passagem e deslocamento por entre eles.

A porta é o limite entre o mundo estrangeiro e o mundo doméstico, quando se trata de uma habitação comum, e entre o mundo profano e sagrado, no caso de um templo (...) Assim, ‘atravessar a soleira’ significa ingressar em um novo mundo (Van Gennep 2011 pg 36)

Sua perspectiva particular permite a este autor pensar a comunicabilidade e transição entre mundos. Ao promover uma atenção para aberturas que tem o caráter de margem ele sugere a necessidade de se refletir acerca do valor sagrado da soleira. É nesse intuito de

tematizar as passagem ou interação entre mundos que ele apresenta a sua teoria da sequencialidade ritual. Segundo ela haveria nesta sequencialidade três momentos invariantes: os ritos de separação do mundo anterior (preliminares), os ritos executados durante o estado de margem (liminares) e os ritos de agregação ao novo mundo (pós-liminares). Estes três estágios estariam presentes sempre que houvesse a passagem ritual de um mundo a outro, além disso permitiriam a aproximação do sagrado como algo que apresenta diferentes níveis de profundidade.

Parte II

O evento descrito abaixo ocorreu no dia 17 de setembro no Templo Hare Krishna de Curitiba, localizado na rua Duque de Caxias número 76 no centro histórico de Curitiba. Este templo, apesar de estar neste local há mais de dez anos, já passou por diversos endereços desde sua fundação na cidade, no final da década de 1970. Ele é parte de uma instituição conhecida como ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), fundada em 1966 pelo swami bengali conhecido como A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada.

Esta instituição, atualmente administrada e conduzida pelos discípulos do mestre fundador tem como propósito difundir a prática da *bhakti-yoga*, conhecida como *yoga* de devoção, tal como realizada pelos seguidores de Sri Caitanya Mahaprabhu, considerado como um avatar de Krishna que teria vivido na região da Bengala Ocidental há mais ou menos 530 anos atrás. Mediante esta encarnação, Krishna teria estabelecido o cantar do *maha mantra* *Hare Krishna Hare Krishna Krishna Krishna Hare Hare Hare Rama Rama Rama Rama Hare Hare*, como o processo espiritual mais adequado para o ciclo cósmico no qual, segundo as escrituras védicas, agora nos encontraríamos. Através do cantar deste *maha-mantra* seria possível obter a purificação da consciência que permitiria à pessoa que o pratica realizar sua natureza espiritual eterna bem como o relacionamento amoroso com Deus inerente a ela, algo que, segundo a perspectiva dos vaishnavismo gaudiya, tornaria possível a liberação do ciclo de nascimentos e mortes (*samsara*).

A realização de festivais periódicos é parte da prática e do cotidiano devocional dos praticantes da *bhakti-yoga*, ou, serviço devocional tal como essa expressão foi traduzida por A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Geralmente são realizados em dias especiais do calendário védico (de orientação lunar) nos quais se comemora o advento (ou aniversário) de

uma das muitas formas da suprema personalidade de Deus, Krishna. Estes dias são vistos como particularmente auspiciosos para aqueles que almejam aprofundar sua devoção, pois neles seria possível estar mais próxima da compreensão acerca do caráter transcendental do aparecimento de tais personalidades.

Naquele dia cheguei ao templo exatamente às 18 horas, momento para o qual estava marcado o início do festival. Diferentemente das duas festas anteriores que observei, desta vez não participei dos preparativos. A porta do templo estava aberta para receber os visitantes e os devotos e devotas ainda realizavam alguns preparativos para o início da festa.

Logo na entrada, na sala que comumente serve de refeitório e pela qual é necessário passar para ter acesso às escadas que levam à sala do altar, um grupo de devotas, devidamente vestidas com seus sarees, havia coberto duas mesas de plástico com panos para realizarem ali a confecção das guirlandas que seriam ofertadas posteriormente às Deidades. Formavam assim uma colorida cena de recepção àqueles que chegaram neste início do festival, as flores espalhadas sobre a mesa, as guirlandas prontas e os maços colocados em grandes baldes de água brancos a seu lado contrastavam com o colorido dos sarees e das folhas caídas ao chão.

Ao subir à sala do templo acompanhado de minha filha, tendo já retirado os sapatos percebi que os devotos já haviam iniciado o canto do mantra. Havia aproximadamente vinte pessoas, sendo que ao longo dessa primeira etapa foram chegando cada vez mais visitantes e devotos externos.

Ao longo dos quarenta minutos iniciais desta primeira etapa três devotos se revezaram na liderança do canto, cada um deles fazendo uma breve explicação sobre o significado do mantra e do dia específico do festival. Os responsáveis por liderar o cântico estavam no chão, do lado direito da sala do templo. Sentados sobre almofadas coloridas, com suas cabeças raspadas, feitos com barra sagrado (*tilaka*) na testa e vestidos com seus mantos indianos. Apenas o devoto que tocava harmonio e conduzia o canto tinha um microfone em sua frente, os outros instrumentos não eram amplificados. Formavam assim o trio de instrumentos básicos da música tradicional bengali, a *mrdanga* (tambor de barro) conduzindo as variações e intensidades do ritmo, a *kartala* (címbalo) marcando o ritmo e (segundo consideram os devotos) rasgando o éter com osom sibilino de seu trinar e o harmonium acompanhando e dando base para a melodia do canto.

Antes de iniciar, o primeiro dos cantores disse algo como “ passamos a vida em busca de prazer externo e sempre nos frustramos, Krishna é *atmarama*, o que significa que ele se

satisfaz em si mesmo, buscando prazer internamente. Radharani é a personificação dessa potência de prazer e por isso é um emblema do serviço devocional. Quando cantamos Hare no Maha Mantra Hare Krishna é a ela que estamos nos referindo, pedindo que possamos nos aproximar de Krishna através do serviço...”

Este primeiro devoto cantou por pouco tempo, como ele mesmo assumiu no microfone, tinha pouca experiência no harmonium. Assumiu as kartalas e passou o harmonium para o próximo devoto, enquanto um terceiro continuava conduzindo ritmo no tambor de barro. O segundo devoto a cantar, antes de iniciar, enfatizou a importância de cantar junto, para melhor sentir os benefícios do mantra. Falou sobre a meditação mântica ser um outro mundo com relação aquilo que geralmente imaginamos com sendo meditação, nela, ao invés de buscarmos o silêncio, devemos nos concentrar no som e no significado da palavra que estamos cantando.

Apesar de as melodias cantadas serem exóticas e relativamente complexas, a repetição das mesmas ao longo do fluxo rítmico conduzido habilmente pelos mrdangueiros, bem como o entusiasmo de alguns outros devotos presentes na situação, fizeram com que o cantar pouco a pouco se espalhasse entre os presentes, muitos dos quais passaram a acompanhar o ritmo com palmas.

O terceiro devoto a liderar o cantar, apresentando por seu precedente como sendo o ‘cantor oficial’, apenas agradeceu a presença de todos e iniciou seu canto. Foi o que cantou as melodias mais elaboradas e difíceis, apesar disso foram aquelas mais entusiasmaram os presentes.

Ao término desta etapa da programação, após uma breve conversa entre eles, uma devota foi convidada para liderar o canto. Esta devota não é residente do templo, apesar disso o frequenta já há muitos anos e é reconhecida por sua habilidade e talento como cantora.

Antes que ela iniciasse, um dos devotos que cantava anteriormente - o que tinha cantado por primeiro e era o mais eloquente ao se expressar - explicou no microfone para os presentes em que consistiria a próxima etapa do programa, chamada de *Abhiseka*, ou banho das Deidades.

Ele começou fazendo uma comparação entre o processo do serviço devocional e o treinamento dos astronautas. Assim como estes precisam passar por situações prévias para se acostumarem à condição atmosférica que irão encontrar no espaço, da mesma maneira os devotos se preparam para poderem voltar ao mundo espiritual acostumando-se com a

atmosfera de lá, a qual é imbuída de amor serviço amoroso e incondicional a Krishna. Esta preparação e treinamento são realizados através da prática diária do serviço devocional. Nesse sentido existiriam atividades que teriam o propósito de acostumar o praticante com essa atmosfera espiritual. O processo diário de adoração às deidades, que consiste em acordá-las, banhá-las, massageá-las, vesti-las, alimentá-las e adorá-las com canções, flores e incenso, seria uma delas.

Segundo o devoto todo esse intercâmbio com a Deidade, a forma Pessoal de Krishna, é algo muito confidencial e íntimo, mas em dias de festivais os visitantes do templo tem a oportunidade de realizar este tipo de ato, que em geral é feito somente por brahmanas. Finalizando sua apresentação, ele afirmou que por executar o simples ato de banhar a Deidade uma pessoa obtém muita *sukrti* (piedade), uma espécie de saldo piedoso que nos permite avançar espiritualmente. Ele explicou o termo como sendo algo que se refere a atos que conferem um saldo positivo em nossa poupança espiritual. Assim banhar a Deidade teria a potencialidade de purificar o coração e aumentar a intimidade entre aquele realiza esse ato e Krishna.

Antes de começar o canto, a devota que assumiu o harmonio convidou todos a cantarem junto com ela, pois o cantar seria uma forma de também banhar a Deidade. Seu canto apresentou características diversas com relação ao anteriormente realizado, usava o harmonio mais como uma cama harmônica do que como acompanhamento melódico, investindo em melodias mais doces e simples.

Enquanto o devoto fazia a explicação para os visitantes acerca do que consistia banhar a Deidade, foi preparado em frente ao altar o espaço para realização do banho. O altar que estivera aberto ao longo da primeira etapa agora foi fechado e uma espécie de cortina com um pano bordô com detalhes dourados foi improvisada entre a mesa onde se daria o banho e os presentes. Fui convidado para ser um dos dois devotos que segurava o pano enquanto o brahmana preparava as Deidades de Radha e Krishna para que fossem banhadas, tudo isso ia acontecendo enquanto o canto ia transcorrendo.

Apesar de em dias de festival tornar-se uma atividade aberta ao público, o banho às Deidades continua sendo uma atividade íntima. O pano serve como uma interdição entre o mundo público e o mundo íntimo do contato com as Deidades, por detrás do pano que desperta a curiosidade dos presentes o jovem brahmana (atualmente o líder e responsável prático pelo

templo) troca as roupas das Deidades, tirando-lhes os trajes ornamentados para que, com roupas mais simples sejam banhadas pelo público. Enquanto eu segurava o pano, cantava o maha-mantra e interagia com minha filha, de quatro anos, que estava curiosíssima para ver o que havia por detrás do pano, chegando a se agachar e tentar ‘olhar por debaixo’.

Assim que o divino casal (presentes aqui através de duas pequenas formas antropomórficas de bronze de aproximadamente 40 centímetros) estava pronto, o pano foi baixado, momento no qual o canto do maha-mantra se intensificou e muitos dos presentes, incluindo aí eu mesmo, prestaram reverência colocando a cabeça a chão. Alguns murmuravam o mantra de saudação ao seu mestre, outros apenas se prostraram, em silêncio.

Na medida em que as pessoas foram levantadas, formaram-se então pouco a pouco, enquanto o canto prosseguia melodiosamente, duas filas, uma de homens - ao lado direito - e uma de mulheres - ao lado esquerdo. Um devoto e uma devota passaram a auxiliar no procedimento. Com uma pequena colher de cobre eles pingavam algumas gotas de água na mão direita da pessoa que estava na vez de banhar a deidade², a pessoa era então indicada a depositar essa água em uma pequena bacia de inox localizada no chão, a qual tem a função de contar a água utilizada para descontaminar os presentes. (ideia pensar o destino dos resíduos líquidos do banho)

Tendo passado por esse rápido, mas indispensável, processo de purificação a pessoa recebe em sua mão um pequeno búzio branco - tipo de osso considerado puro e auspicioso pelos Vedas - que estava antes localizado sobre um pequenino tripé de cobre, com detalhes em pena de pavão alocado sobre a mesa.

O búzio era então preenchido pelo brahmana com água morna, ghee, mel ou yougurt. Com a mão direita, aquela que havia sido previamente descontaminada, a pessoa podia enfim banhar o casal transcendental, fazendo deslizar o líquido contido na concha por sobre os corpos transcendentais das Deidades ali material e misericordiosamente dispostos à devoção.

Algumas pessoas começam delicadamente pelos pés, outras despejam abruptamente pela cabeça, sendo que o tempo acaba variando a depender do elemento que está sendo utilizado. Estes doces resíduos vão então se acumulando na bacia de inox, sobre a qual as Deidades se encontram posicionadas, e escorre por um orifício que leva a uma grande jarra, localizada embaixo da mesa - previamente preparada com este mecanismo utilizado para estocar este tipo de misericórdia concreta conhecida como caranamrta, restos de água, flores,

mel e iogurte usados para banhar a Deidade².

Ao terminar o rápido rito, a pessoa recebe uma toalha para secar as mãos. Os devotos que já conhecem o procedimento prestam reverência após terem realizado o banho ritual, alguns visitantes também fazem o mesmo, repetindo o movimento dos devotos mais antigos. Enquanto as pessoas vão, uma a uma, banhando as Deidades, o canto segue e vai tomando uma forma cada vez mais cadenciada e entusiasmada. Após todos os presentes terem banhado as Deidades, o pano volta a ser estendido em frente a elas por dois devotos, para que tenham suas roupas novamente trocadas. Enquanto o canto prossegue, o brâmane termina o banho com água morna, retirando delicadamente todos os resquícios de mel ou iogurte que ainda estejam ali, com uma pequena toalha de algodão seca seus divinos corpos, passa sobre eles um pouco de óleo aromático e veste-os suntuosamente, com delicados adereços dourados adornando suas vestes lilases. A água aromatizada deste banho final escorre juntamente com o ghee e o mel para formar onéctar.

O pano é retirado: Krishna com sua flauta e Radharani dançando ao seu lado oferecem aos presentes sua visão transcendental, sua beleza de encher os olhos. O canto se intensifica, finalizando com a volta das Deidades para o altar

Parte III

Como colocado pelo devoto que anunciou etapa do festival acima descrita, o banho ritual visava criar uma atmosfera similar àquela que se encontra no mundo espiritual. Assim o objetivo do ritual, entendendo este como um maquinário através do qual diferentes esferas cosmológicas podem se interseccionar, poderia ser entendido como dar concretude a um modo relacional específico através do qual a atmosfera de Vrndavana (o mundo espiritual) possa se fazer presente na concretude do mundo material que, transmutado pela prática do serviço, serve ele mesmo como passagem a dimensão transcendental.

Para compreender esta noção uma rápida reflexão sobre as palavras sânscritas para festival e local sagrado pode nos ser útil. A palavra sânscrita *Utsava*, usada para se referir aos festivais, significa elevação, sugerindo que o festival ao propiciar uma purificação coletiva seria capaz de aproximar a todos os participantes da dimensão espiritual (Flood, 2015). Um

templo onde se pratica bhakti-yoga (serviço direcionado à satisfação de Deus) é tido como local sagrado e para se referir a este status de um local específico o termo em sânscrito utilizado é *tirtha*, que significa vau, ou local de travessia.

Estas expressões denotam a natureza dualista da cosmologia gaudiya-vaishnava, a realidade é constituída por duas esferas cosmológicas distintas em natureza: o mundo espiritual (*Param Dhama*), morada eterna de Krishna e seus associados íntimos de onde emana toda criação e o mundo material (*Jagat*), inescapavelmente submetido à temporalidade e as misérias inerentes a ela (Flood, 2015). O templo, como uma espécie de local liminar (ao estar situado entre as duas esferas) promove atividades através das quais seria possível operar a passagem entre uma dimensão e outra.

Nesse sentido, inspirando-nos em Durkheim, poderíamos considerar um templo Hare Krishna como um local no qual se promove coletivamente a experienciado sagrado. Mas, ao invés de partilhar do paradoxo durkheimiano de pressupor a noção de sociedade como sendo anterior a sua gênese (tendo em vista que o ritual produz e ao mesmo tempo representa a sociedade), poderíamos buscar a relacionalidade presente e expressa no objeto de estudo (no caso um ritual Hare Krishna) e não interpor perante ela um elemento sobredeterminado.

Durkheim propôs que olhássemos para a religião e para o sagrado como manifestações eminentemente coletivas, no entanto este social que sobressai às partes é diferente em cada conjuntura relacional. Nesta perspectiva o templo, como um local coletivo de travessia, poderia ser observado a partir do modo a partir do qual suas práticas expressam um tipo de relacionalidade particular que torna possível, em seus próprios termos, a passagem entre mundos diversos.

Como ficou indicado na primeira parte esta passagem entre mundos tem sua tangibilidade potencializada pelos invariantes da sequencialidade ritual apontados por Van Gennep. Estas etapas, trazendo nossa atenção para as passagens, nos permitem perceber que a proposta do ritual brevemente descrito acima visa conduzir o participante em diferentes níveis de profundidade pragmática do sagrado.

Assim, antes de subir à sala do templo é necessário retirar os sapatos, ao subir a escadas que dão acesso a essa sala os devotos costumeiramente tocam um sino e assim os participantes vão sendo conduzidas em sucessivas etapas que vão aprofundando a intimidade do contato da pessoa para com a divindade. Assim podemos perceber o modo pelo qual

o pano institui o ritmo do relacionamento da deidade com a comunidade, da intimidade transcendental do trato mais íntimo entre elas e o brahmane, para a exposição pública na qual através de sua forma possível de ser visualizada e assim dispor a misericórdia de sua forma perante seus devotos. Através das sugestões de Van Gennep podemos perceber como o sagrado é modulado através de diferentes níveis de intimidade, passíveis de serem acessados mediante a purificação ritual daquele que almeja cultivar esse relacionamento.

A partir do que foi acima colocado podemos considerar que usos criativos de conceituações clássicas acerca da noção de sagrado podem ainda ser úteis para nos ajudar situações concretas da prática ritual. No caso de Durkheim, sua principal contribuição talvez seja nos chamar atenção para dimensão coletiva e compartilhada da experiência religiosa enquanto que, a partir da leitura de Van Gennep, podemos nos tornar mais atentos às passagem e modulações pragmáticas entre o sagrado e profano no contexto específico em que essas transações ocorrem.

Uma das ideias desse texto é sugerir como a ideia de hinduísmo, tal como praticada nesse ritual em particular, pode contribuir para o debate acerca do sagrado. Tal como coloca Halbfass, ao utilizar o hinduísmo, enquanto categoria, temos que ter em mente que

a unidade do Hinduísmo é um postulado moderno, um produto do Neo-Hinduismo. Ela é inspirada essencialmente por apologias e nacionalismos proclamadas pelos líderes do Neo-Hinduismo e adotada até certo grau fora da Índia. Na verdade, a unidade do Hinduísmo tradicional é só uma unidade geográfica; e o próprio Hinduísmo equivale basicamente a um grupo de religiões que coexistem na mesma região geográfica e exibem várias características em comum, mas com muito mais sinais de divisão e antagonismo (Halbfass, 1995, p. 12).

Tal afirmação nos ajuda a compreender por que os devotos Hare Krishna não designam a si mesmos como hinduístas, operando aquilo que Lúcio Valera (2016) designou, em sua tese de doutorado, como uma forma de pensar característica do hinduísmo tradicional³. Nela ocorre uma ênfase na conexão com uma linhagem específica (vaishnava, shaiva ou shakta) do que com o chamado neo-hinduísmo⁴, essa síntese moderna produzida como reação à dominação colonial

3 'Pode-se constatar que há uma distinção bem clara entre os Hinduísmos tradicionais e o Neo-Hinduismo. Os primeiros não aceitam serem rotulados como Hinduísmo, mas sim a designação de sua própria tradição. Para eles não há um Hinduísmo', mas sim vários Hinduísmos'. Portanto, teologicamente falando, eles seriam vaishnavas, shaivas, sãktas ou smãrtas, mas não hindus. (Valera, 2016, pg 14)'

4 O termo 'neo-Hinduismo', como foi utilizado por Paul Hacker, refere-se à interpretação do Hinduísmo, por hindus em resposta aos interesses do Ocidente não-hindu, e usando a terminologia e as suposições do Ocidente. Por exemplo, Hacker afirma que Willian James influenciou Radhakrishnan, e Vivekananda foi influenciado por In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

britânica.

Na verdade, o Neo-Hinduismo e o Hinduismo tradicionalista não são sistemas precisos, mas sim duas atitudes mentais distintas. Pode até mesmo acontecer que uma mesma pessoa combine os elementos das duas formas de pensar. O Hinduismo tradicional assimila e absorve elementos externos de uma forma bem diferente do Neo-Hinduismo. Diferentemente deste ele mantém uma continuidade viva com o passado. Mesmo no passado, grupos hindus já absorviam elementos do estrangeiro. Eles certamente mudaram a aparência da religião desses grupos. Mas ao mesmo tempo as maiorias de seus antigos valores se mantinham vivos com antes (Hacker, 1995, p. 232).

360

A partir de tal citação podemos perceber que o ponto que distinguiria essas duas formas de pensar estaria ligado à forma pela qual cada uma se relacionaria com a alteridade – a relação com pessoas e ideias estrangeiras. Enquanto o florescimento das tradições devocionais, como o vaishnavismo gaudiya, estaria ligada em alguma medida a uma resposta a presença de imperadores muçulmanos na Índia, o neo-hinduismo oferece, em certa medida – tal como demonstra Silveira (1998) - uma resposta ao domínio britânico.

No entanto isso não significa que as linhagens que integrariam a chamada forma de pensar do hinduismo tradicional não teriam tido que, por sua vez, oferecerem também uma resposta à modernização colonialista britânica. Assim, podemos sugerir, buscando contribuir a esse debate, que um dos elementos que distinguiria essas duas formas de pensar seriam as próprias bases nas quais se constrói a possibilidade de um universalismo não sectário, de abertura para com o outro.

Enquanto o neo hinduismo tem a ideia de um absoluto impessoal (*Brahman*) como fundamento para articular a agregação das multiplicidades, as chamadas tradições agâmicas equacionariam essa relação entre o um e a multiplicidade afirmando que a base desse absoluto transcendental, que unifica a diversidade da matéria, seria uma pessoa divina (Krishna, Shiva ou Shakti) repleta de atributos transcendentais com capacidade ilimitada de expandir-se em múltiplas dimensões para criar, sustentar e destruir, nesse muitos níveis, a criação cósmica.

Outra questão que podemos levantar a partir da citação acima é: como se produz, em contextos etnográficos particulares, a chamada ‘continuidade viva em relação ao passado’, que caracterizaria a forma de pensar do chamado hinduismo tradicional? Percebendo que o chamado hinduismo tradicional também teve de responder à presença dos outros e da transformação, em

Paul Deussen, um discípulo de Schopenhauer. Hacker contrasta o Neo-hinduismo com o Hinduismo tradicional sobrevivente’, que se opõe a qualquer interpretação ocidental do Hinduismo (Halbfass, 1995, p. 232). (...) Apesar do Neo-Hinduismo não ser um sistema de pensamento unificado, ele nos dá a ideia de que a verdadeira natureza do Hinduismo seria o ‘universalismo’ ou o ‘ecletismo radical’.

busca de sua permanência, a questão talvez pudesse ser formulada no sentido de indagar como essa continuidade com um passado se produz como presença viva no presente dos praticantes da devoção.

Assim, apesar desses ruídos polissêmicos, seguindo uma proposição feita por Gavin Flood (2016), o hinduísmo, apesar de não ser uma categoria no sentido clássico, uma ‘essência definida por determinadas propriedades’, ainda é válido como categoria reflexiva se considerarmos que existem, no entanto, ‘formas prototípicas de práticas e crenças hindus’. Nesse sentido, o hinduísmo poderia ser pensado como uma categoria prototípica, o que significa que ele pode ser pensado como uma categoria com fronteiras abertas, existindo diferentes níveis de pertencimento a ela.

Assim, por mais que os membros do movimento não designem a si mesmos como hinduístas ou praticantes do hinduísmo, considero válido o uso de tal categoria, nas condições acima colocadas, pelo fato de permitir estabelecer conexões entre essa manifestação contemporânea e outras práticas religiosas sul asiáticas.

De fato a tradição na qual se insere o movimento Hare Krishna, a partir dos ensinamentos de Prabhupada, na linhagem do vaishnavismo gaudiya de Sri Caitanya Mahaprabhu, se caracterizaria por se opor ao chamado ‘bramanismo de casta’, ao afirmar que a condição de brâmane, e mais ainda a posição de vaishnava, poderia ser obtida mediante a conduta e o treinamento e não através do nascimento. Assim, iniciou discípulos que na conjuntura social da época eram tidos como sem casta, por serem de origem muçulmana, tal como Haridas Thakura e os irmãos Rupa e Sanatana Goswami.

Tal postura, que encontrava no Harinama (canto congregacional do maha-mantra) o seu motor cosmológico, foi criando caminhos para que, a partir do século XIX, o hinduísmo – sistema de pensamento e religião elaborado como resposta a invasão colonialista britânica – viesse a se tornar, em uma de suas correntes vaishnavas, uma religião universalista, o que significa que estaria aberta ao ingresso de diferentes pessoas independentemente de sua condição de origem⁵.

Na visão do chamado ‘bramanismo smarta’ as tradições originadas dos Vedas se propagam idealmente mediante a transmissão familiar, sendo a pré-dica além-mar – tal como realizaram aqueles que difundiram os Vedas no Ocidente, como Vivekananda (1863-1902), Yogananda (1893-1952) e Prabhupada (1896-1977) - considerada não somente impossível,

5 Para mais informações a respeito da universalização do vaishnavismo ver: Silveira, “Do Renascimento Hindu à Contracultura.”1999 GT 16, ANPOCS.

pois os *mlechas* (aqueles que não seguem os Vedas) seriam incapazes de acessar o conhecimento verdadeiro, como, em certa medida, contaminadora.

O movimento Hare Krishna, seguindo parâmetros estabelecidos por seu fundador, não nega a ortodoxia bramânica⁶, nem o processo de purificação nele implicado, no entanto, sua peculiaridade (perante o quadro mais amplo das religiões sul asiáticas) seria o fato de ampliar o acesso a tal processo, como foi característico dos movimentos devocionais (*bhakti*) que eclodiram na Índia entre os séculos XII e XV d.C. Outra característica central se expressa na forma como essa ideia de pureza é compreendida e, mais do que isso, buscada pragmaticamente nas diferentes interações rituais que dão o ritmo da vida devocional.

Enquanto no bramanismo de casta, que inclusive influencia contemporaneamente ideologias nacionalistas de extrema-direita presentes na política indiana, a pureza assume um viés étnico e até racial, o vaishnavismo gaudiya vê a purificação como um cultivo da consciência, sendo um processo de desenvolvimento de um gosto superior a qual todos deveriam e poderiam ter acesso, mediante a vivência diária de disciplinas e práticas voltadas a tal finalidade.

Assim, apesar de o fundador do movimento Hare Krishna considerar seus templos ‘como escolas de brâmanes’, o acesso ao treinamento seria aberto para diferentes pessoas, independentemente de sua origem, gênero, casta ou raça. O próprio fato de, na nota de campo que inicia esse texto, um devoto, brasileiro, estar nas ruas, de uma cidade da América Latina, em uma ‘missão de pregação’ já expressaria essa percepção de abertura da tradição vaishnava gaudiya, que rompendo essa perspectiva de transmissão familiar intra casta.

Essa pode ser tida como característica da vertente universalista das tradições hindus, considerar que a ideia de pureza e, em última análise, a condição de *arya* (nobre), seria uma condição moral e não racial. Isso seria, evidentemente, um fundamento para que pessoas não nascidas em Bharata Varsha (nome tradicional da Índia) pudessem almejar os benefícios das práticas e rituais propostos pelas escrituras. Mestres como Dayananda Sarasvati, Vivekananda, Yogananda, Bhaktisidhanta e Prabhupada, apesar de diferenças filosóficas, eram críticos com relação ao mito da invasão ariana e, conseqüentemente, com a leitura racial das distinções estabelecidas pelo sistema social de *varna* e *ashram*.

6 “Há duas distinções fundamentais que atravessa a história da sociedade hindu: de um lado, a distinção entre pureza (*śauca*, *śudhi*) e poluição (*aśauca*, *ásudhi*) e, de outro a distinção entre auspiciosidade (*sūbha*, *mangala*) e não auspiciosidade (*aśubha*, *amangala*). A escala que mede a pureza e poluição é uma escala de hierarquia de status correspondente à hierarquia das castas, tendo os brâmanes no topo e os dalits na base. A sociedade hindu organiza-se a partir dessa base (Flood, 2016, pg98)”

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

REFERÊNCIAS

- GAVIN, Flood. **Introdução ao Hinduismo**. 2015 Juiz de Fora UFJF
- DURKHEIM, Emile. 2009 (1912). **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes.
- VAN GENNEP, Arnold. 2011 (1909). **Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes
- VALERA, Lúcio. (2015) **A mística devocional como experiência estética**: um estudo do Bhaktirasamrta Sindhu. Tese de doutorado em Ciência da Religião. UFJF.
- FLOOD, Gavin. **Introdução ao Hinduísmo**. UFJF. 2015

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

PARAMAHANSA YOGANANDA E PIETRO UBALDI: UM ENCONTRO ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE

Alexsandro Melo Medeiros (UFAM-PQ) ¹

366

Resumo: Este trabalho tem como objetivo fazer uma análise das ideias do sábio guru indiano Paramahansa Yogananda e do filósofo e místico italiano Pietro Ubaldi. Como metodologia utilizamos a pesquisa bibliográfica considerando sobretudo as obras dos dois autores. Embora se trate de autores de culturas diferentes, é possível traçar um paralelo entre as ideias de ambos, sobretudo a partir da figura central do Cristo. A partir da missão de Yogananda de demonstrar a harmonia entre a ciência original da *yoga* ensinada por Bhagavan Krishna e os ensinamentos originais do Senhor Jesus, é possível perceber como o sábio guru se utiliza de conceitos como *superconsciência* ou *super-homem* no mesmo sentido utilizado pelo místico italiano, que foi profundamente influenciado pelos ensinamentos de Jesus de Nazaré, desde o início de seus escritos com as *Grandes Mensagens*, até a sua obra final que se chama exatamente: *Cristo*. Esperamos, desta forma, contribuir para fortalecer o diálogo entre duas tradições aparentemente tão distintas através deste *encontro* que, em essência, aponta para um mesmo caminho de realização divina.

Palavras-Chaves: Cristo. Superconsciência. Super-Homem.

INTRODUÇÃO

Paramahansa Yogananda foi um sábio guru indiano, fundador da *Self-Realization Fellowship* (SRF), com sede em Los Angeles, cidade do Estado da Califórnia nos Estados Unidos. Sua obra *Autobiografia de um Iogue* se tornou um best-seller e imortalizou a história do sábio guru.

Lahiri Mahasaya, mestre da linhagem espiritual da *Kriya Yoga*ⁱ, profetizou ao ver a criança, quando ainda se chamava Mukunda Lal Ghosh: “Mãezinha, seu filho será um iogue. Semelhante a uma locomotiva espiritual, conduzirá muitas almas ao Reino de Deus” (YOGANANDA, 2001, p. 20). Mukunda Lal Ghosh recebeu o nome de Yogananda, que significa bem-aventurança (*ananda*) através do *yoga* (união divina), depois de ser ordenado monge da Ordem dos *Swamis* aos 22 anos de idade, em 1915. 20 anos depois, em 1935, recebeu o título de Paramahansa: “Literalmente *parama*, o supremo, e *hansa*, cisne. O cisne branco é representado mitologicamente como veículo ou montaria de Brahma, o Criador” (YOGANANDA, 2001, p. 431 – grifo do autor).

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas. E-mail de contato: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

Antes de se tornar Paramahansa, Yogananda recebeu, por dez anos, “rigoroso treinamento espiritual de seu mestre, Swami Sri Yukteswar” (OLIVEIRA, 2007, p. 14). Yogananda fala que foi através do seu mestre que ele adquiriu uma nova visão da Bíblia cristã e aceitou a missão de “demonstrar a harmonia entre a ciência original da *yoga* ensinada por Bhagavan Krishna e os ensinamentos originais do Senhor Jesus” (YOGANANDA, 2015, p. 42), razão pela qual veio para ocidente e fundou a SRF, nos Estados Unidos.

Ao concretizar esta missão, Yogananda aproximou estas duas visões de mundo, aparentemente distintas, mas que, em essência, apontam na direção de um mesmo caminho de realização espiritual. Tanto a mensagem do Cristo quanto a chamada ciência iogue da união divina apresentada por Krishna constituem o que Yogananda (2015, p. XXI – grifo no original) chama de “o *summum bonum* do caminho da realização divina”.

Há quem possa acreditar que se trate de duas visões de mundo completamente diferentes. Aqui, no entanto, preferimos adotar a visão do filósofo e teólogo brasileiro, Huberto Rohden, segundo o qual, “Essas duas filosofias não são contrárias uma à outra – são complementares, e só a sua fusão orgânica é que pode dar uma filosofia completa e definitiva” (ROHDEN, 2013, p. 11).

Ao fazer esta abordagem complementar e considerando a síntese proposta por Yogananda através de sua vasta obra, acreditamos ser possível traçar alguns paralelos entre a obra do sábio hindu e a obra do místico e filósofo italiano Pietro Ubaldi.

Pietro Ubaldi nasceu em Foligno, na Itália, e faleceu no Brasil, em 1972, na cidade de São Vicente-SP. Escreveu ao todo 24 obras, sendo que mais da metade delas foram escritas aqui no Brasil. Sua obra se destaca pelo alto valor espiritual de suas ideias que tem como base o princípio evolucionista e de que tudo no universo tem uma finalidade: evoluir em direção a Deus.

Embora Yogananda e Ubaldi sejam contemporâneos, um não chegou a conhecer a obra do outro, mas é possível perceber alguns pontos de convergência entre suas ideias. Nosso objetivo, portanto, é abordar algumas destas convergências considerando, naturalmente, os limites impostos pelo espaço deste artigo. Como procedimento metodológico adotamos a pesquisa bibliográfica.

Eis o breve caminho que devemos percorrer neste estudo procurando entrelaçar as ideias de ambos os autores: o ponto de partida é a figura do Cristo e, ao falar sobre este ser sublime e divino, procuraremos demonstrar que o principal objetivo da nossa existência é precisamente alcançar um nível de consciência *superconsciente* semelhante ao do Cristo, que

no hinduísmo Yogananda identifica com o estado de *samadhi*.

CRISTO, YOGANANDA E UBALDI

Ao vir para o ocidente realizar sua missão de unir os ensinamentos de Krishna e de Cristo, Yogananda relata algumas de suas experiências com a figura do próprio Cristo e, como veremos neste artigo, algo semelhante ocorreu também com Pietro Ubaldi.

Na obra *A Segunda Vinda de Cristo*, Yogananda fala de como em algumas ocasiões procurou orar e se sintonizar com Jesus para ter uma melhor compreensão de seus ensinamentos e relata a seguinte experiência vivida no Eremitério de Encinitas, na Califórnia:

Eu estava sentado em meditação, na penumbra de minha sala, orando profundamente com minha alma, quando de repente a escuridão deu lugar a um fulgor celestial azul-opalino. A sala inteira parecia uma chama opalescente. Nessa luz surgiu a forma radiante do abençoado Senhor Jesus (YOGANANDA, 2015, XXIX).

Outro fato digno de nota, é como Yogananda fala que deu início a uma celebração na época do natal na SFR onde é dedicado um dia inteiro de meditação para a adoração do Cristo, ao perceber a forma substancial com que o aniversário de Jesus é celebrado. Diz o sábio guru que “O ideal é honrar Cristo em espírito, na meditação desde a manhã até a noite, absorvido em sentir, na própria consciência, o Cristo Infinito que nasceu em Jesus” (YOGANANDA, 2015, p. 61). Tal experiência ajuda o devoto a expandir a própria consciência para um estado de profunda paz e alegria, “maior do que qualquer outra que o coração humano já conheceu” (id., ibidem, p. 61).

Da mesma forma, a figura do Cristo tem um papel fundamental na realização da obra de Ubaldi, desde o início de seus escritos com as *Grandes Mensagens*, até a sua obra final que se chama exatamente: *Cristo*.

Em uma das experiências de Ubaldi, em um pequeno passeio matinal, logo no início da sua vida missionária, ele relata como viu surgir ao seu lado as figuras do Cristo e de Francisco de Assis. O místico italiano narra que, ao subir uma colina, sentiu uma potente vibração em alta tensão e que algo se estava condensando à sua volta sem forma definida: “[...] sentia, confusamente, que alguma coisa, ainda não perceptível, se estava condensando à sua volta [...] A tensão ia-se tornando sempre mais intensa. Que estaria acontecendo? Algo de irresistível se estava apossando dele” (UBALDI, 2012, p. 102-103). Ao continuar a observar, pôde finalmente

perceber duas formas.

As duas formas não constituíam só uma indefinida manifestação de presença. Cada uma delas transmitia à sua percepção interior uma típica e individual vibração que a definia como pessoa. Foi assim que ele pôde logo sentir com clareza inequívoca que à sua esquerda estava a figura de S. Francisco e à sua direita a de Cristo (UBALDI, 2012, p. 103).

Naquele mesmo ano, em 1931, Ubaldi terá a experiência que marcará de forma definitiva a sua vida: na noite de Natal, recolhido em seu quarto, em um momento de profunda meditação, ele recebe a primeira mensagem ditada por *Sua Voz*, a *Mensagem de Natal*. Eis como Ubaldi se refere a esta experiência: “Aniquilado, eu tremia. Depois levantei-me transfigurado. Havia em mim uma força nova e eu tinha de segui-la. Finalmente, explodira minha mediunidade em sua plenitude, e desde aquele dia fiquei compromissado com *Sua Voz*” (UBALDI, 2012, p. 110). Ubaldi preferiu chamar assim tal fonte de pensamento, pois, conforme ela mesma ditara na mensagem “Não pergunte meu nome, não procures individuar-me. Não poderias, ninguém o poderia; não tentes uma inútil hipótese” (UBALDI, 2012, p. 11). Mas a autoria da mensagem (e das outras que se lhe seguiram, em um total de sete) foi reconhecida. Como no caso de Ernesto Bozzano, ao referir-se a *Mensagem do Perdão*: “[...] dela transparece claramente quem é que se manifesta: ‘Deus, perdoa-os, não sabem o que fazem’. ‘Por vós me deixaria crucificar outra vez’. ‘Não queirais renovar-me as angústias do Getsêmani’. Infere-se que deve tratar-se nada menos que de Jesus Nazareno” (UBALDI, 2012, p. 119).

Finalmente, não é possível falar da presença do Cristo na obra de Ubaldi sem mencionar o método de recepção de *A Grande Síntese* (sua primeira grande obra). Ao longo de quatro verões seguidos, entre 1932 e 1935, Ubaldi escreve os 100 capítulos que compõem a obra. No início de julho de 1932, “voltando do seu passeio pela manhã, tomou o seu banho habitual e foi para o escritório, no alto da torre. Ali sob inspiração divina começou a escrever. Assim teve início o ditado de *A Grande Síntese*” (AMARAL, 2020, p. 92). Na mesma torre em que escreveu a *Mensagem de Natal* e com o mesmo método, ou seja, ditado por *Sua Voz/Cristo*, começou a escrever *A Grande Síntese*.

A SUPERCONSCIÊNCIA E O SUPER-HOMEM

A obra *A Segunda Vinda de Cristo* de Yogananda não trata de um retorno físico do Cristo, mas sim, da *ressurreição do Cristo interior* (subtítulo da obra), da *Consciência Crística*

que deverá se manifestar no interior de cada indivíduo.

Toda alma limitada ao corpo pode descobrir o reino de Deus se mergulhar interiormente na meditação a fim de transcender a consciência humana e alcançar os estados sucessivamente mais elevados de *superconsciência*, *Consciência Crística* e *Consciência Cósmica* (YOGANANDA, 2017, p. 83 – grifo nosso).

Vemos nesta passagem que Yogananda fala tanto de *superconsciência* quanto de *Consciência Crística*, para designar um mesmo processo de expansão de consciência.

Por meio da meditação, longa e profunda, desperta-se as faculdades da alma para estados cada vez mais profundos de consciência e assim, o praticante descobre a *porta* do reino de Deus. Dizer que o reino de Deus está dentro de nós significa dizer que ele está nos estados transcendentais da percepção da alma.

Os devotos que desse modo possam interiorizar sua mente à vontade, concentrando-se por completo no resultante estado de paz, entrarão com certeza no reino da consciência divina. Essa realização gradualmente se expande na onipresença, onisciência, bem-aventurança sempre nova e visões dos reinos de luz eterna, onde todas as almas libertas se movem em Deus, materializando-se ou desmaterializando-se à vontade. Ninguém pode entrar nesse céu da Consciência Cósmica a menos que interiorize profundamente sua consciência pelos portões da concentração e da meditação dedicadas (YOGANANDA, 2017, p. 83).

Esse processo de expansão de consciência também é encontrado na obra de Ubaldo. A evolução é um dos eixos fundamentais da obra do místico italiano. Ascender ou Evoluir espiritualmente representa “um processo de penetração do eu consciente em seus cada vez mais íntimos e profundos estratos, que são planos de consciência sempre mais elevados” (UBALDI, 1993, p. 65). A evolução é um processo de expansão de consciência (até atingir uma *superconsciência*), um processo de dilatação da consciência na qual o ser sente-se na presença do amor divino e com ele se unifica.

Por introspecção, mergulhamos em profundidade em nosso eu interior, dilatando a nossa consciência para um estado de *superconsciência* e avançamos para Deus.

Esse processo de expansão se inicia no plano de consciência sensorial: “É o primeiro nível humano do bruto, apenas emerso da besta, ainda animal e vegetativo” (UBALDI, 1993, p. 53). Em seguida temos o plano racional-analítico: “É a fase atual da ciência, da observação, do relativo, da hipótese, da razão e da análise” (UBALDI, 1993, p. 53). Um passo mais adiante e temos um plano de consciência supranormal e excepcional para a média humana atual que é

o plano intuitivo sintético. É a fase inspirativa, da síntese, ao qual se chega por meio da intuição. Neste plano “Contemplam-se os fenômenos por vias interiores, pesquisa-se e atinge-se a verdade por introspecção, no íntimo, onde realmente está” (UBALDI, 1993, p. 53).

Temos ainda o plano místico-unitário e um último plano que Ubaldi chama de inexplorado, acima das possibilidades humanas atuais, considerando que ainda estamos em processo de evolução. No plano místico-unitário, como o próprio nome sugere, “desperta-se o êxtase místico em que canta uma voz nova, na qual vibra o amor, que é uma dilatação de consciência, tão vasta, que, como descreverei, sente-se humanamente perdido o ser, mas divinamente ressurreto” (UBALDI, 1993, p. 54).

Vemos assim que a nossa consciência deve passar por um processo de expansão e dilatação cujo ápice, tanto para Yogananda quanto para Ubaldi, é a *superconsciência* que, no caso de Yogananda, é também a *Consciência Crística*: “a Consciência Crística, sentida na união com o Espírito Santo, estende-se até as fronteiras de todas as regiões vibratórias” (YOGANANDA, 2015, p. 144).

Chegamos então ao *super-homem*, nas palavras de Ubaldi:

O super-homem, seja ele poeta, artista, músico, filósofo, cientista, herói, chefe, santo; seja ele de preferência um intelectual que desenvolve as forças do pensamento, um dinâmico da vontade e da ação, ou um místico que cria no campo do sentimento ou do amor, no ímpeto de sua fecundidade; ele é sempre um tipo de superconsciência e na sublimação de sua personalidade, um gênio. Ele é o *supertipo do futuro*, uma antecipação das metas humanas (UBALDI, 2017, p. 409 – grifo do autor).

E Yogananda se refere ao super-homem como um indivíduo dotado de diferentes qualidades, como por exemplo “um super-homem é capaz de modificar sua experiência do mundo simplesmente transformando suas convicções materiais em divinas percepções intuitivas” (YOGANANDA, 2015, p. 284, v. 1).

Se a consciência dos animais está livre da inércia dos minerais, da fixidez das plantas e, por isso, pode experimentar a locomoção e a consciência perceptiva, porém, ainda é limitada pelas sensações do seu corpo. Já o super-homem expande cada vez mais suas percepções e manifesta plenamente o seu espírito.

Portanto, cada fase evolutiva manifesta mais plenamente o Espírito [...] O ser humano, além disso, por sua autoconsciência, pode compreender os pensamentos de seus semelhantes e projetar sua mente sensorial pelo espaço pontilhado de estrelas – no mínimo pelo poder de sua imaginação. O super-homem expande sua consciência e energia vital desde o corpo até o espaço

inteiro, sentindo realmente, como seu próprio eu, a presença de todos os universos no imenso cosmos, assim como em cada diminuto átomo da Terra. No super-homem, a perda onipresença do Espírito, presa na alma como Espírito individualizado, é readquirida (YOGANANDA, 2015, p. 144).

Yogananda, como Ubaldi, fala claramente de ciclos encarnatórios do qual o homem espiritual procura se libertar. Libertar-se dos instintos que confinam o animal no seu corpo, tanto quanto da racionalidade “que restringe o ser humano que não tenta se tornar um super-homem pelo desenvolvimento da intuiçãoⁱⁱ” (YOGANANDA, 2015, p. 271). Progressivamente o Espírito vai manifestando o seu poder, passando por diferentes etapas, até atingir a *superconsciência* do super-homem ou a *Consciência Crística*. Como é o caso de Jesus, que nasceu no corpo humano, limitado pelas sensações corpóreas, mas cuja mente se expandiu para o estágio da *Consciência Crística*. Nesse estágio superior

pela imersão de sua consciência na vibração do Espírito Santo com sua Inteligência Crística inerente, a consciência de Jesus foi transferida da circunferência do corpo para a fronteira de toda a criação infinita, na região vibratória da manifestação: a esfera do espaço e do tempo, abarcando universos planetários, estrelas, a Via Láctea e a pequena família do nosso sistema solar, do qual a Terra é a parte na qual o corpo físico de Jesus era apenas uma partícula. O homem Jesus, pequena partícula sobre a Terra, tornou-se Jesus o Cristo, com sua consciência permeando todas as coisas, em união com a Consciência Crística no Espírito Santo (YOGANANDA, 2015, p. 145).

Jesus não é o único ser a que Yogananda se refere ao falar do *super-homem*. O sábio guru fala também de seu mestre, Sri Yuktésvar (cap. 12) e do *santo que levita* (cap. 7), na sua *Autobiografia de um iogue*.

Devido à aparência nada espetacular de meu guia, apenas alguns de seus contemporâneos o reconheceram como um super-homem [...] Embora nascido mortal como todos os outros, Sri Yuktésvar alcançou identidade com o Governador do tempo e do espaço. Meu Mestre jamais encontrou obstáculo insuperável à amálgama do humano com o divino. Cheguei a compreender que tais barreiras não existem, salvo para o homem que não empreende a aventura espiritual (YOGANANDA, 2001, p. 110).

Já na obra de Ubaldi, o super-homem é citado com bastante frequência e o capítulo 83 da obra *A Grande Síntese* tem como título precisamente: *O Super-Homem*.

Quem é este super-homem? O super-homem é o ápice da evolução, o *supertipo* do futuro.

Suas sensações, seus instintos demonstram, no estado de aquisição concluída, as qualidades que no homem estão no estado de formação. As virtudes mostradas pelos ideais, os superconceitos para cuja conquista no campo moral e intelectual a normalidade trabalha com esforço, estão definitivamente assimilados e alcançados pela zona de estabilização do instinto (UBALDI, 2017, p. 409).

O super-homem sintetiza as mais altas características que a evolução deve realizar. Possui uma sensibilidade mais profunda, uma capacidade de penetração psíquica mais ampla. É um supersensitivo que percebe as verdades por intuição. Trata-se de uma maturação evolutiva do tipo humano, maturação biológica, psíquica e espiritual.

373

De semelhante progresso nascerá o novo tipo biológico, base das humanidades futuras. A mesma natureza do fenômeno nos indica quais as suas características, aliás redutíveis a uma só palavra: espiritualização. Isso significa tornar-se mais dinâmico, percuciente, sensível ou, seja, menos rude e obtuso. O novo tipo representará forma cada vez mais nervosamente selecionada e eleita, na progressiva exaltação das características elétricas da vida, em detrimento das características puramente físicas. A pesada musculatura animal, sempre mais inútil nas novas condições de vida, há de ser substituída por poderosa estrutura psíquica, cada dia mais necessária no novo mundo futuro (UBALDI, 1982, p. 178).

Será o homem do espírito. Um biótipo bem diferente daquele que a evolução trouxe até o ponto em que estamos, com características marcadamente animais e resultado da seleção do mais forte. A este propósito, o filósofo italiano não nega a importância de tal lei: “A lei de seleção do mais forte não lhe foi inútil no passado e, de fato, permitiu à raça humana o domínio material do planeta, através do método bestial da subjugação violenta [...] Esse fato demonstra como em certo período tal método se tornou útil e necessário” (UBALDI, 1982, p. 176). Mas hoje este método não corresponde mais às finalidades da vida, que é conduzir a humanidade a uma maior espiritualização. Evolução é espiritualização, como vimos. No plano em que nos encontramos, a seleção do mais forte, ao invés de beneficiar, prejudica, pois não representa progresso social, ao contrário, é um método anti-social, o que implica na necessidade de um novo método “adequado aos novos objetivos a atingir, isto é, diferente forma de luta para novo modo de seleção, não dos melhores, unicamente sob o ponto de vista da força, mas dos melhores em inteligência, sensibilidade, consciência, bondade e sabedoria” (UBALDI, 1982, p. 177).

Eis o super-homem de Ubaldi. Não é um tipo biológico que se caracteriza pela força bruta do animal, mas pela sua inteligência, sensibilidade e bondade. Em um mundo como o nosso, ele pode parecer um louco, anormal, anti-social, mas ele não está sozinho, sua alma

contempla as mais belas visões do universo e por isso estende seus braços para toda a criação: “O centro de sua vida desloca-se; sua consciência tem a visão da Lei; a sensação de seu trabalho, mergulha-se na sua corrente, respira a música que emana das harmonias da criação e nutre-se dessa respiração” (UBALDI, 2017, p. 411).

CONCLUSÃO

Paramahansa Yogananda e Pietro Ubaldi, mesmo fazendo parte de culturas tão diferentes, representam o que há de mais divino e sublime em se tratando de uma filosofia espiritualista e evolucionista.

O primeiro teve a missão de demonstrar a harmonia existente entre os ensinamentos de Krishna e de Jesus. Ao fazer isto, utilizou conceitos oriundos tanto da tradição oriental quanto da tradição ocidental. O segundo foi um filósofo espiritualista cristão que devotou sua vida a propagação da mensagem da Boa Nova e do Evangelho do Cristo.

O que une as ideias destes dois autores que não chegaram a se conhecer é a figura do Cristo. E tomando o Cristo como modelo, ambos acreditam que faz parte do processo evolutivo de cada ser espiritual encarnado desenvolver suas próprias potencialidades até que possam se transformar em verdadeiros *super-homens* do espírito.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, José. **Pietro Ubaldi, O Missionário**. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2020.
- OLVEIRA, José Arnóbio A. de. **As Contribuições de Paramahansa Yogananda à Educação Ambiental Holística**. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2007.
- ROHDEN, Huberto. **O Espírito da Filosofia Oriental**. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- UBALDI, Pietro. **Grandes Mensagens**. Tradução de Clóvis Tavares. Brasília-DF: Instituto Pietro Ubaldi, 2012. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 1).
- _____. **A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito**. Trad. Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24. ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, 2)
- _____. **Ascese Mística**. Tradução de Rubens C. Romanelli, Clóvis Tavares e Jerônimo Monteiro. 5 ed. Rio de Janeiro: Fraternidade Francisco de Assis, 1993. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 4).
- _____. **A Nova Civilização do Terceiro Milênio**. Tradução de Oscar Paes Leme. 3. ed. Rio de Janeiro: Fraternidade Francisco de Assis, 1982. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 7)
- YOGANANDA, Paramahansa. **A Segunda Vinda de Cristo: A ressurreição do Cristo interior**.

Traduzido pela Self-Realization Fellowship. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2015. v. 1.

_____. **A Segunda Vinda de Cristo:** A ressurreição do Cristo interior. Traduzido pela Self-Realization Fellowship. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2017. v. 3.

_____. **Autobiografia de um Iogue.** Traduzido pela Self-Realization Fellowship. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 2001.

* * * * *

ⁱ A ciência da Kriya Yoga, como chama Yogananda, significa: “união (yoga) com o Infinito por meio de certa ação ou rito (Kriya)” (YOGANANDA, 2001, p. 214). Uma ciência que se fundamenta no exame empírico de exercícios de respiração, concentração e meditação.

ⁱⁱ É interessante ressaltar como a faculdade intuitiva da alma está presente tanto na obra de Yogananda como na de Ubaldi. Diz Yogananda (2015, p. 271): “Como almas individualizadas, o Espírito manifesta progressivamente Seu poder de conhecimento ao longo dos sucessivos estágios de evolução: como resposta inconsciente nos minerais, como sensibilidade na vida vegetal, como conhecimento sensitivo guiado pelo instinto nos animais, como intelecto, razão e intuição introspectiva não desenvolvida no homem, e como intuição pura no super-homem”. No caso de Ubaldi, já tivemos oportunidade de falar brevemente da intuição, ao tratar nos níveis de consciência sensória, racional analítica, intuitiva sintética e místico-unitária.



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

APONTAMENTOS SOBRE A HISTORICIDADE DO MOVIMENTO HARE KRISHNA

Leon Adan Gutierrez de Carvalho (UFPR – PG)¹

377

Resumo: O Movimento Hare Krishna, como foi difundido pela *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON), é tido como um dos Novos Movimentos Religiosos que configuraram um novo cenário no campo religioso do Ocidente, sobretudo, a partir dos anos 1960. Frequentemente associado ao movimento da contracultura, de onde vieram boa parte dos seus primeiros seguidores ocidentais, a ISKCON é, teologicamente, uma representação institucionalizada de um ramo tradicional do hinduísmo, conhecido como vaishnavismo. No presente artigo, iremos levantar alguns dados importantes sobre a historicidade do Movimento Hare Krishna, buscando trazer para a superfície, informações relevantes que, de maneira geral, não têm sido abordadas em textos acerca do tema, sobretudo, aqueles de caráter etnográfico. Para tanto, buscamos realizar tanto um levantamento bibliográfico em relação ao assunto, quanto uma problematização dos conceitos imprescindíveis para apontar uma historicidade Hare Krishna.

Palavras-chave: Movimento Hare Krishna; vaishnavismo; hinduísmo.

INTRODUÇÃO

Movimento Hare Krishna é uma denominação dada à religião professada pelos membros da *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON), fundada em 1966, em Nova Iorque, pelo guru indiano Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Apesar de figurar no Ocidente como um Novo Movimento Religioso (NMR), a teologia difundida pela ISKCON é anterior ao seu aparecimento ocidental e se baseia num dos principais ramos do hinduísmo tradicional, o vaishnavismo.

Nos termos de Gavin Flood (2014), o vaishnavismo seria uma religião hindu de “tradição bramânica”. Bramânica porque são os sacerdotes (brâmanes) que funcionam como mediadores entre os bens divinos e os sujeitos, através de sua prática ritual. O vaishnavismo e as demais “tradições bramânicas”, centradas na adoração e devoção a divindades específicas, começou a ser gestado na Índia por volta do século IV a.C. e foi se consolidando durante todo o primeiro milênio da era cristã.

Vishnu é uma divindade com características peculiares. Em termos genéricos – como

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

interpretado pelo neo-hinduísmo – ele seria a divindade (responsável pela manutenção do cosmos) que compõe a tríade hindu, ao lado de Brahma (divindade da criação do cosmos) e Shiva (destruição do cosmos). No entanto, para os *vaishnava* (adoradores ou devotos de Vishnu), ele é a divindade suprema, fonte de tudo o que existe e senhor ao qual todas as demais divindades prestam homenagens e serviços.

A adoração à divindade Vishnu (ou a um de seus *avatara*) foi institucionalizada na Índia através de reis ou líderes de importância local e regional que se converteram ao vaishnavismo através de iniciação com gurus *vaishnava*, sobretudo, a partir do período medieval indiano (500-1.500 d.C.) que é apontado por Flood (2014) como uma era de grande difusão do devocionalismo *vaishnava*.

O conceito de *bhakti* (traduzido geralmente como “devoção”), popularizado pelas poesias tãmeis, embora estivesse presente em diversos *Purana* e outros cânones da literatura religiosa hindu, passou a ter importância vital para o vaishnavismo a partir desse período, deslocando a necessidade que os indivíduos tinham da purificação ritualística operada pelos brâmanes e passando a focar na ligação entre indivíduo e divindade, através da devoção. Como consequência: “As tradições *bhakti* tendem a rejeitar as formas institucionalizadas de religião, como é o caso da ritualística dos templos, o *yoga* e a teologia; ao invés, elas tendem a privilegiar uma experiência direta com o divino [...], a efusão emocional do devoto com o divino” (FLOOD, 2014, p. 177).

Apesar dessa característica do devocionalismo *vaishnava*, é de vital importância o registro de que uma considerável diversidade de interpretações teológicas e ontológicas no vaishnavismo fizeram emergir, ao longo do período medieval (e logo após), “ordens” conhecidas como *sampradaya*.

“Ordem” não seria um termo exato para se referir às *sampradaya* já que se refere, originalmente, para definir os diferentes grupos monásticos católicos. Há uma dificuldade de tradução do termo, como aponta Flood (2014, p. 180):

O termo “seita”, “ordem”, ou “tradição” é um equivalente tosco do termo sânscrito *sampradaya* que se refere, basicamente, a uma tradição vinculada a uma divindade, geralmente, de caráter regional, na qual um discípulo é iniciado por um guru. Além disso, cada guru é entendido como parte de uma linhagem de gurus, uma *santana* ou *parampara*, cuja origem remonta a um patriarca fundador ou a uma divindade. [...]. Após a iniciação (*diksa*) à *sampradaya*, o discípulo compromete-se a respeitar os valores da tradição e da comunidade, recebe um novo nome e é iniciado no mantra sagrado da tradição.

Vemos que, para a compreensão do termo “*sampradaya*” remete à uma tradição e, assim, considero que é preciso uma contextualização histórica. Tradicionalmente, os *vaishnava* citam quatro *sampradaya* principais, sempre apontando os seus fundadores e suas doutrinas: a Sri Sampradaya, surgida na região de Tamilnadu, fundada por Ramanuja (1017-1137), com a doutrina do não dualismo qualificado (*vishishtadvaita*); a Rudra Sampradaya, sistematizada por Vallabha (1473-1531), com a doutrina do “puro não dualismo” (*shuddhadvaita*); a Kumara Sampradaya, fundada por Nimbarka (1125-1162), com a doutrina do dualismo e não dualismo inerente (*svabhavika-dvaitadvaita*); e a Brahma Sampradaya de Madhva (1238-1317) com o dualismo puro (*dvaita*) (VALERA, 2015, p. 19)².

Essas diferentes *sampradaya* apresentavam pequenas diferenças entre si, sobretudo, na esfera da ontologia e metafísica baseados na literatura do *Vedanta*³. O que vem a ser o ser (*atma*), o que é o *Brahman*⁴ e sua relação com o mundo material (*prakriti*). Além disso, algumas centravam o seu foco de adoração no próprio Vishnu e outras, em uma de suas encarnações, como Krishna ou Rama. As *sampradaya* têm uma importância tão grande dentro do vaishnavismo que a tradição acredita que, fora delas não se tem resultados espirituais⁵.

Todas essas escolas surgiram como uma reação ao grande desenvolvimento, nos séculos anteriores, da doutrina do “não dualismo” (*advaita*) do *acharya* Shankara (século IX)⁶. Shankara e sua doutrina se tornaram tão difundidos por toda a Índia que até hoje boa parte do que se concebe como “hinduísmo” é influenciado pelas interpretações e comentários das escrituras feitas por (ou a partir de) Shankara e seus seguidores. Eles também fundaram inúmeros monastérios (*ashrama*) e templos, tornando o *advaita-vedanta* uma interpretação dominante nos círculos eruditos e teológicos hindus ao longo do período medieval.

A diferença básica entre as *sampradaya vaishnava* e o monismo do *advaita vedanta* partia do ponto em que, para Shankara, as divindades possuíam formas personificadas

² O autor traduz “*sampradaya*” como “escolas teológicas”, o que nos parece mais próximo de como elas se portavam, embora, por si só, não traduzam a complexidade que só o conhecimento histórico sobre elas pode dar.

³ Os *Vedanta* ou *Brahma Sutra* são textos provavelmente por volta de 100 a.C. e atribuídos à Badarayana ou Vyasa. Sua grande contribuição foi ter realizado um resumo coeso dos ensinamentos das *Upanishad*, textos filosóficos e ontológicos da literatura hindu. Cf. SULLIVAN, 1997, p. 46.

⁴ O “*Brahman*”, por sua vez, é um princípio metafísico. Seria o “poder sagrado”, o todo espiritual, a “realidade última” para além do mundo fenomenológico. Ibidem, p. 47. No neo-hinduísmo, o conceito de *Brahman* é às vezes identificado com o de “Deus”, no entanto, o conceito geralmente remete a uma concepção impessoal e amórfica do Absoluto e não a uma concepção personalista, como o segundo conceito sugere.

⁵ “Fora da tradição discipular (*sampradaya*), o mantra recebido na iniciação não traz resultados”. Essa seria uma citação do *Padma Purana*: cf. VALERA, 2015, p. 200.

⁶ A doutrina metafísica do Advaita Vedanta afirma que *brahman* (energia espiritual cósmica) é a única realidade, um sem um segundo, e que é por natureza, consciência e bem-aventurança e que o “eu” ou “si mesmo” (*atman*) é também *brahman*. A palavra “*advaita*”, literalmente, “não dual” indica que o eu individual e o eu universal não teriam distinção. Essa doutrina ficou conhecida como “monismo”. Ibidem, p. 22.

temporárias, pois, em última instância, a realidade última do ser cósmico (*Brahman*) é sem forma. Os *vaishnava*, que foram influenciados diretamente pelo devocionalismo (*bhakti*), discordavam da ideia de adorar um “algo” espiritual, sem forma, nem qualidades⁷. Ou seja, a grande discordância que envolvia os *advaita*-vedantistas e os *vaishnava* é que os primeiros eram “impersonalistas” e os segundos eram “personalistas”, adoradores de Vishnu como um deus pessoal⁸.

No século XVI, uma nova interpretação do vaishnavismo começou a tomar forma na região da Bengala (hoje Bengala Ocidental), conhecida também pelo nome de Gauda, a partir da figura carismática de Chaitanya (1486-1534). Chaitanya, filho de uma família bramânica tradicional, após tomar iniciação espiritual de um guru *vaishnava*, segundo suas hagiografias, ele teria sido tomado por grandes êxtases místicos e passado por experiências emocionais espirituais intensas advindas da prática de cantar mantras em glorificação a Krishna⁹.

Utilizando-se do ato de cantar mantras publicamente em voz alta - uma prática rejeitada pela ortodoxia bramânica, já que os mantras recebidos na iniciação eram individuais e deveriam ser entoados solitariamente pelo iniciado – Chaitanya e seus seguidores se tornaram populares na região, estendendo a prática para os membros de castas baixas, os sem castas e os muçulmanos – que naquele período, dominavam politicamente a região através do Império Mughal.

Aos 25 anos de idade, Chaitanya teria sido iniciado na ordem sociorreligiosa dos renunciantes (*sannyasa*) e, a partir de então, passou a pregar fortemente sua visão teológica, palestrando por onde passava, derrotando seus oponentes nos debates e convertendo-os. A sua teologia era baseada no cantar de mantras em adoração a Krishna, especialmente, do mantra *Hare Krishna*¹⁰, na celebração do amor conjugal de Krishna com Radha, na leitura do *purana* dedicado às histórias de Krishna (o *Bhagavata Purana*) e à adoração aos ícones ou deidades (*murti*) de Krishna em suas diversas formas. O canto dos mantras deveria se dar tanto na forma individual, entoando baixinho com a ajuda de um colar de contas (*japa*), como, principalmente, do canto em voz alta (*sankirtana*), a ser executado alegremente com outros praticantes com auxílio de instrumentos musicais.

⁷ Ibidem, p. 21-29.

⁸ Esse devocionalismo atingiu patamares ainda mais “íntimos” com as encarnações de Vishnu, Rama e Krishna. Cf. SCHWEIG, 2004, 13-30.

⁹ As principais hagiografias de Chaitanya, nas quais baseio esses comentários, são o *Sri Chaitanya Charitamrta* e o *Sri Chaitanya Bhagavata*, ambos escritos, provavelmente entre os séculos XVI e XVII.

¹⁰ O mantra “*Hare Krishna*” é o mesmo entoado até hoje pelos seguidores do movimento Hare Krishna: “*Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare / Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare*”.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

No período pós-Chaitanya, o vaishnavismo *gaudiya* se manteve vivo entre os séculos XVI e XVIII com a continuidade dada pelos discípulos dos *goswami*, pelos discípulos dos seus discípulos (e assim por diante) que se tornaram devotos importantes dentro dessa tradição¹¹.

Apesar do vaishnavismo *gaudiya* ter produzido a maior parte dos seus cânones entre os séculos XVI e XVII e de ter se expandido para fora da Bengala para outras regiões da Índia - como os atuais estados de Uttar Pradesh e Orissa - a tradição acredita que o ativismo e a obra literária de Baladeva Vidyabhushana, no século XVIII, foi o responsável por oficializar o vaishnavismo *gaudiya* no *hall* das demais prestigiadas *sampradaya vaishnava*. De fato, a tradição *gaudiya* ganhou grande destaque como interpretação *vaishnava* e hoje constitui uma das mais importantes vertentes do vaishnavismo, ao lado da Sri Sampradaya (Cf. FLOOD, 2014, p. 181-189).

Para concluir este ponto, gostaríamos de lembrar as palavras de Marcos Silveira (2005, p. 82) sobre o termo *sampradaya*:

No Hinduísmo não há uma Religião nem uma Igreja no sentido cristão. O que está mais próximo do que o mundo ocidental denomina de “Religião”, enquanto comunidades de pessoas com aspirações comuns e que trilham os mesmos caminhos em direção ao sagrado, são as *sampradaya*, as correntes de sucessão discipular, sejam budistas, jainistas, Shivaístas, Shaktas ou Vaishnavas.

Assim, após essa explanação, podemos definir, com toda a certeza, que o vaishnavismo é uma “religião” do hinduísmo (que, por sua vez, não é “uma religião”, mas, um conglomerado de “religiões”) e que o vaishnavismo *gaudiya* é melhor descrito como uma *sampradaya* deste, ou seja, uma *sampradaya vaishnava*. Definir o vaishnavismo *gaudiya* ou o “chaitanismo” como uma *sampradaya vaishnava* nos ajuda a situar historicamente todo esse contexto. Se levarmos em conta toda a discussão feita sobre o conceito de “religião” e a historicidade dessa tradição, numa perspectiva de religiões comparadas, podemos dizer que o *vaishnavismo gaudiya* é hoje uma religião que integra a paisagem religiosa do hinduísmo.

MODERNIZAÇÃO DO VAISHNAVISMO GAUDIYA

Apesar do vaishnavismo *gaudiya* ter sido oficializado entre os séculos XVI e XIX em diversas regiões por monarcas *vaishnava* locais, não havia, como nas igrejas cristãs ocidentais,

¹¹ Tal foi o caso de três dos mais importantes gurus da história do vaishnavismo *gaudiya* para além dos *goswami* de Vrindavana, narradas na compilação histórico-hagiográfica: ROSEN, 2002.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

instituições religiosas que centralizassem o ditado das normas, das teologias etc. Como vimos, as *sampradaya* possuem certa unidade, mas não dependem de um corpo impessoal de especialistas que integram uma instituição, mas, diretamente da interpretação e liderança pessoal dos gurus e *acharya*. Ou seja, a tradição se mantém através da sucessão discipular (*parampara*) formada em torno de um ou alguns gurus que vão atualizando a teologia de tempos em tempos de acordo com os desafios teológicos e sociais que se deparam.

No final do século XIX e início do XX, importantes mudanças se deram no contexto do vaishnavismo *gaudiya*, no hinduísmo e na história política indiana de maneira geral. A colonização britânica na Índia e a presença de diversas instituições ocidentais seculares e religiosas em solo indiano, proporcionou intensas trocas culturais, marcadas, entre outras questões, pela exploração e violência. A Índia foi incorporada ao império britânico em 1858, porém, desde 1757, a Companhia das Índias Orientais, empresa que administrava os empreendimentos coloniais britânicos na região, havia expulso o *nawab* (monarca) da Bengala e entronado um novo líder favorável à Coroa britânica. Assim, Calcutá, a capital da província, era o epicentro dos negócios britânicos na Índia desde um século antes da oficialização da colonização da Índia.

A presença de missionários, sobretudo, protestantes em Calcutá, e o desenvolvimento, posterior de igrejas, escolas, hospitais e universidades tiveram um impacto imediato nos bengalis, principalmente, sobre as classes mais altas. O extenso comércio exercido pela Companhia das Índias enriqueceu uma pequena elite local de comerciantes. Para lidar com a liderança comercial e, posteriormente, política dos britânicos, boa parte dessa elite bengali passou a enviar seus filhos para estudar nos institutos educacionais britânicos na Índia e também na metrópole. Essa elite passou a adotar certos valores e costumes ocidentais, inclusive religiosos, favorecendo uma hibridização cultural e religiosa¹² que culminou naquilo que se costuma chamar de Renascimento Hindu (*Hindu Renaissance*).

O Renascimento Hindu teve como um dos seus epicentros, justamente, a “galinha dos ovos de ouro” dos interesses comerciais britânicos na Índia, a cidade de Calcutá. Ele seria o resultado de um amplo trânsito de valores e símbolos sociais entre a Índia e o Ocidente, fruto do processo de modernização da Índia (SILVEIRA, 2008, p. 127-137). O primeiro resultado

¹² Para Canclini (2000), a “hibridização” é um processo em que as estruturas e práticas modernas se fundem com outras formas de cultura e sociabilidade pré-modernas, como as desenvolvidas pelas metrópoles em suas colônias (como é o caso da América Latina e Índia), gerando assim, novos produtos e realidades que nem são totalmente “modernas” e, também, não são mais restritas aos processos anteriores ao desenvolvimento da colonialidade. Peter Burke (2016, p. 28-29) diz que “em um nível coletivo, algumas religiões relativamente novas são exemplos particularmente claros de hibridização”.

desse trânsito religioso se deu através da figura de Rammohan Roy (1772-1833), “um dos primeiros brâmanes bengalis a ser educado no pensamento ocidental e em língua inglesa, dando início ao diálogo entre a religiosidade indiana e a visão cristã do Ocidente, em Calcutá” (Ibidem, p. 128).

Ele começou a escrever comentários sobre textos como o *Vedanta Sutra*, sobre os ensinamentos de Jesus e desenvolveu uma doutrina baseada em um monoteísmo universal (que mesclava cristianismo e monismo *vedanta*) e na assistência social. Sua concepção era claramente reformista, tanto do hinduísmo, quanto do cristianismo. Em 1828 ele fundou a Brahmo Sabha – mais tarde denominada Brahmo Samaj (“sociedade de Deus”). A doutrina formulada pela Brahmo Samaj, incluindo também o conjunto de todas as outras religiosidades e instituições que ela influenciou, anos mais tarde, viria a ser conhecida como sendo o “neo-hinduísmo” (Ibidem, p. 128-129)¹³.

A Brahmo Samaj veio a constituir uma verdadeira escola de formação de novos líderes e reformadores do hinduísmo em Calcutá e passou a ser um modelo, tanto para os apoiadores, quanto para os opositores das ideias de Roy. A Brahmo Samaj teria conquistado uma parcela importante da juventude da época “ansiosa por encontrar uma mediação entre os novos valores aprendidos nas escolas britânicas e os valores familiares da cultura bengali” (Ibidem, p. 131).

Um dos jovens bengalis influenciados por esse renascimento foi Bhaktivinoda Thakura (1838-1914) – e aqui chegamos ao ponto específico que queremos tratar. Nascido como Kedaranatha Datta, em 1838, membro de uma das famílias mais aristocráticas da Bengala, ele foi “quem realmente construiu o movimento religioso difundido posteriormente no Ocidente”, ou seja, o Movimento Hare Krishna (Ibidem, p. 148).

Bhaktivinoda foi educado em escola e faculdade britânicas da Bengala, pôde acompanhar diversos debates na Brahmo Samaj, conhecia a teologia cristã e era fluente em inglês. Em 1858, após se formar na Universidade de Calcutá, passou a trabalhar como magistrado e teria entrado em contato com a literatura devocional do vaishnavismo *gaudiya*. A partir daí ele começou a estudar seriamente esses textos e fundou sociedades de estudos, como a Bhagavata Samsad – voltada para estudo do *Bhagavata Purana* (obra primordial para o Chaitanismo) – e a Vidvat Sabha, voltada para o estudo da *bhakti* ioga (devocionalismo *vaishnava*).

¹³ O autor defende que o termo “neo-hinduísmo” foi criado por acadêmicos para se referir a todo esse processo de reformulação das religiões que, ao entrarem em contato com a modernidade colonial, reformularam as tradições do hinduísmo, tornando-as “adaptadas” ou reformadas para uma realidade de mundo globalizado que se concretizava.

Ao longo dos anos seguintes, Bhaktivinoda, que era patriarca de uma grande família, dedicou-se ao trabalho e, também, à tradução e publicação de livros sobre a temática do vaishnavismo *gaudiya*, incluindo romances (um gênero ocidental moderno), tornando-se um pregador influente¹⁴. Ele fundou também a Shri Vishva Vaishnava Sabha, “voltada para a difusão da *bhakti* ioga entre os membros das classes mais altas da cidade. Ele se tornou amplamente conhecido pelos seguidores de Chaitanya de toda a Índia quando, através de pesquisas escriturais e históricas, teria redescoberto o local de nascimento de Chaitanya, Mayapur, na cidade de Nabadwip. A descoberta foi legitimada por uma série de autoridades religiosas da região e em 1898, ele já inaugurava o templo de Mayapur que levantara fundos para construir. Para garantir uma perfeita gestão do templo, ele fundou a Chaitanya Matha, instituição responsável pelo templo de Mayapur, contendo alojamento para sacerdotes e monges. Aqui é importante destacarmos esse conceito de *matha*.

Uma *matha* é uma “associação religiosa” ou “ordem monástica”, dirigida por um guru específico, pelos seus discípulos ou seguidores (SILVEIRA, 2005, p. 84). É uma instituição monástica de *sannyasis* (renunciantes) e seus alunos ou discípulos (THE EDITORS..., 2007, s/p), geralmente situada em torno de um templo ou lugar de peregrinação e vinculada à uma *sampradaya*. A origem das *mathas* não se deu no contexto moderno indiano, mas no período medieval com Shankara, o criador do *advaita vedanta*, no século IX¹⁵. As quatro *sampradaya* *vaishnava* tradicionais, apesar de terem surgido como contraponto teológico ao *advaita vedanta*, se utilizaram de formatos sociorreligiosos criados por Shankara e também formaram suas *matha* em diversas localidades.

Não obtive registros bibliográficos para saber se a Chaitanya Matha foi a primeira *matha* oficialmente estabelecida na história do vaishnavismo *gaudiya*. No entanto, podemos afirmar de certeza que ela teve um grande impacto em toda a tradição do Chaitanya vaishnavismo por simbolizar uma revitalização de Chaitanya, do seu local sagrado de nascimento e de sua doutrina na sua terra natal, em um período em que o neo-hinduísmo, enquanto teologia sincrética ou inter-religiosa, ganhava cada vez mais visibilidade. Bhaktivinoda em seus textos não mesclou elementos teológicos de outras religiões, como Vivekananda e os membros da Brahmo Samaj o fizeram, entendendo-se mais como alguém que

¹⁴ Em 1896, Bhaktivinoda teria enviado para uma universidade canadense, a primeira cópia em língua inglesa de uma biografia sobre Chaitanya e seus ensinamentos.

¹⁵ Por sua vez, Shankara adotou a forma de mosteiros – que não existia no contexto anterior do hinduísmo, marcado pelo brahmanismo dos *Vedas* – baseando-se nos mosteiros budistas. Shankara foi, de fato, um reformador bem-sucedido do hinduísmo frente ao grande prestígio intelectual alcançado pelos budistas no início do primeiro milênio da era cristã.

promovia um resgate da ortodoxia dos seis *goswami* – o que teria lhe rendido o título de “o sétimo *goswami*”¹⁶. No entanto, ele se utilizou, a exemplo dos neo-hinduístas, de ferramentas modernas para difundir seu movimento, como romances, artigos de periódicos, textos em inglês e pregação voltada para uma elite social influenciada pela ocidentalização da Índia, visando até mesmo os próprios ocidentais¹⁷.

Ainda mais marcante para a tradição seria a atuação de Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874-1937), filho de Bhaktivinoda que daria continuidade ao seu legado. Sendo, desde muito jovem, um aluno dedicado no estudo das escrituras e na prática *vaishnava*, em 1915, após a morte do pai, ele já era reconhecido como erudito e assumiu para si a responsabilidade de dar seguimento a obra pai. Bhaktisiddhanta modernizou substancialmente a teologia *viahsnava gaudiya* e adotava amplamente elementos modernos na sua pregação.

Bhaktisiddhanta expandiu o vaishnavismo *gaudiya* para além das fronteiras da Bengala. Em 1918 ele adotou as vestes e o estilo de vida de *sannyasi* (ordem renunciada) e em 1920 ele fundou a Gaudiya Math and Mission. Sua pregação forte (dirigida a todos, mas, sobretudo, para a juventude de classe média indiana), seu carisma e seus meios modernos de difusão, fizeram com que, no momento de sua morte (1937), ele já tivesse fundado 64 *matha* por toda a Índia, escrito dezenas de livros e fundado alguns jornais como meio de pregação (alguns deles em inglês). Pouco antes disso, em 1933, Bhaktisiddhanta chegou a enviar alguns de seus discípulos para a Europa, fundando centros ou “missões” em Londres e Berlin (JONES; RYAN, 2007, p. 165).

Em 1922, Bhaktisiddhanta conheceu um dos seus discípulos mais bem-sucedidos. Abhay Charan De (nome de batismo de Bhaktivedanta Swami Prabhupada) era um jovem de família *vaishnava* de comerciantes bengalis. Assim como muitos jovens de classe média do período, Abhay estudou em escolas britânicas e, como boa parte dos seus colegas, passou a professar as ideias do nacionalismo indiano liderado por Mahatma Gandhi. Segundo a biografia oficial de Prabhupada, apesar de seu pai ser um devoto de Krishna dedicado, o jovem Abhay não se interessava pelos *sadhu* (homens tidos como santos) hindus até conhecer Bhaktisiddhanta.

¹⁶ A biografia oficial da ISKCON sobre Baktivinodha leva essa expressão como título e atribui a ele grande importância: Pode-se dizer que ele foi o principal responsável pela renascência (sic) do movimento para a consciência de Krishna em sua forma original e o mais importante filósofo *vaishnava* na história do vaishnavismo *gaudiya* desde a época de Baladeva Vidyabhushana”. DASA, 2003, p. 27.

¹⁷ Em sua biografia, há a descrição de que ele teria tido uma visão mística de que, em um futuro próximo, milhares de devotos carregando bandeiras de todos os países do mundo, desfilariam em Mayapur cantando *Hare Krishna*. Ibidem, passim. Essa “profecia” seria largamente usada pela ISKCON para se legitimar diante da tradição.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Segundo a biografia oficial de Prabhupada, no primeiro encontro entre os dois, o guru teria dito ao jovem Abhay (que estava acompanhado de um amigo): “Vocês são jovens educados. Por que não pregam a mensagem do Senhor Chaitanya em todo o mundo?”. O jovem teria ficado impressionado com a pregação audaciosa de Bhaktisiddhanta que o teria convencido de que o movimento de Gandhi não era tão importante – visto que era temporário – e que a independência da Índia poderia esperar. Mas o movimento de Chaitanya era eterno, transcendental e precisava ser expandido urgentemente. Abhay teria, nesse encontro, escolhido o seu mestre espiritual. Apesar disso, como já era um chefe de família, Prabhupada não pode tornar-se um monge e viver em um dos templos de Bhaktisiddhanta, mas, passou a ser um leitor e frequentador dos programas da Gaudiya Math. Apenas em 1933 ele foi recebeu a iniciação espiritual de seu guru (GOSWAMI, 2008a, p. 51).

Após a morte do seu fundador, a Gaudiya Math entrou em uma crise de sucessão. Bhaktisiddhanta não havia apontado um *acharya* sucessor – pois seria de seu desejo que a instituição fosse administrada por uma comissão composta pelos principais líderes da instituição. Esse seria mais um aspecto modernizante introduzido por Bhaktisiddhanta, já que, tradicionalmente, as *sampradaya* eram sucedidas a cada geração por um guru ou *acharya* que deve liderar os discípulos, tentando manter a ordem e a tradição dos seus antecessores (ou reformando-as, quando necessário). Essa inovação não foi implementada por parte de vários líderes da Gaudiya Math e, assim, uma “guerra” de sucessão teria desmembrado a instituição em diversas pequenas *matha* independentes, cada uma liderada por um dos líderes da antiga instituição (Ibidem, p. 105-131)¹⁸.

Abhay não teria tomado partido nas disputas internas da *matha* fundada por seu guru e nem aderido a alguma das novas *matha*, embora contribuísse ocasionalmente com as missões dos seus irmãos espirituais. Ele seguiu estudando, contribuindo com artigos para os jornais *vaishnava* e, em 1944, iniciou o seu próprio periódico, o jornal *Back to Godhead* em que ele mesmo escrevia, editava, publicava e distribuía na Índia (ROCHFORD JUNIOR, 1985, p. 10).

Entre 1952 e 1953, Abhay já tinha recebido o título “Bhaktivedanta” de seus irmãos espirituais pela sua habilidade enquanto pregador e conhecedor da literatura do vaishnavismo *gaudiya* e estava praticamente afastado da sua família e de seus negócios, procurando dedicar-se mais intensamente à religião. Nesse período, vivendo na cidade de Jhansi, ele fundou a Liga dos Devotos. Seu biógrafo oficial comenta, sobre esse momento:

¹⁸ As novas *matha* foram se formando ao longo do tempo, na medida em que a instituição original foi se desmembrando. Entre elas estão: a Sri Gaudiya Vedanta Samiti (1940); Sri Chaitanya Saraswat Math (1941); Sri Chaitanya Gaudiya Math (1953); Sri Krishna Chaitanya Mission (1966), entre outras.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UERL, 2021.

Como seus irmãos espirituais, que haviam criado novas *matha* após a dissolução da Gaudiya Math, Abhay estava formando uma nova ramificação da Gaudiya *sampradaya*, a ser conhecida como “Liga dos Devotos”. Ele não estava simplesmente reivindicando propriedade sobre alguns prédios; estava estabelecendo uma sociedade consciente de Krsna que se expandiria até transformar-se em movimento mundial (GOSWAMI, S., 2008a, p. 166-167).

Devido a uma série de divergências administrativas sobre a posse e autorização do prédio onde a sociedade estava instalada, Abhay teve de abandonar o projeto da Liga de Devotos, mesmo tendo criado uma “clientela” e tendo feito seu primeiro discípulo na época. A partir daí ele passou a residir, como um renunciante, entre templos de *matha* administradas por seus irmãos espirituais ou nos templos *vaishnava* de Vrindavan, cidade mais sagrada para a religião, dedicando-se a escrever artigos e os seus primeiros livros. Em 1959, ele tomou *sannyasa* através de discípulos mais antigos de Bhaktisiddhanta e adotou o nome de A. C. Bhaktivedanta Swami (GOSWAMI, 2008a, p. 183-242).

Em 1965, após realizar diversos planos para ir ao Ocidente “cumprir a missão” que seu guru lhe dera de pregar o Chaitanismo para o público de língua inglesa, ele finalmente conseguiu uma passagem em um navio cargueiro da Scindia Steam Navigation Company para Nova Iorque. Ele partiu para o Ocidente, praticamente sem dinheiro e sem conhecer ninguém em solo estadunidense, apenas com um endereço de um imigrante indiano (GOSWAMI, 2008b, p. 14-22). No ano seguinte ele fundaria a ISKCON e já despontaria como o guia espiritual dos seus primeiros discípulos ocidentais.

MOVIMENTO HARE KRISHNA: EM BUSCA DE UMA DEFINIÇÃO HISTÓRICA

A esta altura do presente texto, o leitor pode estar se perguntando os motivos que levaram o autor a discorrer sucintamente sobre a história do vaishnavismo *gaudiya* neste artigo. O objetivo de realizar esse trajeto histórico foi evidenciar que é preciso situar historicamente a religião para poder compreendê-la e defini-la com precisão. Uma das questões que mais incomodavam a mim, enquanto pesquisador do Hare Krishna, é que boa parte das análises e definições sobre o que seria o movimento ou a ISKCON, partem de uma linha temporal que começa com a chegada de Prabhupada aos Estados Unidos (1965) e a fundação da ISKCON (1966).

É evidente que esse é um momento marcante e crucial para se entender o que vem a ser chamado de “Movimento Hare Krishna” porque o próprio termo literal surgiu com o desenvolvimento da pregação de Prabhupada e seus discípulos nos EUA. Ao abordar esse tema,

algumas perguntas são feitas: de onde vem esse movimento e sua teologia? Como situar a sua teologia? O que possibilitou a difusão desse movimento para fora da Índia? E frequentemente, as respostas a estas perguntas nos estudos sociais contextualizam o Ocidente do Pós-Guerra, a Contracultura, os NMRs, a Nova Era, o “reencantamento do mundo” e outros eventos.

No entanto, tais abordagens, apesar de serem relevantes, explicam apenas uma parte do fenômeno e desconsideram os eventos históricos que ocorreram anteriormente: a historicidade do próprio vaishnavismo *gaudiya*, seu desenvolvimento entre os séculos XVI-XVII, sua legitimação enquanto *sampradaya* perante as tradições *vaishnava* no século XVIII e, principalmente, seu processo de modernização que foi iniciado no século XIX no contexto de revitalização do hinduísmo na Índia, então colônia britânica.

Apontar o Movimento Hare Krishna como uma mera produção ocidental, fruto apenas do desejo de “consumismo espiritual” oriental em voga nos anos 1960 no Ocidente, retira dos hindus a própria capacidade de agência, de produzir instituições, sujeitos e uma cultura religiosa que procurava sua “universalização” desde o século XIX. É preciso situar que, historicamente, a institucionalização do canto de Hare Krishna, da sua teologia, dos seus livros etc., não começou no Ocidente, nem na “era dos hippies”, mas, na própria Índia com os indianos que se ocidentalizavam com a mundialização promovida pela colonização britânica. A universalização do vaishnavismo *gaudiya* não foi um fruto exclusivo de uma escolha unilateral do Ocidente por novas teodiceias¹⁹, mas de interações de uma via de mão dupla entre o Ocidente e o Oriente (cf. SILVEIRA, 2005).

A ISKCON, como instituição que difundiu o Movimento Hare Krishna no Ocidente, é fruto de uma “tradução cultural” de Prabhupada, ou seja, uma tentativa de explicar, adaptar e praticar o vaishnavismo *gaudiya* modernizado por seus antecessores, em um Ocidente ainda desconhecedor de sua tradição. O processo de “tradução cultural” se dá quando indivíduos pertencentes à uma cultura, se inserem em outro contexto cultural pretendendo aplicar, explicar, representar conscientemente o contexto da primeira, na segunda. Como aponta Peter Burke, ela é fruto da agência humana, ou seja, fruto de processos históricos postos em prática por indivíduos conscientes disso (BURKE, 2016, p. 63).

Prabhupada não pode ser considerado o “criador” do Movimento Hare Krishna visto que ele foi apenas mais um dos membros da Gaudiya Math a difundir teologias, práticas e formas de gerência que são oriundas de gurus antecessores. Evidentemente, no processo de “tradução”, ele acabou inserindo novos elementos, inclusive teológicos, e negociações para

¹⁹ Como parece sugerir: CAMPBELL, 1997, p. 5–22.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: Uel, 2021.

obter sucesso com uma clientela não indiana. Mas o formato moderno adotado, tanto por ele, quanto por seus antecessores é sinal de uma tradução que não se dá apenas no sentido geográfico – da Índia para o Ocidente –, mas também, em termos de conjuntura: do contexto tradicional, para o moderno. E esse último aspecto começou bem antes de Prabhupada e ainda em solo indiano.

O desenvolvimento do Hare Krishna no Ocidente não foi somente uma questão de consumo religioso dos ocidentais. Embora o consumo desses bens religiosos indianos pelos ocidentais seja um fato, é preciso notar, observando a desenvoltura da própria história do vaishnavismo *gaudiya*, que a ISKCON é fruto de um processo de reação de uma tradição religiosa bengali que, para se afirmar diante da modernização e, sobretudo, da colonização da Índia, acabou – tal como o nacionalismo indiano –, adotando as próprias ferramentas modernas (como o missionarismo das igrejas metropolitanas) para se afirmar.

Prabhupada foi certamente inovador, mas não a ponto de se desligar da corrente de sucessão discipular de sua *sampradaya*. Ele seguiu os mesmos moldes da Gaudiya Math estabelecida por Bhaktisiddhanta em 1920 que, por sua vez, se inspirou na obra de seu pai, Bhaktivinoda que, por sua vez, baseou-se nos moldes institucionais neo-hindus bengalis no início do século XIX, como a *Brahmo Samaj*, para promover uma teologia inspirada nos *goswami* e *acharya vaishnava* dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Como movimento religioso inserido no Ocidente, certamente é algo novo. Ainda mais inovador era o fato de estabelecer como epicentro desse movimento, uma influente metrópole ocidental (Nova Iorque) e, partindo dali, e não do local de origem daquela tradição (a Índia), uma sociedade religiosa internacional que visava, sobretudo, a conversão dos ocidentais. Com o sucesso das primeiras levas de convertidos, Prabhupada foi inserindo gradativamente a ortodoxia que ele almejava que seus seguidores tomassem para si, impressionando e impactando a própria tradição *gaudiya* indiana que levou alguns anos para digerir e se adaptar a ISKCON.

Assim, considerando toda a historicidade aqui levantada, voltamos à pergunta inicial do tópico: o que seria o Movimento Hare Krishna? Se quisermos levar em consideração a história do próprio objeto religioso estudado, podemos dizer que “Movimento Hare Krishna” é um movimento de modernização e institucionalização da *sampradaya* do vaishnavismo *gaudiya* iniciado no século XIX com Bhaktivinoda e firmado por Bhaktisiddhanta Sarasvati e seus discípulos, incluindo Bhaktivedanta Swami Prabhupada.

Nesses termos, a ISKCON não é “o” Movimento Hare Krishna em si, mas é, desde a

sua fundação, de seu fundador, de seus livros, práticas e doutrinas, uma “*matha*” *vaishnava gaudiya* que se internacionalizou, utilizando-se de meios de pregação modernos, realizando uma tradução da cultura *vaishnava gaudiya* para os ocidentais, ao mesmo tempo em que ajudou a revitalizar a própria tradição, influenciando-a e sendo influenciada por ela. A ISKCON é parte integrante do “Movimento Hare Krishna” que, a nosso ver, representa a soma de todos os “movimentos” surgidos desde o século XIX com as ações de Bhaktivinodha, passando pela Gaudiya Math de Bhaktisiddhanta e todas as suas ramificações. Desde 1966, a ISKCON passou a representar e se apresentar como sendo “o” Movimento Hare Krishna no Ocidente e, de fato, o foi até os anos 1980, quando “outros movimentos Hare Krishna” que se formaram a partir da ISKCON, como a Missão Vrinda²⁰, o ISKCON Revival Movement (IRM)²¹ e diversas *matha* que, na carona dos espaços abertos pela ISKCON no Ocidente, promoveram suas internacionalizações a partir da Índia e também foram identificadas ou identificam a si mesmas enquanto “Movimento Hare Krishna.

O Movimento Hare Krishna propagado pela ISKCON, do ponto de vista teológico, não segue uma “doutrina neo-hindu” visto que muito do que se entende em termos doutrinários por “neo-hinduísmo” foi definido por Rammohan Roy, Ramakrishna e Vivekananda e se constitui como um apelo universalista e ecumênico, baseando-se no impersonalismo do *Vedanta*, como vimos²². No entanto, o formato de organização e as ferramentas para a difusão da pregação e das práticas *vaishnava* foram os mesmos utilizados por essas instituições, todas elas, surgidas a partir da moderna Calcutá.

O Movimento Hare Krishna se colocou, com Bhaktivinoda e Bhaktisiddhanta, como revitalizador da ortodoxia dos chaitanismo dos *goswami*. No entanto, em termos práticos, essa revitalização se deu com a utilização de meios modernos, como a escrita e publicação de romances, de artigos de jornais, revistas, utilização da língua inglesa e de formatos institucionais semelhantes ao das igrejas cristãs. E a ISKCON, foi apenas mais um dos frutos dessa modernização, assim como as demais *matha gaudiya*.

Essa é uma posição que mesmo a ISKCON e as outras *matha* têm dificuldade em admitir, devido as divergências entre si e as disputas por espaço e prestígio. A ISKCON por ter se tornado a instituição *gaudiya* de maior poder e alcance, devido a sua capacidade de internacionalização e recursos vindos do Ocidente, se coloca muitas vezes como “a”

²⁰ Sobre a missão Vrinda no Brasil, cf.: THOMAZ, 2015.

²¹ Cf. DESAI; AWATRAMAMI; DAS, 2004, p.194-213.

²² Sobre isso, Silveira (2008, p. 154-155) comenta: “A preocupação de Bhaktivedanta Swami estava voltada para a influência do impersonalismo da *Ramakrishna Mission* sobre o público ocidental [...]”.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

continuidade do trabalho de Bhaktisiddhanta ou como “o” movimento de Chaitanya, excluindo ou deslegitimando as demais *matha gaudiya*. Raramente pude ler descrições de membros da ISKCON ou de Prabhupada se colocando como “uma das” *matha gaudiya*. O mesmo ocorre com certas declarações de outras *matha* que excluem a ISKCON ou os seus membros ocidentais da herança da tradição *gaudiya*. Algumas delas, chegaram a acusar a ISKCON ou próprio Prabhupada, de não saber dos detalhes “mais íntimos” da teologia *gaudiya* e que, por isso, os ocidentais deveriam ser iniciados por gurus *gaudiya* indianos experientes²³.

Mas, em última instância, debates, discordâncias e (des)legitimações entre as diversas *sampradaya*, *matha* e *sanga* (congregações de discípulos de um mesmo guru) ocorrem na Índia desde os tempos de Shankara no período medieval indiano²⁴ e tem sido um fator de revitalização do próprio hinduísmo por gerações.

Em sentido doutrinário e teológico, as tradicionais tipologias igreja-seita e suas derivadas não me parecem dar conta da complexidade que envolve a história e cultura das tradições do hinduísmo, sobretudo à do vaishnavismo *gaudiya*. Explicar o vaishnavismo *gaudiya* como uma “seita” do hinduísmo ou o Hare Krishna como uma “seita oriental” no Ocidente, parece desconsiderar diversos aspectos históricos de sua trajetória com o intuito de encaixar forçadamente um objeto de análise específico em uma epistemologia criada para pensar o “todo” ou para pensar outros temas específicos que não este.

O termo NMRs também, pela sua amplitude, situa apenas uma parte da história, ou seja, a conjuntura do desenvolvimento de formas novas de religião e religiosidade do Ocidente do Pós-Guerra. No entanto, devido à generalização que lhe é própria, tende a apagar as particularidades históricas e teológicas, levando em conta apenas o impacto e as dinâmicas sociais e comportamentais desses fenômenos no Ocidente. Boa parte dos estudiosos dos NMRs vêm da sociologia, teologia, ciências da religião e antropologia. Os estudos que se dedicam à história do hinduísmo e, mais especificamente, ao estudo do vaishnavismo, tendem a situar o Movimento Hare Krishna como parte da tradição do vaishnavismo *gaudiya* e da Gaudiya Math²⁵, ainda que, em alguns casos, continuem utilizando termos como “seita”, na esteira de Weber, para definir as *sampradaya vaishnava*²⁶.

Por outro lado, as alegações de membros da ISKCON (cf. CARVALHO, 2019) de que

²³ Esse foi o caso das disputas que envolveram a ISKCON e o guru Narayana Maharaja, um “sobrinho espiritual” de Prabhupada e líder da Sri Keshavaji Gaudiya Matha. Cf. COLLINS, 2004.

²⁴ O período medieval indiano se deu, aproximadamente, entre 500 e 1500 da Era Cristã, cf.: FLOOD, 2014.

²⁵ A *Encyclopedia of Hinduism*, por exemplo, situa a ISKCON como uma das *gaudiya math*: JONES; RYAN, 2007, p. 165.

²⁶ Como é o caso de: SILVEIRA, 2005, 2008; e TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.
In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

o Movimento Hare Krishna não é “seita”, mas, sim uma espécie de movimento “cultural”, “filosófico” ou uma continuação, um resgate da “cultura védica” ou “a” continuação do movimento de Chaitanya, não pode ser aceita, do ponto de vista de uma definição conceitual histórica precisa e satisfatória.

Por mais que a ISKCON queira afastar-se institucionalmente das demais *matha gaudiya*, pretendendo-se como “a” continuidade do “movimento de Chaitanya”, é preciso ressaltar sempre que ela é apenas “uma” das *matha* existentes que representam regional e internacionalmente o vaishnavismo *gaudiya*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHATIA, Varuni. **Unforgetting Chaitanya**: vaishnavism and cultures of devotion in colonial Bengal. New York: Oxford University Press, 2017.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2016.
- CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio, v. 18, n. 1, 1997, p. 5–22.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2000.
- COLLINS, Irvin H. The “routinization of charisma” and the charismatic: the confrontation between ISKCON and Narayana Maharaja. In: BRYANT, E.F; EKSTRAND, M.L. **The Hare Krishna Movement**: The postcharismatic fate of a religious transplant. New York: Columbia University press, 2004, p. 214-237.
- DASA, Rupa V. **Divina sucessão**: biografia dos mestres anteriores a Sua Divina Graça A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Brasília: BBT, 2003.
- DESAI, K; AWATRAMAMI, S; DAS, M. The no change in ISKCON paradigm. In: BRYANT, E.F; EKSTRAND, M.L. **The Hare Krishna Movement**: The postcharismatic fate of a religious transplant. New York: Columbia University Press, 2004, p.194-213.
- FLOOD, Gavin. **Introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: UFJF, 2014.
- GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Srila Prabhupada-lilamrta - Vol. 1**: Toda uma vida de preparação - Índia/1896-1965. Brasília: The Bhaktivedanta Book Trust, 2008a.
- GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Srila Prabhupada-lilamrta - Vol. 2**: Plantando a semente - Nova Iorque/1965-1966. Brasília: The Bhaktivedanta Book Trust, 2008b.
- JONES, C. A.; RYAN, J. D. **Gaudiya Math**. Encyclopedia of Hinduism. New York: Facts On File, 2007, p. 165.

- ROCHFORD JUNIOR, E. Burke. **Hare Krishna in America**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.
- ROSEN, Steven. **The lives of the Vaishnava saints**: Shrinivas Acharya, Narottam Das Thakur, Shyamananda Pandit. Vrndaban: Rasbihari Lal & Sons, 2002.
- SCHWEIG, G. M. Krishna: the intimate deity. In: BRYANT, E.F; EKSTRAND, M.L. **The Hare Krishna Movement**: The postcharismatic fate of a religious transplant. New York: Columbia University press, 2004.
- SILVEIRA, Marcos Silva da. New age & neo-hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 7, n. 7, p. 73–101, 2005. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/2278/983>>. Acesso em: 03 jun. 2018.
- SILVEIRA, Marcos Silva da. O “neo-hinduismo” de Calcutá e a orientalização do Ocidente: notas a respeito da dinâmica histórica de trânsitos religiosos contemporâneos. In: L. Macagno; F. R. Ribeiro; P. S. Schermann (Orgs.); **Histórias conectadas e dinâmicas pós-coloniais**. Curitiba: Fundação Araucária, 2008.
- SULLIVAN, Bruce M. **Brahma Sutra**. Historical Dictionary of Hinduism. Lanham & London: Scarecrow Press, 1997.
- THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. **Matha**. Encyclopædia Britannica, 22 oct. 2007. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/matha>. Acesso: 13 jan. 2021.
- THOMAZ, A. T. **Estratégias missionárias do movimento Hare Krishna Vrinda na cidade de São Paulo**. Monografia (Bacharelado em Teologia), São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2015.
- TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VALERA, Lúcio. **A mística devocional (Bhakti) como experiência estética (rasa)**: um estudo do Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu de Rūpa Gosvāmī, 2015. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

PAIXÕES E DISCIPLINAS: O ESTOICISMO PRESENTE NO CULTO À DEUSA ÍSIS EM *O ASNO DE OURO*, DE APULEIO (II D.C.)

Bruna Carolina Monteiro (UEL-G)¹

396

Resumo: Apuleio, integrante da aristocracia da província romana de Madaura, escreve no século II d.C. a obra literária *O Asno de Ouro* ou *Metamorfoses*, que apresenta elementos estoicos. No livro XI da obra, Apuleio descreve o culto à deusa egípcia Ísis em Roma, a partir da conversão do narrador-personagem Lúcio ao culto isíaco. No processo de iniciação ao culto da deusa, Lúcio passa por uma jornada de aprendizagem com ensinamentos estoicos, até estar apto para ser aceito no culto religioso. A partir dos conceitos de Roger Chartier (1990), utilizando a obra literária como instrumento de análise, pode-se compreender os aspectos sociais da época em que a obra foi escrita, pois carrega indícios da interpretação do autor. Utilizando Leni Ribeiro Leite (2013), a divulgação e recepção da obra pelo público é fundamental para a compreensão dos objetivos de Apuleio com a criação de *O Asno de Ouro* ou *Metamorfoses*. Este trabalho tem por objetivo analisar como a filosofia estoica foi incorporada no culto isíaco do Livro XI, representando a própria crença e estilo de vida de Apuleio, que apresenta muito de seus pensamentos e visão de mundo na obra literária.

Palavras-chave: Apuleio. *O Asno de Ouro*. Estoicismo. deusa Ísis.

INTRODUÇÃO

A filosofia estoica foi fundada por Zenon de Cítio (336-264 a.C.), e se constitui como um movimento espiritual que foi muito divulgado do século III a.C., até ao ano 300 d.C., entre os povos do Mediterrâneo e da Ásia Menor, exercendo tanta influência quanto a religião. Ullmann (1996) afirma que por Zenon ser oriundo de Chipre, teve contato com lendas e mitos teológicos de muitos povos, o que o ajudou a formar a ideia estoica. A obra de literatura latina *O Asno de Ouro* ou *Metamorfoses* de Apuleio, escrita no século II d.C., apresenta alguns aspectos do estoicismo em sua narrativa, principalmente no Livro XI que descreve o culto à deusa Ísis em Roma.

O último livro da obra desperta debates sobre a intenção de Apuleio com a inserção do culto à deusa Ísis na narrativa. Duarte (2020) discorre que o culto isíaco pode ser interpretado como uma sátira aos cultos de mistério, ou como uma conversação filosófica e religiosa de Lúcio, que representa as crenças do próprio autor, levando em consideração que Apuleio se

¹ Graduanda do curso de História. Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail de contato: bruna.monteiro@uel.br

confunde com seu personagem Lúcio em alguns momentos da história. Por ser integrante da aristocracia e possuir conhecimentos eruditos, Apuleio estava em contato com a elite que propagava o estoicismo como filosofia de vida, quase religiosa, que concedia superioridade intelectual e social. Apuleio demonstra em sua obra ter incluído para si o comportamento estoico.

APULEIO E O ASNO DE OURO OU METAMORFOSES

397

Apuleio nasceu por volta de 125 d.C. e faleceu em 180 d.C., pertencente à aristocracia de Madaura (atual M' Daourouch, na Argélia), uma província romana. Falando três línguas, o púnico, o grego e o latim, teve uma educação privilegiada. Apuleio estudou em Cartago, Atenas e Roma, “boa parte de sua atividade como escritor está voltada para aproximar a cultura helênica da cultura latina, tendo estudado e traduzido autores gregos.” (DUARTE, 2020, p.8). Estudou gramática, retórica, filosofia, poesia, música e geometria, “a base da formação de um homem que deveria, como aristocrata, tratar dos assuntos políticos do Império e ocupar cargos públicos”. (SILVA, 2010, p.53). Seu texto mais conhecido na contemporaneidade é *O Asno de Ouro* ou *Metamorfoses*, mas Apuleio também se dedicou à “poesia épica e lírica, declamações e discursos para tribunais, tratados filosóficos, fisiológicos, sobre gramática e arquitetura” (DUARTE, 2020, p.07).

De acordo com Adriane Duarte (2020), entre 158 e 159 d.C., Apuleio visita um antigo companheiro de estudos em Oea (atual Trípoli). Ao se hospedar na casa do amigo, acabou se envolvendo com sua mãe, uma viúva rica com quem se casou com a aprovação do filho. Com a morte do filho pouco tempo depois, Apuleio foi acusado de ter utilizado magia para seduzir a matrona, e assim, Apuleio preparou sua própria defesa para ser apresentada nos tribunais. “O discurso que proferiu nos chegou com o título de *Apologia* e é a principal fonte de informações sobre sua trajetória acadêmica, que apresenta como principal prova de sua inocência”. (DUARTE, 2020, p.09).

O Asno de Ouro ou *Metamorfoses*, é datado depois de 160 d.C., ao final da vida de Apuleio, foi escrita originalmente em grego e posteriormente reescrita em latim pelo próprio autor, com algumas modificações no encerramento da obra. Não há como saber qual o título que Apuleio batizou sua obra, “*Metamorfoses* está anotado no códice de 395-397 d.C., primeiro registro conhecido do texto. [...] É mais conhecido, no entanto, como *O asno de Ouro*, denominação que lhe dá Agostinho de Hipona”. (DUARTE, 2020, p.9). A proximidade entre

as culturas grega e latina na vida de Apuleio demonstra a intensa troca cultural no período imperial, principalmente na região norte da África.

O livro conta a história de Lúcio, um jovem grego que viaja até a cidade de Tessália em busca de aprender artes mágicas. Ao chegar à cidade, bebe por engano a poção de uma bruxa e é transformado em um burro. Enquanto permanece como animal, é vendido e trocado por vários donos, o que o permite observar e escutar os humanos que o rodeiam. Dessa forma, acompanha como espectador a vida de várias pessoas em diferentes posições sociais do Império Romano, até conseguir reverter o feitiço. Ao decorrer do livro satírico, a narração se altera entre diversos personagens, com histórias independentes ou que possuem ligação uma com a outra, sempre tendo Lúcio em sua forma de burro como testemunha, e o leitor. Ao final da narrativa, Lúcio é transformado de volta em homem graças à deusa Ísis que o aparece em sonho, contudo, ela pede que Lúcio se inicie em seu culto em troca da reversão do feitiço. Após inúmeras provas e um longo processo de aprendizagem, ele é aceito como um dos seguidores da deusa.

Leni Leite (2013) comenta sobre o *recitatio*, que consistia na prática de leitura pública, que geralmente é recitada pelo próprio autor que fez a publicação da obra. No século II d.C., “as recitações ocorriam sob quatro formas: recitações privadas, recitações públicas, concursos literários - em que o texto era julgado a partir de uma leitura em voz alta” (LEITE, 2013, p.85). Dessa forma, entende-se que a obra satírica de Apuleio era lida na expectativa de despertar risadas no público, pois as novelas exploram temas que são contrários ao comportamento considerado ideal na sociedade romana da época. Paul Veyne (1985) argumenta sobre a elegia erótica:

Era essencial que a elegia tivesse por palco a “má” sociedade. a fim de que os poetas pudessem ser escravos e queixosos; amar sendo mestre e senhor era o privilégio do amor conjugal [...] esse mundo não será exemplar; não falará do narratário ao narratário, este não se sentirá nele “entre pessoas do mesmo mundo”; em suma, esse mundo não vai por si nem é evidente. Pois, nesse mundo, não se faz como todo mundo: aí ama-se fora do casamento, transgridem-se as proibições sexuais e as mulheres são mulheres de vida irregular. Atração ou horror, não importa: esse mundo diferente é glorificado pela sua própria irregularidade, e compreende-se que, por um contra-senso que é apenas parcial, a posteridade, desconhecendo o humor, tenha louvado a elegia erótica como o modelo da poesia que exalta o amor. (VEYNE, 1985. p.137).

De acordo com o conceito de representação de Roger Chartier (1990), Apuleio representa a sua visão de mundo em *O Asno de Ouro*, as temáticas do livro são determinadas de acordo com os interesses do autor, que é um homem pertencente à aristocracia da província

romana. E assim, as suas percepções do social não são neutras, produzem estratégias para impor ao público uma ideia de conduta. Para Chartier, ao analisar uma obra literária, compreende-se a visão de mundo que o autor da obra, e o grupo social ao qual pertencia, possuía e buscava impor na sociedade:

A noção de visão do mundo permite articular, sem os reduzir um ao outro, o significado de um sistema ideológico descrito por si próprio, por um lado, e, por outro, as condições sociopolíticas, que fazem com que um grupo ou uma classe determinados, num dado momento histórico, partilhem, mais ou menos, conscientemente ou não, esse sistema ideológico. (CHARTIER, 1990. p.49).

399

O século II d.C., conhecido como o século de Ouro do Alto Império Romano, é onde o Império Romano, sob o comando de Trajano, atinge sua maior extensão territorial. Roma assume o papel de agente integrador e unificador do mediterrâneo. Jean Brun (1986) afirma que com os governos de Trajano, Adriano e Antonino, no início do século II, “o clima intelectual parece mais favorável ao desenvolvimento da filosofia, uma vez que o estoicismo encontrará uma das suas últimas encarnações na pessoa de um imperador romano: Marco Aurélio.” (BRUN, 1986, p.22). Fantacussi (2006) discorre que Apuleio estaria formando seu pensamento religioso e filosófico durante o governo de Adriano (117-138 d.C.). De acordo com a autora, Adriano encorajou a expansão da religião egípcia, sob um viés helenizado, além de construir templos para a deusa Ísis e cunhado moedas com imagens da deusa egípcia. Esse encorajamento ao culto de Ísis, pode ser um dos motivos que levaram Apuleio a utilizar todo um livro de sua obra para descrevê-lo, além que o próprio Apuleio pode ter sido um dos seguidores da religião isíaca.

O ESTOICISMO PRESENTE NO CULTO À DEUSA ÍSIS

O estoicismo pretendia extirpar a sensibilidade do ser humano e valorizar a racionalidade, agir pelo coração representava algo digno de ser repreendido. Assim como, a abstinência e pureza do corpo também passa a ser exigido dos homens. Ullmann (1996) comenta que para os estoicos, a virtude poderia ser perdida pelo vício e pelo pecado, em consequência de o homem ceder às paixões que o impedem de pensar racionalmente. Brun (1986) argumenta que as paixões são consideradas doenças da alma para os estoicos, “tal como o nosso organismo está exposto a contrair uma constipação, uma artrite, etc., do mesmo modo a nossa alma pode estar doente; as doenças do corpo e da alma são fraquezas.” (BRUN, 1986, p.82). Essa visão

negativa das paixões está representada nos mitos gregos e romanos, em que a paixão é uma perturbação que controla o homem e o causa sofrimento.

No processo educacional romano, os membros da elite iam à escola na juventude e estudavam retórica, e alguns poderiam se identificar com alguma seita filosófica ao decorrer dos estudos. Veyne (1985) argumenta que fazer parte de uma seita filosófica incorporava status e respeito na sociedade, ler as obras dos autores e ter um preceptor de filosofia atesta sua elevação espiritual. Contudo, não basta ter um conhecimento teórico sobre os ensinamentos filosóficos, para aqueles que seguiam o estoicismo, por exemplo, era necessário pôr em prática os dogmas. “A filosofia acabou sendo uma parte da vida cultural, de suas pompas e de suas obras, e todos acorriam às muito eloquentes conferências públicas de certos grandes tenores do pensamento.” (VEYNE, 1985, p.218).

O puritanismo masculino estava mais restrito a elite romana que gostaria de se diferenciar do restante da população, contudo, Peter Brown (1985) argumenta que muitos membros da aristocracia manifestavam um outro comportamento quando relacionado com os inferiores, já que aqueles que não faziam parte da elite não diziam respeito à moral estoica e poderiam aproveitar mais livremente os seus prazeres, “uma sucessão de espetáculos, comodidades e decorações cujas crueza e franca obscenidade contrastam de modo flagrante com o autocontrole altaneiro que esses homens se arrogaram com o sinal de sua condição superior”. (BROWN, 1985, p.234). Assim, *O Asno de Ouro*, com suas temáticas norteadas por erotismo e paixões descontroladas, estava voltada para um público que não necessariamente seria seguidor do estoicismo. As novelas da obra dizem respeito a essa camada popular que não era culta e filosófica, mas sim praticante de leviandades e luxúrias, no olhar da aristocracia.

Peter Brown (1985) argumenta que nas cidades das épocas dos Antoninas, o poder imperial pesava principalmente sobre os súditos da classe superior e as cidades pequenas estavam sob constante vigilância. Dessa forma, a disciplina e a solidariedade das elites locais eram imprescindíveis para a boa relação com Roma, “é o preço a pagar para manter o *status quo* da ordem imperial. Daí a profunda mudança da atitude com relação aos cônjuges no decorrer do século II.” (BROWN, 1985, p.237). Apuleio, pertencente à elite de uma província romana, descreve uma lealdade e sentimento de orgulho ao governo imperial em sua obra. Em uma das cenas de iniciação de Lúcio ao culto de Ísis, o grupo dos pastóforos, que é o nome do sacrossanto colégio, homenageia o poder imperial antes de iniciar o culto religioso:

E então, um deles, que todos chamavam de Gramático, em pé, diante da porta, convocou, como em assembleia, o grupo dos pastóforos, que é o nome do

sacrossanto colégio, e lá mesmo, do alto do estrado, de acordo com um texto escrito, pronunciou primeiro os votos de prosperidade para o príncipe soberano, o senado, a ordem equestre, todo o povo romano, os navegadores que, no mundo inteiro, estão sob a lei do nosso império. (APULEIO, 2020. p.447. Livro XI).

A superioridade em relação ao conhecimento filosófico pode ser percebida quando Osíris aparece em sonho para Lúcio, e o avisa para que continuasse na carreira de advogado após a iniciação ao culto de Ísis. O deus diz a Lúcio que seus conhecimentos são eruditos demais para que continue tendo relação com pessoas inferiores, e o alerta para que “[...] não temesse as maledicências invejosas, provocadas naquele meio por meu trabalho erudito e minha cultura. Por fim, não me quis mais ver misturado ao comum dos mortais, no exercício de seu culto”. (APULEIO, 2020, p.465. Livro XI).

Ao longo do século II d.C., Paul Veyne (1985) afirma que a nova moral romana, caracterizada pelo ideal do estoicismo, se difunde principalmente entre a aristocracia. No que concerne à sexualidade, “O sexo certamente não é um pecado, mas um prazer; só que os prazeres constituem um perigo, assim como o álcool. Portanto, pela saúde, é necessário limitar seu uso e, ainda mais prudente, abster-se por completo”. (VEYNE, 1985. p.38-39). Ao conhecer mais sobre o culto de Ísis, Lúcio demonstra uma preocupação com a abstinência sexual e de certos alimentos que foi exigida para o culto da deusa, que pregava a castidade e abstenção de alimentos profanos como elemento fundamental para atingir a pureza da alma:

Tinha tido o cuidado de me informar das dificuldades do santo ministério, do rigor de suas castas abstinências, do conjunto de precauções de que se deve cercar uma vida exposta a muitos incidentes, e, refletindo sem cessar a respeito dessas coisas, não sei como, apesar da minha pressa, diferia. (APULEIO, 2020, p.449. Livro XI).

Outro momento em que a abstinência é representada na obra, está presente quando Lúcio é avisado sobre a necessidade de renunciar a sua riqueza e vender até mesmo a roupa do corpo. Para ser aceito no culto da deusa Ísis, é exigido renunciar a seus bens materiais e viver de forma simples e benevolente, de acordo com a natureza. Ao Lúcio se mostrar temeroso em relação à venda de suas vestes, um dos integrantes do culto chama a sua atenção sobre o prazer que controla o comportamento humano, “se tivesse planejado conseguir algum prazer, não te importarias com a venda de tuas roupas, e quando se trata de um ato solene. hesitas em te expor a uma pobreza que não terás que lamentar?” (APULEIO, 2020, p.463. Livro XI).

A moral e ética estoica propagada entre a aristocracia romana dizia respeito a um medo do comportamento leviano por parte dos jovens, Veyne (1985) argumenta que havia uma

preocupação por parte dos juristas que os jovens que ainda não haviam recebido a herança do pai, pedissem inúmeros empréstimos para gastar com prazeres, então “casar cedo equivalia também a um certificado de juventude não depravada.” (VEYNE, 1985, p.40). Observa-se uma condenação por parte de Apuleio a juventude que se deixa levar pelas paixões e prazeres. No processo de iniciação ao culto de Ísis, a deusa comenta sobre a juventude voluptuosa de Lúcio que lhe trouxe consequências, como por exemplo, se deixar levar por uma paixão com uma escrava que lhe deu a poção que o transformou em asno. Apesar de tudo, a trajetória de Lúcio o levou ao caminho benevolente da deusa, o que pode ser interpretado como a juventude que passa a seguir a moral e comportamento estoico:

Nem teu nascimento, nem teu mérito, nem mesmo a ciência que floresce em ti te serviram. As tentações da verde juventude te fizeram escolher volúpias servis. Tua fatal curiosidade te valeu amarga recompensa. No entanto, a cegueira da Fortuna, expondo-te aos sustos mais angustiosos, te conduziu, apesar de tudo, na sua malícia imprevidente, a esta religiosa felicidade. (APULEIO, 2020, p.443. Livro XI).

A mudança social do século II d.C. passou de uma moral cívica para uma moral do casal. Para Veyne (1985) “A primeira moral dizia: “Casar-se é um dos deveres do cidadão”. A segunda: “Quem quer ser um homem de bem só deve fazer amor para ter filhos; o estado do casamento não serve aos prazeres venéreos”. (VEYNE, 1985, p.48). A nova moral vê o casamento como algo além do que só uma formalidade necessária para gerar filhos legítimos, eles pregam que o esposo e a esposa devem viver juntos como parceiros, amigos que compartilham a vida de maneira racional, “na velha moral cívica, a esposa era apenas um instrumento da função de cidadão e chefe de família; fazia filhos e aumentava o patrimônio. Na segunda moral, a mulher é uma amiga; tornou-se a ‘companheira de toda uma vida’”. (VEYNE, 1985, p.49). Contudo, a documentação histórica é muito restrita à elite romana, consequentemente, pouco se sabe sobre o casamento e a moral entre esposos e esposas camponeses e comerciantes.

Peter Brown (1985) destaca a *concordia* e a *homonoia* (união) do bom casamento, virtude política e social em Roma. Brown argumenta que com a mudança social, o casamento passa a ser uma missão civilizadora do comportamento dos “bem nascidos”, o esposo e esposa representam uma ordem cívica. As relações de “homem e mulher refletem a cortesia grave e a lealdade incondicional por sua classe com as quais o homem poderoso deve ao mesmo tempo abraçar amorosamente sua cidade e confrontá-la firmemente”. (BROWN, 1985, p.239).

Para Vanessa Fantacussi (2006), as aventuras vividas por Lúcio são uma metáfora

da vida do próprio Apuleio, pois passa por várias provações até ser salvo pela religião, a partir da iniciação no culto da deusa Ísis. “[...] do livro I ao X, Lúcio passará por um processo de aprendizagem, onde somente no final estará pronto para servir a deusa”. (FANTACUSSI, 2006, p.53). Para Ullmann (1996) uma das bases da ética estoica é a distinção entre as coisas, que dependem de nós e as que não dependem de nós. Ao saber diferenciar esses dois aspectos o homem “descobre as causas dos males que o afligem e, ao revés, a paz da consciência, a justiça e a filantropia. Assim sendo, é mister suportar as coisas exteriores - que independem de nós - sem murmurar.” (ULLMANN, 1996, p.99). Esse pensamento pode ser interpretado na jornada de Lúcio até a salvação pela deusa Ísis, todo o sofrimento na vivência como asno estava no destino de Lúcio para que ele aprendesse sobre si mesmo, e ao final, estivesse pronto para os segredos do culto isíaco. Se não tivesse passado por todas as provações necessárias, Lúcio não teria sido escolhido por Ísis como um de seus fiéis.

A narrativa do livro XI representa a religiosidade particular de Apuleio, Fantacussi (2006) afirma que “A iniciação é compreendida como o ritual pessoal do próprio autor, colocando a deusa Ísis como única e universal, acreditando que todas as divindades sejam a mesma, que considera Ísis.” (FANTACUSSI, 2006, p.78). A crença de todas as divindades serem a mesma pode ser observada na filosofia estoica, Ullmann (1996) discorre que o filósofo estoico Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) cultuava divindades particulares, mas vi-as como atributos de Júpiter, que seria a divindade suprema. “Podiam, pois, ser-lhes oferecidos sacrifícios, nos altares. Mas ele sabia que, na realidade, se destinavam ao ser superior. As chamadas divindades antropomórficas nada mais eram do que atributos do Grande Zeus”. (ULLMANN, 1996, p.20). No livro XI de *O Asno de Ouro*, Ísis se apresenta para Lúcio da seguinte forma:

Potência única, o mundo inteiro me venera sob formas numerosas, com ritos diversos, sob múltiplos nomes. Os frígios, primogênitos dos homens, me chamam deusa-mater, e deusa de Pessinunte; os atenienses autóctones, Minerva Cecropiana; os cipriotas banhados pelas ondas, Vênus Pafiana; os cretenses portadores de flechas, Diana Ditina; os sicilianos trilingues, Prosérpina Estígia; os habitantes da antiga Elêusis, Ceres Ática; uns Juno, outros Belona; este Hécate, aqueles Ramnúsia. Mas os que o sol ilumina com seus raios nascente, quando se levanta, e com seus últimos raios, quando se inclina para o horizonte, os povos das ditas Etiópias e os egípcios poderosos por seu antigo saber, honram-me com o culto que me é próprio, chamando-me pelo meu verdadeiro nome: rainha Ísis. (APULEIO, 2020, p.433. Livro XI).

No livro XI, Osíris aparece em sonho e afirma que um cidadão de Madaura lhe seria enviado, contudo, Lúcio é descrito como um jovem grego no início da história, quem é de Madaura é o próprio Apuleio. No sonho, o deus avisa que um futuro grandioso estaria a frente

desse cidadão de Madaura, mostrando que a confusão entre autor-personagem pode ter sido proposital, para representar a crença do próprio Apuleio na religião:

[...] o grande deus, este, com sua própria boca, que dita a cada um o seu destino, informara-o de que um cidadão de Madaura lhe seria enviado, homem muito pobre, em verdade, e que ele deveria, sem tardança, iniciá-lo em seu culto, pois sua providência reservava àquele homem uma gloriosa fama literária, e um lucro considerável a ele próprio”. (APULEIO, 2020, p.463. Livro XI).

Outro comportamento estoico encontrado em *O Asno de Ouro* é a crença na vida após a morte para aqueles que merecem, Ullmann (1996) afirma que no pensamento de Sêneca “A sobrevivência eterna é para aquelas almas que souberam elevar-se, pela razão, acima da animalidade e do mundo do instinto. As outras almas são arrastadas novamente para o ciclo da matéria de que, aliás, jamais se libertaram”. (ULLMANN, 1996, p.25-26). Uma das promessas que a deusa Ísis faz a Lúcio é que se ele for obediente e puro “[...] conhecerás que só eu tenho o poder de prolongar também tua vida para além dos limites fixados por teu destino.” (APULEIO, 2020, p.435. Livro XI). Dessa forma, “[...] O estoicismo prescrevia que, à força de exercícios de pensamento, o adepto se instalasse num estado de espírito heroico e inatingível.” (VEYNE, 1985, p.214-215). Os estoicos propunham uma receita para viver sem temer os homens, os deuses e a morte.

CONCLUSÃO

A filosofia estoica propagada entre a elite romana no século II d.C., com sua valorização do racionalismo e reprovação às paixões se mostra um dos alicerces no qual Apuleio constituiu sua obra, *O Asno de Ouro* ou *Metamorfoses*. Por ser oriundo de uma província africana, e com conhecimentos e vivências de vários locais do Império Romano, Apuleio representa a grande diversidade cultural presente no século II da era cristã. O culto à deusa Ísis, fortemente promovido por Adriano (117-138 d.C.), encontrou muitos fiéis em território romano, muito provavelmente, Apuleio era um deles. As descrições presentes do culto isíaco na obra literária apresentam características que podem ser consideradas do pensamento estoico, como a crença no Deus único, a abstinência sexual para ambos os sexos, vida após a morte, e pobreza como sinônimo de humildade.

REFERÊNCIAS

APULEIO. **O Asno de Ouro**. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2020. Título original: *Asinus aureus*.

BROWN, Peter. Antiguidade tardia. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. v.1. p. 225-300.

BRUN, Jean. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

FANTACUSSI, Vanessa Auxiliadora. **O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II** - representações nas *Metamorfoses* de Apuleio. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciência e Letras de Assis - UNESP - Universidade Estadual Paulista, 2006. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93450/fantacussi_va_me_assis.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 21 de Out. 2021.

LEITE, Leni Ribeiro. Difusão e recepção das obras literárias em Roma. In: LEITE, Leni Ribeiro; SILVA, Gilvan Ventura (org.). **As múltiplas faces do discurso em Roma**: textos, inscrições, imagens. Vitória: EDUFES, 2013. p. 83-100.

SILVA, Semíramis Corsi. O contexto geográfico-cultural apresentado na Apologia de Apuleio: a África Romana no II século d.C. **Revista Eletrônica Antiguidade Clássica**. No. 005, 2010, pp.38-58. Disponível em: http://antiguidadeclassica.com.br/website/edicoes/quinta_edicao/semiramiscorsi.pdf. Acesso em: 15 de Set. 2021.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **O estoicismo romano**: Seneca, Epicteto, Marco Aurelio. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996

VEYNE, Paul. **A elegia erótica romana**: o amor, a poesia e o ocidente. São Paulo: Brasiliense S.A, 1985.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. v.1. p. 19-224.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

TIPOS IDEAIS PARA COMPREENSÃO DAS MOTIVAÇÕES DOS INDIVÍDUOS EM PARA O ATEÍSMO

Fernando Mezdri (IFSC – Câmpus Gaspar)¹

RESUMO: Este trabalho apresenta um conjunto de hipóteses empregadas para compreensão das motivações que levam os indivíduos à adoção de uma identidade atea. No plano teórico-conceitual, as hipóteses são chamadas de Tipos ideias e, como construções do próprio pesquisador, pretendem criar uma estrutura lógica para explicação de um dado fenômeno do campo empírico. O fenômeno empírico em questão é identificação dos indivíduos com o ateísmo. O exercício metodológico é de natureza qualitativo e bibliográfico para o levantamento das informações. O resultado consiste no oferecimento de dez supostos (hipóteses), aqui chamados de tipos ideias, para estudar as motivações até o ateísmo. Em termos conclusivos, as hipóteses apresentadas se apresentam como um caminho investigativo para compreensão dos motivos individuais ao ateísmo.

Palavras-Chaves: Ateísmo, Tipos Ideias, Compreensão de motivações.

INTRODUÇÃO

Orientado pela perspectiva teórica desenvolvida por Max Weber sobre a epistemologia das ciências sociais, o presente trabalho apresenta a formulação de *tipos ideias* para serem empregados na forma de conceitos em vista da compreensão e explicação das motivações individuais que levam pessoas ao ateísmo. Tipos ideais atuam como estrutura lógicas que visam a delimitação de formas conceituais que, usadas pelo cientista social, serão empregadas em suas pesquisas.

UMA CONCEPÇÃO SOBRE O ATEÍSMO

Para os fins a que se destina este texto, adota-se como condição favorável para uma pessoa se tornar atea, o enquadramento (*frame*) fornecido pelo atual momento nesta parte da modernidade ocidental. Ou seja, ser atea se apresenta como uma entre tantas formas de

¹ Doutor em Sociologia Política. Membro do grupo de pesquisa: Ateísmos, descrenças religiosas e secularismo: história, tendências e comportamentos. Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT). Fernando.mezdri@ifsc.edu.br

se viver, próprias da nossa época que permite a escolha de tantas formas de vida secularizadas, entre elas, o ateísmo. Na obra: *Uma era secular*, Taylor (2010), afirma que a existência de Deus deixa de ser uma regra ou condição geral dos indivíduos, para se tornar uma entre tantas possibilidades que um indivíduo assumiria em sua vida.

Para uma concepção básica daquilo que vem a ser o ateísmo, assumi-se a noção de que o indivíduo ateísta é aquele que “nega a existência de um ser sobrenatural que intervenha em sua vida, [...]” (MINOIS, 2014, p. 03). Isto é, em sua tomada de decisões diárias, assume um ateísmo teórico ou um ateísmo prático. O ateísta possui uma atitude de descrença, e, considera essa atitude um componente inevitável em qualquer sociedade. Sobre o indivíduo ateísta, segundo Minois (2014), recai um tipo de solidão. Nas palavras do historiador francês, a “solidão do homem no universo, geradora de angústia; sozinho, diante de seu enigma [...] faz a grandeza e a miséria do homem ateu” (MINOIS, 2014, p. 03-04). É, pois, essa solidão que engendra atitudes, comportamentos morais e uma ética fundada sobre o único valor discernível no universo: o ser humano.

TIPOS IDEIAS

Do ponto de vista metodológico, os tipos ideais são “meios que o pesquisador possui para organizar a realidade de forma lógica, no plano do pensamento, sem a pretensão de traduzir exatamente a estrutura do mundo” (SELL, 2015, p. 114). Nos termos do próprio Max Weber,

Obtém-se um tipo-ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista e, mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar quadro homogêneo do pensamento (WEBER, 1991, p. 106).

Sobre os tipos ideais, antes de serem aplicados para compreensão e ou explicação de algum fenômeno do campo empírico – sendo este o nível mais fundamental da ação social -, possuem um aspecto subjetivo e têm como ponto de partida as preocupações no plano individual do próprio pesquisador, seus interesses e problemas que deseja investigar e aprofundar. Soma-se a isso, o entendimento de que os tipos ideais são sempre construções teóricas puras, portando, não têm a obrigação de refletirem a realidade tal qual ela é em si

mesma (SELL, 2015). Em síntese, os tipos ideias são formas de explicativas e generalizantes de aproximação e compreensão da realidade.

A partir dessa breve contextualização conceitual acerca da natureza hipotética conferida às derivações construídas a partir deles, desenha-se com maior clareza o objetivo desse estudo que reside em apresentar tipos ideais ou hipóteses para serem usadas como formas compreensivas das motivações que conduzem um indivíduo a se tornar um ateu. Estes, atuando como supostos, detêm a função de orientar a compreensão das razões individuais, sem a obrigação de serem refutadas ou confirmadas². Ou seja, partir da evidência de que há indivíduos ateus autodeclarados, conforme apontou o Censo do IBGE (2010)³, os tipos ideias ficam assim apresentados conforme o descrito a sessão seguinte.

MOTIVOS QUE CONDUZEM AO ATEÍSMO

Sugere-se que, o contexto para a definição de *motivos* fundamenta-se na indicação de um “tipo de pensamento de causa-efeito [...]” (CRESWELL, 2010, p. 163, 165). Em termos weberianos, significa compreender “a conexão de sentido que para o próprio agente ou para o observador constitui a razão de um comportamento quanto ao seu sentido” (WEBER, 2000, p. 8). No tocante aos motivos, entendem-se como racionais, portanto, podem ser compreendidos pelo pesquisador.

Os tipos ideias apresentados a seguir são provenientes da tese de doutorado intitulada: “Quem é o ateu? Uma compreensão da identidade ateu”. Apresentada no ano de 2019, ocupou-se de investigar os motivos que levaram os indivíduos associados à uma organização ateu no Brasil à prática dessa atitude de descrença.⁴ Nesse texto, nos ocupamos de listar as 10 (dez) hipóteses traçadas, mas agora, com a nomenclatura de tipo ideal.

Tipo ideal 01 [nível de escolaridade]. Indivíduos escolarizados se tornam ateus. Os ateus apresentam o ensino médio como nível de escolaridade padrão, contudo, há grandes concentrações destes no ensino superior. O elemento compreensivo-explicativo aqui contido consiste em entender que, o avanço em direção ao ensino superior tem relação com o aumento da irreligiosidade. É nesse sentido que o ateísmo entra como um efeito do processo de avanço nos degraus da escolaridade (TAYLOR, 2010; MINOIS, 2014; DE FRANCO, 2014;

² Tal qual fazem as ciências duras, quando tornam as hipóteses, objeto de teste rigoroso segundo critérios estatísticos mais severos (VERGARA, 2007).

³ O último dado sobre os ateus em nível de IBGE veio do Censo de 2010.

⁴ Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/214912?show=full>. Acesso em: 18 dez 2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UDEL, 2021.

BRAUN, 2012; ZUCKERMAN, 2009).

Tipo ideal 02 [afinidade com os princípios filosóficos do materialismo e do neopositivismo]. Aqueles indivíduos que apresentam algum tipo de afinidade com os princípios doutrinários da filosofia materialista e da filosofia neopositivista apresentariam maior inclinação à prática do ateísmo (LACERDA, 2017; FEUERBACH, 2008; MARX, 2015).

Tipo ideal 03 [ideologia política de esquerda]. Indivíduos que simpatizam ou militam em torno de causas com orientação socialista e/ou comunista, ou ainda, em partidos políticos que repercutam ideologias dessa natureza, disporiam de condições para se tornarem ateus (MINOIS, 2014; FROESE, 2004; ZRINSCAK, 2004).

Tipo ideal 04 [crença em valores do humanismo secular]. Determinados indivíduos, quando fizerem a defesa ou desenvolverem afinidades com princípios relacionados àquilo que aqui denomina-se como valores humanistas seculares, tornar-se-iam ateus. Esses são valores que não se encontram mais amparados em cosmologias religiosas, sobretudo a cristã, são típicos dessa era secular (TAYLOR, 2010; ZUCKERMAN, 2009; BRAUN, 2012).⁵

Tipo ideal 05 [*background* religioso]. Indivíduos que se tornam ateus tiveram em sua trajetória de desenvolvimento pessoal a presença de componentes religiosos sobretudo em momentos da infância. Imersos em contextos de socialização primária e secundária, desenvolveram práticas de natureza religiosa bem como rituais de doutrinação nos princípios e dogmas de comunidades de fé. Entretanto, dada a existência de conflitos pessoais e/ou sociais, ocorridos ao longo de suas trajetórias, condições ótimas se apresentariam para levá-los ao abandono, tanto da comunidade de fé, quanto das crenças religiosas (SMITH, 2011; LeDREW, 2013a; ATHEIST ALLIANCE INTERNACIONAL, 2017⁶; LATINOBARÔMETRO, 2017; ASSOCIATION OF RELIGION DATA ARCHIVES, 2015).⁷

Tipo ideal 06 [escolha individual]. Apoiada, sobretudo, em “A Era Secular” de Charles Taylor (2010), essa hipótese indica que determinados indivíduos tornar-se-iam ateus como fruto de uma decisão individual realizada ante a diferentes opções. Isto é, indivíduos que se autodeclaram ateus, diante da “cartela” de opções de crenças e não crenças na sociedade contemporânea, optariam – não sem conflitos, diga-se de passagem –, por serem ateus e não

⁵ Foi o que procurei demonstrar ao desenvolver ao mostrar que valores do humanismo são seguidos pelos ateus que atuam de modo virtual (MEZADRI, Fernando. O ateísmo virtual e sua agenda de demandas. Estudos sociais contemporâneos, Mendoza, v. 18, n.1, p. 131-149, jun. 2018).

⁶ Disponível em: <<https://www.atheistalliance.org/>>. Acesso em: 22 out. 2021.

⁷ Os dados do IBGE de 2010 apontam para o pertencimento religioso dos participantes do censo.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

outra coisa. (TAYLOR, 2010; GIDDENS, 1991).

Tipo ideal 07 [pertencimento a uma classe social]. Indivíduos que se autoidentificam ateístas tornaram-se ateus por fazerem parte de uma classe social que os colocou em uma condição de distinção no interior de determinada ordem social, simbólica, cultural e econômica (WEBER, 2000; BOURDIEU, 2011; ZUKERMAN, 2008, LeDREW, 2013a). Se seguirmos uma leitura eminentemente weberiana, interpretamos esse contexto de pertencimento como estamento associado a um tipo de estratificação social.

Tipo ideal 08 [busca de um sentido existencial para a vida]. Indivíduos que se autoidentificam ateus assim o fazem, pois buscam um sentido existencial para suas trajetórias individuais fora da cosmologia religiosa (WEBER, 1982; TAYLOR, 2010, GIDDENS, 1991; MINOIS, 2014, RODRIGUES, 2018b).

Tipo ideal 09 [o vínculo em associações de natureza secularista]. Indivíduos que se tornam ateus o fazem como efeito de seu envolvimento com outros ateus em espaços coletivos, sobretudo, no pertencimento a associações secularistas que fazem defesa de ideais e princípios afins com o ateísmo (LeDREW, 2013a, 2013b; SMITH, 2011; CIMINO e SMITH, 2012).

Tipo ideal 10 [existência de aspectos contraditórios nas teologias e no pluralismo religioso]. A hipótese aqui mobilizada é entendida numa perspectiva teológico-doutrinária, ou seja, aqueles indivíduos que se tornam ateus não compactuam com as explicações teológicas dadas pelas religiões e vêem o pluralismo religioso como confirmação de um caráter contraditório contido nas religiões (MILBANK, 1995; BERGER, 1985; TAYLOR, 2010; STEIL, 2001; DE FRANCO, 2014; 2018).

CONCLUSÃO

Resultante de uma pesquisa realizada por ocasião das investigações da tese de doutorado, a proposta desse texto consiste em listar e apresentar uma breve justificativa conceitual, para 10 (dez) hipóteses com intuito de serem aplicadas como tipo ideais em vista da implementação de pesquisas no campo das motivações individuais ao ateísmo. A formulação das hipóteses a partir do enquadramento na perspectiva weberiana pretende subsidiar pesquisadores a explorarem o campo da irreligiosidade do tipo ateísta na formulação de indicadores e variáveis em vista de estudos pormenorizados sobre os fenômenos ligados ao ateísmo.

Sugere-se que o uso do conceito de tipo ideal permita maiores avanços e amplitude investigativa quando comparado ao conceito stricto sensu de hipótese. Estas, pela natureza de sua construção, implicam em serem confirmadas ou corroboradas, tal qual fazem as ciências duras. Mas, não é o caso das ciências compreensivas, como as ciências sociais ao se servirem da metodologia de corte weberiana para o desenvolvimento de suas investigações sobre algum recorte da realidade empírica.

REFERÊNCIAS

ASSOCIATION OF RELIGION DATA ARCHIVES (ARDA). **Quality Data on Religion**. 2015. Disponível em <<http://www.thearda.com/>>. Acesso em: 07 jan. 2019.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 7. ed. [introdução, Tradução e seleção Sérgio Miceli] São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRAUN, Claude. Explaining Global Secularity: Existential Security or Education?. **Secularism and Nonreligion**, [s.l], v. 1, p. 68-93, 2012.

CIMINO, Richard; SMITH, Christopher. Atheisms Unbound: The Role of the New Media in the Formation of a Secularist Identity. **Secularism and Nonreligion**, [s.l], v. 1, p. 17-31, 2012.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2010.

DE FRANCO, Clarissa. **O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum**. 2014b. 233 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. 2. ed. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa: F.C.G., 2008

FROESE, Paul. "I am an atheist and a Muslim": Islam, communism, and ideological competition. **Journal of Church and State**, [s.l]. v. 47, n. 3, p. 473-501, jul. 2005.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

LACERDA, Gustavo Biscaia. **O momento comtiano**: república e política no pensamento de Augusto Comte. Florianópolis. 2010. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Sociologia Política)-Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

LATINOBARÔMETRO. **El Papa Francisco y la Religión en Chile y América Latina** -

latinobarometro 1995 - 2017. 2018. Disponível em: <
<http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>>. Acesso em: 07 jan. 2019.

LEDREW, Stephen. Discovering Atheism: Heterogeneity in Trajectories to Atheist Identity and Activism. **Sociology Of Religion**, [s.l.], v. 74, n. 4, p.431-453, 4 abr. 2013a. Oxford University Press (OUP). <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srt014>.

LEDREW, Stephen. Reply: Toward a Critical Sociology of Atheism. *Sociology Of Religion*, [s.l.], v. 74, n. 4, p.464-470, 29 set. 2013b. **Oxford University Press** (OUP). <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srt053>.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MEZADRI, Fernando. **Quem é o Ateu? Uma compreensão da identidade ateuista**. 2019. 346 p. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

MILBANK, John. **Teologia e teoria social**. São Paulo, Edições Loyola: 1995.

MINOIS, Georges. **História do Ateísmo**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

RODRIGUES, Silvia Geruza Fernandes. **Alister McGrath versus Richard Dawkins**. Um debate entre dois cientistas da área biológica. In: VALLE, Edênio (org). **Ateísmos e irreligiosidades**. Tendências e comportamentos. São Paulo, Paulinas: 2018b. (Coleção Temas de Religião)

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica**: Marx, Durkheim e Weber. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2015 (Coleção Sociologia).

SMITH, Jesse. M.. Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism. **Sociology Of Religion**, [s.l.], v. 72, n. 2, p.215-237, 8 dez. 2011. Oxford University Press (OUP). <http://dx.doi.org/10.1093/socrel/srq082>.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. **Ciencias sociales y religión**. Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. Tradução de Nélcio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. São Paulo: Atlas, 2007.

WEBER, Max. **Sobre a Teoria das Ciências Sociais**. São Paulo: Moraes, 1991 [Tradução: Rubens Eduardo Frias].

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. vol 1, 4.ed. Brasília: Editora Universidade de

Brasília, 2000

ZRINĽČAK, Siniša. Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule among Different Generations and Countries. **Social Compass**, [s.l.], v. 51, n. 2, p.221-234, jun. 2004. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768604043008>.

ZUCKERMAN, Phil. Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions. **Sociology Compass**, [s.l.], v. 3, n. 6, p.949-971, dez. 2009. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00247.x>.

* * * * *

ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UDEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

SIMBOLOGIA DOS VITRAIS RELIGIOSOS: UM ESTUDO DE CASO NA SÉ EM BELÉM DO PARÁ

Denilson Marques dos Santos ¹

Kátia Marly Leite Mendonça ²

Resumo: O presente estudo tem por objetivo compreender a importância de um tipo específico de arte, a saber, os vitrais para religiosos e cristãos (especificamente os leigos católicos), como os de outras “Organizações Religiosas” (ORs) que desta arte em visita ao nosso “lôcus” de pesquisa, cito Catedral da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém do Pará), se utilizam também para decodificar seus preceitos religiosos. Em termos teórico-metodológicos, priorizamos a revisão bibliográfica documental, principalmente, do autor Viana (2015), além de trabalhos de pesquisadores que também seguem a vertente do tema abordado como Eusébio (2005), Joly (2007), Manini (2011), Mannoni (2003), Michelotti (2011), Panofsky (1989), Romano (1987), Silva (2007), dentre outros. As palavras: Vitrais Religiosos, Fotoetnografia, História, Religião, Arte, Documentação e Conservação de Acervos e Coleções Iconográficas foram utilizadas como chave de pesquisa. A análise temática dos dados coletados foi realizada com base na análise de conteúdo das entrevistas. Ao final da pesquisa, pretende-se trazer a público através de fotografias todo o patrimônio de vitrais que a Sé de Belém (PA) possui trazendo uma maior conceituação e instrumentalização para sua salvaguarda e tombamento se ainda não possui. Busca-se ainda incentivar e valorizar o reconhecimento desta linguagem de arte como integrante da memória e patrimônio material e cultural de Belém do Pará (Brasil).

Palavras-chave: História, Religião, Arte, Vitrais Religiosos, Fotoetnografia.

INTRODUÇÃO

Toda pesquisa, assim como o objeto pela qual ela se interessa, possui uma história. (LEWIS, 1965)

O presente estudo consiste em compreender a importância de um tipo específico de arte, a saber, os vitrais para religiosos e cristãos (especificamente os leigos católicos), como os de outras “Organizações Religiosas” (ORs)³ que desta arte em visita ao nosso “lôcus” de estudo se utilizam também para decodificar seus preceitos religiosos.

Sabe-se, que, historicamente a tradição judaico-cristã serviu-se de um variado

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA/PPGCR); Pedagogo, Universidade Estácio de Sá (UNESA); Docente na SEDUC-PA e SEMED-Ananindeua (Estudos de Religião e Filosofia); Membro do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória / ARTEMI/UEPA/DFCS; E-mail: dede_cecilia@yahoo.com.br ; LATTES: <http://lattes.cnpq.br/3274155299218088>; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0359-4695>

² Doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP); Realizou Pós-Doutorado em Ética na Universidad Pontificia Comillas; Docente do PPG- Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da UEPA - Universidade do Estado do Pará e do PPGSA- Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA - Universidade Federal do Pará; Membro do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória / ARTEMI/UEPA/DFCS E-mail: guadalupelourdes.2021@hotmail.com LATTES: <http://lattes.cnpq.br/5325063796266136>; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0547-8500>

³ As organizações religiosas se configuram como sistemas organizados a partir de uma estrutura hierárquica, conjunto de doutrinas, ritos, símbolos e normas éticas, podendo ser dogmáticas, mas também abertas e flexíveis. Tendo como função básica a de pelo menos no plano ideal, influenciar nas relações de convivência entre pessoas de diferentes crenças, permitindo, assim, a compreensão do “Fenômeno Religioso”, ou seja, o Sagrado na perspectiva da diversidade (SEMED-PR, 2016, p. 02).

repertório para expressar a fé. Esta iconografia, assim, teria como objetivo servir para os cristãos como uma pedagogia da fé (prática de caráter antropológico), entrando no campo do cognoscível (daquilo que se pode conhecer) dos mártires religiosos. A fim de descrever esta relação entre religião e arte, na pesquisa utilizou-se como estudo de caso a Sé em Belém do Pará.

A Catedral Metropolitana de Belém (CMB) como também é conhecida localiza-se no Bairro da Cidade Velha, o mais antigo de Belém, sendo a mesma concluída em 1771, com o projeto do arquiteto italiano Antônio José Landi, o que legitima sua história intimamente com a história da Metrópole da Amazônia, a Cidade de Belém do Pará, e também com o Círio de Nazaré.

A CMB valoriza em seu interior a arte dos vitrais (no total de dez) para exposição dos símbolos da fé através do culto e veneração aos santos, bem como situações vivenciadas nas passagens bíblicas aonde cujo exemplo os fiéis se edificam. Pois, quando se olha para uma imagem de um mártir religioso estampada nos vitrais ela nos faz refletir que a pessoa ali representada é santa (foi beatificada), vivendo conforme a vontade de Deus, então, é um “modelo de vida” a ser seguido por leigos e religiosos católicos.

A iconografia cristã, certamente, foi concebida como um tipo de arte carregada de sentidos e, neste caso, uma via de acesso para compreender um sistema de crenças e práticas sagradas. Deste modo, podemos argumentar que a tradição cristã, em diferentes momentos de sua longa história, procurou reproduzir sua função pedagógica por meio dos símbolos.

Neste sentido, pode-se argumentar que paralelamente a uma teologia abstrata (de via racional), houve também a produção de uma teologia iconográfica, isto é, uma codificação do sistema de crenças em imagens, que por via da produção visual tornava concreto os principais conceitos religiosos. Também, com o estudo através de fotografias, pretende-se catalogar todo o patrimônio de vitrais que a CMB possui possibilitando um maior reconhecimento e valorização desta linguagem de arte (integrante da memória e patrimônio material e cultural) de Belém do Pará (Brasil).

Precisaremos também utilizar o método etnográfico nas entrevistas semiestruturadas com o Arcebispo de Belém, primeiramente para autorização da pesquisa se realizar e depois para conhecermos melhor a história de Catedral da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém) e sobre a compra e aquisição dos vitrais, assim como com os religiosos e leigos católicos analisando a importância da estrutura simbólica dos vitrais nas mudanças de atitude na postura religiosa dos fiéis depois do conhecimento prévio histórico de seus mártires religiosos

através da entrevista, etnografia e da fotoetnografia.



Figura 01 - Catedral da Sé / Sede da Arquidiocese de Belém (Lócus da Pesquisa).
Fonte: Autores (2021)

Uma das técnicas entendida como legítima para a obtenção de dados com a profundidade necessária para a elaboração do texto etnográfico consiste na observação participante, cuja paternidade, em termos de uso de tal instrumental, cabe a Bronislaw Malinowski, autor do clássico trabalho intitulado "Argonautas do Pacífico Ocidental", um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia, publicado pela primeira vez em 1922. Para Malinowski (1976):

"Um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. (...) Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos" (MALINOWSKI, 1976, p.18).

Este jogo intrigante que a etnografia possibilita faz com que o pesquisador, ora se impregne totalmente do ponto de vista dos seus pesquisados, se desconstruindo, ora se afaste, de modo a tornar possível a análise daquilo que foi levantado em campo.

Buscaremos organizar os dados de modo que nos permita, então: Primeiro compreender a relação entre religião e arte buscando descrever alguns elementos técnicos da arte dos vitrais e fotográfica de modo que nos possibilite interpretá-la com a arte religiosa, o segundo tratará da ordem religiosa (tradição) que deu origem a Sé em Belém do Pará. Por sua vez, na pesquisa buscou-se articular alguns elementos históricos, religiosos e sociais a fim de analisar a estrutura simbólica dos vitrais e sua função pedagógica de fé para os religiosos, leigos católicos e de outras OR's.

Pretende-se ao finalizarmos trazer a público através de fotografias todo o patrimônio de vitrais que a Sé de Belém (PA) possui possibilitando uma maior conceituação e instrumentalização para sua salvaguarda (e tombamento se ainda não possuir). Busca-se ainda incentivar e valorizar o reconhecimento desta linguagem de arte como integrante da memória e patrimônio material e cultural de Belém do Pará (Brasil).

Sabe-se que o trato a vitrais ainda é um grande desafio, sobretudo no Brasil, uma vez que a bibliografia de referência é escassa e o conhecimento técnico é um privilégio de muito poucos profissionais vitralistas. Mas, justamente por necessitar de esforços técnicos muitas vezes investigativos, é um campo do conhecimento que oferece muitas possibilidades de aprendizado e desenvolvimento, por isso nosso interesse em estudá-lo.

1. UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA ICONOGRAFIA CRISTÃ

2.1 TEOLOGIA DA LUZ

A teologia iconográfica vista em seu contexto histórico, não pode ser isolada das relações culturais, históricas e sociais que a compõem.

Eusébio (2005), argumenta que:

O surgimento do cristianismo no contexto greco-romano não representou uma ruptura com esta cultura pelo contrário, além de sua herança judaica, verificou-se também uma “apropriação de símbolos e imagens” na composição de seu imaginário (EUSÉBIO, 2005, p. 09).

Entre os variáveis elementos iconográficos encontra-se, de modo particular, o objeto de nossa reflexão, a saber, a produção imagética dos vitrais que para além de seu aspecto estético, caracterizado pelo mosaico de cores, reproduz uma função pedagógica que consiste em uma fixação do modelo de fé.

Mircea (1992: 37) nos diz que:

O homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, este modo específico é sempre reconhecível. 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.

Sabe-se que os vitrais são peculiarmente atraentes, suntuosos e estão em posição (localização) de destaque nas igrejas, basílicas e catedrais cristãs do mundo inteiro.

Com relação, as catedrais Duby (1988) relata que:

Duas torres são abertas inseridas na fachada e ameaçadas por uma série de arcaturas. A

luz do poente penetra no interior do edifício pelo Côncavo dos três portais. Por cima deles, irradia uma rosácea, a primeira que foi aberta no lado ocidental de uma igreja, iluminando as três capelas altas, dedicadas às hierarquias celestes, à Virgem, a São Miguel e aos anjos. O que formará a fachada de todas as catedrais futuras nasce assim da teologia de Suger (DUBY, 1988, p. 106).

Mesmo um indivíduo que nunca viu um, ao entrar em uma catedral que possui vitrais em seu interior, certamente irá observar as luzes coloridas, suas várias formas e ficará maravilhado. Além deste caráter estético, os vitrais das igrejas católicas não são simplesmente vidros coloridos. Eles são coloridos sim, mas muito mais do que isso. Possuem formas diferentes, tamanhos diferentes, espessuras diferentes e, principalmente, imagens.

Imagens estas que narram uma história tornando um vitral ainda mais atraente, instigante, mas ao mesmo tempo profundo, complexo o seu estudo.

Vitral é um elemento arquitetônico constituído por pedaços de vidros, geralmente coloridos, combinados para formarem desenhos. O vitral originou-se no Oriente, por volta do Século X. A técnica clássica de fabricação do vitral utilizava o chumbo nas junções e soldaduras, atualmente existem técnicas mais avançadas que usam produtos menos pesados, como o plástico e o acrílico. (PANOFISKY, 1989, p. 23)

Optou-se por utilizar a fotografia como recurso, pois como a etimologia da própria palavra já afirma e Mannoni (2003) também reitera que: A fotografia é a escrita com luz, o desenho obtido pela luz e isso tem tudo a ver com o tema desta pesquisa, os vitrais, pois são desenhos, imagens que precisam de luz para aparecer.

Manini (2011, p. 21) afirma que:

A fotografia como índice utiliza o discurso da referência para fazer ver a realidade inegável de uma imagem, apesar da consciência dos inúmeros códigos envolvidos em sua construção. Somos privilegiados por através da fotografia eternizar objetos e fatos importantes, a arquitetura, a arte e eventos históricos.

Aprende-se com a fotografia que uma pessoa, um fato, um vitral ou uma paisagem tem um caráter único naquela fração de segundo e é único inclusive para quem captou a imagem.

Afirmamos isso porque a câmera fotográfica, seja ela qual for, registra menos informações que o olho humano, o monitor menos ainda, e a impressora que torna “física” a imagem, menos ainda. Portanto, a menos que se vá a Sé em Belém do Pará e observe os vitrais, nenhum registro fotográfico, por mais minucioso que seja em suas etapas, conseguirá retratar a atmosfera e sutilezas ali encontradas.

O ícone é uma janela aberta para o céu e, ao mesmo tempo, uma testemunha do céu. Aqui temos a precedência do Criador sobre as obras da criatura que passam a serem testemunhas da realidade divina. Florenski (1996) traslada o sentido do ato de testemunhar da pessoa para a matéria inerte. Se o mártir é pessoa encarnada que testemunha o Senhor, o ícone é matéria pintada que também testemunha o Senhor. Quando dotado deste sentido, o ícone é janela para o invisível celestial. Desprovido

deste sentido o ícone é simples matéria, um pedaço de madeira com linhas e cores (MENDONÇA, 2018, p. 41).



Figura 02 - Santo Antônio, o Menino Jesus e a Virgem Maria.

Fonte: Autores (2021)

Além disto, até o momento não há nenhum trabalho dedicado aos vitrais da referida Catedral em Belém (PA) e para que não se perca a história e o valor destes, seja durante uma nova reforma, ou um ato de vandalismo, ou ainda por causa naturais, empenhamo-nos em fazê-lo e os seus registros catalogando-os.

Pois, acreditamos, existirem vitrais que se perderam, ou foram quebrados, eventualmente em alguma reforma ou restauro, e não há imagens que os registrem.

Há uma importante citação de Panofsky (1989) que diz: “Acredito sinceramente que existem coisas que ninguém veria, se eu não as tivesse fotografado”.

Independente do valor estético, retrataremos na pesquisa o cultural e o religioso almejando com isto depois da pesquisa concluída que sejam vistos e atribuído o real valor antropológico, histórico, religioso e cultural da referida arte no âmbito nacional e também internacional.

2.2 FICHA CATALOGRÁFICA COMO BASE DE DADOS AO TRATAMENTO DOS VITRAIS

Helder M. Viana (2015) buscou criar um “padrão” nacional para o registro e identificação dos vitrais. Conforme, o autor:

A longevidade de um vitral é inversamente proporcional à natureza frágil de seus materiais. Embora existam exemplares conservados que remontam a um período de cerca de mil anos, foram várias as perdas causadas pela falta de conhecimento do valor de muitas destas obras, objetivando um processo de conhecimento que visa a proteção de acervos de vitrais. (VIANA, 2015, p. 17)

Existem fichas e métodos internacionais que ele considerou para desenvolver a sua ficha. Esta ficha é um grande passo para o resgate da importância dos vitrais na sociedade e seu respectivo registro histórico.

Com base em Viana (2015), foi elaborada uma Ficha de Catalogação Específica (FCE) para os vitrais, contendo campos essenciais para a salvaguarda (conservação e preservação). Foi dividida em dois momentos: Identificação e características do objeto e a ficha catalográfica dos vitrais.

É comum alguns vitrais, técnicas ou objetos possuírem mais informações disponíveis do que outros, e isso é um desafio aos pesquisadores dessa tipologia de acervo. De qualquer forma, o ideal é que cada exemplar receba um número de registro próprio e uma ficha catalográfica individual, para melhor gerenciamento de informações, para garantir a qualidade da sua manutenção e perpetuar sua existência (MICHELOTTI, 2011, p. 49).

Desastre, nesta pesquisa utilizou-se a ficha catalográfica de Denise Michelotti (2011), servindo como base de dados para o adequado tratamento dos vitrais mais especificamente os da Sé de Belém-Pará que foi dividida em dois momentos: Identificação e características do objeto e a ficha catalográfica especializada em vitrais como demonstra a imagem abaixo:

		LOGO MARCA DA INSTITUIÇÃO NOME DA INSTITUIÇÃO		
		Nº DE TOMBO:		Nº DE REGISTRO:
FICHA CATALOGRÁFICA	IDENTIFICAÇÃO DO OBJETO	CLASSE	SUBCLASSE	TERMO
			I	
		COLEÇÃO	LOCALIZAÇÃO	ESPECIFICAÇÃO
		NOME DA OBRA:		
		AUTOR:		
		PROCEDÊNCIA:		ORIGEM:
		AQUISIÇÃO: ☒ DOAÇÃO ☐ COMPRA ☐ PERMUTA ☐ TRANSFERÊNCIA		DATA:
		DIMENSÕES:	ALTURA:	LARGURA:
		CONSERVAÇÃO: ☒ EXCELENTE ☐ BOM ☐ REGULAR ☐ RUIM		
MATERIAL		IMAGEM		
HISTÓRICO DE AQUISIÇÃO				
MARCAS E INSCRIÇÕES				
BIBLIOGRAFIA:				
ICONOGRAFIA		OBSERVAÇÃO		
DESCRIÇÃO				

FICHA CATALOGRÁFICA	ESPECIALIZADA EM VITRAIS	ARQUIVO DE FOTOGRAFIAS:				
		RADIOGRAFIA:				
		MATERIAIS E TÉCNICAS DE CONSTRUÇÃO				
		VIDRO:	CHUMBO:	PINTURA:		
		CONDIÇÕES DE CONSERVAÇÃO				
		VIDRO:	CHUMBO:	PINTURA:	VEDAÇÃO:	RESTAURAÇÃO PREVIA
		AÇÕES TOMADAS:				
		MATERIAIS:				
		RECOMENDAÇÕES:				
		LAUDO DE CONSERVAÇÃO E TRATAMENTO:				
CONSERVADOR:				DATA:		

Figura 3 - Modelo de Ficha Catalográfica

Fonte: Adaptada pelos Autores em 2021 (MICHELOTTI, 2011, pp. 45-46)

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa em que dialogam história, religião e arte, observamos que a Igreja Católica no Brasil apoiou-se nas artes para evangelizar os leigos e sustentar a fé.

A composição é o meio interpretativo de controlar a reinterpretação de uma mensagem visual por parte de quem a recebe. O significado se encontra tanto no olho do observador quanto no talento do criador (DONDIS, 1997, p. 131).

Assim mesmo apesar de não vermos as mesmas coisas todos aprendem pela sensibilidade tanto quem criou quanto quem observa. Concordamos com o Donis Dondis (1997) no sentido de que o valor pedagógico dos vitrais continuam latente para quem admira e conhece ou não a sua história. Assim, os vitrais das igrejas constituíam então uma espécie de bíblia dos iletrados, ao transcreverem, em figuras visuais, episódios e personagens mais expressivos dos textos sagrados.

Aonde, a imagem criada em um processo artístico, qualquer que fosse ele, “transcrevia” o legível na ordem do visível e o artista tinha, entre outras, a função de transmitir visualmente ‘a palavra’ realizada através de sua relação com as narrativas bíblicas.

REFERÊNCIAS:

- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter et al. **Textos Escolhidos**. Coleção: “Os Pensadores”. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1983.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular: História e imagem**. Bauru (SP): EDUSC, 2004. (Coleção História).
- SEMED-PR, Secretaria Municipal da Educação do Paraná. **Currículo do Ensino Fundamental: Versão preliminar. VOLUME V**. Curitiba (PR): SEMED-PR, 2016.
- DONDIS, Donis. A. **Sintaxe da linguagem visual**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DUBOIS, Philippe. **El acto fotográfico: De la representación a la recepción**. Barcelona (ESP): Paidós Comunicación, 20, 1986.
- DUBY, Georges. **O tempo das catedrais: A arte e a sociedade (980-1420)**. Lisboa (PT): Estampa, 1988.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. Tradução Paulo Neves. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1996.
- EUSÉBIO, Maria de Fátima. **A apropriação cristã da Iconografia Greco-latina: O tema do Bom Pastor**. Universidade Católica Portuguesa. Departamento de Letras. Viseu (PT): Máthesis, 2005.
- FABRIS, Annateresa. **A estética da comunicação e o sublime tecnológico**. In: COSTA, Mário. (Org.). **O Sublime Tecnológico**. São Paulo (SP): Experimento, 1995.
- FLORENSKY, Pavel. **Iconostasis**. New Hampshire (USA): Oakwood Publications, 1996.
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre (RS): L&PM Pocket, 2011.
- GOETHE, Johann W. **Escritos sobre a arte**. Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo (SP): Associação Editorial Humanitas, Imprensa Oficial, 2005.
- JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Lisboa (PT): Editora 70, 2007.
- JUNQUEIRA, Sergio Rogerio; ROCHA, Terezinha Sueli. **Pedagogia libertadora de Jesus**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de Metodologia Científica: Teoria da ciência e iniciação à Pesquisa**. 29ª ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011.
- LEWIN, K. **Teoria de campo em Ciência Social**. São Paulo (SP): Pioneira, 1965.
- MANINI, Miriam Paula. Imagem, memória e informação: Um tripé para o documento

fotográfico. **Domínios da Imagem**, Londrina (PR), n. 8, 2011. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/dominiosdaimagem/index.php/dominios/article/view/127>

Acesso em: 10 jun. 2021.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Coleção “Os Pensadores”, v. 43. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1976. 436 p.

MANNONI, Laurenti. **A grande arte da luz e da sombra**. Trad. KFOURI, Assef.. São Paulo (SP): Editora SENAC, 2003.

MANZINI, Eduardo José. **A entrevista na Pesquisa Social**. São Paulo (SP): Didática, 1991.

MENDONÇA, Kátia Marly Leite. **A imagem**: Uma janela para o invisível. Belém (PA): Marques Editora, 2018.

MENDONÇA. Kátia Marly Leite. **A salvação pelo espetáculo, mito do herói e política no Brasil**. Rio de Janeiro (RJ): Topbooks, 2002.

MENDONÇA. Kátia Marly Leite. **Duas luzes em meio à escuridão**: Etty Hillesum e Sônia Siemiônovna. In BARRIENTOS, J.D., RODRÍGUEZ, D.I., ROSALES, M. y ÁNGEL VIÑAS, V. (eds.). *La filosofía y el Bien, Agradecimientos a Miguel García-Baró*. Madrid (ESP): Ápeiron Ediciones, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. São Paulo (SP): Perspectiva, 2003.

MICHELOTTI, Denise. **Arte em vitrais**: A salvaguarda, a extroversão e a sociomuseologia. Dissertação de mestrado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias Departamento de Museologia, 2011.

MIRCEA, Eliade. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1992.

PANOFSKY, Erwin. **O significado nas artes visuais**. Lisboa (PT): Editora Presença, 1989.

QUIVY, R. **Manual de investigação em Ciências Sociais**. Lisboa (PT): Gradiva, 2005.

RAUCH, Ivo. **The conservation and restoration of historical stained glass and painted glass**: An Introduction to the Problem. Disponível em:

<http://www.cvma.ac.uk/conserv/rauch.html>

Acesso em: 11 jun. 2021.

ROMANO, Ruggiero. (org.) **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 12. Mythos: Logos (Sagrado / Profano). Lisboa (PT): Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987.

SANTOS, Denilson Marques dos; COSTA, Maria Cecilia F. da; MORAES, Erika Meireles de; BRITO, Ana de Fátima; SILVA, Alan Ceber C. da. Uma análise da garantia dos direitos

de crianças e adolescentes no município de Belém-PA. **Revista Multidisciplinar Pey Këyo Científico**/ISSN 2525-8508, Vol. 4, nº 1, pp. 1-22. América do Norte (USA), 2018.

SANTOS, Denilson Marques dos; COSTA, Maria Cecília F. da.; SANTOS, Denise M. dos. Utilização das tecnologias de informação e comunicação no ensino da língua inglesa e seus desafios na formação docente. **Revista Práxis Educacional**, [UESB], v. 16, n. 41, p. 787-801, Edição Especial, set. 2020. DOI: 10.22481/praxisedu.v16i41.6483.

SILVA, Eliane Moura. **Estudos de Religião para um Novo Milênio**. In: Karnal, L (org.). História na Sala de Aula: Conceitos, Práticas e Propostas. São Paulo (SP): Ed. Contexto, 2003.

SMIT, Johanna Wilhelmina. **A documentação e suas diversas abordagens**. In MAST COLLOQUIA. Vol. 10. Documentação em museus, pp. 12-30. Rio de Janeiro (RJ): EDUFRJ, 2008.

VIANA, Helder Magalhães. **Instrumentos e técnicas para sistema de identificação e registro de vitrais**. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Rio de Janeiro (RJ): UFRJ/ FAU, 2015.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A RELIGIOSIDADE EM CAROLINA MARIA DE JESUS

Maria Antônia Marçal da Silva (PG/EFM)¹

Vanda Fortuna Serafim (UEM)²

420

Resumo: O presente artigo visa apresentar considerações iniciais da pesquisa iniciada sobre a escrita de Carolina Maria de Jesus no qual se identifica as marcas religiosas presentes em sua escrita. Neste sentido, o presente texto será organizado a partir de três eixos: apresentação de Carolina personagem central desta trama pontuando como esta despontou como temática de minha pesquisa histórica, num segundo momento abordar o olhar sobre Carolina a ser realizado a partir da análise de três biografias sobre Carolina: Joel Rufino dos Santos, Eliana Castro e Marília Novais Machado, Tom Farias e por fim, pretende-se tecer aproximações e distanciamentos entre as biografias acima e o texto autobiográfico de Carolina “Diário de Bitita” onde se evidencia as marcas religiosas desta escrita. Destarte, é importante frisar que, este olhar sobre este indivíduo multifacetado, por vezes contraditório que é Carolina Maria de Jesus é orientado pelas reflexões de (LORIGA, 2011) na medida em que as experiências individuais asseguram a quebra de coerência no discurso historiográfico.

Palavras-Chaves: Religiosidade, Carolina Maria de Jesus, Biografia.

INTRODUÇÃO

A questão norteadora da reflexão deste artigo é porque as marcas religiosas entendidas aqui como estruturantes da escrita de Carolina não foram apontadas por seus biógrafos? Os caminhos percorridos por Carolina evidenciam como uma realidade pode ser apreendida de forma distinta por diferentes sujeitos. Os meios de comunicação evidenciam um país progressista enquanto nos relatos de Carolina a realidade se mostra de outra forma. Poderíamos afirmar que numa Carolina residem muitas outras, o objetivo deste artigo é oferecer um olhar, ou seja, uma possibilidade de reflexão acerca desta autora.

A atividade de pesquisa sobre Carolina Maria de Jesus se iniciou com a leitura do Diário de Bitita (1982). Assim, meu primeiro contato com a autora teve como porta de entrada uma

1 Doutoranda em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), na linha História, Cultura e Narrativas. Orientadora: Professora Dr^a. Vanda Fortuna Serafim. Sou integrante do Grupo de Pesquisa em História das Crenças e Ideias Religiosas (HCIR/UEM). Atuo como professora de História do Ensino Fundamental e Médio da Rede Estadual de Educação do Paraná (SEED). E-mail: ariammarcal@yahoo.com.br.

2 Doutora em História pela UFSC, Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá (UEM) e docente nos programas de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – Coordenadora do HCIR – Grupo de Pesquisa em História das Crenças e Ideias Religiosas. E-mail: vfserafim2@uem.br

obra lançada após sua morte e não aquela que lhe dera, num curto espaço de tempo, fama e reconhecimento, Quarto de Despejo (1960). Assim, no decorrer deste processo de aproximação com a autora posso afirmar que estabeleci um contato com a autora e sua escrita, percorri o Quarto de Despejo (1960) e o cenário da favela do Canindé e com ela adentrei a Casa de Alvenaria (1961), Pedacos da Fome (1963) e Provérbios (1963). Neste percurso, é possível afirmar que ao debruçar-me sobre estas obras conheci a trajetória de Carolina em diferentes momentos de sua vida do anonimato ao silenciamento. No processo de investigação histórica aliada às leituras dos romances e diários de Carolina foi se consolidando a necessidade de conhecer esta mulher a partir de outros olhares.

O CAMINHO

Na obra, Cinderela Negra, os historiadores José Carlos S. Bom Meihy e Robert Levine (2015) apresentam relatos de entrevistas realizadas com pessoas que conviveram com Carolina, vizinhos, assistente social e filhos. Esta obra traz ainda dois textos de autoria de Carolina. Esta obra possui um caráter muito importante porque os autores são responsáveis por organizar o acervo das produções de Carolina. Através desta obra podemos, entre outras coisas, perceber como os filhos de Carolina vivenciaram o cotidiano no Canindé e a mudança para uma nova realidade, a tão sonhada casa de alvenaria. É interessante um olhar mais atento para Vera Eunice, filha de Carolina Maria de Jesus, que ao longo dos anos tem se dedicado a manter viva a memória de Carolina³.

Poderíamos nos perguntar quem foi Carolina Maria de Jesus? Como esta mulher singular alcançou destaque na literatura brasileira na década de 1950/60? Pode-se afirmar que ela trilhou um caminho incomum sendo mulher, negra, catadora de papel, mãe solteira e moradora da extinta favela do Canindé, em São Paulo. Sua trajetória narra a jornada de uma migrante que saiu do interior de Minas Gerais buscando melhores perspectivas de vida. A

³ É importante destacar que, a Companhia das Letras lançou em 2020 um projeto que reunirá os textos de Carolina Maria de Jesus tais como: textos memorialísticos, poesia, teatro, música, narrativas curtas entre outros. A coordenação deste projeto é composta por um conselho editorial formado majoritariamente por pesquisadoras negras, por Vera Eunice de Jesus, filha de Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e pelas pesquisadoras Amanda Crispim, Fernanda Felisberto, Fernanda Miranda e Raffaella Fernandez. É importante mencionar que o Festival Viva Carolina integra as comemorações dos 35 anos da editora sendo realizados respectivamente nos dias 11, 18, 25 e 31 de agosto de 2021. As lives realizadas abriam o lançamento da primeira obra, Casa de Alvenaria, organizada a partir dos manuscritos e inauguravam o lançamento das produções de Carolina.

história de Carolina é permeada de elementos que a destaca do conjunto dos moradores da favela, negros, migrantes nordestinos e imigrantes, pois ela se entregava a leitura e a escrita. Estes últimos eram incorporados no seu cotidiano de forma intensa tornando-se uma atividade central tão importante como o alimentar-se. A escrita era a força motriz desta mulher que lhe propiciava a calma e o distanciamento, de uma situação de privações diversas. A leitura e a escrita se configuravam como uma forma de aplacar sua ira diante da fome.

Carolina se faz notar em espaço pouco propício à cena literária, a favela. Se em outros momentos foi tema de obras literárias como *O cortiço* de Aluísio Azevedo ou atraiu a atenção do cronista e jornalista João do Rio em *As religiões do Rio*, marcando olhares masculinos e ‘de fora’ ao lugar que se narra, a fala ativa de uma moradora chamou a atenção do jovem jornalista, Audálio Dantas.

Audálio tinha ido à inauguração de um parquinho na favela, só que marmanjos, vagabundos, resolveram invadir os brinquedos, e iam quebrar tudo antes que as crianças brincassem pelo ao menos uma vez. Foi minha mãe que chamou a polícia, mas avisaram também o jornal, e assim o Audálio apareceu. Os caras ainda estavam no parquinho, e minha mãe, do outro lado da grade, gritava alto: “*Vou pôr vocês no meu livro, vocês vão ver só!*” [Foi isso que chamou a atenção do repórter] (BOM MEIHY & LEVINE, 2015, p.82).

O episódio descrito acima, relatado pela filha, Vera Eunice, integra o projeto desenvolvido por José Carlos Bom Meihy e Robert Levine que culminou na organização do acervo pessoal de Carolina e a publicação de textos póstumos como o *Diário de Bitita* (1986).

A obra *Quarto de despejo* foi lançada em agosto de 1960 e vendeu nos primeiros seis meses 90 mil cópias, sendo publicado em 13 línguas em mais de 40 países. Segundo Bom Meihy & Levine (2015) a obra se equiparou em vendagem à Jorge Amado. Poderíamos nos perguntar quem é esta mulher que tomou para si o poder da fala? Qual era o mundo de Carolina Maria de Jesus?

Conhecer os caminhos percorridos por Carolina e a forma como ela foi consumida e/ou percebida não somente pela mídia mas pela intelectualidade negra da época é de fundamental importância. É necessário ainda, acrescentar uma peculiaridade marcante na escrita de Carolina

em cuja tese se fundamenta este artigo de que a religiosidade presente nos textos da autora indicam ser a chave de sua compreensão do mundo.

Carolina Maria de Jesus nasceu em Sacramento em 1914, sua família residia num bairro pobre da cidade onde a população negra buscava a sobrevivência, se movendo num território onde outrora existia a escravidão. Sua mãe era Maria Carolina de Jesus e trabalhava como lavadeira na casa de D. Mariquinha (Maria Leite). Recebeu desta um incentivo para matricular sua filha Carolina no Colégio Allan Kardec, escola particular, espírita, fundada por Eurípedes Barsanaúfo. Castro & Machado afirmam que “Carolina aprendeu a ler, a escrever e a contar, ao mesmo tempo em que recebia ensinamentos de espiritismo. Frequentou também o catecismo na Igreja e gostava muito dos padres Pedro e Julião” (CASTRO & MACHADO, 2007, p. 19).

As obras de Carolina apresentam como marca de sua narrativa a presença de elementos religiosos que se configuram na escrita caroliniana como um elemento através do qual a autora compreende a realidade. O universo simbólico de Carolina presente em suas produções apresenta a marca da religiosidade. Contudo, percebe-se nas biografias uma atenção reduzida a este elemento ou mesmo, um total apagamento desta marca na tessitura da escrita caroliniana. Uma questão latente nesta equação seria entender o motivo desta recusa e/ou silenciamento.

No entanto, na autobiografia de Carolina Diário de Bitita (1986) a presença de contos diversos em que se nota a tensão racial entre negros e brancos bem como o constante diálogo com o transcendente que se faz de forma presente no texto. Seja para demonstrar as injustiças sociais, seja para elaborar uma reflexão sistematizada sobre seu universo e as formas de opressão engendradas, forjadas nas questões raciais. A construção de uma narrativa marcada pela exclusão do negro se evidencia em diversos momentos tais como as considerações sobre a moradia onde se demonstra a exclusão deste grupo social, bem como, no relato sobre as festas onde destaca-se a sobreposição dos meninos brancos sobre os negros. Nas festas religiosas dos negros os brancos não iam. O único espaço social em que a população negra era “aceita” era a igreja, ainda assim, os horários das missas eram diferenciados para negros e brancos.

O mundo de Carolina parece ter sido construído de modo a cercear a mobilização do negro na sociedade. Os territórios negros reproduziam de certa forma a ordem colonial, baseada

em preceitos raciais, oferecendo espaços distintos para brancos e negros. Esta última, presente em suas narrativas autobiográficas delimita sujeitos e grupos sociais: negros e brancos e sua mobilidade/ação dentro do tecido social (Sacramento). Assim, Carolina nos apresenta seu labirinto cuja forma de interpretação parece ser a religião. Esta, ora aparece no texto de forma a legitimar a ordem social vigente e ora de forma pungente, questionadora da realidade na qual a população negra está inserida. O espaço da igreja é apresentado de duas formas: acolhedor da população negra que se refugiava neste espaço para fugir da violência da polícia e, simultaneamente segregador, normatizando o “status quo”.

Segundo Miranda (2013) a escrita para Carolina parece estar atrelada à sua existência. O Quarto de Despejo, tomado como produto cultural, teve uma significativa circulação marcando diferentes esferas de produção artística de São Paulo tais como: teatro, cinema e música. Poderíamos afirmar que esta obra propiciou dois movimentos interessantes na vida da autora, por um lado deu-lhe visibilidade e por outro entrincheirou sua produção literária cuja característica ultrapassava o estilo de produção cunhada por Audálio Dantas. Tal estilo era centrado apenas na escrita cotidiana em primeira pessoa (diário). Assim, segundo Perpétua, (s/d, p. 68-69) através de supressões, Audálio elimina da escrita da autora elementos denotativos de erudição moldando-a de certa forma a um público específico ávidos por consumir a miséria e as histórias de uma escritora improvável como enfatiza Santos (2009).

BIOGRAFIAS DE CAROLINA E O SILENCIAMENTO DAS MARCAS RELIGIOSAS

A biografia se tornou um tema de profunda reflexão entre os historiadores nos últimos anos. A centralidade desta discussão trouxe no seu cerne elementos de reflexão epistemológica no que tange à produção do conhecimento histórico. Por um lado, a biografia trazia nos seus pressupostos elementos ancorados a uma história elitista, e, por conseguinte, a uma história tradicional do século XIX. Por outro lado, ao retornar ao centro dos debates dos historiadores ela delimita, instaura novas provocações e/ou desafios à disciplina. O retorno da biografia na centralidade dos debates historiográficos na década de 70 nos mostra este movimento. A micro-

história surge neste contexto trazendo consigo a pretensão de elaborar explicações gerais a partir das experiências individuais. Trata-se de um momento em que as questões latentes posta aos historiadores eram: a vida de um indivíduo pode esclarecer o passado? Os testemunhos pessoais permitem formular hipóteses de ordem geral?

Avançar na senda aberta pelos Annales implica em superar este caráter generalizante já que esta impede de vermos o que é singular. Ancorar-me-ei nas reflexões de Loriga (2011) buscando compreender a singularidade de Carolina Maria de Jesus buscando aproximar-me deste sujeito ordinário que observou atentamente o discurso desenvolvimentista, do então presidente, Juscelino Kubitschek (1956-1961) e, buscou evidenciar no seu diário quarto de Despejo as contradições deste projeto. Assim, poderíamos nos perguntar sobre qual é o espaço da biografia nas reflexões historiográficas?

É sabido que um indivíduo experiencia a relação com o tempo e sociedade de formas distintas. Desta forma, um acontecimento histórico pode ser apreendido de formas distintas por diferentes sujeitos, isto porque, sua relação com o tempo e a realidade são atravessados pela relação que este estabelece ou não com o que acontece ao seu redor. Ao buscar estabelecer uma relação entre biografia e história (LORIGA, 2011) a autora faz uma aproximação da história com outras áreas do conhecimento, como a literatura por exemplo, já que as transformações epistemológicas operacionalizadas nas áreas das ciências humanas e sociais exercem influência no campo historiográfico. Contudo, esta aproximação exige cautela como assegura Loriga (2011) já que o trabalho dos historiadores possuem certas especificidades que delimitam, norteiam e organizam a prática de investigação.

Podemos afirmar que o conhecimento histórico não “domestica” o passado. A verdade histórica e, por conseguinte, o papel do historiador se apoia em documentação para imaginar o passado e, a partir destas, construir uma narrativa histórica. Loriga afirma que a história “enquanto discurso sobre a realidade é igualmente um relato que, necessariamente recorre a alguns dos instrumentos da ficção: ela cria uma continuidade entre os rastros descontínuos do passado, desenha uma trama, coloca em cena personagens, utiliza-se da analogia e da metáfora”. (LORIGA, 2011, p. 231)

Ainda que a aproximação entre história e literatura deva seguir com cautela e paciência, a biografia se configura como uma aproximação entre estas duas áreas do conhecimento buscando estabelecer uma conexão entre indivíduo e contexto.

CAROLINA MARIA DE JESUS: UMA ESCRITORA IMPROVÁVEL

426

Joel Rufino dos Santos (1941-2015) historiador, romancista e ativista social e militante negro nos apresenta seu olhar sobre Carolina Maria de Jesus. Sua militância política teve início na luta contra a ditadura militar Rufino foi preso político durante a ditadura, Rufino possui várias publicações que abordam a temática de história e cultura afro-brasileira e africana.⁴

Rufino inicia sua obra narrando a morte de Carolina, este elemento nos fornece um diferencial nas biografias analisadas da autora. Ele descreve não somente a morte física de Carolina mais também, seu isolamento em Parelheiros, memórias diversas que se entrelaçam com o presente de uma mulher fraca, idosa e que necessitava dos cuidados do filho José Carlos

Daí a um tempo, que não soube medir, senti de novo falta de ar. Dia seguinte achou melhor mudar para a casa do Zé Carlos, no mesmo terreno. Com a filha, Vera Eunice, não se dava bem, reclamava que Carolina dava moleza a Zé Carlos, sempre cheirando à fumaça, sem trabalho fixo. Avisou à nora que ia à cidade, já se sentia melhor. Ia pegar o ônibus que caiu, rolou num pequeno barranco, a meteram no carro velho. O dono do carro era Dentista, ou Bombeiro, ou capitão Ranieri, seu velho conhecido.” (SANTOS, 2009, p.13)

Para o autor, Carolina era alienada, este ponto me parece central na sua argumentação. Santos (2009) enfatiza que Carolina se alienou do mundo num movimento apontado pelo autor como autonomia em relação ao mundo que viveu.

Nós, seres humanos, em algum ponto da nossa trajetória nos separamos dos animais – nos alienamos, portanto, para existirmos como humanos. Alienação, neste caso, é um ato de autonomia. Carolina foi alienada – é a conclusão a que cheguei anos depois – nos dois sentidos: ela se colocava quase sempre do lado contrário ao da sua condição de mulher, negra favelada e, ao mesmo tempo, foi autônoma com relação ao mundo

4 Literafro é o Portal da Literatura Afro-brasileira (UFMG) neste espaço encontram-se dados biográficos e acadêmicos de Joel Rufino dos Santos tais como: premiações recebidas, cargo ocupado, textos e livros publicados. <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/288-joel-rufino-dos-santos> acessado em 13/10/2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

que viveu – e neste sentido, se alienou do seu mundo que não comportava o ofício de escritor (SANTOS, 2009 p. 20).

Estas reflexões partem de um lócus, que o autor deixa evidente no texto, de um intelectual negro, de classe média e que nunca passou fome. Seu encontro com o best-seller de Carolina pode ser indicado como um duplo movimento de espanto e recusa. A recusa em ler Carolina, como é pontuado pelo autor, o conduz a um duplo posicionamento: de soberba e incredulidade, afinal se tratava de uma favelada escritora. O lugar de militante pode ter condicionado a recusa inicial, o afastamento já que o Quarto de Despejo se tornara um produto cultural do capitalismo.

Contudo, Santos pontua na escrita de Carolina manifestações do seu talento literário que podem ser evidenciadas através da capacidade de criar imagens, possuir um ritmo na escrita e a concisão, capacidade de dizer muito em poucas palavras. Se a literatura é para o autor a arte de produzir encantamento ao entrar no Quarto de Carolina nos deparamos com a fome em suas múltiplas formas. A relação que se estabelece nos textos carolinianos entre a narradora personagem e o leitor faz com que este perceba os espaços ocultados da paisagem urbana da metrópole paulista, a favela e o cotidiano dos seus moradores.

Para Santos, Carolina seria uma espécie de clone de Isaura (A Escrava Isaura de Bernardo Guimarães) já que Carolina criou em seus textos personagens com características semelhantes a esta personagem. Podemos avançar neste ponto e intuir que a existência de Carolina, o seu estar num mundo que parece não ser seu evidencia um sujeito histórico, Carolina.

A biografia de Santos (2009) sobre Carolina aborda de forma rápida o pertencimento religioso de Carolina caracterizado como católico-espírita. Contudo, o objetivo do autor não é explorar esta temática mas apresentar uma diversidade de elementos que ajudam a compor o cenário. Neste sentido, emergem de sua escrita recursos diversos como: notícias de jornal, reportagens que servem como contextualização e, por vezes, para inserir temáticas como racismo, os textos de Carolina aparecem na obra com o qual elaborou um diálogo.

Flores (2010) analisa as memórias africanistas presente no Diário de Bitita. Para o autor, esta obra possui vários elementos que tornam possíveis compreender a situação do negro pós-abolição. O diário apresenta um componente autobiográfico, valor documental e um componente ficcional onde a pobreza vivenciada pela população negra no pós-abolição adquire um tom de descoberta de si e, porque não afirmar de sua identidade, de seu pertencimento étnico.

(...) a narrativa caroliniana pode conter esta ambivalência (literatura negra e de protesto) sem prejuízo de análise desde que não se perca de vista a complexidade cotidiana de seu lugar social, a favela, “quarto de despejo”. A escrita negra de Carolina continua sendo um desafio para os historiadores que ignoram o negro e a mulher negra no século XX (FLORES, 2010, p. 8).

Ainda segundo Flores na obra Quarto de Despejo elementos relacionados à pobreza e à negritude são marcados de forma incisiva e mais realista. A pobreza aparece na escrita de Carolina como denúncia neste sentido suas reflexões acerca desta escritora se distancia de Santos (2009) que muito embora perceba na obra de Carolina elementos de denúncia racial de compreensão sistêmica do racismo denominava Carolina de pobre sozinha. Por outro lado, seu contemporâneo Solano Trindade enfrentou a pobreza de forma coletiva atuando em instâncias associativas que o conduziu à prisão durante a ditadura militar.

MUITO BEM, CAROLINA! Biografia de Carolina Maria de Jesus

As autoras Castro & Machado (2007) desta biografia de Carolina utilizam uma frase de Carolina que integra as reflexões de Carolina em seu livro Quarto de Despejo. Esta frase revela o eu de Carolina e, ao mesmo tempo, mostra como as demais pessoas, moradoras da favela do Canindé a enxergavam. É preciso elucidar o contexto desta frase que aparece em outros momentos. Os moradores do Canindé a criticavam por não beber como se ela quisesse ser mais do que eles. Ela tecia um elogio a si mesmo ao dizer: muito bem, Carolina!

As autoras desta biografia são da área da psicologia e abrem a obra tecendo agradecimentos aos pesquisadores que auxiliaram a pesquisa, à Vera Eunice pelos relatos/entrevistas e aos leitores atentos que, com o olhar crítico, leram a obra. O lugar de formação destas pesquisadoras é perceptível pelo esforço empreendido em descrever Carolina, sobretudo subjetivamente a partir das pistas deixadas nos diários, dos relatos dos filhos, entre outros. Para Castro & Machado (2007) a ditadura militar silenciou Carolina. O processo de redemocratização teria tornado a escritora mais conhecida.

A obra biográfica se organiza numa perspectiva cronológica situando Sacramento e as memórias de Carolina da infância como início da jornada. Em seguida, a chegada de Carolina em São Paulo e a descrição do cenário da população paulista, Segunda Guerra Mundial e o problema da habitação nesta cidade, Carolina e Audálio e Carolina Maldita na tão sonhada casa de alvenaria e por fim, sua vida em Parelheiros. É importante destacar que para as autoras a religião não ocupa um lugar de destaque na vida de Carolina “a religião, como ritual, ocupa um espaço pequeno na vida de Carolina.” (CASTRO & MACHADO, 2007, p. 47). No entanto, elas descrevem os poderes mediúnicos dos quais Carolina tem ciência e relata em seu diário. Uma questão latente é o que as autoras entendem por religião? E, sobretudo, como o discurso religioso articula na escrita de Carolina um diálogo com realidade na qual ela está inserida.

CAROLINA: UMA BIOGRAFIA

Tom Farias é jornalista, escritor, crítico literário, pesquisador, biógrafo. Suas produções apresentam como marca a produção de biografias de escritores negros e, sua atuação profissional traz de forma latente a discussão acerca do racismo no Brasil. Sua obra é de 2018 e é resultante de 2 anos de pesquisa incluindo deslocamento até a cidade natal de Carolina. Esta obra é dividida em três partes: a primeira aborda a vida de Carolina em Sacramento onde ele evidencia a busca de Carolina pela cura das feridas nas pernas e relata a prisão de Carolina e sua mãe. Os relatos da prisão de Carolina, acusada de bruxaria, não possuem vestígios documentos acerca deste, constam relatos do episódio realizados pela Carolina. A segunda parte

da obra Carolina deixa Franca em direção à São Paulo. É importante destacar que Tom Farias (2018) encontra registros de Carolina no Rio de Janeiro – este é um diferencial das biografias que li acerca da autora. Ele utiliza como fontes de pesquisa jornais da época. Estes jornais indicam como Carolina de Jesus buscava se fazer notar nos jornais da época em São Paulo no jornal O Defensor e, por um curto espaço de tempo (1940-1942) no Rio de Janeiro no jornal A noite. O trânsito de Carolina de São Paulo para o Rio de Janeiro, considerada cidade maravilhosa parecia ter um objetivo definido: ser reconhecida pela sua arte as visitas as redações de jornal atesta esta singularidade.

Contudo, algumas questões permanecem latentes acerca da “poetisa preta⁵”; qual seria o alinhamento político destes jornais que cediam espaço para uma mulher negra, pobre escrever sobre Vargas, ou ainda proferir conselhos para sua filha na forma de poesia. Nesta percebe-se conselhos de uma mulher que ganhou estrada, fez escolhas para que sua filha fosse submissa, não aborresse seu marido, não ficasse nervosa pois o marido não gosta.

(...) Trate bem o seu marido
Com toda dedicação
Não os deixes aborrecido
Não lhes faça ingratidão (...) (FARIAS, 2018, p. 132-133)

Poderíamos realizar algumas indagações acerca da citação acima uma delas poderia ser: Que preço Carolina pagou pela liberdade, pela ousadia, de ser mãe solteira, de não se permitir guiar por um homem? Carolina escreve a partir de um lugar social: mulher pobre, preta, sozinha e, com dois filhos para criar. Farias (2018) constrói uma tese de que Carolina buscou visibilidade em jornais no Rio de Janeiro e, posteriormente, em São Paulo escrevendo poesias. Assim, Carolina já era uma escritora possuía uma capacidade de dizer ao mundo a que veio (FARIAS, 2018, p. 350).

Entretanto, sua condição de pobre, preta e favelada parece ter impedido a consolidação de sua carreira como escritora. A mídia e sobretudo outros escritores, criticaram duramente sua obra. Nesta biografia percebemos alusão a embates de Carolina com a vizinha por conta das

5 Denominação dada por Jorge Ferreira da redação do jornal O Defensor, conforme indica Tom Farias na biografia de Carolina na p.132.

atividades do Centro Espírita do Canindé. O autor demonstra uma certa atenção ao episódio, o que se percebe pela descrição detalhada do acontecimento. Contudo, seu olhar está voltado para outros elementos da vida desta escritora.

DIÁRIO DE BITITA

431

O Diário de Bitita (1986) é uma autobiografia trata-se de uma obra póstuma de Carolina Maria de Jesus. Neste as marcas da religiosidade se evidenciam com força. As rezas, elemento que dava deferência ao seu avô na cidade integram suas memórias de Sacramento e, essas lembranças aparecem acompanhadas de uma reflexão sobre a sociedade, o racismo. A igreja ao mesmo tempo que normatizava as desigualdades raciais numa sociedade interiorana no pós-abolição impondo horários diferenciados de missas para brancos e negros. Por vezes, servia de refúgio para a população negra quando estes adentraram aquele espaço sagrado.

Assim, as rezas ou ainda os relatos de indivíduos pertencentes à igreja adquirem na sua escrita um veículo através do qual ela fornece suas impressões acerca das injustiças sociais e das desigualdades raciais sofridas pela população negra. Tal elemento se torna evidente quando ela exprime seu ponto de vista sobre a construção da arca de Noé: “que um rei medíocre obriga o povo a trabalhar para completar sua arca?” (JESUS, 1986,p.201)

Desta forma, fica evidente que Carolina utilizava a escrita com maestria e muito mais articula questionamentos e problematizações sociais que se expressavam a partir de elementos e/ou discursos religiosos que, não a “domesticavam” como sujeito histórico, pelo contrário permitia-lhe traduzir seu universo simbólico, desvelar as desigualdades sociais e raciais. Enfim, possibilitou-lhe reunir elementos para se situar no mundo e nele se movimentar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Quarto de Despejo conduziu Carolina Maria de Jesus para espaços e grupos sociais distantes do seu universo simbólico. Se por um lado ela se “isolava” na favela caracterizada

pela autora como quarto de despejo, na sala de visitas ela parecia não encontrar seu lugar. A escrita e a leitura dava à Carolina um caráter existencial, podemos afirmar que orientava o seu “estar no mundo”. Contudo, este mundo não a recebeu como escritora, sua imagem fora construída sob a alcunha de “ex-favelada”. Ao situar-se neste território, de onde emerge seu discurso, sua fala e sua escrita é rejeitada pela academia que descaracterizava, ou mesmo, inferiorizava sua produção literária.

As obras de Carolina, indicadas neste artigo como fonte de pesquisa, apresentam como marca de sua narrativa a presença de elementos religiosos que se configuram na escrita caroliniana como um elemento através do qual a autora compreende a realidade. O universo simbólico de Carolina presente em suas produções apresenta a marca da religiosidade. Santos (2009, p.110) assinala em sua obra o pertencimento religioso de Carolina categorizado pelo autor como “católico-espírita”.

Nas obras de Carolina, em especial em *Diário de Bitita* (1986), percebemos a tensão racial entre negros e brancos, bem como, o constante diálogo com o transcendente. A construção de uma narrativa marcada pela exclusão do negro se evidencia em diversos momentos tais como as considerações sobre a moradia onde se demonstra a exclusão deste grupo social. Ou ainda, nos relatos sobre as festas onde se evidenciam a sobreposição dos meninos brancos sobre os negros. A igreja se configura como um espaço social em que a população negra era “aceita” com horários diferenciados.

A evocação de elementos religiosos, seja através narrativas religiosas ou ainda de fatos relacionados aos sacerdotes, espaço, as festas parecem demonstrar de forma evidente a compreensão da realidade a partir de elementos religiosos. Estes, para Carolina, apresentavam-se de formas distintas: ora serviam para criticar as desigualdades sociais e, por conseguinte, a instituição, ora eles representavam alento, refúgio das opressões vivenciadas pela população negra no pós-abolição.

Contudo, nas biografias acerca da vida de Carolina Maria de Jesus não evidenciamos a relação entre a religiosidade e sua escrita. Esta lacuna é apontada pelo historiador José Carlos Sebe Bom Meihy ao salientar que este aspecto fora pouco explorado por pesquisadores. Na obra

Cinderela Negra (2015) os relatos orais dos filhos de Carolina evidenciam seu pertencimento religioso elemento retomado por Meihy ao afirmar que “Sobre religiosidade, aspecto as vezes negligenciado quando se fala em Carolina, o filho garante que ela era espírita da ala dos Kardecistas, acreditava em predestinação.”(MEIHY,2015, p.191)

A leitura e a escrita caroliniana apresenta esta peculiaridade pouco evidenciada nas produções acadêmicas sobre a autora enquanto nas suas obras o viés religioso parece se constituir como uma chave de interpretação da realidade. Estas marcas religiosas se evidenciam em Quarto de Despejo, Diário de Bitita, Casa de Alvenaria, no romance Pedacos da Fome bem como na obra Provérbios evidenciando que a religiosidade em Carolina ordena sua compreensão da realidade num jogo latente de aceite e recusa que marca a escrita desta autora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORGES, Valdeci R. **História e Literatura: algumas considerações**. Revista de Teoria da História. Ano I, N. 3, Jun/2010, UFG p. 94 -109
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** 2ed. rev. RJ: Zahar,2008.
- CASTRO, Eliana de Moura & MACHADO, Marília Novais da Mata. **Muito bem, Carolina!** Belo Horizonte. Editora: Arte, 2007.
- FARIAS, Tom. **Carolina: uma biografia**. Rio de Janeiro, Ed. Malê, 2018.
- FLORES, Elio Chaves. **Palavras afiadas: memórias e representações africanistas na escrita de Carolina Maria de Jesus**. Relatório de Pesquisa Intelectuais Afro-brasileiros (1944-1988) UFPB,s/n, 2010, p. 76-85.
- JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 10 ed. São Paulo: Editora Ática,2014.
- _____. **Diário de Bitita**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- LEVINE, Robert M & MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus**. Sacramento MG: Editora Bertolucci, 2015.
- LORIGA, Sabina. **O pequeno x: da biografia à história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. 231p.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. **Os caminhos literários de Carolina Maria de Jesus: uma experiência marginal e construção estética**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de São Paulo, 2013.

PERPÉTUA, Elzira Divina. **Aquém do quarto de despejo: a palavra de Carolina Maria de Jesus nos manuscritos de seus diários**. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n. 22, Brasília, jan/jun 2003 p.63-83.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A FÉ DE RIOBALDO

Viviane de Sousa Rocha (UFJF-PG) ¹

Resumo: Este trabalho quer fazer emergir aspectos da fé de Riobaldo, ou seja, como a fé aparece nesse personagem tão peculiar, tão ambíguo, paradoxal, um ser tão ímpar? A questão surgiu a partir da leitura do livro de João Guimarães Rosa e da leitura de Paul Tillich (1985) na Especialização. O livro de Tillich, *Dinâmica da Fé* (1985) será referência teórica, utilizado para refletir e estudar a fé. Assim, a partir dessa leitura, busca-se identificar a fé do personagem Riobaldo. O objetivo geral é investigar um recorte do livro, isso é, o personagem Riobaldo e sua fé, na narrativa de Grande Sertão: Veredas. Os objetivos específicos consistem em analisar a partir da definição de fé elaborada por Paul Tillich (1985), aspectos religiosos e relações com o sagrado e o transcendente presentes na fé do místico e filósofo Riobaldo. A metodologia será a pesquisa bibliográfica. Por meio de revisão de literatura, busca-se aprofundar a leitura da obra, a partir de alguns autores e pesquisadores, tais como Antonio Candido, Walnice Galvão e Manoel Cavalcanti de Proença. Serão abordadas as questões relativas à fé do sertanejo. A questão que nos moveu durante a pesquisa consiste na existência da fé em meio à dúvida. O trabalho resultou na continuação dos estudos no mestrado tendo como referencial teórico Paul Tillich e dois contos de Rosa como objeto de pesquisa.

437

Palavras-Chaves: Fé. Riobaldo. Tillich.

INTRODUÇÃO

O Tema escolhido para este trabalho é a fé de Riobaldo, personagem protagonista e narrador de *Grande Sertão: Veredas* a partir da definição de fé de Paul Tillich. O trabalho busca compreender aspectos da fé do personagem de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*: o sertanejo e jagunço Riobaldo. Tentaremos definir como a fé aparece nesse personagem tão peculiar, tão ambíguo, ímpar, diferente e esquisito. A questão surgiu a partir da leitura do livro de João Guimarães Rosa, na disciplina de *Mística Comparada*, do curso de Especialização em Ciência da Religião. Além disso, fomos influenciados por aspectos da vida interior, contemplação, fé, mística, filosofia, teologia, transcendência e metafísica, abordados por Paul Tillich em *Dinâmica da Fé* (1985), cujo livro estava presente na bibliografia da

1 Professora da Rede Municipal de Ensino de Juiz de Fora, mestranda em Ciências da Religião (2021). Pós-graduada em Ciência da Religião (2020). Pós-Graduada em Língua Portuguesa (2003) e Estudos Literários (2001) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduada em Letras (1999) Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail de contato: visrocha1977@gmail.com

disciplina de *Filosofia e Teologia*.

O tema que nos propomos investigar é a fé do personagem Riobaldo. O livro *Dinâmica da Fé*, de Paul Tillich (1985), será referência teórica para a leitura do livro de Guimarães Rosa. A metodologia consiste em pesquisa bibliográfica. Por meio de revisão de literatura, buscaremos aprofundar a leitura da obra, utilizando como referência teórica alguns autores, pesquisadores e comentadores, tais como Antônio Candido, Walnice Galvão, Manoel Cavalcanti de Proença etc.

Apresentaremos um resumo de *Dinâmica da Fé*(1985) e cotejaremos ao final brevemente, com o livro *Grande Sertão Veredas*.

A primeira leitura da obra icônica de Guimarães Rosa foi feita há mais de 20 anos, durante a graduação em Letras na Universidade Federal de Juiz de Fora. Na época, foram observadas as questões centrais acerca da linguagem e da presença de antíteses, neologismos e onomatopeias na obra do autor.

Segundo Antônio Magalhães (2009), as palavras correspondem à força da experiência, à precisão, ao alcance da nomeação e à coragem de escrever sobre o mistério de nossas vidas. Assim, é possível afirmar que a beleza da revelação está presente tanto nos textos fundantes da fé e das religiões quanto em diversas obras literárias. Naquela época, não fui capaz de perceber os espaços transcendentais assinalados por Manoel Cavalcanti de Proença (1958), que poderiam levar à análise do místico Riobaldo, possuidor de características que permitem que seja classificado como poeta, filósofo, místico, sertanejo, contemplador da natureza e professor, tal como foi chamado por Zé Bebelo, após ter compartilhado com este seus ensinamentos na fazenda. Walnice Nogueira, em seu texto *Riobaldo, homem das metamorfoses* (2001), define Riobaldo como um espírito contemplativo, inquisidor, reflexivo e atento aos mistérios do mundo...

Vinte anos depois, a obra de Guimarães Rosa foi relida na disciplina *Mística Comparada*, durante uma pandemia de Covid-19. Esta pode ser comparada à epidemia de varíola presente no livro *Grande Sertão: Veredas*. Assim, outros aspectos da obra foram emergindo: em especial, o tema da fé de Riobaldo. Recorte que abordaremos.

Pretendemos refletir sobre a fé, a metafísica, a mística, a contemplação e a vida interior, presentes na construção do personagem Riobaldo, abordando a questão do bem e do mal, da dúvida e do amor, assim como de Deus e do Diabo.

De acordo com Tillich (1985), a “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. A leitura dessa obra descortinou, assim, um cenário próprio para o tema da fé, para a análise da “ambiguidade metafísica”, tal como descrita por Antônio Candido, e também a importância do espaço, do Rio São Francisco e a observação da vida sertaneja, em suas rezas, contação de casos na roda da fogueira, cultos à Nossa Senhora (em especial, à Nossa Senhora da Abadia) e paixão pela coisa e pelo nome, conforme apontada nos estudos de Ana Maria Machado (2003). Através da obra de Guimarães Rosa, é possível adentrar na psicologia do rústico, em que tudo se transforma em significado universal graças à invenção (Antônio Candido, 2002).

Em *Grande Sertão: Veredas*, há a seguinte frase: “Deus é paciência” (GUIMARÃES ROSA, 1994). Também na Bíblia, Deus também é chamado de paciente e amoroso, tal como afirmado em I Coríntios 13, 4 (“A caridade é paciente”) e em I João 4, 8 (“Deus é Amor”). Com paciência, caminhamos nas veredas desse sertão e adentramos na vida de Riobaldo, que nos leva ao encontro da nossa própria vida. Das Gerais, com coragem: “o gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte. [...] Deus é alegria e coragem – que Ele é bondade [...]” (Idem). O sertão é o mundo.

A questão que nos moveu nessa pesquisa consiste em determinar se existe fé em meio à dúvida. Pois Riobaldo vive entre Deus e o Diabo e o livro deixa sempre questões em suspenso. Mais do que respostas, traz muitas perguntas: “o amor? Pássaro que põe ovos de ferro” (Idem). O amor é presença importante em meio à guerra e ao ódio.

O objetivo geral é investigar um recorte do livro: o personagem Riobaldo e sua fé. Os objetivos específicos consistem em analisar, a partir da definição de fé de Paul Tillich (1985), aspectos religiosos e relações com o sagrado e o transcendente na fé do místico, filósofo e professor Riobaldo, personagem sempre atento ao mundo e seus mistérios e em dois contos do

mesmo autor.

O trabalho será organizado em uma introdução breve e desenvolvimento das ideias relacionadas à fé do personagem e aos aspectos religiosos encontrados na obra. Além disso, serão apresentadas definições breves de conceitos e estabelecidas relações com filósofos e pesquisadores contemporâneos. Não faremos, do livro de Rosa, um resumo linear, do início ao fim. Destacamos, no entanto, apenas os aspectos que apresentaram recortes importantes para este estudo. Apresentaremos, já no início, um resumo de *Dinâmica da Fé* (1985) no desenvolvimento e ao final a relação com o Sagrado cotejando com o conto de Maria Mutema dentro da narrativa maior de *Grande Sertão: Veredas* como uma provocação a questões futuras. Finalmente, na conclusão, observa-se como possível ou não confirmar a hipótese de Riobaldo ser um sertanejo e jagunço de fé, mesmo em meio a tantas dúvidas, paradoxos e ambiguidades.

2. DESENVOLVIMENTO

O trabalho será desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica. Utilizaremos, como fundamentação teórica para pesquisar a fé de Riobaldo, o livro de Paul Tillich, *Dinâmica da Fé* (1985) apresentaremos inicialmente um breve resumo do livro. A partir dos conceitos abordados no livro, analisaremos brevemente a fé do personagem Riobaldo, o narrador protagonista do romance de Guimarães Rosa, e outros personagens de *Grande sertão: Veredas*, publicado em 1956. Como um monstro, ele emergiu intempestivamente na discreta, ordeira e suficientemente autocentrada vida cultural brasileira, então em plena euforia político desenvolvimentista (SANTIAGO, 2018).

Dinâmica da Fé, breve resumo.

Iniciaremos o resumo do livro de Paul Tillich, *Dinâmica da fé* (1985), de maneira geral. Posteriormente, focalizaremos naquilo que traz de mais importante para a definição e explanação de seu tema: a fé e sua dinâmica com a vida humana. O livro de autoria de Paul Tillich (1985) aborda, em poucas páginas e em uma linguagem aparentemente fácil, o tema apontado no título. O livro encontra-se dividido em seis capítulos e várias subseções, tornando-

se cada vez mais complexo à medida que o autor relaciona o tema da fé com outros aspectos da vida humana. Seu objetivo é discursar sobre a fé, definindo-a e, tal como retratado no título, explanando sua dinâmica. Não abordaremos cada capítulo separadamente, mas abordaremos o tema de modo geral. Ao final, analisaremos o que a fé não é e suas distorções, além de sua relação com a razão e o amor.

Já nas primeiras páginas, o livro apresenta a definição de fé como algo que parece fácil de se entender: fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. E o livro explica e retoma várias vezes essa definição. Da mesma forma que temos preocupações com alimento e moradia, o homem também tem preocupações espirituais, isto é, estéticas, sociais, políticas e cognitivas (TILLICH, 1985, p.5).

A fé que se manifesta na religião do Antigo Testamento também tem o caráter incondicional na exigência. Para o homem do Antigo Testamento, a fé é o estar possuído última e incondicionalmente por Javé e por tudo aquilo que ele representa através de seus mandamentos, ameaças e promessas. Aquilo que interessa incondicionalmente não é a nação, o que preocupa incondicionalmente é o Deus.

“Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de toda a tua força” (Dt 6, 5). Nisto está expresso o que quer dizer preocupação última.

Outro exemplo trazido pelo autor consiste na maneira em que sucesso na vida, "status" social e ascensão econômica podem se transformar, na sociedade contemporânea, em uma preocupação incondicional. Este é o "deus" de muitas pessoas no mundo ocidental, dominado pelo espírito de concorrência. O autor aborda a vida atual e a relação do homem com os bens materiais, o sucesso financeiro e a busca pelo sucesso e o status social como uma preocupação última. A verdadeira fé, expressa na preocupação última, tal como evocada em Dt 6,5, significa estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente (TILLICH, 1985, p.6-7).

A partir da definição do teólogo, que nos apresenta dois exemplos, um positivo e outro negativo, ao qual se refere como contra-exemplo, podemos abordar a fé como ato da pessoa inteiramente possuída por aquilo que a toca incondicionalmente, isto é, aquilo que se realiza no centro de sua vida pessoal e do qual participam todos os elementos. A fé é o ato mais íntimo e

global do espírito humano. Ela não é um processo que se dá de forma parcial, nem desempenha uma função especial na vivência humana. Ela envolve, assim, o âmbito da psicologia. Como manifestação da pessoa integral, não pode ser imaginada sem a atuação concomitante dos elementos inconscientes na estrutura psíquica. Eles estão sempre presentes, determinando em alto grau o conteúdo da fé. No entanto, a fé também é algo consciente. Desta forma, Paul Tillich nos fala que a fé está na pessoa como um todo. Não em uma parte apenas, mas no inconsciente, no consciente e na liberdade. Fé e liberdade são vistas como uma só coisa (TILLICH, 1985, p.8).

Sendo ato global e mais íntimo da pessoa, a fé, segundo o teólogo, é "extática". O êxtase da fé traz uma consciência da verdade e de valores éticos. Amor e ódio, briga e conciliação, influências individuais e coletivas, tal como foram experienciadas no decurso da vida, tudo isso está incluído na fé. "Êxtase" quer dizer "estar fora de si", sem deixar de ser a gente mesmo, sem sacrificar um só dos elementos reunidos no centro da pessoa. Para compreender a fé, ainda é necessário saber da tensão entre a função cognitiva, de um lado, e sentimento e vontade, do outro (TILLICH, 1985, p.9).

O autor aponta também que a fé tampouco é um sentimento. Apesar de incluir sentimento, como todos os aspectos da vida, o sentimento não produz a fé. Conhecimento, vontade, tudo isso está envolvido. A paixão infinita, como também já se chamou a fé, é a paixão pelo infinito, aqui chamada preocupação última, ou seja, estar possuído incondicionalmente (TILLICH, 1985, p.10).

O autor adentra no tema da fonte da fé (TILLICH, 1985, p.11). Discorre sobre o fato de o homem ser (percebemos uma importância desse verbo empregado pelo autor, o verbo "ser"), na sua totalidade, de modo que observamos uma relação com o ato integral da fé: ter uma preocupação última que revela algo de sua natureza, isto é, que ele tem a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras. As experiências, os sentimentos e pensamentos do homem são condicionados e passageiros. Isto não só quer dizer que surgem e desaparecem, mas também se refere ao seu conteúdo, a não ser que sejam elevados ao nível de validade incondicional. Isto, porém, pressupõe uma faculdade especial e a presença

do elemento do infinito num ato direto, pessoal e central.

O homem é capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito. Apenas isso faz da fé uma possibilidade do homem. O homem é impelido para a fé ao se conscientizar do infinito de que faz parte, mas do qual ele não pode tomar posse como de uma propriedade. Com isso, está prosaicamente formulado aquilo que ocorre no curso da vida como "inquietação do coração", segundo Tillich (1985, p.11).

Sobre o finito e infinito, podemos afirmar que um ato de fé é realizado por um ser finito, que está tomado pelo infinito e para este se volta. Trata-se de um ato no âmbito do finito, com toda a limitação que como tal lhe é própria; mas também é um ato do qual participa o infinito, transcendendo os limites do finito. Fé é certeza, na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado (TILLICH, 1985, p.15). Paul Tillich fala também da coragem. Coragem, como elemento da fé, é arriscar-se a afirmar a si mesmo diante dos poderes do "não-ser". A fé é, pois, este direcionamento para o incondicional. Ao falar da essência da religião, Tillich fala da fé. Tanto para a fé quanto para a religião, vale este direcionamento, este voltar-se para o incondicional (GROSS, 2013, p.12).

No entanto, mesmo nos Santos, a dúvida aparece. A coragem se relaciona com a fé, de maneira que ambas não podem ser separadas. A coragem não precisa de uma convicção inquestionável (TILLICH, 1985, p.66-67).

Falou-se da certeza e da coragem como experiências do sagrado. Mas e quanto à relação entre a fé e a dúvida? No que diz respeito à dúvida, o filósofo e teólogo Paul Tillich diz que ela se encontra na fé. A dúvida existencial e a fé são os polos que determinam o estado interior da pessoa possuída pelo incondicional. E, quanto à importância da linguagem, alega, ainda, que, sem linguagem, não existe fé nem experiência religiosa (TILLICH, 1985, p.19- 20).

Sobre a questão da fé e os místicos, Tillich afirma que a fé tem um caráter místico e sacramental. Além disso, ela é capaz de prevalecer sobre a dúvida, atitude para a qual contribui a coragem. O incondicional encontra-se no ato de superar a si mesmo dentro de si, através da meditação, contemplação e êxtase. A mística não é irracional. Alguns dos maiores místicos da Europa e da Ásia eram, ao mesmo tempo, grandes filósofos, que se sobressaíam na clareza e

consequência do seu pensamento. Eles reconheceram que aquilo que nos toca incondicionalmente, o objeto de nossa fé, não pode ser igualado a uma parte da realidade, como tenta a fé sacramental. Na mística, o sacramentalismo é um tipo de fé, e em toda a fé há um elemento místico, bem como um sacramental (TILLICH, 1985, p.42-43).

Quanto ao símbolo, Tillich (1985, p.30-33) afirma que este pode expressar aquilo que toca o homem incondicionalmente, pois apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional. O autor exemplifica ao se referir a um quadro ou a uma poesia: eles revelam traços da realidade que não podem ser captados cientificamente. O símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente é Deus. Isso nos leva a mais uma característica do símbolo: ele faz parte daquilo que ele indica. A bandeira faz parte do poder e do prestígio da nação pela qual ela flutua. Outra característica do símbolo consiste em que ele nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, permaneceriam inacessíveis. Paul Tillich (1985), por sua vez, analisa a relação contraditória entre fé e religião: “O perigo da fé é a idolatria, e a ambiguidade do sagrado resulta de sua possibilidade demoníaca. Nossa preocupação última - aquilo que nos toca incondicionalmente pode nos destruir assim como também nos pode curar. Mas sem uma preocupação última não podemos viver”. Ambiguidade e contradição. A religião é uma contradição, assim como o sertão, o homem, o mundo, a vida e o amor.

Dentre os personagens que chamam atenção para a questão mística da fé, podemos citar, além dos dois protagonistas, Reinaldo e Riobaldo, outros personagens, tais como Zé Bebelo e Compadre Quelemém. Em *Dinâmica da Fé* (1985), Tillich indaga a respeito da fé: “O que é a fé? Quais tipos? Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. Já mais adiante, o autor reflete sobre o êxtase que é estar fora de si, sem deixar de ser agente. Ele afirma que todo ato de fé contém elementos cognitivos e que a fé mística pode ser encontrada nas profundezas da pessoa, no lugar do infinito. Grandes místicos eram também grandes filósofos. Podemos considerar Riobaldo filósofo e místico?

Para Eduardo Gross (2013), analisar a fé em Paul Tillich é uma tarefa importante, pois se trata de um conceito fundamental para o entendimento de sua obra, oferecendo, ao mesmo tempo, possibilidades interessantes para a interpretação da situação humana em geral e da

vivência religiosa em particular.

Quando se encontrava em situações de perigo, lembrava dos amores (Diadorim e Otacília). O autor Manoel Cavalcanti Proença (1958) discorre de forma objetiva sobre as andanças e os combates, criadores da personalidade do jagunço que termina chefe do bando, e, de forma subjetiva, sobre as marchas e contramarchas de um espírito estranhamente místico. Esse espírito estranhamente místico é o que nos interessa.

Místico, contemplativo e inquiridor. Riobaldo é cheio de vivência interior, de modo que, ao ler *Grande Sertão: Veredas*, somos levados a pensar em filosofia, psicologia, vivência interior e contemplação da natureza. Somos, assim, remetidos às seguintes palavras de Victor Frankl (1917): “Converso com minha esposa. Ouço-a responder, vejo-a sorrindo, vejo seu olhar como que a exigir e a animar ao mesmo tempo e - tanto faz se é real ou não a sua presença - seu olhar agora brilha com mais intensidade que o sol que está nascendo”. É assim que o autor se refere à sua esposa, ao lembrar-se dela no campo de concentração. Da mesma forma, Riobaldo, ao se lembrar de Otacília ou Diadorim, pensa em anjos em meio a lutas e contempla a natureza. Riobaldo aprende sobre o ser homem e ensina Diadorim a ter coragem, pois “carece de ter coragem [...]. Ah, tem lances, esses – se riscam tão depressa, olhar da gente não acompanha. Urutu dá e já deu o bote? Só foi assim. Mulato pulou para trás, ô de um grito, gemido urro” (GUIMARÃES ROSA, 1994). Diadorim ataca como o urutu, a cobra que pica rapidamente, e se defende do agressor. O ódio que Reinaldo/Diadorim carrega passa a se fazer presente na vida de Riobaldo também, assim como o amor. Como diz Antonio Candido (2002), a face interdita do amor é simbolizada na suprema ambiguidade da mulher-homem que é Diadorim, ambiguidade metafísica. Com Diadorim, Riobaldo aprende coisas de Deus e do Diabo. E, com compadre Quelemém, filosofa e experimenta coisas de Deus e do homem. São esses os dois mestres da amizade de Riobaldo, que lhe ensinam coisas da vida, do sertão? Já em outro momento, na solidão, Riobaldo afirma: “Nem a pessoa especial do Reinaldo não me ajudava. Sozinho sou, sendo, de sozinho careço” (Idem). Nesse momento, Riobaldo lembra-se de compadre Quelémém, que lhe ensinou a dar tudo a Deus, em uma espécie de reza.

Essa “Espécie de Reza?” pode ser a presença da fé na penitência, no jejum, no

desprender-se, no entregar-se a Deus: “dar tudo a Deus que de repente vem, com novas coisas mais altas” (Idem). A presença da fé, na hora da solidão, do desespero e da dificuldade, aparece no livro como a mística, a metafísica e a transcendência, através de orações, rezas, alusões à Nossa Senhora, em especial à Nossa Senhora da Abadia, e da “Jaculatória de São Bento”. Nenhum ser humano é capaz de viver sem uma preocupação última. Tanto a fé quanto a dúvida estão presentes no homem. Mesmo nos santos, a dúvida aparece (TILLICH, 1985).

Podemos dizer que há um caminho para a santidade no livro *Grande Sertão: Veredas*? O caso de Maria Mutema trata do perdão: perdão pelo assassinato de seu marido. O que mais chama a atenção é o perdão do povo. Os missionários foram instrumento de Deus pela pregação e revelação dos pecados. Ela jogou chumbo derretido no ouvido do marido, sem motivo algum, mentindo ao padre durante a confissão e dizendo a ele que havia enlouquecido por amor: “por enjoar do Padre Ponte, também sem ter queixa nem razão, amargável mentiu, no confessionário: disse, afirmou que tinha matado o marido por causa dele, Padre Ponte – porque dele gostava em fogo de amores” (GUIMARÃES ROSA). No entanto, ela, ao final, alcança o perdão do povo, sendo tida como um tipo de santa.

Ainda sobre essa temática, podemos remeter ao início do livro, em que Zé Bebelo perdoa os irmãos que mataram o pai: “perdoar é sempre o justo e certo” (Idem). Também a presença de Nossa Senhora é evocada nesse trecho:

“Pois, se ela perdoa ou não, eu não sei. Mas eu perdôo, em nome dela – a Puríssima, Nossa Mãe!” – Zé Bebelo decretou. – “O pai não queria matar? Pois então, morreu – dá na mesma. Absolvo! Tenho a honra de resumir circunstância desta decisão, sem admitir apelo nem revogo, legal e lealdado, conformemente!...” Aí mais Zé Bebelo disse, como apreciava: – “Perdoar é sempre o justo e certo...” (Idem)).

Maria Mutema foi assassina, o mal estava com ela, mas não permaneceu com ela. Após a pregação dos missionários, que pode ter parecido dura, em um primeiro momento, ela se arrepende. De toda forma, toda aquela tragédia serviu para a salvação e arrependimento de Maria Mutema.

Para Paul Tillich (1985), ter fé é estar possuído por aquilo que nos toca

incondicionalmente, remetendo à verdade e ao compromisso:

E Maria Mutema, sozinha em pé, torta magra de preto, deu um gemido de lágrimas e exclamação, berro de corpo que faca estraçalha. Pediu perdão! Perdão forte, perdão de fogo, que da dura bondade de Deus baixasse nela, em dores de urgência, antes de qualquer hora de nossa morte. E rompeu fala, por entre prantos, ali mesmo, a fim de perdão de todos também, se confessava. Confissão edital, consoantemente, para tremer exemplo, raio em pesadelo de quem ouvia, público, que rasgava gastura, como porque avessava a ordem das coisas e o quieto comum do viver transtornava. Ao que ela, onça mostra, tinha matado o marido – e que ela era cobra, bicho imundo, sobrado do podre de todos os esterco. Que tinha matado o marido, aquela noite, sem motivo nenhum, sem malfeito dele nenhum, causa nenhuma; por que, nem sabia. Matou – enquanto ele estava dormindo – assim despejou no buraquinho do ouvido dele, por um funil, um terrível escorrer de chumbo derretido. (GUIMARÃES ROSA, 1994)

Percebemos, nessa forte cena de Maria Mutema, a fé do povo sertanejo e a presença de um Deus misericordioso, tal como anunciado nos evangelhos. Paulo Apóstolo aborda da seguinte maneira a questão da salvação e da fé, em Romanos 1, 16: “Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê”. E a fé, para Paulo, é acreditar em tudo aquilo que ainda não vemos, ter esperança no que ainda não vemos (HEBREUS, 11,1). Em Colossenses 1, 4-5f, acrescenta: “Em fé, amor e esperança”. Esperança e fé são expressões do sertanejo em meio ao ódio da guerra, manifestando o perdão e o amor de Deus.

Contudo, na obra de Guimarães Rosa, o personagem diabo também é presente. Santo Agostinho, no livro *Confissões*, indaga sobre o mal: “Onde está pois o mal? Donde e por onde logrou ele, penetrar? Qual é a sua raiz e qual é sua semente? Ou será que não existe?”. Em João 8, 43, o diabo é definido como homicida e mentiroso.

Em uma conversa entre Riobaldo e João Bexiguento, o assunto chega ao caso de Maria Mutema. Após a guerra, ambos manifestam insônia e se perguntam: “mas agente estava com Deus?” (GUIMARÃES ROSA, 1994). Para João Bexiguento, Deus e o diabo encontram-se bem separados, enquanto para Riobaldo os dois estão misturados... Teria João Bexiguento uma fé diferente daquela de Riobaldo? “A eternidade é o fundamento e o objetivo de todo ser, pois Deus será tudo em todos” (TILLICH, 2020, p.80).

3. CONCLUSÃO

Podemos dizer que há um caminho, uma vereda para a eternidade, para a santidade, no livro de Guimarães Rosa? É possível ter fé em meio às dúvidas. Percebemos a sutileza de símbolos, linguagens e demonstrações da fé do sertanejo em Riobaldo. Nossa Senhora da Abadia, presente nos momentos de tentação de toda a comunidade, encontra-se representada pelo compadre Quelemen e Otacilia. Segundo Paull Tillich, a dúvida não impede a fé e mesmo os Santos enfrentaram, em seu caminho de Santidade, a tentação, o diabo.

Como não ter Deus? Deus existe mesmo quando não há... Mas o demônio não precisa existir para mover a gente sabendo que ele não existe ele toma conta de tudo. [...] Deus é alegria e coragem – que Ele é bondade [...]. E nós, então, cada um depois dum, viemos ao quarto-do-oratório beijar a santa maior [...] Minha Nossa Senhora mãe de todos (GUIMARÃES ROSA, 1994).

A leitura de *Dinâmica da Fé*, mas também, *Textos Seleccionados*, *Coragem de Ser e Teologia da Cultura*, de Paul Tillich, despertam um olhar e foi possível pensar e desenvolver esse tema: da fé a partir de Tillich e objeto de pesquisa o personagem Riobaldo de Guimarães, o que futuramente, em dois contos de *Primeiras Estórias*, de Guimarães Rosa e tendo como referencial teórico a *Teologia da Cultura* de Paul Tillich, será continuado o estudo, pois, de modo que apresentei projeto de ingresso ao mestrado na UFJF, no Mestrado em Ciência da Religião sendo assim aprovada para à área de concentração: *Filosofia da Religião* linha de pesquisa *Abordagens Filosóficas e Psicológicas da Religião*, projeto *Religião e Estética* sob orientação do Professor Dr. Eduardo Gross.

REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **Confissões**. Versão online digitada por Lucia Maria Csernik, 2007. Disponível em: https://img.cancaonova.com/noticias/pdf/277537_SantoAgostinho-Confissoes.pdf. Acesso em: nov. 2020.

AVILA, Antonio. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BOLLE, Wille. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, 1998.

CANDIDO, Antonio. **O homem dos avessos**. In: **Tese e antítese**. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1971.

COUTINHO, Graciello Nascimento. **O livre-arbítrio e o problema do mal em Santo**

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Agostinho. In: *Argumentos*, a.2, n. 3, 2010.

FRANKL, Viktor. **Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração.** São Paulo: Editora Vozes, 1997.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Guimarães Rosa.** São Paulo: Publifolha, 2000.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande Sertão: Veredas.** Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

GROSS, Eduardo Gross. **O conceito de Fé em Paul Tillich.** In: *Revista Eletrônica Correlatio*, v.12, n.23, jun. 2013.

KOCH, Isabelle. **The Agostinian definition of belief.** In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 42, n. 132, 2015.

MACHADO, Ana Maria. **Recado do Nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo.** São Paulo: Paulinas, 2009.

PROENÇA, Manoel Cavalcanti. **Trilhas no Grande Sertão.** In: *Augusto dos Anjos e outros ensaios.* Rio de Janeiro: MEC, 1958.

SANTIAGO, Silviano. **Genealogia da ferocidade: ensaio.** Recife: Editora Cepe, 2018.

TEIXEIRA, Faustino. **Riobaldo e o roteiro de Deus Grande Sertão: Veredas.** In: *Vida Pastoral*, a.61, n.334, jul. 2020.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé.** São Leopoldo, RS, Brasil: Editora Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. **Textos selecionados.** São Paulo: Fonte editorial, 2020.

VAZ, Henrique C. De Lima, **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental.** São Paulo: Edições Loyola, 2015.

* * * * *

ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO NO CURRÍCULO ESCOLAR DO ESTADO DO PARANÁ NO QUADRO DA PANDEMIA COVID-19

Fabiana Miyuki Yamamoto (UEL-G 6) ¹

452

Resumo: O presente artigo apresenta uma reflexão acerca da disciplina Ensino Religioso ofertada na grade curricular do Estado do Paraná para os sextos e sétimos anos do Ensino Fundamental II. A análise levou em conta o Referencial Curricular do Paraná, o Artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB 9.394/96 que determina que a disciplina deve fomentar o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo, as aulas que foram transmitidas pela TV aberta, em multicanais da TV Record - RIC Paraná (Canal 9.1) e pelo Canal do Professor no Youtube, que trata-se de um programa de formação de professores, criado pela Secretaria de Educação e Esporte (SEED/PR) e também as atividades postadas na plataforma Google Classroom (sistema de gerenciamento de conteúdos para escolas, muito utilizado durante o período de suspensão das aulas presenciais devido à pandemia COVID-19). Esse debate buscou compreender se durante essas transmissões e postagens de atividades foram expostas as múltiplas expressões das religiões, religiosidades e as atuais dinâmicas que essa área do conhecimento devem apresentar. A análise é baseada nas aulas de um professor de Geografia, designado pela Secretaria de Educação do Estado do Paraná (SEED) como o transmissor dos conteúdos dessa disciplina no período de abril a dezembro de 2020.

Palavras-chave: Ensino Religioso; pandemia; estratégias de ensino; diversidade.

INTRODUÇÃO

A pandemia global de COVID-19 trouxe uma situação inédita para o Brasil e o mundo e, em decorrência dela, a necessidade de distanciamento social. Com isso, estudantes e professores de todas as modalidades de ensino tiveram que aceitar o desafio de se reinventarem e aprenderem a lidar com as tecnologias digitais como mais um recurso no que se refere ao ensino e a aprendizagem.

A COVID-19 nos levou a uma dessas situações emergenciais. A pandemia afastou os alunos presenciais, da educação básica e do ensino superior, das salas de aula. Os gestores educacionais ficaram naturalmente atônitos e a reação demorou um pouco a ocorrer. Surgiram, então, as necessidades de adaptação e de superação, tanto por parte da gestão, dos docentes quanto pelos discentes, incluindo toda a sociedade. (PASINI; CARVALHO; ALMEIDA, 2020, p. 4-5)

¹ Licenciada em Sociologia pela Universidade Estadual de Londrina, Pedagoga pela Universidade Federal de Mato Grosso, Licenciada em História pela Universidade Paranaense, Especialista em História dos Movimentos Sociais e Revoluções pela Universidade Estadual de Maringá, Especialização em Psicopedagogia e Especialização em Ensino Religioso pela Faculdade de Educação São Luis, Mestranda do Programa ProfSocio pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: fabiana.yamamoto@uel.br

Palavras como ensino remoto, ensino híbrido, aulas síncronas, assíncronas, videoaulas, entre outras, começaram a fazer parte do cotidiano dos profissionais da educação que, a partir de então, além de toda demanda em planejar, executar e avaliar precisaram interagir e incentivar aqueles que também tinham muitas expectativas - os alunos.

De acordo com De Neto (2020), é importante mencionar que nesse cenário:

“(...) o professor não deve entender as novas tecnologias de ensino apenas como recurso didático inovador, o que tornaria as novas ferramentas uma metodologia “neotradicional” de ensino, pois utilizar com tais ferramentas a mesma metodologia tradicional de ensino significa retroceder, didaticamente, aos avanços da modernidade” (NETO, 2020, p.1)

Nesse contexto, a Secretaria de Educação e do Esporte do Estado do Paraná (SEED) propôs o ensino remoto com videoaulas transmitidas pela TV² e pelo Aplicativo Aula Paraná³ com atividades postadas na plataforma Google Classroom⁴, onde, num primeiro momento, o professor passou a ser um mero corretor de atividades elaboradas pela equipe da SEED. A APP⁵ Sindicato se manifestou contra esse modelo por acreditar que dessa forma as desigualdades seriam aprofundadas e o aprendizado prejudicado, o que posteriormente foi confirmado com a infoexclusão de muitos estudantes paranaenses de escolas públicas, que não têm acesso à internet, o que os sentenciou à inexistência social.

Em seus estudos sobre a infoexclusão, CASTRO (2020) afirma que 17% dos estudantes brasileiros não têm acesso à internet, ou seja, vivem à margem das infovias.

Diante do cenário caótico causado pela pandemia de COVID-19, adensado pelo negacionismo de muitos governos, como Brasil e Estados Unidos, e diante da necessidade de isolamento social como única medida capaz de frear a contaminação, estudantes de todo o mundo tiveram que recorrer às TICs como meio seguro de ensino e aprendizagem. (CASTRO, 2020, p. 2)

Dessa forma não é exagero afirmar, mais de um ano depois, que o processo de ensino e

² O Paraná aderiu à contratação de uma pequena empresa chamada IP.TV que é a maior fornecedora de aulas *online* do país e também transmissora da TV Bolsonaro, criada pelo clã do presidente. O site The intercept fez a denúncia no dia 15 jun. 2020 por meio de uma publicação disponível em <https://theintercept.com/2020/06/15/app-empresa-tv-bolsonaro-aulas-online-pandemia/> Acesso em 12 jul. 2021. Um trecho da publicação diz que a empresa foi contratada a toque de caixa por conta da pandemia e os aplicativos apresentam muitos problemas como defeitos na transmissão de som e imagem e não funcionam em celulares mais antigos, o que é devidamente comprovado quando os alunos procuram as escolas para baixá-los e não funciona.

³ Para baixar esse aplicativo é necessário possuir um Smartphone e estar conectado à internet, o que não é a realidade da maior parte dos estudantes das escolas públicas do Paraná.

⁴ É uma plataforma central de ensino e aprendizagem que gerencia o conteúdo para escolas e em 2020 substituiu as aulas presenciais na rede pública do Estado do Paraná.

⁵ Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Paraná.

aprendizagem foi muito prejudicado, ora pela falta de acesso à internet pelos estudantes e até professores, falta de aparelhos adequados (Smartphones, Smart TV...), ora pelas inconstantes regulamentações que a SEED publicava, mesmo com as transmissões das aulas pela TV, em outubro de 2020 os professores foram obrigados a realizar videoaulas pelo aplicativo Google Meet⁶, tendo que ficar conectado com alunos durante todo o tempo de sua aula, postagens de atividades obrigatórias, onde muitos estudantes respondiam de forma aleatória (quando conseguiam acessar), pois muitas vezes não conseguiam assistir as aulas na TV etc...

Outra situação que nossos estudantes paranaenses de escolas públicas enfrentaram foi que a Secretaria de Educação afirmou ser possível adentrar nos aplicativos Aula Paraná e Google Classroom gratuitamente: Nesse momento foi divulgado que havia uma parceria com as quatro maiores operadoras de telefonia do Paraná e haveria o fornecimento de pacotes de internet 3G e 4G para alunos e professores. Inúmeros testes foram feitos e não era possível esse acesso. Isso fez com que muitos pais, na esperança que seus filhos fossem incluídos no sistema educacional, se endividaram comprando Smartphones.⁷

O ENSINO RELIGIOSO E OS DOCUMENTOS NORTEADORES

O Referencial Curricular do Paraná é o documento que organiza o sistema de ensino do Estado do Paraná. A sua elaboração teve início em 2018 e segue a estrutura da Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

No Ensino Fundamental são apresentados os organizadores curriculares que discorrem sobre os direitos de aprendizagem na introdução de cada componente curricular, seguidos de quadros com as unidades temáticas, os objetos de conhecimento e os objetivos de aprendizagem, por ano de escolaridade. Embora todos os componentes curriculares da BNCC sejam disciplinas, o termo é usado pelo MEC em função de que, além dos obrigatórios, as instituições e redes podem incluir em suas propostas pedagógicas componentes que tragam elementos de várias disciplinas ou tenham outras especificidades. (PARANÁ, 2018, p. 8)

A SEED assegura que, mesmo considerando o aspecto legal e normativo do

⁶ Google Meet é um dos serviços que substituiu o Google Chat, um aplicativo de videoconferência onde é possível transmitir aulas ao vivo e gravá-las, ficando disponibilizadas no Drive da Google.

⁷ Hoje, mais de um ano depois, a SEED não reconhece o fracasso que foi todo esse aparato que vem custando milhões para os cofres do Estado do Paraná, pois as inúmeras tentativas de retorno presencial, desde o início do ano letivo, vem demonstrando tanto o descaso com a vida de nossos estudantes e professores quanto o despreparo de um Secretário-Empresário à frente de uma pasta tão importante para o desenvolvimento do nosso Estado.

Referencial Curricular do Paraná para elaboração das propostas pedagógicas, as questões como contexto social, econômico e cultural de cada região do Estado não devem ser menosprezadas.

Assim, este Referencial Curricular do Paraná estabelece os princípios orientadores da Educação Básica a serem considerados na elaboração do currículo pelas redes de ensino e suas escolas. Os mesmos visam à garantia dos direitos e objetivos de aprendizagem dos estudantes e são delineados a partir da trajetória do Paraná, sendo imprescindível afirmá-los no momento de reelaboração das propostas pedagógicas curriculares, pautadas no âmbito da gestão democrática. Tendo em vista que a Gestão Democrática pressupõe a participação coletiva na construção do trabalho pedagógico, faz-se necessário que este esteja fundamentado no diálogo, na transparência e na coerência. Formar cidadãos democráticos inclui a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, dentre outros aspectos que abordam o pluralismo de ideias e as concepções pedagógicas. (PARANÁ, 2018, p. 10)

O Referencial Curricular do Paraná apresenta a disciplina Ensino Religioso como referência para todo país e contempla o disposto do Artigo 33 da LDB.

O texto do documento apresenta ainda um histórico da disciplina no Brasil, que antes de 1891 com a Constituição da República o tema era tratado na educação como forma de evangelização promovida pela Companhia de Jesus, de confissão católica, conforme o documento *Ratio Studiorum*.

Assim o texto segue descrevendo que, com o advento da República e a vinda do Positivismo, houve a separação entre Estado e Igreja, dessa forma todas as instituições buscaram a laicidade no sentido de neutralidade religiosa.

O livro “Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, reflexões e debates”, de Alexandre Brasil de Carvalho da Fonseca (org.), nos apresenta a transcrição das falas dos especialistas que participaram do “Seminário sobre Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa,” que aconteceu em dezembro de 2016 e, dentre essas falas, vale citar o tema que a Dra. em Direitos Humanos Joana Zylbersztajn apresentou: Estado Laico na Constituição Brasileira.

Ela afirma que há pouco embasamento teórico-acadêmico para falar sobre a laicidade. Isso nos tira os recursos argumentativos.

Na introdução do meu doutorado trago um exemplo que ilustra as disputas políticas e conceituais em torno do tema. Faço referência à eleição de 2010, que foi bastante pautada por questões religiosas. Um dos principais temas desse período eleitoral foi o PNDH-3, o terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos, que tinha sido lançado no final de 2009. Um dos maiores “escândalos” era que o PNDH-3

falava em tomar atitudes para “evitar a exposição de símbolos religiosos em repartições públicas federais”. Muito específico. Evitar símbolos religiosos em repartições públicas federais. Nos meios de comunicação acusaram o governo de querer derrubar o Cristo Redentor. Ninguém estava falando em derrubar o Cristo Redentor, ninguém estava ignorando a história, a cultura do país. Quando se fala em laicidade não está se falando em ignorar e agredir as religiões, muito pelo contrário. A liberdade religiosa faz parte do Estado Laico. O Estado Laico abriga a liberdade religiosa e ao mesmo tempo não privilegia nenhuma religião. Uma repartição pública federal não tem cultura, tem um serviço público. O Cristo Redentor é uma estátua cultural, mas uma repartição pública federal não precisa ter nenhuma representação religiosa ou cultural. São coisas diferentes. (FONSECA (org.), 2018, p. 148)

O trecho da fala da Dra. Zylbersztajn deixa claro que o Estado Laico deve defender a liberdade religiosa e não privilegiar nenhuma religião. Isso está em consonância com que está escrito no documento Referencial Curricular do Paraná, porém, será que realmente é levado em consideração nos planejamentos dos professores da disciplina Ensino Religioso da rede pública do Estado do Paraná, especificamente nas aulas que foram transmitidas durante a pandemia na TV e no Canal do Professor via Youtube?

Em 1988, no Artigo 210 da Constituição o texto passou a “*O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental*”.

Seguindo com o texto do Referencial Curricular do Paraná, o documento ainda menciona da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu Artigo 18:

“Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância isolada ou coletivamente, em público ou em particular”. (PARANÁ, 2018, p. 398)

O Ensino Religioso aconfessional coerente com o Estado Laico só se concretizou legalmente na Lei 9.394/96, com correção em 1997:

Art. 33 – O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de Educação Básica assegurado o respeito à diversidade religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. § 1º – Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão de professores. § 2º – Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (BRASIL, 1997)

O documento ainda afirma que, para viabilização da proposta de elaboração de material didático e formação continuada, o Estado do Paraná contou com a Associação Inter Religiosa de Curitiba (Assintec) em conjunto com Estados e Municípios.

Nesse sentido, considerando o processo histórico vivenciado pelo Estado do Paraná, a construção dos documentos orientadores estaduais para a Educação Básica, as Diretrizes Curriculares Nacionais e a homologação da Base Nacional Comum Curricular - BNCC para o Ensino Fundamental, que define as Competências Gerais e Específicas para a Área de Ensino Religioso, é que se elabora este Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações. É importante destacar que o documento em questão foi desenvolvido pelos técnicos pedagógicos da equipe de Currículo da Secretaria de Estado da Educação do Paraná (SEED), em um trabalho conjunto com a equipe pedagógica da Associação Inter Religiosa de Educação e Cultura (ASSINTEC) e com a equipe pedagógica da Secretaria Municipal de Curitiba (SME), representando a União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação (UNDIME). (PARANÁ, 2018, p. 398)

Como objeto de estudo que deve nortear as práticas pedagógicas, a SEED então definiu “O Sagrado” justificando que esse possibilita o estudo da manifestação da diversidade religiosa e cultural. Já na BNCC esse objeto aparece como “Conhecimento Religioso”.

Analisando as competências Gerais no Estado do Paraná, o documento diz que a Disciplina Ensino Religioso devem atender os seguintes objetivos, que estão dispostos na BNCC:

1. Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos sempre contemplando as 4 matrizes religiosas que forma a religiosidade brasileira (Indígena, Afro, Ocidental e Oriental);
2. Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença tanto individuais e coletivas, com o propósito de promover o conhecimento e a efetivação do que está prescrito na Declaração Universal dos Direitos Humanos;
3. Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares diferentes de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal;
4. Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania. (BRASIL, 2017, p. 434 apud PARANÁ, 2018, p. 399-400).

Já as competências específicas,

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/organizações religiosas e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.
2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.
4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.
5. Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.
6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz. (BNCC, BRASIL. 2017, pg. 435 apud PARANÁ, 2018, p. 400).

458

Dessa forma, os conteúdos a serem trabalhados estão organizados num quadro que contempla os Direitos e Objetivos de Aprendizagem/ Unidades Temáticas/ Objetos de Conhecimento/ Objetivos de Aprendizagem.

Assim, tendo em vista a trajetória do Estado do Paraná e de alguns de seus Municípios no que diz respeito à experiência com o componente Ensino Religioso, na proposta do presente documento se inserem Objetos de Conhecimento complementares, relacionados com a Unidade Temática, a fim de favorecer a transição dos Anos Iniciais para os Anos Finais do Ensino Fundamental, e, também, por uma abordagem hierarquizada de objetos de conhecimento, ampliando gradativamente o nível de aprendizagem. Procurou-se superar a fragmentação dos conhecimentos e a ruptura dos mesmos na transição do Ensino Fundamental - Anos Iniciais e Finais, sendo proposto para cada ano, um conjunto progressivo de conhecimentos historicamente construídos, de forma que o estudante tenha um percurso contínuo de aprendizagem. Nessa perspectiva, os objetos de conhecimento foram ampliados em praticamente todos os anos, permitindo que o processo de aprendizagem e desenvolvimento da educação no Ensino Fundamental possam ser contempladas integralmente.

As Unidades Temáticas que compõem a BNCC e, portanto, constam no Referencial Curricular do Paraná são: Identidades e alteridades; Manifestações religiosas; Crenças Religiosas e Filosofias de Vida. A partir dessas Unidades Temáticas, foram estabelecidos na BNCC, os objetos de conhecimento para cada ano, que são: práticas espirituais ou ritualísticas, espaços e territórios sagrados, mitos, crenças, narrativas, oralidade, tradições orais e textos escritos, doutrinas, ideias de imortalidade (ancestralidade, reencarnação, ressurreição, transmigração, entre outras), códigos éticos e filosofias de vida. Sendo assim, os critérios de organização das habilidades na BNCC (com a explicitação dos objetos de conhecimento aos quais se

relacionam e do agrupamento desses objetos em Unidades Temáticas) expressam um arranjo possível, dentre muitos outros, para a realidade de cada Estado e Município da Federação.

Ao considerar as especificidades da disciplina, ressalta-se que os encaminhamentos metodológicos devem primar pela garantia dos direitos de aprendizagem e estar em consonância com a legislação vigente. Ademais, a avaliação deve ser concebida sob uma perspectiva formativa com a finalidade de acompanhamento do processo de ensino e aprendizagem. Ressalta-se que, para o desenvolvimento do encaminhamento pedagógico em sala de aula, os professores contemplem as quatro matrizes que formam a religiosidade brasileira: Matriz Indígena, Matriz Africana, Matriz Ocidental e Matriz Oriental. O estudo destas matrizes tem por objetivo fortalecer o exercício da cidadania, o fomento ao conhecimento, além de ampliar os horizontes dos estudantes em relação à diversidade religiosa. O diálogo inter-religioso é uma possibilidade de superação do grande desafio da humanidade: vivermos juntos em paz com respeito e alteridade. (PARANÁ, 2018, p. 401)

Vale ressaltar que toda essa organização dos conteúdos estão disponíveis no Referencial Curricular para todas as séries do Ensino Fundamental (I e II), ou seja, do 1º ao 9º ano, porém, como mencionado, a Rede Pública do Estado do Paraná oferta a disciplina Ensino Religioso somente para os 6º e 7º anos do Ensino Fundamental II com uma aula optativa semanal, dessa forma, àqueles alunos que não tiveram uma introdução à disciplina nos anos anteriores (Fundamental I), como a maioria dos estudantes paranaenses que estudam em escolas públicas, iniciam a disciplina no Fundamental II “confundindo-a” com Catequese ou algo que levará à doutrinação de alguma religião.⁸

O quadro organizador de Ensino Religioso no Referencial Curricular do Paraná está dividido em unidade temática, objetos de conhecimento e objetivos de aprendizagem.

Para os sextos e sétimos anos as unidades temáticas são crenças religiosas, filosofias de vida e manifestações religiosas, contemplando as quatro matrizes: indígena, africana, ocidental e oriental, o que difere entre uma série e outra são os objetos de conhecimento⁹ e os objetivos de aprendizagem¹⁰.

A proposta abrange as quatro matrizes (indígena, ocidental, africana e oriental), mas

⁸ Como trata-se de uma disciplina optativa não é incomum pais ou responsáveis procurarem as escolas para “dispensar” os filhos da “obrigação” de estudar algo que julgam estar relacionado a alguma religião diferente da que são adeptos. Muitos não reconhecem o caráter aconfessional da disciplina.

⁹ Nos sextos anos versam na tradição escrita: registro dos ensinamentos sagrados nos textos orais e escritos, ensinamentos da tradição escrita e oral, símbolos, ritos e mitos religiosos, alimentos sagrados, lugares, espaços e territórios religiosos; Já nos sétimos anos, esses objetos do conhecimento se apresentam em ritos, músicas e espiritualidades, lideranças religiosas, princípios éticos e valores religiosos, liderança e Direitos Humanos.

¹⁰ Inicia-se sempre com um código da BNCC (Base Nacional Comum Curricular) que diz respeito às competências e habilidades que se espera dos alunos.

não trata do ateísmo. Por outro lado, não há a promoção de uma só crença, o que poderia gerar a intolerância e despertar o fanatismo.

Como sabemos, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira é a legislação que tem a finalidade de estabelecer e regularizar as diretrizes e bases da educação legal com base nos princípios presentes na Constituição Federal de 1988. Mesmo com a legalização da BNCC (fruto do Golpe de 2016), o documento não perdeu sua vigência.

A LDB responde às transformações econômicas, sociais e políticas do Brasil, mesmo com tantas contradições do mundo capitalista, o ensino de História ainda persiste na manutenção dos laços da boa convivência.

Como mencionado, o Art. 33 da LDB determina que a disciplina de Ensino Religioso deve fomentar “*o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil vedadas quaisquer formas de proselitismo*”. Assim fica proibido o direcionamento dos estudantes a quaisquer corrente de pensamento, religioso ou não, apesar de alguns Estados do país não considerarem dessa forma, como o Rio de Janeiro, por exemplo.

As Diretrizes Curriculares da Educação Básica de Ensino Religioso (DCE de Ensino Religioso) diz o seguinte:

“As Diretrizes Curriculares da Educação Pública do Estado do Paraná são reconhecidas pelos professores como um documento oficial que em sua construção tem como característica a horizontalidade, pois contou com a participação de todos, ou seja, escolas, Núcleos Regionais de Educação do Estado e demais entidades. Esse documento, faz ressoar as vozes de todos os professores das escolas públicas paranaenses por traçar estratégias que visam nortear o trabalho do professor e garantir a apropriação do conhecimento pelos estudantes da rede pública. (Disponível em: <<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diaadia/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=98>> Acesso em 27/05/2019)

Esse documento tem como objetivo orientar os professores em sala de aula, junto com o Projeto Político Pedagógico, que é onde estão reunidos os objetivos que deseja alcançar, os caminhos a serem percorridos pelos professores, as metas a serem alcançadas, enfim, deve contemplar todas as informações relevantes desde o planejamento até a avaliação. O Projeto Político Pedagógico é o que guia o planejamento, a execução e a avaliação de todas as ações da escola.

De acordo com VEIGA (2001),

“Todo projeto supõe ruptura com o presente e promessas para o futuro. Projetar significa tentar quebrar um estado confortável para arriscar-se, atravessar um período de instabilidade e buscar uma estabilidade em função da promessa que cada projeto contém de estado melhor do que o

presente. Um projeto educativo pode ser tomado como promessa frente a determinadas rupturas. As promessas tornam visíveis os campos de ação possível, comprometendo seus atores e autores.” (VEIGA, 2001, p. 18)

Dessa forma levanta-se questões muito pertinentes à análise do presente artigo: O planejamento das aulas transmitidas no período de pandemia no Estado do Paraná levou em consideração qual ou quais realidades regionais? Foi considerado qual ou quais PPP? Ou foram elaboradas somente de acordo com o Referencial Curricular?

O Ensino Religioso, assim como as demais disciplinas do currículo deve estar contemplado no Projeto Político Pedagógico e deve ter o objetivo de transmitir a compreensão e o respeito às diferenças pessoais, culturais e religiosas por meio da atuação dos grupos sociais, superando os julgamentos de superioridade e preconceito.

Esse documento ainda deve contemplar a compreensão dos fenômenos religiosos como fenômeno cultural. O conhecimento dos contextos históricos, sociais e culturais que determinam as verdades religiosas presentes na redação dos textos sagrados.

O professor não deve abordar o tema em sala de aula com “um só olhar”, mas o olhar da diversidade, o que atende aos preceitos constitucionais.

Para Nizer (2011), *“os conteúdos estruturantes são referenciais para a compreensão do Sagrado e são eles que orientam a organização dos conteúdos básicos da disciplina.”* Tanto os conteúdos estruturantes quanto os conteúdos básicos devem estar em consonância com o que essa autora “esquematizou” como sendo os objetos de estudo da disciplina, mas ela deixa claro que:

“A SEED entende que não basta somente definir conteúdos a serem trabalhados em sala de aula e que a alteração da prática docente não depende somente da aceitação de uma sociedade pluralista e legislações que assegurem a disciplina nos horários escolares. É preciso ir além e contribuir no processo de conhecimento por meio da formação continuada e para a produção de materiais didático-pedagógicos que venham auxiliar o professor na sua prática diária. (NIZER, 2011, p. 13300)

Assim, o PPP deve fornecer a metodologia de ensino como uma proposta seguindo as orientações: Harmonização, observação, reflexão, informações e compromisso de vida.

As estratégias de ensino devem ocorrer por meio do diálogo, exercícios físicos grupais, problematização, exposição de símbolos religiosos, visitas a museus, templos e igrejas, análise de textos, livros, filmes e entrevistas com líderes religiosos, o “tripé” da metodologia parece bem diversa, respeitando o que é proposto na LDB.

Como a presença dos alunos é facultativa nas aulas de Ensino Religioso no Estado do

Paraná, a avaliação, deve assumir um princípio de inclusão, deve ser processual, permeando a prática em todos os momentos da aula, ou seja, é diagnóstica, formativa e somativa.

Mas e na forma de transmissão proposta pela SEED durante a pandemia, foi possível ocorrer esses diálogos? O professor “designado” pela mantenedora para elaborar e transmitir esses conteúdos levou em consideração o regionalismo e particularidades das escolas? As respostas são não, porém estamos há quase dois anos precisando suportar esses “delírios” do secretário de educação Renato Feder, empresário paulista que acredita que implementou uma “educação da Finlândia”¹¹ no Paraná.

O ENSINO RELIGIOSO NO QUADRO DA PANDEMIA COVID-19 NO ESTADO DO PARANÁ

Em pronunciamento para o Estado do Paraná no dia dezenove de março de 2020, o governador Carlos Massa Júnior (Ratinho Júnior) suspendeu as aulas no Estado por tempo indeterminado por causa da pandemia.

À princípio a Secretaria de Educação e do Esporte (SEED) havia anunciado duas semanas de recesso (adiantou o recesso de julho) e prometeu que haveria um retorno após essas duas semanas no modelo remoto.

Nesse período a Secretaria de educação começou a divulgar que estava em negociação com canais de TV's (o que se efetivou posteriormente), comprando aplicativos e organizando como ocorreria essas aulas a distância. Outra medida também foi anunciar a contratação de professores da rede estadual de ensino para gravar essas aulas. O valor anunciado foi de R\$70 por aula e era preciso a elaboração de materiais, atividades e que o professor se deslocasse até os estúdios que os núcleos estavam montando em suas dependências. Após resistências¹² por parte dos professores, que não se inscreveram no programa, essas aulas ficaram concentradas em Curitiba P/R, sendo lecionadas pelos técnicos pedagógicos que trabalhavam nos núcleos

¹¹ Em um vídeo divulgado em aplicativos de mensagens instantâneas, em meados de setembro de 2021, Renato Feder afirma que 75% das escolas do Paraná “estão muito tops”, que “vai acontecer igual a melhor escola particular”, o que está longe de condizer com a realidade de nossas escolas públicas paranaenses. Em uma publicação do site paranashop.com.br há uma crítica à comparação das escolas públicas paranaenses com a educação da Finlândia: “Enquanto isso no mundo maravilhoso do Feder, a Educação Pública do Paraná está lado a lado com a educação finlandesa”. Disponível em <https://paranashop.com.br/2021/03/sobre-o-mito-das-escolas-finlandesas-ft-renato-feder/> Acesso em 24 nov. 2021.

¹² Nesse período tudo era muito incerto por causa da pandemia: escolas, comércio, estabelecimentos como prefeituras fechados, o medo de transitar pelas ruas e ser contaminado pelo vírus que havia acabado de chegar ao Brasil era muito grande. Esse motivo somado à falta de organização da SEED em dar maiores explicações do que estava por vir no campo da educação no Paraná talvez tenham impulsionado os professores a não aderirem à inscrever-se para lecionar pela TV.

da capital¹³.

Nesse contexto, um professor de Filosofia do Quadro Próprio do Magistério foi o responsável pela disciplina Ensino Religioso.

Com especialização em Filosofia, o professor é Doutor em Geografia e membro da equipe pedagógica ASSINTEC¹⁴ e de currículo da SEED. Em pesquisa rápida no Google é possível verificar que o professor é autor do livro Ensino Religioso Escolar que na descrição diz que traz uma discussão do Ensino Religioso escolar sob diversos aspectos. Para produção do presente artigo não foi realizada a leitura do livro, pois o objetivo aqui, como mencionado é compreender se durante as transmissões e postagens de atividades no período de pandemia foram expostas as múltiplas expressões das religiões, religiosidades e as atuais dinâmicas que essa área do conhecimento devem apresentar.

No início de abril de 2020 houve a abertura das turmas na plataforma Google Classroom. Neste momento não havia postagens de atividades pela SEED, nem aulas, somente as transmissões pela TV. Nesse contexto nem todas as escolas do Paraná haviam conseguido inserir todos os alunos nas salas de aula virtual¹⁵. O que era disponibilizado com atrasos¹⁶ eram os slides que o professor utilizava em suas aulas.

A partir do dia 04 de maio de 2020 a SEED deu início às postagens¹⁷ das aulas de

¹³ Isso era perceptível no “sotaque curitibano” desses professores, típico e bem marcante.

¹⁴ Associação Inter-Religiosa de Educação.

¹⁵ Esse processo era demorado, pois era preciso que o aluno ou responsável fosse até o estabelecimento de ensino com um celular compatível com os aplicativos. Para baixá-los era preciso ter pacote de dados (o que não era comum). Feito isso era preciso desbloquear um endereço de e-mail de domínio da SEED, o @escola, o que poderia levar dias, pois na maioria dos casos era necessário solicitar o reset das senhas (que a princípio era a data de aniversário dos estudantes). Logo após o convite para adentrar nas salas de cada disciplina era feito pelo e-mail. Muitos desistiram desse processo por considerar dificultoso.

¹⁶ Caso o professor da turma “quisesse”, poderia entrar na transmissão do professor pelo Aplicativo Aula Paraná, baixar os slides que o mesmo utilizava nas aulas e postar na Plataforma Google Classroom, o que dava muito trabalho, pois nesse momento nem todos dominavam a ferramenta.

¹⁷ Links das aulas dos sextos anos:

Aula 1: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 01 - Textos sagrados orais e escritos nas diferentes religiões](#)

Aula 2: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 02 - Textos sagrados orais e escritos](#)

Aula 3: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 03 - Contação de História](#)

Aula 4: [6º ano | Ensino Religioso | Aula 04 - Arte Sagrada](#)

Aula 5: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 05 - Os Símbolos Comunicam](#)

Aula 6: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 06 - Mandalas](#)

Aula 7: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 07 - Princípios Éticos](#)

Aula 8: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 07 - Princípios Éticos](#)

Aula 9: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 09 - Descobrindo os Símbolos Sagrados](#)

Aula 10: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 10 - Descobrindo os Símbolos Sagrados](#)

Aula 11: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 11 - Vestimentas Sagradas](#)

Aula 12: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 12 - Fogo como Símbolo Sagrado](#)

Aula 13: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 13 - Água como Símbolo Sagrado](#)

Aula 14: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 14 - Alimentos Sagrados I](#)

- Aula 15: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 15 - Alimentos Sagrados - Parte 2](#)
Aula 16: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 16 - Alimentos Sagrados: Paranaenses](#)
Aula 17: <https://youtu.be/Jx2m9Enp7yw> / Aula 17 - Espaços sagrados
Aula 18: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 18 - Lugares Sagrados do Paraná](#)
Aula 19: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 19 - Lugares Sagrados do Brasil](#)
Aula 20: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 20 - Arquitetura Sagrada](#)
Aula 21: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 21 - Lugares Sagrados Naturais](#)
Aula 22: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 22 - Cidades Sagradas Hierópolis](#)
Aula 23: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 23 - Ritos e Rituais Indígenas](#)
Aula 24: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 24 | Ao Vivo - Jogos, Brincadeiras e Ludismo no Ensino Religioso](#)
Aula 25: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 25 - Ritos e Rituais](#)
Aula 26: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 26 | Semana do Conhecimento - Lugares Sagrados](#)
Aula 27: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 27 - Ritos e Rituais Orientais](#)
Aula 28: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 28 - Ritos e Rituais Afro-Brasileiros](#)
Aula 29: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 29 - A Função dos Líderes no Dialogo Inter-religioso](#)
Aula 30: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 30 - O Papel das Mulheres nas Organizações Religiosas](#)
Aula 31: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 31 - Líderes Religiosos: O Papel dos Anciãos](#)
Aula 32: [6º Ano | Ensino Religioso | Aula 32 - Retomada: Ensino Religioso](#)
Links das aulas dos sétimos anos:
Aula 1: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 01 - Festas sagradas e festas profanas: qual a diferença?](#)
Aula 2: Não teve postagem no Classroom nem no Youtube
Aula 3: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 03 - Ritos e Rituais](#)
Aula 4: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 04 - Festas religiosas do Paraná](#)
Aula 5: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 05 - Festas Folclóricas](#)
Aula 6: [7º ano | Ensino Religioso | Aula 06 - Calendários Sagrados](#)
Aula 7: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 07 - Ritos de Passagem](#)
Aula 8: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 08 - Matrizes Religiosas](#)
Aula 9: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 09 - Revisão de aulas](#)
Aula 10: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 10 - Revisão: Calendários Sagrados](#)
Aula 11: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 11 - Estado Laico e Religiosidade](#)
Aula 12: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 12 - Estado Laico e Religiosidade](#)
Aula 13: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 13 - Liberdade Religiosa no Espaço Público e Privado](#)
Aula 14: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 14 - Liberdade Religiosa: Espaço Público e Privado](#)
Aula 15: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 15 - Direitos Humanos e Liberdade Religiosa](#)
Aula 16: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 16 - Princípios Éticos e Valores Morais: Regra de Ouro das Rel...](#)
Aula 17: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 17 - Princípios Éticos e Valores Morais: Matriz Indígena](#)
Aula 18: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 18 - Princípios Éticos e Valores Morais: Matriz Ocidental](#)
Aula 19: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 19 - Princípios Éticos e Valores Morais: Matriz Africana](#)
Aula 20: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 20 - Princípios Éticos e Valores Morais: Matriz Oriental](#)
Aula 21: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 21 - Diálogo Inter-Religioso e Paz Mundial](#)
Aula 22: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 22 - Organização Religiosa, Mídia e suas Tecnologias](#)
Aula 23: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 23 - Lideranças Religiosas](#)
Aula 24: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 24 - Mitologia e Cosmovisão - Parte 1](#)
Aula 25: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 25 - Mitologia e Cosmovisão - Parte 2](#)
Aula 26: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 26 - Origem da Vida para as Tradições Religiosas... - Parte 1](#)
Aula 27: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 27 - Origem da Vida para as Tradições Religiosas... - Parte 2](#)
Aula 28: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 28 | Semana do Conhecimento - Cosmovisões e Mitologias](#)
Aula 29: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 29 - Monoteísmo, Politeísmo, Panteísmo e Ceticismo - Parte 1](#)
Aula 30: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 30 | Ao Vivo - Religiosidade e Ética dos Heróis dos Quadrinhos](#)

Ensino Religioso para os sextos e sétimos anos na plataforma, não levando em consideração o número de alunos e professores que haviam conseguido acessar as salas de aulas virtuais.

Nessas postagens haviam os links das aulas transmitidas pelo professor (que nesse momento já estava na plataforma Youtube), um link com o drive que encaminhava para os slides que o professor utilizou na transmissão e um formulário com os exercícios da aula, onde o professor da disciplina tinha acesso às respostas.

Somando 1º, 2º e 3º trimestres foram postadas 32 aulas de Ensino Religioso para os sextos anos e 34 aulas da disciplina para os sétimos anos. Considerando que na grade curricular a disciplina é lecionada uma vez por semana, a SEED seguiu “essa regra” inclusive nas transmissões pela TV, que ocorria uma vez por semana para cada série onde a disciplina é ofertada.

Num geral, os conteúdos contemplavam as unidades temáticas, os objetos de conhecimento e os objetivos de aprendizagem, previstos nos quadros organizadores do Referencial Curricular do Paraná.

Por outro lado, os slides traziam conteúdos muito densos, como por exemplo, na Aula 1¹⁸ do sétimo ano, o tema abordado foi Festas Religiosas. O professor tratou de muitas festas em uma única aula, como o Khumba Mela da Índia, o Toré, Festa de Iemanjá, Círio de Nazaré, Hana Matsuri, o Carnaval e a Festa de Nossa Senhora do Rocio no Brasil.

Considerando que em todas as unidades temáticas é necessário abordar as quatro matrizes (ocidental, africana, oriental e indígena) era preciso ter “dividido” esse conteúdo em duas ou três aulas.

Sobre o assunto, Fernandes (2018) afirma que,

(...) a seleção de conteúdos de História tem sido variável. Em parte, eles permanecem por conta de memórias consolidadas ou ressignificadas nas tradições de ensino; sofrem influência de debates intelectuais e políticos e de projetos educacionais apresentados e/ou reformados por diferentes regimes; são reforçados em materiais escolares e em seus vínculos com avaliações institucionais e particularidades do mercado editorial; são reorganizados pelos sistemas oficiais de avaliação da aprendizagem; são ampliados ou reduzidos por demandas de movimentos sociais; e incorporam diferentes fundamentos históricos, didáticos e pedagógicos. (FERNANDES, 2018, p. 152-153)

Aula 31: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 31 - Filosofia de Vida Secular](#)

Aula 32: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 32 - A Mulher nas Organizações Religiosas](#)

Aula 33: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 33 - Ética e Direitos Humanos](#)

Aula 34: [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 34 - Lideranças: Diálogo Inter-religioso](#)

¹⁸ Disponível em [7º Ano | Ensino Religioso | Aula 01 - Festas sagradas e festas profanas: qual a diferença?](#)

A didática do professor é excelente, para nível superior ou especialização. O vocabulário muito formal utilizado nas aulas, somado às nomenclaturas das festas (em sua maioria pouco conhecidas pelos alunos) dificultava a compreensão, além, é claro, dos vários assuntos abordados ao mesmo tempo, o que confundia nas resoluções dos exercícios.

Em nenhum momento o professor adentrou em questões ligadas à secularização, principalmente ao abordar a Festa de Iemanjá, por exemplo, que seria uma oportunidade de falar sobre o preconceito com as religiões de matriz africana.

Na Aula 02¹⁹ para o sexto ano, no qual o professor tratou do tema Textos Sagrados, Oraís e Escritos. Ao abordar o Alcorão e a Bíblia, era perceptível que o professor falava como se todos os espectadores tivessem familiaridade com esses textos e, assim como na aula 01 do sétimo ano, essa aula também trouxe conteúdos densos, “misturados” (tradição cristã, indígena, africana, espírita, asiática...) em uma única aula de 45 minutos, o que confundia na resolução de exercícios, pois considera-se que para muitos estudantes os assuntos eram “novos”, sem vínculo com seus cotidianos.

Considerando que nessas transmissões o professor não precisava “realizar a chamada” ou interromper a aula para “chamar a atenção de algum aluno (como ocorre no atendimento presencial), mesmo assim não era possível trabalhar os conteúdos sob a perspectiva das várias matrizes que o professor gostaria ou gostaria de atender o quadro organizador, pois como mencionado, o Referencial Curricular do Paraná contempla a disciplina Ensino Religioso em todas as séries, do Ensino Fundamental I ao Ensino Fundamental II, enquanto que na grade curricular a disciplina é ofertada somente para os 6º e 7º anos.²⁰

Em suas exposições, o professor falava muito de tolerância religiosa (o que é muito importante, pois esse assunto é um desafio dentro das escolas), mas não abordava a questão da extrema violência em nome de determinadas crenças ou ordem religiosa, ou ainda a perseguição religiosa, por exemplo. Essa postura é compreensível, pois como mencionado, o professor não tem formação em Sociologia, mas não justifica o fato de não mencionar as agressões e até mortes em nome da intolerância religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio desse estudo ficou claro que no quadro pandêmico a disciplina de Ensino

¹⁹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=hv-QHA472WE>

²⁰ Nesse contexto, considerando ainda que a disciplina é optativa, os professores que “assumem” essa disciplina o fazem para completar carga horária, pois sendo professor do Quadro Próprio do Magistério não necessita possuir a especialização em Ensino Religioso, nem tampouco ter formação na área de Ciências Humanas, o que é exigido para os professores temporários. Também o fato de a disciplina não ser ofertada como consta no Referencial Curricular do Paraná (do 1º ao 9º ano do Ensino Fundamental) é visível uma “descontinuidade” dos conteúdos ou mesmo a “tentativa” de contemplar tudo em uma única aula semanal, o que torna a disciplina “confusa” e incompleta, como aconteceu nas transmissões da SEED.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Religioso no Estado do Paraná tentou expor as múltiplas expressões das religiões, religiosidades e as atuais dinâmicas que essa área do conhecimento devem apresentar, mesmo que dentro de um quadro organizador impossível de ser contemplado em apenas uma aula semanal.

Diante dos “improvisos” da SEED e a escolha de um único professor para realizar as transmissões das aulas para todo o Estado, a disciplina de Ensino Religioso continua sendo um desafio dentro da sala de aula.

Trabalhar com o pluralismo religioso e com o reconhecimento da diversidade cultural sem fomentar o atrito religioso no ambiente escolar deve ser feito a partir da perspectiva da laicidade, caso contrário a disciplina, tão importante para formação completa do cidadão, pode-se tornar uma “faca de dois gumes”, dependendo de quem leciona.

Nos casos analisados no presente artigo, o professor ao menos tentou ofertar aulas aconfessionais e tentou abranger a maior parte das expressões religiosas presente no quadro organizador (Referencial Curricular do Paraná), mesmo “deixando a desejar” em alguns aspectos, como as consequências da intolerância religiosa, como já mencionado.

Considerando ainda que trata-se de uma disciplina optativa, durante a pandemia foi uma das disciplinas em que houve menos participação por parte dos alunos, pois em muitas escolas a participação ocorria somente por meio do material impresso (elaborado pelo professor de sala). Aqui cabe outra reflexão: a questão da atribuição de notas. No Estado do Paraná a disciplina Ensino Religioso “aparece” no boletim de rendimento escolar como “OP”, ou seja optativa. Como descrito, diante de todas dificuldades de nossos estudantes em acessar os aplicativos, possuir internet ou celulares compatíveis, houve uma defasagem geral nos estudos e é claro, a disciplina Ensino Religioso foi uma das mais atingidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, 1934.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, 1988.

_____. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996/1997.

_____. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, SEB, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/>. Acesso em: 12 out. 2021

_____. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: história / Secretaria de Educação Fundamental**. – Brasília : MEC / SEF, 1998. 108 p. Disponível em http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/pcn_5a8_historia.pdf Acesso em 24 out. 2018.

CASTRO, Sirlene R. F. A infoexclusão escancarada pela COVID- 19 e as atitudes professorais na perspectiva da sociologia das ausências e emergências. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre o Ensino Tecnológico**. v.6, Edição Especial Desafios e avanços educacionais em tempos da COVID-19, e155020, 2020.

COSTA, Margarete Terezinha de Andrade. **Formação docente para a diversidade**. 2º ed. Curitiba, Pr.: IESDE Brasil, 2018. 152 p.

COSTELLA, D. **O fundamento epistemológico do ensino religioso**. In: JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul (org.) O ensino religioso no Brasil. Curitiba: Champagnat, 2004.

FERNANDES, Antonia T. de C. **Ensino de História e seus conteúdos**. Ensino de Humanidades. Estud. av. 32 (93). mai- ago. 2018, p. 151-173. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ea/a/5dQq993P9XDfNP5QLsJ945w/?lang=pt> acesso em 02 nov. 2021.

FONSECA, Alexandre B. C. da. Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, reflexões e debates. **Ministério dos Direitos Humanos/ Secretaria Nacional de Cidadania**, 2018.

NETO, de J.A. **Uso das tecnologias na educação**. Você sabia que o avanço tecnológico possibilitou a criação de ferramentas que podem ser utilizadas em sala de aula? Confira. Brasil Escola, 2020. Disponível em <https://meuartigo.brasile scola.uol.com.br/educacao/uso-das-tecnologias-na-educacao.htm>. Acesso em 26 set. 2021

NIZER, Carolina do R. **A disciplina de Ensino Religioso no Estado do Paraná**. X Congresso Nacional de Educação - EDUCERE. I Seminário Internacional de Representações Sociais, Subjetividade e Educação. PUC, 7 a 10 nov. 2011.

PARANÁ. Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações. Curitiba, SEED, 2018. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/bncc/2018/referencial_curricular_parana_cee.pdf>. Acesso em: 12 out. 2021.

SALLES, Walter; GENTILINI, Maria A. **Desafios do Ensino Religioso em um mundo secular**. Artigos. Cad. Pesq. (48) 169 , jul-set. 2018, p. 856-875. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cp/a/fw4YP4J9xMgJmJkg4j474cL/?lang=pt&format=pdf> acesso em 02 nov. 2021.

PASINI, C. G. D.; CARVALHO, E. de; ALMEIDA, L. H. C. **A educação híbrida em tempos de pandemia**: algumas considerações. Ministério da Educação. Universidade Federal de Santa Maria. Observatório Socioeconômico da COVID-19. FAPERGS, 2020. Disponível em <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/820/2020/06/Textos-para-Discussao-09-Educacao-Hibrida-em-Tempos-de-Pandemia.pdf>. Acesso em 26 set. 2021.

POLIDORO, Lurdes F.; STIGAR, Robson. O Ensino Religioso em Face do Projeto Político Pedagógico. **CiberTeologia - Revista de Teologia e Cultura**. Ano III, n. 18. Disponível em

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Ensino_religioso/er_ppp.pdf Acesso em: 12 out. 2021

SANTOS, Elói Correa. Diversidade Religiosa Brasileira e Matrizes Fundacionais: Matriz Indígena, Afro, Ocidental e Oriental. In: Almeida José Luciano Ferreira de. Escritos sobre a educação. Curitiba: SEED-PR, 2017.

TAVARES, Marcelo dos R. A romanização do catolicismo pela biografia: a ação de Mosenhor Rosa em Franca (1860-1903). **História & Democracia - precisamos falar sobre isso**. UNIFESP, Guarulhos, S/P, 3 a 5 set. 2018.

VALENTE, Gabriela, A. Laicidade, Ensino Religioso e religiosidade na escola pública brasileira: questionamentos e reflexões. **pro.posições** v. 29, N.1, p. 107-127, (86) jan-abr. 2018.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS
RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO
BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

**VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER
(UNESPAR)**

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

CONSIDERAÇÕES SOCIOLÓGICAS SOBRE RELIGIÃO EM MOÇAMBIQUE

Ilídio Fernando¹ (UEL-PG)

Fabio Lanza² (UEL-PQ)

Luís Gustavo Patrocino³ (UNESP-PG)

471

Resumo: A sociedade moçambicana é fundamentada na diversidade religiosa a ponto de ser classificada enquanto uma sociedade multireligiosa. Nisto, o presente artigo fala sobre a religião em Moçambique, iniciando com a definição do conceito de religião e apresentando os três períodos histórico da implantação das três religiões com maior contingente formando o contexto da conjuntura no país. Intenciona-se explicar o contexto sócio-religioso e o impacto sociológico da religião no processo da formação da nação e sociedade moçambicana. Buscou-se analisar as três grandes matrizes religiosas vigentes no país, a religião cristã, islâmica e a religião tradicional africana (RTA). Para tal, questiona-se, como estas matrizes religiosas tem contribuído na sociedade moçambicana e no processo da formação desta nação? Trata-se metodologicamente de uma pesquisa bibliográfica e documental, na base da análise processual e hermenêutica histórica e embasamento teórico da sociologia da religião, sociologia contemporânea e numa perspectiva analítica do conhecimento emancipatório. Como resultados podemos afirmar que as religiões são fundamentais no que concerne à apuração dos alicerces ou gêneses religiosas que se destacam na formação cultural, humanização, socialização dos moçambicanos, meio de interação entre indivíduos e a sociedade e no desenvolvimento da religiosidade dos moçambicanos.

Palavras-Chaves: Sociologia das religiões Moçambicana, Religião Tradicional Africana, Ametramo

INTRODUÇÃO

Este trabalho objetiva, contextualizar e descrever a conduta organizacional da religião na sociedade moçambicana. A descrição generalista sobre religião expressa pelo músico

¹Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Possui Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais pela UEL. Bacharelado em Teologia pela Faculdade Teológica Sul-Americana (FTSA). Graduado em curso Superior de Tecnologia em Gestão de Recursos Humanos pela Unicesumar. Atua como pesquisador no Laboratório de Estudos de Religião sobre as Religiões e Religiosidades (LERR) da UEL e do Projeto de extensão Práxis/UEL e como membro da Comitê de Assessoramento Científica na Revista *Relegens Thréskeia*. E-mail: jucaelina.fer@gmail.com

² Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). Professor Associado no Departamento de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (M e D), do Programa de Mestrado Profissional em Rede Nacional de Ensino de Sociologia vinculados à Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades da UEL e do Práxis Itinerante (PROEX UEL). E-mail: lanza1975@gmail.com

³ Doutorando em Ciências Sociais (UNESP Marília), Mestre em Ciências Sociais, Especialista em Estatística com Ênfase em Pesquisa Quantitativa e Licenciado/Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica do Brasil. Atua como pesquisador no Laboratório de Estudos de Religião e Religiosidade (LERR) da Universidade Estadual de Londrina e do Projeto de extensão Práxis/UEL. E-mail: patrocino@gmail.com

Azagaia, ao referir que “a minha religião também é verdadeira. A minha catedral é a palhota da curandeira. E África cura tudo, por isso é hospitaleira.” (AZAGAIA citado por LOPES, 2015, p. 1), representa a ideia na qual a sociedade moçambicana é fundamentada na diversidade religiosa, sendo uma sociedade multicultural cujas peculiaridades são relevantes para estudos e análises.

Definir, descrever e entender a Religião e seu papel no contexto moçambicano se torna pertinente, tendo em conta os aspectos religiosos universais e, de forma particular, os do contexto africano. Procedimento que contém como objeto de estudo, a Religião em Moçambique, objetivando entender o contexto sócio-religioso e o papel sociológico da religião no processo da formação da nação e sociedade moçambicana.

No pressuposto de que nem todas as religiões e respectivas formas de religiosidades existentes no país são incorporadas como participantes na formação das identidades moçambicanas, como também a não incorporação de certas convicções religiosas enquanto entidades e confissões religiosas em contrapartida da exclusão das outras, as não ocidentais, com destaque as religiões africanas, possibilita a propagação da intolerância religiosa, marginalização das demais religiões, e por conseguinte a viabilização da desigualdade social institucional, desagregação da sociedade e possível ameaça da unidade nacional. Nisto, a questão que se levanta é: como estas matrizes religiosas tem contribuído na sociedade moçambicana e no processo da formação desta nação? No entanto, sendo a religião praticada mundialmente e presente em diversas sociedades, mesmo que seja de forma diferente, trata-se de uma conjuntura que requer um posicionamento que permita certa atenção em todos os aspectos que compõem a dimensão de todo contexto religioso e das respectivas religiosidades específicas, resultantes das práticas culturais, tradicionais, políticas, econômicas, sociológica e até teológicas. Isto é, o pesquisador deve trabalhar na apuração de resultados valiosos, tanto para o indivíduo, no aspecto da cientificidade, quanto para a sociedade, sem nenhuma influência de questões relacionadas com as crenças, formas de religiosidade e os sentimentos pessoais.

PROCESSO METODOLÓGICO

O presente artigo constitui uma das partes de um dos capítulos da tese em construção no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina, que tem como processo metodológico, a pesquisa bibliográfico e documental. Documentos que segundo a contribuição do Tim May (2004, p. 210-211), classificam-se como “fontes primárias” os “documentos-escritos e discursos orais”, os arquivos dos relatórios, as estatísticas oficiais

nacionais e internacionais, a abordagem e “livros de tombo”⁴, contidas em *sites* oficiais do governo, públicos e particulares, nos *sites* das Organizações Não-Governamentais (ONGs), assim como em documentos contidos em “fontes secundárias”. Pois, são documentos que se encontram disponível na internet, um ambiente virtual que, além de proporcionar “remodelação na vida social”, é um meio que tende a viabilizar “mudanças, assim como [favorecer] fundamentalmente o modo de fazer pesquisa dos cientistas sociais” (HOOKWAY, 2008). Adota-se análise processual e hermenêutica histórica (GIDDENS, 2000) como principal para contextualização conceitual da religião e o impacto histórico das diferentes religiões no país, na base do embasamento teórico da sociologia da religião, das contribuições da sociologia contemporânea, do Anthony Giddens e numa perspectiva analítica do conhecimento emancipatório. Deste modo sendo indispensável a averiguação multidisciplinar, ou multiáreas de conhecimento, de modo a integrar diversos aspectos religiosos, conforme com as percepções, as práticas e a identificação, tanto das singularidades, quanto das coletivas em contrapartidas das formas de crenças, aspectos da fé e religiosidade caraterístico na sociedade moçambicana.

CONTEXTUALIZAÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO

A religião, conforme as contribuições de Friedrich Schleiermacher, C. P. Tiele e Helmuth von Glasenapp, contidas na obra de Gaarder, Hellern e Notaker (2000), é, respetivamente, definida da seguinte maneira:

A religião é um sentimento ou uma sensação de absoluta dependência;

A religião significa a relação entre o homem e o poder sobre-humano no qual ele acredita ou do qual se sente dependente. Essa relação se expressa em emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crença) e ações (culto e ética);

A religião é a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo, e se expressa por *insight*, pensamento, sentimento, intenção e ação (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 17).

Estes conceitos de religião pontuam a presença do relacionamento contínuo entre o ser humano e os poderes transcendentais. Essa relação é produzida e manuseada na base de processos sentimentais, estabelecidos em conformidade com a reunião de aspectos cognitivos ou subjetivos com fatos objetivos, ou na confluência entre a consciência, comportamento e

⁴ Conjuntos de escritos organizados em livros que podem ser chamados de livro de registro, inventário, catálogo e outros.

atitudes humanas, que caracterizam as formas de crenças, emoções, sujeição, das práticas e das intenções próprias. Essa conjuntura é tida por Georg Simmel (2006) como “formas-de-socialização” e “interação social” e, para Max Weber (2008), constituem uns dos elementos das ações sociais, viabilizadoras dos “tipos ideais”: ação social racional com relação a fins, ação social racional com relação a valores, ação social tradicional e ação social afetiva.

A conceituação das religiões, não apenas em aspectos caraterísticos de uma certa população em determinada crença e prática da fé, trata também de uma descrição aberta, ou que integra todas as formas de religiosidade mundiais e em conformidade a cada sociedade. Trata-se, também, da contemplação das religiões dentro dos quatros prismas, pois, ao que nos parece, são indispensáveis para o entendimento da relação humana com o sobrenatural: Prisma Conceitual – expressões religiosas características das formas de crenças; Prisma Cerimonial – exercidas como modo de reverência a deus ou deuses; Prisma Organizacional – ao se formar como uma comunidade ou associação com princípios de irmandade e submissos às mesmas normas e valores; Prisma Experiencial – é estabelecida conforme a capacidade em lidar com as atitudes e emoções humanas (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000).

Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime, fundamentados na análise sociológica do Georg Simmel, conceituam a religião enquanto conjuntura resultante da busca da “fé”, ou no ato de “crer” individual em um determinado divino, estabelecido segundo os sentimentos de valor e utilidade nela depositada (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009). Constitui um meio de socialização, formalização e interação estabelecido na ação do “crer” em “Deus” ou outras divindades, conforme a gênese da religiosidade adotada, ou próprio do indivíduo ou do grupo social, em suas formas de interação e convivência. O que, mais uma vez, para Georg Simmel (2006), se trata de “forma de socialização”, resultante do tipo de religiosidade socialmente praticada, que, por sua vez, estabelece certo tipo de religião caraterística de um determinado grupo social.

Importa também integrar, aqui, as contribuições dos sociólogos clássicos, no caso do Marx, Durkheim e Weber, reunidos pelo sociólogo contemporâneo Anthony Giddens, ao ponto de concluir que os três sustentavam a noção de que a “religião era fundamentalmente uma ilusão” e de que o nosso mundo se encontra distorcido pelas lentes do “outro” mundo religioso, conforme o é representado pelo “simbolismo religioso” (GIDDENS, 2005, p. 452).

Esse entendimento resulta da observação das seguintes contribuições: da constatação de Marx que pontua como fundamental a ideologia de que a “religião serve para justificar as desigualdades, em termos de riquezas e de poder, encontradas na sociedade”; da descrição de

Durkheim de que a “religião é importante por suas funções coesivas, especialmente ao garantir que as pessoas se encontram regularmente para afirmarem crenças e valores comuns” e da noção de Weber, ao afirmar que a “religião é importante pelo papel que desempenha na transformação social, particularmente no desenvolvimento do capitalismo ocidental” (GIDDENS, 2005, p. 452). Compõem-se, então, as reflexões que classificam a religião enquanto meio de exploração, manipulação e de transformação social, em contrapartida aos privilégios reservados para algumas pessoas e, por conseguinte, dando desvantagem para outras, conforme as circunstâncias e trajeto vividos no mundo capitalista.

Paralelamente a esses meios de exploração, manipulação e transformação social e na recorrência das contribuições do Hervieu-Léger e Willaime (2009), a religião pode ser considerada como organizações compostas por “qualidades sociológicas das relações”, ou “normas sociológicas” caracterizadas por “propriedades coletivas”, tais como as estabelecidas por meio de interações segundo seus objetivos, forma, normas e papel; as que possibilitam a “formação das variedades”, estabelecendo diversos grupos sociais específicos em capacidade de expansão; as constituídas em conformidades as suas funções na sociedade; as que contêm elementos característicos da unidade, com garantia da sobrevivência e desenvolvimento do espírito patriótico entre os integrados no grupo, em uso do mesmo símbolo, que possuem sentimentos de honra ao grupo, funções específicas atribuídas entre os membros e caracterizadas por ter espírito de lealdade, em relação ao pertencimento do grupo ou que contribuam na preservação da unidade social (ABEL, 1972, p. 77-78).

Todavia, essa conjuntura das descrições, noções e ou das reflexões acima levantadas nos possibilita o entendimento de que a religião existe em todas as sociedades mundiais, embora as crenças e as práticas religiosas variem conforme cada cultura e seus valores tradicionais. Todas as religiões envolvem um conjunto de símbolos que implicam sentimentos de reverência, relacionados a rituais praticados por uma certa comunidade de fiéis. Convicções, formas de devoção ao sagrado, ritual ou cerimônia como meio de aproximar o ser humano com as entidades sobrenaturais compõem uma crença fundamenta na fé e práticas religiosas em busca da felicidade, assim como um conjunto de princípios, crenças e práticas doutrinárias, culturais e ou tradicionais, sob os quais os seus adeptos se reúnem enquanto congregação religiosa. Ou seja,

A religião é uma série de crenças, práticas e preceitos pelas quais se comunica com um ser ou seres superiores para a preservação da vida. Em África, essas crenças, práticas e preceitos para a comunicação com os seres superiores que são os espíritos, os seus oficiantes são os curandeiros. Posto isto, concluímos que o curandeirismo é uma religião que se chama Religião Tradicional

(CHIZIANE; MARTINS, 2018, p. 106).

A integração desse conceito, desenvolvido de um ponto de vista que contempla a concepção africana, ou das divindades africanas, expande a amplitude conceitual de Religião. Contudo, é uma contribuição demonstrativa da necessidade de análise sociológica, de modo a se chegar à capacidade de distinguir o que não é Religião, uma vez que não: “é identificada por ser monoteísmo (crença em um único Deus)”; deve ser “identificada com princípios morais que controlam o comportamento de seus fiéis como os mandamentos que Moisés teria recebido de Deus”; está necessariamente preocupada em explicar como o mundo acabou se transformando no que é hoje; não “pode ser identificada com o sobrenatural, embora envolva intrinsecamente a crença em universo que ‘ultrapassa o domínio dos sentidos’” (GIDDENS, 2005, p. 427).

Por outro lado, pode-se estabelecer uma análise fundamentada no entendimento de Religião a partir da concepção dos tipos de religião existentes conforme as forças superiores, forças da natureza, divindades, assim como poderes sobrenaturais venerados pelas pessoas e das que também consideramos pertinentes e essenciais para o entendimento da conjuntura religiosa e seu papel em Moçambique, tais como: Religiões Panteístas, Politeístas, Animistas ou Espiritistas, Monolatrias, Monoteístas e Ateístas (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 20-21).

A contribuição do Jostein Gaarder nos é pertinente pelo fato de sustentar que, embora haja diferentes tipos de religião, todas elas possuem certas características comuns em sua estruturação ou constituição associativa, tais como: sentimento da irmandade como fundamento indispensável entre os membros pertencentes à mesma comunidade; manutenção da sua existência baseada no estilo de líder ou liderança específica; sua composição é representada por uma estrutura social, política e religiosa; a formação organizacional de uma, pode significar o rompimento ou a degradação da outra. Mesmo dependentes das políticas adotadas em cada religião, elas funcionam dentro de um certo espaço territorial, podendo ser comunitária, regional, nacional e até internacional (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 32). A esses fatos nos atentaremos por averiguar o contexto sócio-religioso em Moçambique.

PROCESSO HISTÓRICO DA RELIGIÃO EM MOÇAMBIQUE

Jostein Gaarder, Victor Hellern e Henry Notaker (2000), em suas contribuições, apontam a existência de “três religiões que dominam a África moderna”: a) o cristianismo, migrado com a colonização da África; b) o islã, religião característica da “África setentrional árabe” que migrou para o “sul do Saara” e; c) a religião tradicional, originária, a essência tribal,

familiar, ou “sinônimo de liderança política da tribo”, anterior à invasão das duas primeiras, apesar de estarem atualmente se caracterizando como “movimentos sincretistas” surgido com o processo das “missões cristãs” (2000, p. 89).

Essas religiões, o cristianismo, o islã e todas as que se caracterizam como “religiões mundiais” ou presentes em todo universo, são tipos de religião consideradas oriundas do “Oriente Médio”, caracterizadas por serem “monoteístas” e “criadas ou fundadas por um certo mestre e ou profeta com nomes que os representam, tais como: Moisés, Buda, Lao-Tse, Jesus, Maomé (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 37).

Essa conjuntura religiosa em África é a mesma que se faz presente na situação da Religião em Moçambique, uma vez que se trata de um dos países da região sul da África Subsaariana, que tinha seu litoral como um dos pontos principais do comércio com os árabes, assim como posteriormente uma colônia portuguesa.

De outro lado, a Constituição de Moçambique declara que a sociedade moçambicana é “fundamentada na diversidade da religião”, (MOÇAMBIQUE/CRM, 2004; Art. 3 e 11, alínea f; g). Essa declaração, junto com a contribuição do Gaarder, Hellern e Notaker (2000) em relação ao tipo de religião presente em África e, na necessidade da descrição dessa diversidade religiosa presente na sociedade moçambicana contemporânea, é viável recorrermos à análise processual da religião no país. Isso nos remete a olhar para três épocas distintas, a saber: a religião dos povos bantos, a instalação da religião islâmica e, por fim, a presença da religião cristã.

1ª Época – A Religião da população nativa/Bantos

Com as migrações do povo banto, guerreiros provenientes dos Grandes Lagos, entre os séculos II e III, em busca de melhores condições de vida, houve a concentração e a instalação das populações nas regiões das terras hoje Moçambique, as consideradas mais “pobres em recursos” (MACULUVE, 2015, p. 16). Populações com identidade cultural dos bantos que praticavam a Religião Tradicional Africana (RTA), um tipo de religiosidade diversificada dos bantos, considerado como “elemento central, primordial da cultura banto”, ou “mãe criadora da civilização” (VICENTE, 2012, p. 32,38).

A diversidade religiosa do povo banto levou Raul Ruiz de Asúa Altura, citado por José Armando Vicente (2012), a definir a RTA da seguinte forma:

A Religião Tradicional Africana é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido por um Criador e por potências

que, sob diversos nomes e mantendo-se como manifestações deste Deus único, estão especializadas em toda a espécie de funções. A Religião Tradicional está enriquecida com as crenças e manifestações necessárias para ser considerada como autêntica religião: noção clara de Deus, do cosmos e da natureza, da finalidade e do destino do homem; com um sistema de representações e uma ética derivada das crenças, que cuida da realização do homem e da estruturação da sociedade segundo um plano previsto e com uma finalidade clara; com um conjunto de ritos-cultos, por meio dos quais o homem e a comunidade exteriorizam e celebram suas crenças; e com uma fé atuante ou sensibilidade-espiritualismo que vivencia esse corpo doutrinal e cútico, dá sentido à existência da pessoa, harmoniza e dá coesão à sociedade (VICENTE, 2012, p. 35).

A RTA enquanto gênese da civilização originária do sistema humano em representação da realidade, também constitui o sistema do contexto religioso moçambicana. O fundamento da RTA está em atendimento pleno do ser humano, estabelecer harmonia e coesão social por meio da religiosidade que integra o cosmo da vida e da natureza. A sociedade tem como base da vida a RTA, que está na formação da cosmovisão de vida dos moçambicanos, particularmente, e do povo banto, no geral, que desconhece a separação entre a cultura e a religião, entre o sagrado e o profano, assim como reconhece o círculo da vida em contínuo relacionamento com o transcendente, os antepassados, o outro e com elementos da natureza (LOPES, 2015). É um estilo de religião que agrega as diversas formas e elementos das religiosidades, resultante do conjunto de religiões em suas estruturas denominacionais ou “unidades das crenças”, os “ritos” e os “símbolos”, provenientes do “Feiticismo, Animismo, Vitalismo, Ancestralismo, Paganismo, Politeísmo, Manismo, Eudemonismo e Cósmica” (VICENTE, 2012, p. 34).

Aliás, importa destacar que “a RTA é um modo de vida e a vida está no seu centro”, zela, protege e visa aprimorar a vida, uma vez que “para o africano a religião é literalmente vida, e vida é religião” (LOPES, 2015, p. 12). É um estilo de vida, ou identidade característica, que os moçambicanos herdaram dos seus antepassados, ao conceberem a “RTA como literalmente vida”, e o viver como prática religiosa (2015, p. 1, 2). Para o africano, a religião vai mais além do conjunto de crenças, pois é também “uma forma de vida, a base da cultura, identidade e valores morais. A religião é uma parte essencial da tradição que ajuda a promover tanto a estabilidade social como a inovação criativa” (2015, p. 5).

Nas sociedades originárias afrissubsaarianas⁵, no caso específico, as tribos e grupos étnicos que residiam no atual Moçambique, a RTA desempenhava papel que integra aspectos da religião e “práticas da medicina tradicional”, intrinsecamente ligado às vivências dos habitantes do território moçambicano, conforme a relação entre as características típicas da

⁵ Nosso cunho para designar africanos da região subsaariana

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UDEL, 2021.

estrutura social e económica, com os desafios oponentes como “as doença, as secas, as epidemias, os ciclones e entre outros fenómenos naturais” (MOÇAMBIQUE, 2004, p. 131). Desse modo, são práticas desenvolvidas paralelamente tanto aos motivos religiosos, quanto aos motivos medicinais.

É uma forma de viver com um estilo de religiosidade indispensável à manutenção da vida em comunidade, atos ou ações de resistências malevolentes em relação ao estilo de vida comunitária adotada. Há, porém, que reconhecer que com a colonização, a RTA ou a “medicina e a farmacopeia tradicional passaram a ser consideradas como não saberes, ou práticas superficiais e supersticiosas e de índole folclórica”, tidas como “práticas obscurantistas” e seus praticantes “confundidos com feiticeiros” ou configurados como malfeitores, ao ponto de ser decretada a “lei nº 23, de 15 de novembro de 1933”, declarando a proibição das práticas da RTA, e quase 9 anos depois a decisão continuou mantida pela “Lei nº 32171, de 29 de julho de 1942” (MOÇAMBIQUE, 2004, p. 131).

No entanto, apesar do papel significativo que a RTA desempenhava nas comunidades moçambicanas, esse poderio veio a ser inabilitado paulatinamente, delimitado com o pensamento eurocêntrico, isto porque os moçambicanos tinham suas formas de adoração que vieram a ser subjugadas pelo cristianismo.

Com a intervenção da Organização Mundial de Saúde (OMS) em 1978, ao destacar a importância e necessidade de valorizar o uso da medicina tradicional, e, por outro lado, com apoio do Ministério da Saúde (MISAU) em 1990, foi criada a Associação dos Médicos Tradicionais Moçambicanos (AMETRAMO), uma “associação de práticas de medicina tradicional, como forma de reconhecimento e valorização do seu conhecimento e acção no combate à doença”, assim como reconhecidos pelo governo moçambicano (MOÇAMBIQUE, 2004, p. 131). A partir da RTA no exercício da medicina tradicional, suas lideranças são reconhecidas na comunidade como médicos tradicionais com experiências de geração para exercício associativo do “conhecimento e práticas” religiosos, sociais e culturais no processo da “prevenção ou eliminação de doenças físicas, mentais ou sociais”, visando o bem-estar comunitário (MOÇAMBIQUE, 2004, p. 131-132).

Trata-se de uma construção conceitual de resgate e atualização do papel da RTA e de como são descritos os líderes em exercício dessa mesma religião. Dessa forma, a RTA, apesar das conotações anteriores, conforme já esclarecido, também é apresentada em uma nova configuração estabelecida após a declaração do novo Estado de Direito Democrático e multipartidário. Mesmo que culturalmente ainda seja tida como RTA, politicamente passou a

ser configurada para sua atuação paralela na área da saúde, por meio da nova configuração, ou estrutura denominada conjuntamente de AMETRAMO (HOUWANA, 2002).

Essa identidade política viabiliza tanto a integração, quanto a desintegração das RTA no desempenho do seu papel na sociedade, uma vez que, para o seu reconhecimento pelo governo, seja necessário estar registrada no grupo da AMETRAMO. É uma condição difícil para os praticantes residentes em regiões rurais, ou seja, um sistema político promovendo a exclusão ou marginalização da maioria dos praticantes da medicina tradicional ou RTA, a qual, para além de ser fundamental para cura das doenças e outros males, também compõe o fulcro da cultura, da tradição típica da religiosidade dos moçambicanos.

2ª Época – A Religião Islâmica em Moçambique

O marco da presença dos árabes ocorreu a partir do século VII por meio do estabelecimento de “entrepostos comerciais pelos Suahil-árabes” na região costeira, especialmente na região norte do atual Moçambique (MACULUVE, 2015, p. 16), da “penetração dos mercadores muçulmano” (HRBEK, 2010, p. 108-109) e da fixação das “primeiras colônias árabes”, a partir do século X, na zona fronteira da atual Ilha de Moçambique e antiga capital do país (CABAÇO, 2007, p. 304). Tal situação evidencia a presença massiva da religião islâmica, principalmente, na região costeira e norte de Moçambique.

Os primeiros Suahil-árabes e mercenários islâmicos se estabeleceram como primeiras sociedades influenciadoras da economia na região costeira, ao ponto de ter o islamismo como religião mais predominante em todo litoral norte de Moçambique, a partir o século VII, e, de forma estratégica, formaram-se, nessa região, enquanto colônias a partir do século X (CABAÇO, 2007; MACULUVE, 2015). O islamismo continua se propagando e é dominante na costa norte moçambicana, principalmente, por meio das práticas comerciais e da “navegação, pesca, criação de bovinos da espécie zebu, exploração de coqueiros e outras plantas de origem asiática”, enquanto fontes de sustentação da economia para a sobrevivência (RITA-FERREIRA, 1982, p. 297).

Ou seja, desde o seu estabelecimento no século VII, a sociedade islâmica era identificada como uma das forças no dinamismo das ações políticas, econômicas, cultural e da religião, a qual deveria ser valorizada e, por meio dela, o aproveitamento dos assuntos do mundo, entre eles, os princípios da igualdade entre os humanos, “sem distinção de posição social ou fortuna” (FASI; HRBEK, 2010, p. 39,42).

A população nativa, os bantos e os praticantes da RTA, que habitavam no litoral foram islamizados e designados ao exercício do comércio ou sujeitos econômicos independentes, em atuação com as regiões interiores do território moçambicano, desde que não intervissem com o xeque da região (RITA-FERREIRA, 2007, 1982, p. 90). Esse processo de islamização, ao que tudo indica, foi bem-sucedido desde o início na região litoral, no caso, de Moçambique. As cidades e outros grupos étnicos do interior só foram islamizados entre os séculos XIII e XIX (HRBEK, 2010, p. 108). Verificou-se, a partir de 1850, uma efetiva islamização, pelo islã sunita, o mais influente no país, dos povos macua e yao, habitantes especialmente dos atuais territórios das Províncias de Cabo Delgado, Nampula, Zambézia e Sofala, “fazendo do vale do Rio Zambeze e as terras altas do Shire fronteiras religiosas” (PIRES, 2008, p. 15).

No entanto, a religião islã, segundo Mohammed e Hrbek (2010, p. 50-51), para além de ser apenas uma religião, é também um modelo de vida em todos os aspectos da existência humana, “repleto de conselhos apropriados a todas as circunstâncias da via: individuais e sociais, materiais e morais, econômicas e políticas, nacionais e internacionais”. É tipo de religião com ações religiosas semelhantes às práticas e atitudes contidas na RTA. Zakari Dramani-Issifou (2010) chega a entender o “Islã como religião e, portanto, elemento da cultura espiritual e social constitui atualmente um dos aspectos fundamentais da civilização africana” [...], “o islã e a África não formam senão a mesma coisa! A religião muçulmana e a África são na realidade velhas conhecidas” (2010, p. 113). Essas declarações configuram o islamismo como forma de sistema social congruente a características dos africanos, por conseguinte contrária a outras religiões monoteístas presentes em Moçambique, especialmente a religião cristã.

3ª Época – Presença da Religião Cristã em Moçambique

A 3ª Época se iniciou no século XV, com a chegada dos portugueses, percorre entre as fases da ocupação territorial, da exploração colonial, do marco inicial da época da racionalização e da dita civilização dos moçambicanos por meio da religião cristã, também tida como marco do “nascimento de uma hegemonia planetária” (CABAÇO, 2007, p. 27). Com a religião católica outorgada, por meio do Direito do Padroado Régio Ultramarino, em ter seus bispos na administração episcopal, enquanto representatividade do poder e autoridade do Rei de Portugal, visando ao domínio colonial em nações sobre sua jurisdição (SANTOS, 2007). Essa é uma característica típica dos imperativos políticos que se assemelham aos atuais dinamizadores da “mundialização da economia ocidental”, (CABAÇO, 2007, p. 33, 162, 300),

ou da influência do sistema econômico do Norte Global como meio de aculturação dos nativos por meio do catolicismo (SIBINDE, 2018, p. 80-81).

Segundo José Luís O. Cabaço, com a partilha de África, em 1884, conforme Conferência de Berlim, ficou estabelecido que Portugal passaria a exercer o seu poder colonial em uma parte dos territórios africanos, sendo uma delas a área geográfica da atual República de Moçambique, antes Província Ultramarina Portuguesa, conforme o poderio exercido pelos portugueses em sua missão civilizadora e assimiladora⁶ dos nativos dessa região. A ordem política foi estabelecida pelo Decreto nº 16. 199 de 6 de dezembro de 1928, com a instauração do “Estado Novo” e o enorme impacto causado pela primeira medida tomada por Salazar, ao publicar o “Acto Colonial” do império de Portugal, decretado em 18 de junho de 1930 e consolidado pela “Lei Fundamental, artigo 133º da Constituição de 1933”. Sobre isso, cabe-nos apenas destacar o declarado no “Título II – dos indígenas”, especificamente a alínea e) que “reconhece “missões católicas portuguesas no ultramar” como “instrumentos de civilização e influência nacional” concedendo-lhes proteção e auxílio estatal como instituições de ensino (CABAÇO, 2007, p. 151).

A resistência dos nativos em se submeter às estratégias de assimilação dos colonizadores, assim como a insuficiência do seu poder dominador, apesar de submeter os nativos ao “xibalo”, ou trabalho forçado, facultado com a queda do império de Gaza, culminou em uma abertura para a miscigenação, o que veio a estabelecer novas elites com “laços familiares, políticos, econômicos ou militares com as linhagens locais importantes”, concentrados em grandes centros urbanos estratégico: Ilha de Moçambique, Quelimane, Tete, Inhambane, Lourenço Marques⁷ e Beira” (CABAÇO, 2007, p. 157-158). Tais regiões tornaram-se epicentros do cristianismo e das grandes igrejas cristãs, com enormes paróquias católicas, tidas como estratégicas para manutenção e controle de comércio por meio de serviços portuários.

Desse modo, as formas de civilização, assimilação, racionalização e até a recorrência à miscigenação eram exercidas por meio das missões católicas para a evangelização de Moçambique, assim como a integração colonial das diversas missões das “Igrejas protestantes”, devido à vasta extensão do território moçambicano e à inviabilidade das “missões católicas” em darem conta de todo ele (SILVA, 2017, p. 17). Fato confirmado pela declaração contida na Carta Orgânica do Império Colonial Português, que designava a Igreja Católica, enquanto

⁶ Exercida na base da combinação do trabalho e educação

⁷ Atual cidade de Maputo

personalidade jurídica no exercício do ensino, visando a civilização dos moçambicanos e a influência nacional.

Contundo, durante o período pós-independência, principalmente a partir dos meados da década de 1980, a sociedade moçambicana veio a viver num novo sistema “sociopolítico”, no qual a Religião, com destaque da Católica, se destacava em várias intervenções no país, dentre elas: a mediação das negociações para paz no país; a influência para as mudanças dos idealismos da FRELIMO, contribuintes no “início da revisão da constituição”, saindo da Constituição monopartidária para a “Constituição multipartidária” (SIBINDE, 2018). Por outro lado, projetando a garantia da liberdade religiosa, conforme o Direito Democrático do Estado moçambicano (MOÇAMBIQUE/CRM, 2004), ao que veio a reforçar a necessidade da Religião estar integrado no processo de formação cultural, intervindo em questões de desenvolvimento, educação, combate à pobreza, à fome, manutenção da paz e bem-estar do país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta contribuição nos possibilita uma prévia ilação da existência de vários deuses no mundo, originados e venerados pelo próprio ser humano. Constatação inversa, ou contrária, à teoria sustentadora de que o ser humano foi criado por certa divindade e com o dever de se sujeitar em veneração da mesma.

Em concordância com o Vicente (2012), em relação ao estilo de religiosidade do povo banto, a RTA constitui, até nesta contemporaneidade, uma unidade de crenças, um meio de harmonização e coesão dos africanos e neste caso dos moçambicanos. É uma forma de socialização, uma associação ou figuração (SIMMEL, 2006) dos grupos étnicos e tribais em terras moçambicanas. A RTA representa um certo perfil cabível na manutenção do “pensamento africano” (MACAMO, 2002) ou do “conhecimento emancipatório” (SILVA, 2017), como forma de resistência da população moçambicana. Também, constitui um estilo de religião viabilizadora da manutenção do poder essencial dos africanos, estabelecida do ponto de vista da “mesma concepção religiosa e espiritual do mundo e da vida, a mesma concepção do homem, da sociedade e do destino final da pessoa humana” (VICENTE, 2012, p. 34).

Contudo, quanto à situação da religião em Moçambique, mesmo com várias ramificações e diversidades estabelecidas na diferença ou na divergência na e entre a RTA, o Islamismo e o Cristianismo, conforme tentamos aqui esclarecer (não que não existam outras religiões no território moçambicano, mas essas são basilares na formação da nação moçambicana). É relevante destacar o quanto esse processo sócio-religioso viabiliza a

categorização da sociedade moçambicana como uma sociedade multireligiosa. Esse fato, diante do presente momento da vigência do Estado de Direito Democrático (MOÇAMBIQUE/CRM, 2004, art. 3), proporcionou a proliferação religiosa no país e, por conseguinte, a projeção em grande escala da secularização da população, especialmente das juventudes, concretamente com mais vigor depois do final da guerra civil e da assinatura do Acordo Geral de Paz, em 1992. (MOÇAMBIQUE/CRM, 2004, art. 16).

No entanto, averiguar a RTA, a Religião Islã e a Religião Cristã em Moçambique são fundamentais no que concerne à apuração dos alicerces ou gêneses religiosas que se destacam na formação cultural e no desenvolvimento da religiosidade dos moçambicanos. Mesmo que se diferenciem em suas práticas, formas de crenças, fundamentos da fé e valores morais, em seu funcionamento se configuram enquanto forma de coesão social do tipo “solidariedade mecânica” na estruturação da sociedade (DURKHEIM, 2000), ou formas de instituições sociais no desempenho da socialização dos indivíduos, na base do pensamento religioso fundamentada em mesmas crenças (WEBER, 2008). Porém, incorporamos, a esta análise, que a RTA, o Islamismo e o Cristianismo também constituem “formas-de-sociação” ou de associação na interação (SIMMEL, 2006) dos indivíduos entre as entidades religiosas e a sociedade no geral. Contextualização que assegura a pertinência do tratamento igualitário de todas as matrizes religiosas, enquanto fundamentais no processo da humanização, não apenas da sociedade moçambicano, como provavelmente em diversas sociedades mundiais.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABEL, Theodore. **Os fundamentos da teoria sociológica**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1972, p. 67-82.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique, Identidades, Colonialismo e Libertação**. São Paulo, 2007. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO.pdf>. Acesso em 10/02/2020.

CHIZIANE, Paulina; MARTINS, Mariana. **Ngoma yethu – o curandeiro e o Novo Testamento**. Belo Horizonte, 2018.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. O islã como sistema social na África, desde o século VII. In: FASI, Mohammed El (editor). **História geral da África III. África do século VII ao XI**. UNESCO, Brasília, 2010, p. 113-141.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália**. São Paulo, 2000.

FASI, Mohammed El.; HRBEK, Ivan. O advento do islã e a ascensão do Império Muçulmano.

In: **Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL)**, 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

In: FASI, Mohammed, El (editor). **História geral da África, III: África do século VII ao XI**. UNESCO; Brasília, 2010, p. 39-68.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo, 2000.

GIDDENS, Anthony. **Dualidade da estrutura: agência e estrutura**. Oeiras: Celta, 2000.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 4. Ed, Porto Alegre, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**; Idéias & Letras Aparecida, SP, 2009, p. 71-161.

HOOKWAY, Nicholas. *Entering the blogosphere': some strategies for using blogs in social research*. Atralia, 2008. Disponível em <<https://doi.org/10.1177/1468794107085298>> Acesso em 17/09/2019

HOUWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Cedimia, 2002.

HRBEK, Ivan. A difusão do islã na África, ao Sul do Saara. In FASI, Mohammed El (editor). **História geral da África, III: África do século VII ao XI**. UNESCO, Brasília, 2010, p. 83-112.

LOPES, Pedro João Pereira. Religião Tradicional Africana em Moçambique: Seu Fundamento e Persistência. **Debate: Artes e Cultura**. 2015, n.32. Disponível em: <<https://bityli.com/p4ZF0>>, último acesso em 09/10/2019.

MACAMO, Elísio. **A constituição de uma sociologia das sociedades africanas**. UEM, 2002. Disponível em <<https://bityli.com/8vman>>. Acesso em 28/03/2020.

MACULUVE, Inocência Estêvão. **Avaliação da cultura nacional da sociedade moçambicana e a sua influência na cultura organizacional das multinacionais petrolíferas em exercício no sector de hidrocarbonetos em Moçambique**. Lisboa, 2015. Disponível em https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/11110/1/TESE%20FINAL_POS%20DEFESA%2010715.pdf.

MAY, Tim. **Pesquisa social: questões, método e processo. Pesquisa documental: escavações e evidências**. 3. ed. Ponto Alegre; Artmed, 2004.

MOÇAMBIQUE, Conselho de Ministro. **Resolução nº 11/2004 de 14 de abril**. Imprensa Nacional de Moçambique. Maputo, 2004.

MOÇAMBIQUE, [Constituição (2004)]. **Constituição da República de Moçambique de 2004**. Assembleia da República, Maputo, 2004.

PIRES, Raúl Manuel Braga. **Indianos sunitas em Moçambique – 1974/2004**. FLUP, 2008. PNUD/ONU. **Relatório de desenvolvimento humano 2019**. New York, 2019. Disponível em: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2019_pt.pdf>. Acesso em 18/10/2020.

RITA-FERREIRA, A. Fixação portuguesa e histórica pré-colonial de Moçambique. In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Documentos, Ensaio e Documentos, N° 142. Lisboa, 1982. Disponível em: <https://macua.blogs.com/files/fixacao_portuguesa_e_historia_pre_coloni.pdf>. Acesso em 10/09/2021.

SANTOS, Patrícia Ferreira. **Poder e palavra: discurso, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764).** Dissertação em História Social; Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007. Disponível em: <www.teses.usp.br>. Acesso em 26/09/2021.

SIBINDE, André Raúl. **Coexistência Religiosa desafia as partes para o diálogo: o Cristianismo Católico e a Religião Tradicional Tsonga-Changana na construção de uma sociedade humanizada e justa no Sul de Moçambique.** Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <<https://bityli.com/C4eEJ>>. Acesso em 9/12/2019.

SILVA, Cristiane Nascimento Da. **“Viver a fé em Moçambique”: as relações entre a Frelimo e as confissões religiosas (1962-1982).** Niterói, 2017. Disponível em <<https://cutt.ly/ylaPFwB>>. Acesso em 10/03/2019.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia.** Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

VICENTE, José Armando. **A experiência salvífica na Religião Tradicional dos povos banto e a Teologia do Concílio Vaticano II: pistas para o diálogo inter-religioso a partir do paradigma missão evangelizadora da igreja.** Belo Horizonte, 2012. Disponível em <<https://bityli.com/eWhau>>. Acesso em 9/03/2019.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

PERFIL DOS PROFESSORES DA DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO DO PARANÁ

Alfredo Moreira da Silva Júnior (UENP -PQ)¹

João Paulo da Rocha (UENP/SEED-PQ)²

488

Resumo: Esta comunicação retoma a análise de dados que foram levantados para o programa de mestrado profissional em história da UEPG com foco na atuação dos professores de história que assumiram a disciplina de Ensino Religioso. A pesquisa visou aferir o preparo teórico desses profissionais na docência do Ensino Religioso e, conseqüentemente, se o perfil formativo dos cursos de história é realmente capaz de entregar profissionais capacitados para assumirem esta disciplina. Metodologicamente, a pesquisa focou no trabalho de campo com o uso de questionários direcionados aos professores de história que atuavam no ensino religioso e o uso de software capaz de aferir com precisão o percentual de respostas e seus aspectos qualitativos tais como: juízos de valor, preconceitos, confessionalidade, dentre outros, sempre a partir da análise de dados levando em conta aspectos linguísticos e estatísticos. Os resultados demonstraram a maior adequação dos profissionais formados em Ciências da Religião para a docência no ensino religioso, embora o desempenho de grande parte dos professores de história mostrou-se bastante satisfatório.

Palavras-Chaves: Professores de História, Docência, Ensino Religioso, Ciências da Religião

INTRODUÇÃO

Este artigo retoma parte da dissertação de mestrado de ROCHA (2021), sobre a participação de professores de História na consolidação do ensino religioso no Paraná, o interesse pelo tema surgiu das observações realizadas no ambiente escolar, partindo também da experiência profissional do pesquisador na disciplina, com foco no perfil dos profissionais em relação à proposta de Ensino Religioso da Secretaria Estadual de Educação -SEED, que visa uma disciplina pluricultural que prioriza o respeito à diversidade religiosa e a tolerância. A questão que surgiu era: os docentes do ensino religioso tinham uma formação minimamente necessária para dar conta dessa disciplina?

Para a compreensão do perfil dos docentes de ensino religioso, foi realizada uma pesquisa de campo com professores que lecionavam na rede estadual de ensino do Paraná, nos

¹ Doutor em Ciências da Religião. Pesquisador do Núcleo de Pesquisa em História das Religiões da UENP, Professor Adjunto do Centro de Ciências Humanas e Educação UENP/Jacarezinho. Email: alfredo@uenp.edu.br

² Mestre em História. Pesquisador do Núcleo de Pesquisa em História das religiões da UENP, Professor da rede Pública de ensino do Paraná. Email: angellusdomini@gmail.com

anos 2019 e 2020, com o objetivo de traçar um perfil deste docente, sua visão acerca da disciplina, suas potencialidades e seus limites enquanto profissional.

Como metodologia, utilizamos a pesquisa de campo com o uso de questionários eletrônicos que foram analisados em termos linguísticos e estatísticos com o uso dos softwares IRAMUTEQ e R-PROJECT.

Embora ainda seja um trabalho em fase inicial que precisa ser constantemente expandido e atualizado, ao mesmo tempo, trouxe resultados interessantes, capazes de indicar um perfil para os profissionais que atualmente atuam no Ensino religioso na rede Pública de Ensino do estado do Paraná.

PERCEPÇÃO DOS PROFESSORES DE HISTÓRIA SOBRE O ENSINO RELIGIOSO

A parte qualitativa da pesquisa foi composta por algumas questões abertas, para poder analisar o entendimento do professor perante a disciplina de Ensino Religioso, e analisar o diferencial do discurso por parte do professor de História.

As questões apresentadas no formulário foram:

- 1) Por qual motivo assumiu as aulas de Ensino Religioso em 2019/2020?
- 2) Conhece as diretrizes e legislações que regulam a disciplina de Ensino Religioso?
- 3) Você já preparou suas aulas de Ensino Religioso utilizando apenas de textos sagrados ou doutrinas de sua religião?
- 4) Você concorda que a disciplina de Ensino Religioso deva ensinar valores morais de acordo com a bíblia?
- 5) Que valores você ensina (ou ensinaria) nas suas aulas de Ensino Religioso?
- 6) Sente dificuldades em abordar em suas aulas temas sobre religiões afro-brasileiras ou espíritas?
- 7) Você faz alguma oração com seus alunos?
- 8) Já deixou de abordar algum tema nas aulas por contrariar sua crença pessoal? Se sim, qual tema e por quê?
- 9) Qual deveria ser, em sua opinião, o papel do Ensino Religioso na escola pública em um estado laico?
- 10) Você considera que pai-nosso seja uma oração universal, e que rezá-la na escola não fere o princípio da laicidade do Estado?

- 11) Para você, qual a maior dificuldade em se trabalhar a disciplina de ensino religioso?
- 12) Qual aspecto da disciplina te traz satisfação profissional?

As respostas recebidas foram tabuladas e adequadas de acordo com a linguagem do programa Iramuteq, software livre distribuído, que permite realizar análises estatísticas em forma de corpus textual, tendo como base o software R na linguagem python. Foi introduzido no Brasil em 2013, pelos professor Brigido Vizeu Camargo, responsável pela tradução do francês para o português. A utilização do mesmo, embora demande um considerável estudo do manual³, não requer consideráveis conhecimentos de informática nem programação. Ambos os aplicativos necessários, o IRAMUTEQ (<http://www.iramuteq.org/>) e o R (www.r-project.org) são de fácil e intuitiva instalação, podendo ser instalados tanto em sistema Windows quanto *Linux*. A preparação dos dados (corpus textual) é um dos aspectos que demanda mais atenção, uma vez que quanto mais minucioso forem os dados ofertados, melhor ser a análise.

Este software tem sido de grande valia nos estudos de Ciências Humanas e Educação, visto que permite execução de análises de dados textuais em diferentes níveis. Textos simples podem ser agrupados e analisados sob a forma de nuvem de palavras, como utilizamos aqui para analisar o entendimento sobre os valores que devem ser ensinados na aula, ou análises mais amplas, utilizando a Classificação Hierárquica Descendente e Análises de Similitudes. (Camargo & Justo, 2013). Porém, o IRAMUTEQ é apenas uma ferramenta, que não substitui a ação do pesquisador em ter um papel de análise humana criteriosa sobre os resultados apresentados.

Através dele, foi realizada a análise dos discursos através do método utilizado pelo programa, descrito por REINERT apud CAMARGO e JUSTO (2013), que usa a Classificação Hierárquica Descendente (CHD) através do cruzamento de formas textuais completas e de segmentos de texto, fazendo uma análise de similaridade nas formas completas de um *corpus* (conjunto de textos) cortado em segmentos de texto (grupos de palavras). Esta análise permite agrupar palavras que se repetem e analisar a força que estas ideias possuem no discurso do entrevistado.

A identificação do perfil participantes foi organizada em linhas de comando, com a distinção em grupos, separados por idade, sexo, formação, experiência profissional, religiosidade vínculo empregatício com o estado (de acordo com anexo 1). As linhas de comando seguem o exemplo abaixo:

³ Disponível em <http://www.iramuteq.org>.

Figura 1 – Exemplo de linha de comando.

**** *prof_01 *idd_3 *sex_2 *form_1 *espc_2 *exp_5 *vinc_1 *relig_2

assumi as aulas por identificação com a disciplina. sim, eu conheço as legislações e concordo que o ensino religioso deve ensinar valores morais bíblicos. devemos ensinar respeito e

(Fonte: o próprio autor)

As respostas dos entrevistados foram unificadas em um único texto, e complementadas na forma mais adequada à análise, de acordo com as orientações de Maria Elizabeth Salviati (2017),⁴ segundo o exemplo abaixo.

Figura 2 – Trecho extraído da entrevista.

P - Por qual motivo assumiu as aulas de ensino religioso em 2020?
R - Por Me identificar com a disciplina, porque não sobrou aulas na disciplina de formação
P - Conhece as diretrizes e legislações que regulam a disciplina de ensino religioso? R - Não
P - Você já preparou suas aulas de ensino religioso utilizando-se apenas de textos sagrados ou doutrinas de sua religião? R - Sim
P - Você concorda que a disciplina de ensino religioso deva ensinar valores morais de acordo com a bíblia? R - Não
P - Que valores você ensina (ou ensinaria) na suas aulas de ensino religioso?
R - Valores herdados da família.
P - Sente dificuldades em abordar em suas aulas temas sobre religiões afro-brasileiras ou espírita? R - Sim
P - Você faz alguma oração com seus alunos? R - Não
P - Já deixou de abordar alguma tema nas aulas por contrariar sua crença pessoal? Se sim, qual tema e por quê? R - Não
P - Qual deveria ser, em sua opinião, o papel do ensino religioso na escola pública em um estado laico?
R - Trabalhar ensino religioso em ~~tds~~ os ano letivos, trazendo sempre pra realidade do aluno.
P - Você considera que "pai-nosso" seja uma oração universal, e que rezá-la na escola não fere o princípio da laicidade do estado?
R - Sim, acho que não fere nenhum. ~~Vc~~ pode trabalhar em cima da oração.
P - Para você, qual a maior dificuldade em se trabalhar a disciplina de ensino religioso? R - Muito pouco tempo
P - Qual aspecto da disciplina te traz satisfação profissional?
R - A satisfação está na participação e interação dos alunos na aula

(Fonte: o próprio autor)

Figura 3 – Mesmo trecho acima, mas com preparação como corpus de análise do Iramuteq.

pego as aulas por identificação com a disciplina e porque não_sobrou aulas da minha área. não_conheço as legislações do ensino religioso do estado e já preparei minhas aulas apenas com textos religiosos da minha religião. também não_concordo que o ensino religioso deve ensinar valores morais bíblicos. o ensino religioso deve ensinar os valores os herdados da família. sinto dificuldades em abordar religiões afro_brasileiras e espírita. eu não_rezo com os meus alunos. em sala de aula não_deixei de abordar temas por minha crença_pessoal. o papel do ensino religioso deve ser trabalhar, em todos os ano letivos, trazendo sempre pra realidade do aluno. sim, acho o pai_nosso que não_fere nenhum princípio, e você pode trabalhar em cima da oração. a maior dificuldade é ter um tempo_insuficiente de aula, e minha satisfação_profissional está na participação e interação dos alunos na aula

(Fonte: o próprio autor)

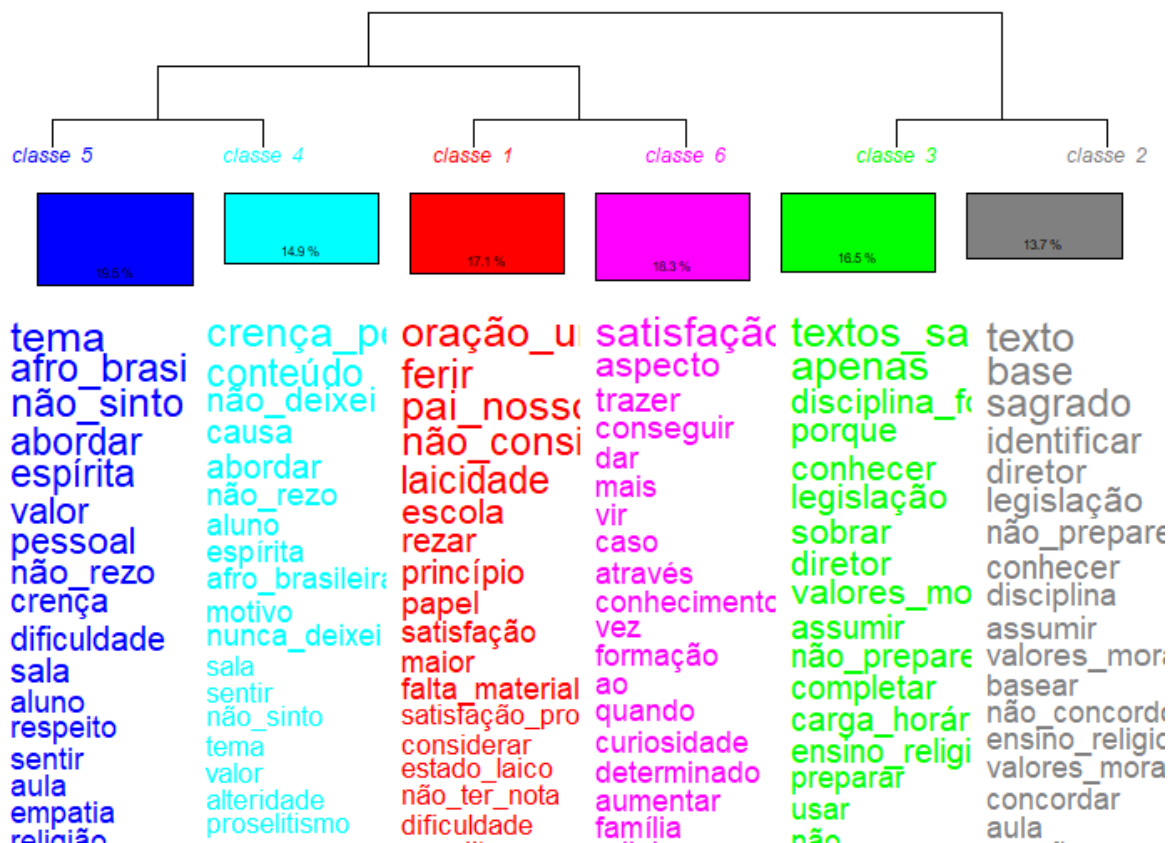
Todas as respostas obtidas através dos formulários, após a adequação acima citada foram reunidos em um único corpus textual composto por 99 textos. Esses foram submetidos à

⁴ Microsoft Word - manual_iramuteq_embrapa_versao2.docx

análise para obtenção da CHD, sendo divididos em 374 segmentos de texto, relacionando-se 1.330 palavras que ocorreram 13.195 vezes. A CHD reteve 328 segmentos de textos (87,7%) do total, gerando 6 classes. As palavras analisadas foram distribuídas da seguinte maneira entre as classes: a classe 1 foi estruturada por 56 ST (segmento de textos), correspondente a 17,07% do total de ST; a classe 2 foi constituída por 45 ST, correspondente a 13,72% do total de ST; a classe 3 foi composta por 54 ST, correspondente a 16,46% do total de ST; a classe 4 foi formada por 49 ST, correspondente a 14,94% do total de ST; a classe 5 obteve 64 ST, correspondente a 19,51% do total de ST e; a classe 6 obteve 64 ST, correspondente a 18,29 % do total de ST.

Vale ressaltar que essas seis classes se encontram divididas em ramificações do corpus total em análise. O subcorpus A, composto pelas Classes 3 e 2 e; o subcorpus B, que se ramifica em mais dois subcorpus. O B1, composto pelas classes 4 e 5 e; o B2, composto pelas classes 1 e 6.

Figura 4 – Dendograma gerado após análise CHD dos textos das entrevistas



(Fonte: o próprio autor)

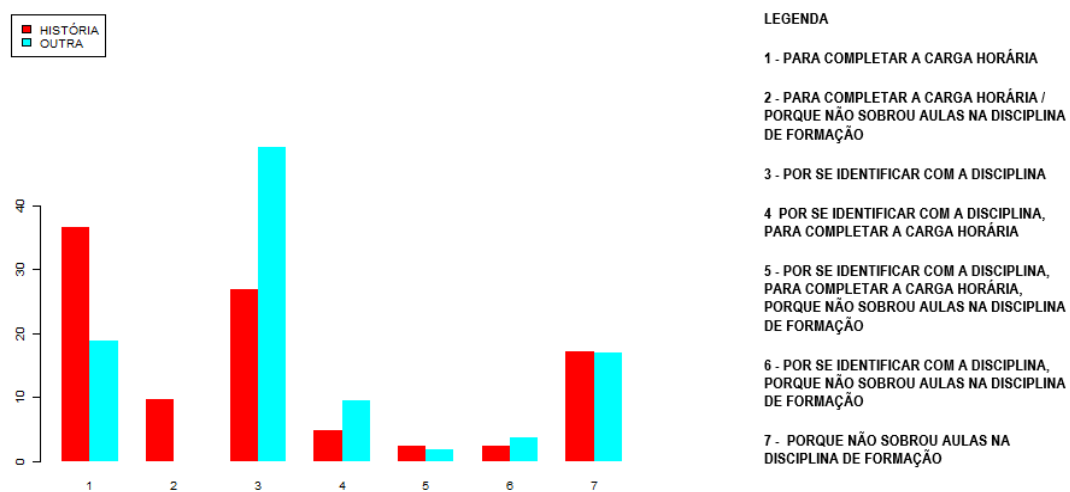
O dendrograma⁵ acima foi o resultado da análise do Iramuteq sobre o corpus textual obtido através das questões. As palavras que aparecem acima foram as que tiveram uma maior frequência nas entrevistas.

SUBCORPUS A

Neste subcorpus estão agrupadas as classes 3 e 2, onde o tema geral é o entendimento dos pressupostos legais da disciplina.

Os motivos que levam os professores a assumir uma disciplina diferente da de formação são vários, mas embora a identificação com a disciplina seja um fato preponderante, o motivo que mais leva os professores a isso é a falta de aula na disciplina de formação e a necessidade de completar a carga horária.

Gráfico 1 – Motivos para assumir as aulas.



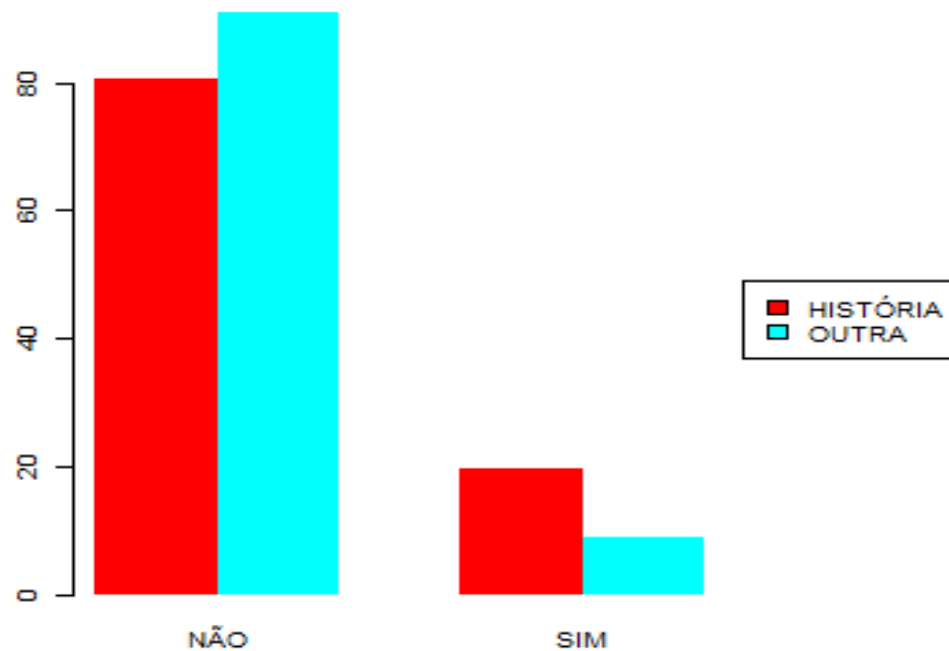
(Fonte: o próprio autor)

A maioria dos professores entrevistados declaram conhecer a legislação e as diretrizes que regem a disciplina do Ensino Religioso e se afastam do modelo de aula de religião confessional, quando a maioria declara que não utiliza apenas textos sagrados de suas próprias religiões para a preparação das aulas.

⁵ “(dendr(o) = árvore) é um tipo específico de diagrama ou representação icônica que organiza determinados fatores e variáveis. É um diagrama de similaridade.” . (Camargo & Justo, 2013).

Gráfico 2 – Uso de textos religiosos para preparar as aulas

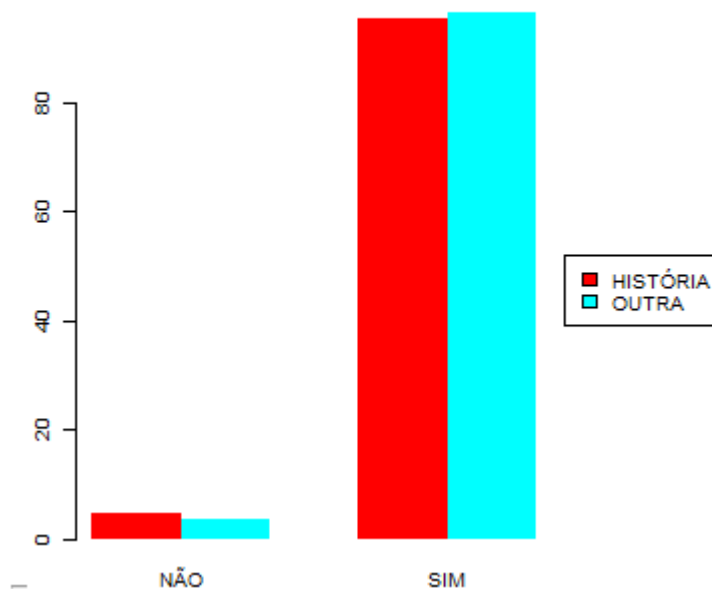
Já preparou aulas apenas com textos sagrados de sua religião?



(Fonte: o próprio autor)

Ainda assim, o termo não_conheço (em relação às legislações e diretrizes) é citado 4 vezes na classe, demonstrando que alguns professores assumem as aulas sem saber de fato que precisa ser ensinado. Estes professores têm um ponto em comum: embora sejam dois formados em História e dois em outra disciplina, todos não possuem especialização em ensino religioso. Outra ocorrência que aparece com relativa força na classe 3 é a dos professores que declaram já terem preparado aulas apenas com textos sagrados da própria. Isso demonstra que ainda há professores que confundem ensino religioso com aula de religião confessional.

Gráfico 3 – Conhecimento sobre as diretrizes e legislações do Ensino Religioso por formação acadêmica



(Fonte: o próprio autor)

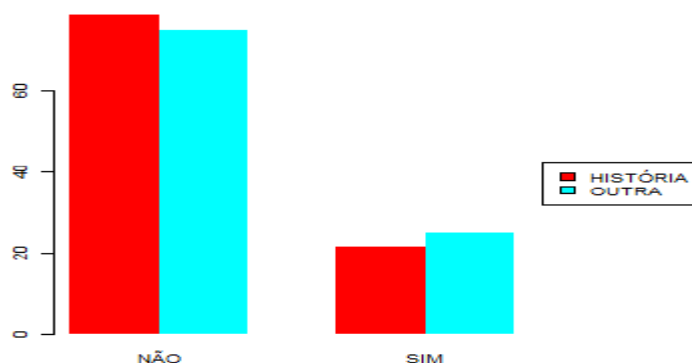
Para um número considerável de professores é aceitável basear o Ensino Religioso nos valores morais de acordo com a bíblia cristã, fugindo do princípio da laicidade e não confessionalidade da disciplina. Um dos entrevistados, o Participante 91⁶ chegou a afirmar que em suas aulas de Ensino Religioso ela ensina: “os valores tirados dos exemplos de Jesus e citações de passagem da Bíblia”, deixando de lado o currículo oficial da disciplina e promovendo doutrinação e proselitismo em sala de aula. Já para o Participante 59,⁷ fazendo uma profunda confusão entre o ensino público e a sua crença pessoal, afirma que assumiu aulas da disciplina mesmo não conhecendo as legislações que regem a mesma, e que prepara as suas aulas apenas com textos sagrados de sua religião porque, em seu entendimento: “Ensino Religioso deve ensinar valores morais bíblicos, porque acredito que se ensinasse religião nas escolas não precisaria ensinar na cadeia”, fazendo um juízo de valor infundado, associando a falta de religiosidade com a índole social do indivíduo, num claro preconceito e desrespeito à liberdade religiosa do cidadão.

⁶ Professor com idade entre 30 a 35 anos, com formação em História e especialização em Ensino Religioso. É efetivo e tem uma experiência entre 5 a 10 anos com a disciplina e se declara religioso, mas sem ser membro de uma organização religiosa.

⁷ Professora, com idade entre 40 a 45 anos, membro de uma religião, não licenciada em História e sem especialização no Religioso. É professora efetiva e foi o primeiro ano que lecionou a disciplina.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Gráfico 4 – O Ensino Religioso deve se basear em valores morais bíblicos?



Fonte: do pesquisador.

SUBCORPUS B

Nesta classe, são agrupados os temas relativos a alguns aspectos relativos à experiência do professor na sala de aula com a disciplina. No subcorpus B1 estão as percepções dos professores sobre a interferência de sua crença pessoal na sua prática com docente de ER.

No subcorpus B2, as dificuldades e satisfações como docentes na disciplina. Também aparece a percepção se os professores compreendem o conceito da laicidade do Estado e do ER, através de um exemplo prático: se os mesmos consideram a oração do Pai Nosso, oração da tradição bíblico cristã, mas que é rezada em muitas escolas, uma oração universal e que não fere a laicidade do Estado.

SUBCORPUS B1

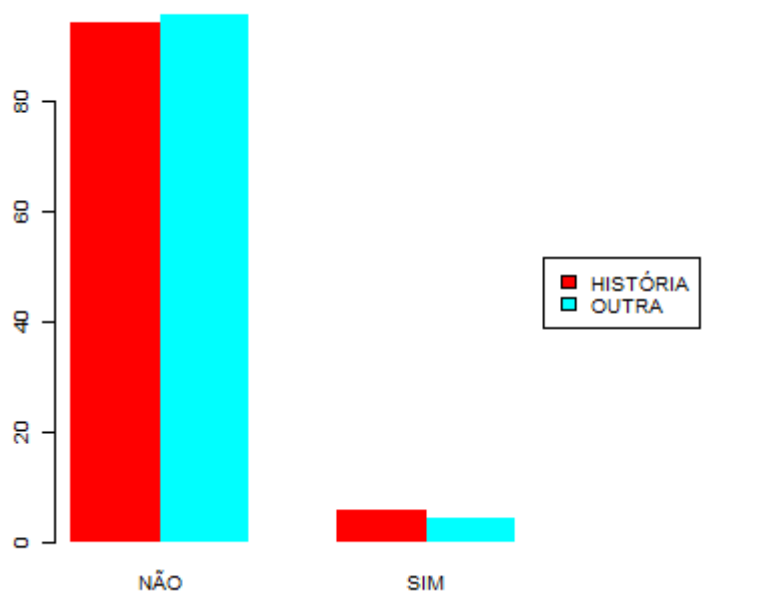
Percebe-se que, alinhados às propostas da disciplina, a maioria dos professores compreende que o ER é uma disciplina escolar e evita envolver suas crenças pessoais na prática docente. Porém, ainda há aqueles que não conseguem fazer essa distinção e acabam confundindo ainda a disciplina com aula de religião. Uma fala que ilustra este problema é a da Participante 82,⁸ que afirma que “já deixei de abordar algum conteúdo por conflitar com minha crença pessoal porque é difícil ensinar algo que você não acredita”. Isso demonstra um desconhecimento do que é a disciplina, pois o conhecimento escolar que é proposto não pressupõe a fé religiosa do professor, como é bem exemplificado pelo Participante 05⁹ em sua

⁸ Professor especialista em Ensino Religioso e Licenciado em História. É efetivo, e tem mais de 2 anos de experiência no Ensino Religioso. Com idade entre 35 a 40 anos, professa uma religião.

⁹ Professor de História com Especialização em Ensino Religioso. Professa uma religião, tem entre 35 a 40 anos e tem de 5 a 10 anos de experiência na disciplina e é professor efetivo.

resposta: “nunca deixei de abordar nenhum tema que vá na contramão da fé que professo. Quando inicio o ano letivo sempre explico para os alunos qual o significado do Ensino Religioso”.

Gráfico 5 – Já deixou de abordar algum conteúdo por motivos de crença pessoal?



Fonte: do pesquisador.

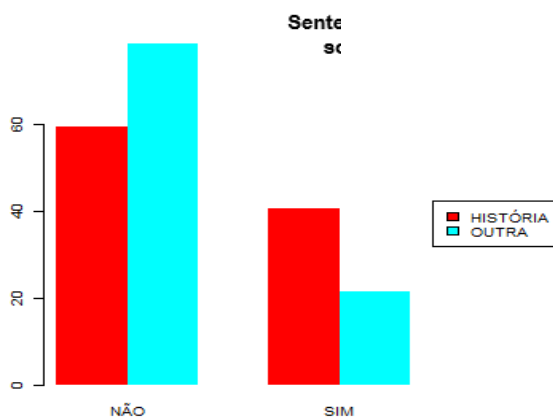
Uma dificuldade que alguns professores ainda enfrentam é abordar religiões diferentes da matriz cristã, principalmente quando se trata de religiões afro-brasileiras e espiritismo. Citam a grande resistência, tanto dos pais quanto dos próprios alunos. O Participante 78,¹⁰ afirma que sobre este tema, enfrenta resistência, pois, para ele “as famílias evangélicas que acreditam que o filho vai ser doutrinado na macumba”. Interessante ver que a mesma palavra usada, macumba,¹¹ é citada pelo Participante 68¹², ao explicar que em suas aulas ensina que “no caso da macumba esse ato é na verdade um dia de oferenda, assim como acontece oferendas em outras organizações religiosas”, ajudando assim a romper o desconhecimento e combater o preconceito religioso que se tem em torno do termo e das religiões afros em si.

¹⁰ Professora sem formação em História nem Especialização em Ensino Religioso. Sem religiosidade, embora não negue a espiritualidade, foi o primeiro ano que trabalhou com a disciplina.

¹¹ Nome popular, e geralmente pejorativo, dado aos ebós ou rituais de oferendas e sacrifícios das religiões afro-brasileiras.

¹² Professora de História e Especialista em Ensino Religioso. Embora tenha religiosidade, não é membro de uma religião. É efetivo e tem mais de 10 anos de experiência.

Gráfico 6 – Sente dificuldade de abordar temas sobre religiões afro-brasileiras e espírita?



Fonte: do pesquisador.

SUBCORPUS B2

A oração na escola é outra questão que aparece como conflito. A maioria declara não fazer nenhuma, mas mesmo assim muitos ainda têm o hábito de orar com os alunos em algum momento da aula, geralmente uma oração cristã. Quando comparamos por formação, o número de professores não formados em História que rezam com os alunos é quase o dobro dos professores de História que rezam.

Neste ponto, ainda temos um grande conflito sobre a confusão que muitos professores ainda fazem sobre o Brasil ser um estado laico, embora tenha uma população majoritariamente religiosa, e notadamente cristã. Sendo a escola um espaço público, não deveria ser permitida nenhuma oração, menos ainda uma que está tão claramente ligada a uma tradição religiosa específica.

Muitos professores consideram a oração do pai nosso uma oração possível de ser feita na escola pública em um estado laico, em nome de uma universalidade que lhe foi conferida pelo senso comum. Dizer que ela é uma oração universal, por ter sido ensinada pelo profeta Jesus, nos textos do Evangelho Bíblico, pressupõe que todos os brasileiros são cristãos religiosos, o que é longe de ser uma realidade. Mesmo assim este entendimento é bem forte entre os professores. O Participante 31¹³ afirma que não vê problemas em rezá-la, uma vez que “sua (da oração) mensagem de proteção, a sua hegemonia religiosa dentro da sociedade e seu

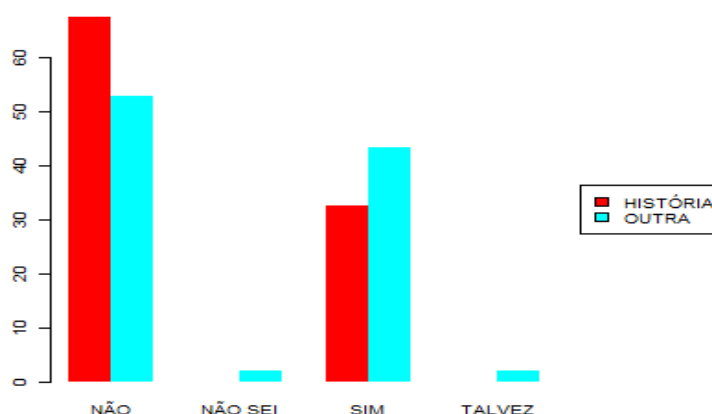
¹³ Professor especialista em Ensino Religioso e com formação em História. Sem religiosidade definida, tem idade de 20 a 25 anos. É professor temporário, com experiência de 3 a 5 anos.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

papel como unificadora entre as várias vertentes de práticas cristãs no Brasil, os benefícios de unificação sobrepujam os malefícios cívicos”. Para outro entrevistado, o Participante 80,¹⁴ rezar esta oração na escola não seria um problema e que “quem não acredita em deus não se ofende se for rezado”, relativizando, através de seu próprio olhar, uma violação contra o direito constitucional do outro, de professar ou não livremente sua fé.

Gráfico 7 – Considera o Pai nosso uma oração universal e adequada a uma escola pública em um Estado Laico?

499



Fonte: do pesquisador.

VALORES

Quando se fala em ER, o conceito de valores é sempre lembrado. Na experiência profissional do pesquisador é possível elencar inúmeras vezes o questionamento por parte da Equipe Pedagógica de escolas, que afirmavam que as aulas de ER deveriam ensinar valores. Mas o que seriam esses valores?

O dicionário Michaelis define valores como “Crenças em relação ao que é certo ou errado e ao que é importante na vida, em termos morais, culturais e sociais. CABANAS (1996) entende por valores critérios e metas para as ações humanas para as quais não se apresentam maiores explicações além de si mesmas.

Quando questionados sobre quais valores os professores ensinam em suas aulas de ER, o valor mais citado foi o Respeito, seguido de Ética, Tolerância e Diversidade Religiosa. Tais conceitos levantados acabam por se complementar, uma vez que se o professor agir com

¹⁴ Professora sem formação em História, com especialização em Ensino Religioso. Efetiva e com experiência de 5 a 10 anos na disciplina. Com idade entre 30 e 35 anos, professa uma fé religiosa.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

respeito aos seus alunos, com ética e tolerância à diversidade religiosa, atingiríamos um Ensino Religioso não proselitista e excludente.

ANÁLISE SIMILITUDE DO DISCURSO SOBRE O ENTENDIMENTO DO ENSINO RELIGIOSO PARA O PROFESSOR DE HISTÓRIA

Ao fazer o recorte dos dados e focar apenas nos professores de História que participaram da pesquisa, se pode perceber um pouco sobre o entendimento que este grupo tem sobre o ER e qual a contribuição que estes profissionais podem dar para a efetivação de uma disciplina que de fato cumpra seu papel como formação cidadã.

Os dados foram tabulados através do programa Iramuteq, já citado anteriormente, e do total de 99 textos, foram identificados 52 professores que possuem licenciatura em História.

A análise se concentrou em 3 aspectos, a saber:

- 1) Qual papel o Ensino Religioso deveria ter no sistema educacional em um Estado Laico?
- 2) Quais as dificuldades enfrentadas para trabalhar a disciplina?
- 3) Qual aspecto da disciplina traz satisfação profissional?

Os dados foram tabulados em 3 corpus textuais, e analisados através da similitude textual, e através dos grafos gerados foi possível analisar a visão geral dos entrevistados.

Analisando o gráfico, percebemos que para os professores de História a disciplina tem como ponto central o respeito. Este valor está ligado a três subtemas: religião, ensinar e conhecimento. O respeito está relacionado fortemente à tolerância, diversidade e ao outro, e também às crenças pessoais. Estes valores demonstram que os professores de História têm um bom entendimento do papel da disciplina. O Participante 81,¹⁵ afirma que:

a disciplina acredito deveria ter o papel que seria levar um pouco de conhecimento das várias religiões e tentar desenvolver no educando o respeito às crenças religiosas e a empatia fazendo que nossos educandos percebam que as nossas crenças estão ligadas à nossa cultura.

No entender dos professores, este respeito vem através de dois caminhos: o conhecimento das diferenças religiosas, e uma melhor formação dos professores; e do ato de ensinar o respeito e a tolerância à grande diversidade religiosa e cultural existente no Brasil. O

¹⁵ Professor de História sem Especialização em Ensino, com idade entre 35 a 40 anos, é efetiva no estado em tem de 5 a 10 anos de experiência. Não professa uma religião, mas tem religiosidade.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

Participante 49¹⁶ Explica isso ao dizer que, para ele, o papel do ensino religioso é “ser uma disciplina não confessional voltada para humanização e criação de empatia, também conscientização para a diversidade cultural e diversidade religiosa presente nas diferentes sociedades presentes no mundo e formar para tolerância”.

Assim, para os professores de História – participantes da pesquisa –, ao ensinar o diferente e a importância do respeito ao outro, esse respeito se ligaria aos valores religiosos, sendo este o centro de outro subtema de destaque que é a Religião.

A ocorrência religião se liga à ocorrência aluno, e este é diverso e tem o direito, segundo os professores, de ser respeitado em sua diversidade, mas também deve respeitar o diferente. Como afirma o Participante 35,¹⁷ “nem todos os alunos são cristãos, portanto o professor deve ter sensibilidade nesse momento”.

Alguns professores, porém, questionam se “cabe religião (ensino religioso) e estado laico na mesma frase”¹⁸ e que “o ensino religioso deveria não existir pois seria mais produtivo se fosse um momento dedicado à filosofia, sociologia ou história”.¹⁹

Mas ainda assim, entre os professores de História, é possível perceber uma boa compreensão do papel do ER na escola pública, como uma disciplina que pode contribuir muito para o combate dos preconceitos contra à diversidade religiosa e um amparo para efetivação do Estado Laico no Brasil.

DIFICULDADES EM TRABALHAR COM A DISCIPLINA

Analisando as dificuldades apresentadas pelos professores de História para o trabalho com a disciplina, o eixo central está na ocorrência do termo aluno, e este por sua vez se liga fortemente ao termo família, que centraliza todas as demais dificuldades.

Os professores relataram que existe ainda um forte preconceito contra a disciplina, tanto por parte dos alunos e família, quanto de professores de outras disciplinas, em entender o ER como uma disciplina escolar e não como aula de religião ou um momento sem importância dentro do processo educacional.

O Participante 31²⁰ chega inclusive a afirmar que “muitas vezes outros professores

¹⁶ Professora, com formação em História e com Especialização em Ensino Religioso, com idade entre 35 a 40 anos, efetiva e sem religiosidade.

¹⁷ Professora, com formação em História e sem Especialização em Ensino Religioso.

¹⁸ Professora, com formação em História e sem Especialização em Ensino Religioso.

¹⁹ Professor, com formação em História e sem Especialização em Ensino Religioso.

²⁰ Professor com idade entre 20 a 25 anos, sem religião definida, temporário, com formação em História e com Especialização em Ensino Religioso.

consideram não crucial para a formação cidadã e utilizam para outras atividades escolares como ensaios e apresentações de viagens". Também colocam como uma dificuldade que alguns professores não conseguem diferenciar a disciplina de sua religião e crença pessoal.

Em relação às famílias, o desconhecimento sobre a disciplina e também a falta de entendimento do caráter não confessional é um dos pontos que causam atritos destas com os professores de ER, sendo que alguns pais desejariam que seus filhos tivessem aula de acordo com suas próprias religiões.

Em relação à prática de sala de aula em si, para os professores essa desvalorização se reflete em dois aspectos: o fato de não ser uma disciplina avaliada com notas e a falta de material didático para se trabalhar o conteúdo com os alunos.

Como a disciplina é de matrícula facultativa e não tem a avaliação baseada em notas e nem tem peso para a aprovação ou retenção dos alunos, muitos professores consideram que estes fatores fazem com que alguns alunos não a encarem com a mesma seriedade das demais disciplinas do currículo escolar, a exemplo do que afirma, entre outros, o Participante 05:²¹ “porque a disciplina é opcional e não vale nota, e o aluno já ciente disso deixa muito a desejar e não leva muito a sério”. Aqui caberia uma reflexão se a avaliação está sendo utilizada de acordo com seu propósito educacional ou se é utilizada como um instrumento de coação e controle apenas. Pois se nas demais disciplinas os alunos somente levam a sério por causa das notas, caberia uma discussão mais profunda se este é o caminho adequado.

A desvalorização também se reflete para os professores de História na falta de material didático. Diferentemente das demais disciplinas, o ER não está contemplado pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), e não disponibiliza material didático para os alunos. A Secretaria da Educação em uma tentativa de minimizar o problema publicou em 2013 um material intitulado *Ensino Religioso: Diversidade Cultural e Religiosa*, com o objetivo de ser “um material de apoio pedagógico para os professores da Rede Estadual, tendo como referência os documentos orientadores da Educação Básica” (PARANÁ, 2013). O material, produzido coletivamente por um grupo de professores, tem alguns textos de referência e apoio, bem como algumas propostas de atividades. Porém, apresenta dois problemas fundamentais. São poucas as atividades propostas, apresentam texto muito longos e de linguagem nem sempre adequada aos alunos e foi enviado apenas um exemplar para o professor, que deveria ou reproduzir o material ou passar para os alunos utilizando o quadro-negro, único recurso em

²¹ Professor com idade entre 35 a 40 anos, membro de uma religião, com formação em História e Especialização em Ensino Religioso.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

muitas escolas. Isto torna o uso do livro muito difícil, quando não inviável, devido ao tempo das aulas de ER, uma hora aula semanal. Alguns professores chegam a relatar que precisam utilizar recursos financeiros próprios²² para poderem produzir materiais didáticos para trabalhar em sala de aula com os alunos.

SATISFAÇÃO PROFISSIONAL

Se as dificuldades com a disciplina têm como eixo central o aluno, os aspectos que trazem satisfação profissional também se ligam a estes, e não poderia ser diferente pois todo processo educacional tem como objetivo a aprendizagem do estudante.

Os professores destacam que ajudar os alunos em suas curiosidades sobre a diversidade religiosa, sobre as religiões diferentes auxilia a combater os preconceitos derivados da falta de compreensão do outro. O objetivo maior do ER para a maioria dos professores de História é promover uma cultura do respeito na escola, e a satisfação profissional é alcançada por estes profissionais quando este respeito é percebido nas relações entre os alunos, respeitando as diversidades religiosa e cultural da sociedade, com as diversas formas de crenças e inclusive e o direito de não ter crenças. Um dos participantes, declara que “um aspecto que me traz satisfação profissional é transmitir as diversas culturas religiosas e com isso trazer ou tentar trazer o entendimento para os alunos de que a religião influencia no fator cultural social econômico de um país”.²³ Assim, alguns professores não compreenderam a importância e papel do ER, fazendo uma equivocada relação desta disciplina com a aula de religião, como fica claro na fala da Participante 71,²⁴ ao dizer que “me traz satisfação profissional falar de Deus”.

CONCLUSÃO

BURKE (1991), em sintonia com HOBBSAWN (1998) , afirmou que a função do historiador é manter viva na memória da sociedade, coisas que esquecemos, ou que nos forçamos a esquecer. Não se pode como historiadores deixar que a sociedade se esqueça das grandes tragédias da humanidade quando grupos religiosos se apossaram do poder civil, ou

²² Professora, com formação em História e com Especialização em Ensino Religioso. tem idade entre 35 a 40 anos e mais de 10 anos de experiência com a disciplina.

²³ Professor com idade entre 30 e 35 anos e membro de uma religião, com formação em História e com Especialização em Ensino Religioso. Tem mais de 2 anos de experiência e é efetivo.

²⁴ Professora, idade entre 35 a 40 anos, sem religião, com formação em História e sem Especialização em Ensino Religioso. É professor temporário.

quando o poder civil se utilizou da religião para dominar uma sociedade, impondo uma única visão e uma única moralidade.

Como o demonstrado na pesquisa, a presença do professor de História na atuação como docente do ER é significativa e as pesquisas em ensinos de História tem um papel muito importante para consolidar esta disciplina com os preceitos laicos garantidos pela Constituição e pela LDB.

Pudemos perceber, e iniciar um debate que precisa ser ampliado pela academia, os professores que assumem as aulas do ER no Paraná tem sido ocupado por professores sem uma devida preparação acadêmica para tal função docente. Professores de diversas áreas, e notadamente uma grande parcela de Historiadores, que em muitos casos assumem as aulas apenas para complementar carga horária, sem necessariamente ter uma identificação com a mesma. Entendemos que esta seja uma das principais dificuldades da disciplina, no caso da Rede Estadual paranaense, uma vez que desde 2006, realizados três concursos públicos para a contratação de professores, e em nenhum deles foi oferecida vaga para o referido Ensino, mesmo ela sendo uma disciplina de oferta obrigatória.

Uma possível correção, ainda que mínima, nessa questão seria uma ideal é a adequada formação continuada dos professores que atuam na disciplina. É possível perceber que apesar de ser ofertada, grande parte dos professores de História, mesmo quando atuam na disciplina, não participa das formações de ER. Uma das razões é que para efeito de avanço na carreira, formações em área diferente da de concurso tem um peso menor, levando estes a optarem por fazer apenas a formação em História. Equiparar a formação de ER ao peso da disciplina de concurso seria uma proposta interessante. Outra questão interessante seria a fixação do professor que tem mais afinidade e conhecimento da disciplina nas aulas, possibilitando que o mesmo se especialize e se dedique nesse âmbito, sem imprevistos e imprevistos.

É necessário que a totalidade dos professores que assumem esta disciplina compreendam que não se trata de ensinar verdades dogmáticas, mas apresentar aos alunos a existência de uma diversidade religiosa e que todas devem ser respeitadas. Mesmo que o professor julgue que todos na sala sejam cristãos, e mesmo assim é uma homogeneidade ilusória dada a grande diversidade de correntes dentro deste grupo, tem que ter a consciência de que o Estado brasileiro é laico, e sendo a escola pública um braço deste Estado, laica também ela deve ser e construir os alicerces do combate ao preconceito, do proselitismo, da violência e intolerância religiosa que tanto oprime os grupos minoritários na sociedade.

REFERÊNCIAS

- BURKE, P. **A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989**. São Paulo: EDUNESP, 1991
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CABANAS, J. M. Q. Educación moral y valores. **Revista de Ciencias de la Educación**, n. 166, abr-jun. 1996. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1243889>, acesso em 02/setembro/2020
- CAMARGO, B.V.; JUSTO, A.M. **Tutorial para uso do software de análise textual IRAMUTEQ**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.
- HOBSBAWM. E. J. **Sobre a história**. São Paulo: Companhia das Letras. 1998
- PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação do Paraná. **Ensino Religioso: diversidade cultural e religiosa**. Curitiba: SEED, 2013. 309 p.
- ROCHA, João Paulo da. **O ensino religioso e a participação do professor de história na consolidação da disciplina no Paraná** (Dissertação- Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa) , Ponta Grossa, 2021 , 78 p.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A LEI 10.639/2003 E OS DESAFIOS PARA O ENSINO DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NAS ESCOLAS

Maria de Fátima Beraldo (UEL-PG)¹

Gabriel Gustavo dos Santos (UEL-PG)²

507

Resumo: O presente artigo tem por objetivo tecer reflexões sobre os desafios que envolvem o trabalho com as religiões de matriz africana (RMA) nas escolas. Para isso, o trabalho divide-se em dois momentos distintos. No primeiro, buscamos contextualizar sobre o processo que levou até a criação da Lei 10.639/2003³, marco de culminância das lutas de diferentes segmentos sociais, dentre os quais destaca-se o protagonismo do Movimento Negro, instituída como medida de redução das desigualdades sociais e raciais e considerada uma aliada no ensino das RMA no âmbito escolar. Na segunda parte, pretendemos discutir sobre os desafios que envolvem o trabalho com as RMA no interior da escola. A metodologia utilizada neste estudo foi a revisão bibliográfica sobre os estudos que abordam as questões supracitadas; dentre os estudiosos utilizados, podemos mencionar Souza (2005), Nascimento (2007), Meirelles (2012); Conceição (2016); Filizola e Botelho (2019), além de documentos normativos do MEC, como a BNCC (2018).

Palavras-Chaves: Religiões de Matriz Africana. Formação de Professores. Relações raciais. Movimento Negro.

INTRODUÇÃO

O Brasil apresenta uma diversidade cultural, cujas características reúnem contrastes sociais que merecem estudos mais aprofundados. É o caso da pobreza resultante da precária distribuição de renda, as discriminações sociais e raciais, o preconceito, que atravessa o cotidiano do povo brasileiro. Conhecer o processo histórico que sedimentou esses fenômenos e reconhecer, a partir dele, a herança nefasta produzida pelo sistema escravocrata que desembocou na formação da atual sociedade brasileira pode ser o caminho revelador das desigualdades que acomete a população negra no Brasil.

A discriminação racial, como também, o preconceito racial e o racismo se constituem em fenômenos determinantes de violação da dignidade humana, cujo enfrentamento

¹ Mestranda em Sociologia (UEL/PPGSOC). E-mail de contato: fathima.beraldo@uel.br

² Mestrando em Sociologia (UEL/PPGSOC). E-mail de contato: gabrielgustavo.50@uel.br

³ Convém salientar que ela alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, e, em 2008, foi modificada pela Lei nº 11.645, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Apesar de reconhecermos sua importância, neste artigo nos centraremos nossa atenção especificamente na Lei 10.639/2003 e suas contribuições para o ensino das religiões de matriz africana.

desafia a sociedade brasileira. Comumente, as manifestações do racismo estão presentes e se expressam das mais diferentes formas no cotidiano da pessoa negra. Seja nas desigualdades de oportunidades quanto ao acesso a direitos básicos que deveriam ser assegurados pelo Estado à população, a exemplo da saúde, educação, proteção social e segurança, seja na oferta de infraestrutura sanitária nas regiões periféricas, ou ainda, no aumento da violência que impacta, mais contundentemente, a juventude negra.

Diferente do que a história oficial tem apregoado a respeito do negro brasileiro, os africanos escravizados sempre lutaram pela liberdade e resistiram ao holocausto. As fugas em massa, as revoltas, as rebeliões, os assassinatos de senhores de engenhos, a formação de quilombos, eram formas de resistência no período colonial, que Segundo Ramos (2008, p. 28).

Fatores como a pressão de organismos internacionais, as resistências internas promovidas pela população cativa organizada, entre outras questões, enfraqueceram as estruturas do sistema escravocrata brasileiro que já não tinha mais como se sustentar, devido à internacionalização da economia, conforme afirma Sodré (1998, p. 50):

[...] encontra a sua etapa decisiva no momento em que a industrialização inglesa exige a abertura de mercados, abre perspectivas ao comércio com a necessidade de suprimento de matérias-primas e estende as suas consequências a povos e terras em que não haviam chegado ainda teares nem máquinas à vapor ou onde esse aparecimento ainda estava em etapas iniciais.

A abolição da escravidão, em 13 de maio 1888, colocava um ponto final no sequestro de africanos, por conseguinte, não promovia a inserção do negro na sociedade de classes:

A abolição da escravatura no Brasil não livrou os ex-escravos e/ou afro-brasileiros (que já eram livres antes mesmo da abolição em 13 de maio de 1888) da discriminação racial e das consequências nefastas desta, como a exclusão social e a miséria. A discriminação racial que estava subsumida na escravidão emerge, após a abolição, transpondo-se ao primeiro plano de opressão contra os negros. Mais do que isso, ela passou a ser um dos determinantes do destino social, econômico, político e cultural dos afro-brasileiros (HASENBALG, 1979; SANTOS, 1997 apud SANTOS, 2005, p. 21)

Neste sentido, há que se refletir que, por um período superior a três séculos, homens, mulheres e crianças negras foram contrabandeadas do continente africano para, em condições subumanas, serem utilizados no trabalho forçado aqui no Brasil, nos mais diferentes campos de atuação.

Os trezentos e cinquenta e quatro anos de colonização de mentes e corações dos negros vindos para o Brasil, produziram nesta parcela da população uma violência tão profunda que permanece contribuindo para que a pessoa negra não se reconheça humano na sua plenitude.

O Estado brasileiro, por ocasião da abolição da escravidão, não teve a preocupação em pensar um projeto que propiciasse a garantia de direitos básicos como: moradia, saúde, educação, segurança aos negros no Brasil. Desse modo, no dia 14 de maio de 1888, o dia seguinte ao da abolição da escravidão negra no Brasil, desamparada e atirada à própria sorte, a população negra, viu-se na obrigação de criar suas próprias estratégias de sobrevivência.

A consequência produzida pela ausência do Estado, na tomada de medidas protetivas dos ex-cativos, fez com que a pessoa negra passasse a ser distinguida, na sociedade, pelo símbolo da preguiça, da indolência e como aquele que não possui ambição própria, que não é aplicado ao trabalho.

É diante deste cenário que, neste artigo, propomos uma abordagem, mesmo que sucinta, do histórico de lutas travadas pelo Movimento Negro para a criação da Lei 10.639/03 e, ainda, alguns dos principais desafios que atravessam o ensino das religiões de matriz africana dentro do espaço escolar a partir de fontes secundárias que discutem o assunto.

DISCUSSÃO TEÓRICA

As lutas do Movimento Negro

As lutas do Movimento Negro no Brasil, reivindicando a inclusão da História da África e da Cultura Afro-Brasileira no currículo das escolas brasileiras vem de longa data. Neste sentido, as proposições apontaram, sempre, para que a História e Cultura da África e, também, dos Afrodescendentes, sejam tratadas na perspectiva de contribuir para que o cidadão negro possa mirar-se afirmativamente, pela valorização da história de seu povo, da cultura, da contribuição para o país e para a humanidade, enquanto política emancipatória.

Para Nilma Lino Gomes (2002, p. 38), “A educação pode ser entendida como um amplo processo, constituinte da nossa humanização, que se realiza em diversos espaços sociais: na família, na comunidade, no trabalho, nos movimentos sociais, na escola, dentre outros”.

Ao discutir as relações raciais no Brasil, é importante levar em consideração alguns dados históricos sobre a nação brasileira para que se possa compreender a atual situação da população negra. O Brasil é a segunda maior população negra do mundo fora da África; foi o

último país do mundo a abolir o trabalho escravo de pessoas de origem africana; isto em 1888, após ter recebido, ao longo de mais de três séculos, cerca de quatro milhões de africanos como escravizados. (HERINGER et al., 1989; IBGE, 1987); foi a segunda maior nação escravista dos últimos séculos, além de ser o maior importador de humanos escravizados da história moderna. É de longa data a luta de resistência do povo negro de forma organizada e o Movimento Social Negro no Brasil sempre lutou contra a persistência das desigualdades raciais e do preconceito racial na sociedade brasileira.

Em 1950 o jornal Quilombo, que tinha como objetivo incentivar o combate ao racismo publicou o seguinte texto: “Lutar para que, enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos estudantes negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior no Brasil, inclusive nos estabelecimentos militares...” (QUILOMBO apud PACHECO, SILVA, 2007, p. 135)

Portanto, é de longa data a reivindicação do Movimento Social Negro pela inclusão da História da África e da Cultura Afro-Brasileira no currículo das escolas brasileiras.

Na década de 80, do séc. XX por ocasião do processo constituinte, várias atividades e debates foram realizados pelas organizações negras. Um dos focos centrais de atuação do movimento social negro foi o da educação. O objetivo era incluir no capítulo sobre educação da nova constituição ações visando o combate ao racismo.

Neste sentido, foram acatados dois artigos dentro da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias da Assembleia Nacional Constituinte:

Art. 4o A educação dará ênfase à igualdade dos sexos, à luta contra o racismo e todas as formas de discriminação, afirmando as características multiculturais e pluriétnicas do povo brasileiro.

Art. 5o O ensino de “história das Populações Negras do Brasil” será obrigatório em todos os níveis da educação brasileira, na forma que a lei dispuser. (ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE - ATAS DE COMISSÕES - ANEXO À ATA DA 16ª REUNIÃO DA SUBCOMISSÃO DOS NEGROS, POPULAÇÕES INDÍGENAS, PESSOAS DEFICIENTES EM MINORIAS REALIZADA EM 25 DE MAIO DE 1987. 1987, p.179)

No entanto, com a argumentação de que o artigo deveria ser regulamentado em legislação específica, a redação original ficou dessa maneira: “Art.242. O ensino de história do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro”.

LEI 10.639/03: UM BREVE RETROSPECTO

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

A Lei 10.639/2003⁴, fruto das lutas dos vários movimentos sociais passou por diversas etapas. Esta lei trata e modifica a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9394/96) no sentido da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira para o ensino fundamental e médio, tanto da rede pública quanto para a privada de ensino.

A luta do Movimento Negro brasileiro, dos diferentes movimentos sociais e de muitos estudiosos envolvidos, enseja reivindicações tais como: o fim da discriminação racial, contraposição à educação racista e melhoria do acesso do povo negro no ensino. Assim, reposiciona a educação, enquanto foco principal, na perspectiva do reconhecimento cultural enquanto formação na raiz da cultura nacional.

Nos idos da década de 1970, intensificam-se as lutas do Movimento Negro e surgem frentes de lutas, a exemplo, do Teatro Experimental do Negro (TEN), Movimento Negro Unificado (MNU) entre outros. Tais movimentos, apontam como pauta de destaque, no bojo das reivindicações, a valorização da identidade e da cultura afro-brasileira, como a grande preocupação no que se refere às necessidades mais prementes.

A preocupação que se mostrava nestes movimentos era, conforme a análise de Gonçalves e Petronilha (2000, p. 145): “Os negros militantes buscavam reagir à precária situação educacional de seu grupo étnico exigiu deles um tipo de compromisso pessoal, de engajamento direto para resolver um problema que não era exclusivamente dos negros, mas era um problema nacional”.

Na década dos anos de 1980 – Muitos estudos surgiram para discutir o negro e a educação. Houve, também, a Convenção do Negro pela Constituinte.

Passaram a exigir do Estado políticas de democratização da educação, de melhoria social, de meio ambiente (...) O movimento social negro não atuou de forma diferente. Na constituinte conseguiu fazer aprovar artigos que abriram espaços para a elaboração da lei 7.716, a chamada Lei Caó, em 1989,

⁴ A Lei nº 10.639/2003 modificada pela Lei 11.648/2008 alterou a Lei de Diretrizes e Bases (LDB 9.394 / 1996), também, estabeleceu as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" e deu outras providências, no caso, a inclusão do dia 20 de novembro como "Dia Nacional da Consciência Negra"; a qual prevê, expressamente, no caput do artigo 26-A que, " Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.". Em seu parágrafo primeiro a lei afirma que: "O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política, pertinentes à História do Brasil". No segundo parágrafo consta que: "Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras".

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

e para medidas de ação afirmativa, que, atualmente começam a ser implantadas (NASCIMENTO, 2007, p. 66).

Na década dos anos de 1990, mais especificamente, em 1995 – a Marcha Zumbi dos Palmares edita o “Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial”, trazendo as reivindicações feitas na Convenção do Negro pela Constituinte, dos anos 80.

O Programa consistia na proposta de eliminação da discriminação racial no ensino, formação de professores para tratar da diversidade racial, monitoramento dos livros didáticos e programas sob a responsabilidade da União.

O tencionamento do Movimento Negro e a articulação política levaram alguns Estados e Municípios a formularem e regularem seus sistemas de ensino; foi o caso do Estado da Bahia e municípios como: Belo Horizonte, Porto Alegre, Belém, Aracajú, São Paulo, entre outros (SANTOS, 2005).

Em 2003 a LDBEN 9394/96 é alterada e propicia a obrigatoriedade do ensino da cultura e história africana e afro-brasileira que traz em si, por um lado o avanço no processo democrático da educação e, por outro, o fortalecimento da luta antirracista. As diretrizes preveem:

políticas de reparações voltadas para a educação dos negros devem oferecer garantias a essa população de ingresso, permanência e sucesso na educação escolar, de valorização do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro, de aquisição das competências e dos conhecimentos tidos como indispensáveis para continuidade nos estudos, de condições para alcançar todos os requisitos tendo em vista a conclusão de cada um dos níveis de ensino, bem como para atuar como cidadãos responsáveis e participantes, além de desempenharem com qualificação uma profissão (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2004, p. 11).

Ao tratar da Lei 10.639/03, vale distinguir um momento deveras importante que foi a Conferência de Durban, realizada na África do Sul, em 2001. Ocasão em que a Assembleia Geral da ONU determinou o “Ano Internacional da Mobilização contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e intolerâncias correlatas”. Conferência esta, que traz, em si, orientações que se tornaram determinantes para a promulgação da lei já referenciada acima, como, também, para outras medidas destinadas a erradicação do racismo, no Brasil, quais sejam: oficialização no calendário escolar o Dia da Consciência Negra – dia 20 de Novembro; criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que tem, entre outras finalidades, a de coordenar a política nacional de promoção da igualdade

racial, de acordo com o documento Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana:

O governo federal, por meio da SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, assume o compromisso histórico de romper com os entraves que impedem o desenvolvimento pleno da população negra brasileira. O principal instrumento, para isso, é o encaminhamento de diretrizes que nortearão a implementação de ações afirmativas no âmbito da administração pública federal. Além disso, busca a articulação necessária com os estados, os municípios, as ONGs e a iniciativa privada para efetivar os pressupostos constitucionais e os tratados internacionais assinados pelo Estado brasileiro. Para exemplificar esta intenção, cabe ressaltar a parceria da SEPPIR com o MEC por meio das suas secretarias e órgãos que se encontram imbuídos do mesmo espírito, ou seja, construir as condições reais para as mudanças necessárias (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2004, p. 8).

Contudo, a Lei não aponta para a formação de professores, nem os que já estavam atuando e muito menos para futuros professores (SANTOS, 2005). Seguindo pela reflexão do autor, não basta tornar o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira obrigatório, ele avalia que:

“A Lei Federal, simultaneamente indica uma certa sensibilidade às reivindicações e pressões históricas dos Movimentos Negro e antirracista brasileiro como também indica, como falta de compromisso vigoroso com a sua execução de vez que não estendeu aquela obrigatoriedade aos programas de ensino e/ou cursos de graduação, especialmente os de licenciatura, das Universidade públicas e privadas...” (SANTOS, p. 34-35).

No entanto, o Conselho Nacional de Educação, traz na Resolução 02 de Julho de 2015, que trata da definição da Diretrizes Nacionais para as Licenciaturas em curso de Graduação, a importância para a formação dos educadores orientando a organização curricular dos cursos no sentido de contemplar a problematização das relações étnico-raciais e o ensino de história e Cultura afro-brasileira e Africana, conforme consta nas considerações de tal documento que assim diz: “valorização da diversidade étnico-racial, entre outros, constituem princípios vitais para a melhoria e democratização da gestão e do ensino” (BRASIL, 2015, p. 1).

Trata-se, portanto, de um grande avanço, já que até então não havia a obrigatoriedade em termos de legislação para tratar da EREER – Educação das Relações Étnico Raciais nos cursos de graduação em Instituições Públicas e Privadas.

É relevante destacar que no Estado do Paraná, um arcabouço de normativas é criado

a partir da instituição da Lei 10.639/2003, com o objetivo de cumprimento das novas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais. Entre as quais pode-se ressaltar a criação das Equipes Multidisciplinares por meio de resolução. As E.M. são espaços de atuação que envolvem toda comunidade escolar, no caso, professores, direção, pedagogos, estudantes, funcionários, comunidade em geral, na luta antirracista no chão da escola, conforme explicita o texto a seguir:

[...] são instâncias do trabalho escolar, oficialmente legitimadas pelo Artigo 26A da LDB, Lei n.º 9394/96, pela Deliberação n.º 04/06 CEE/PR, pela Instrução n.º 017/06 Sued/Seed, pela Resolução n.º 3399/10 Sued/Seed e a Instrução n.º 010/10 Sued/Seed. São espaços de debates, estratégias e de ações pedagógicas com a finalidade de fortalecer a implementação da Lei n.º 10.639/03 e da Lei n.º 11.645/08, bem como, das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro Brasileira, Africana e Indígena, no currículo escolar das instituições de ensino da rede pública estadual e escolas conveniadas do Paraná. Na perspectiva da construção de uma educação de qualidade, da consolidação da política educacional e da construção de uma cultura escolar que conhece, reconhece, valoriza e respeita a diversidade étnico racial, as Equipes Multidisciplinares têm como prerrogativa articular os segmentos profissionais da educação, instâncias colegiadas e comunidade escolar⁵.

Em se tratando da Lei 10.639/03 os instrumentos já mencionados compreendem no seu arcabouço toda uma documentação institucional que fundamentam a aplicabilidade da legislação referenciada, perfazendo um conjunto de diretrizes estabelecidas a partir de e para a mesma. Desde sua implantação e aplicabilidade, é possível apontar que, nas duas últimas décadas, a Lei já citada possa ser entendida como um dos avanços mais significativos na luta do Movimento Negro Brasileiro. É a Lei que coloca a criança negra, de fato e de direito, na sala de aula e mais, instala na sala dos professores o debate sobre o racismo que perpassa a realidade da escola. E, ainda, se por um lado a mencionada lei promove a inclusão daqueles que, sempre, estiveram afastados dos bancos escolares, por um outro certifica o que o Movimento Negro, sempre, denunciou e que ficou registrado desde a constituição do império: à pessoa negra, o direito à educação, sempre, foi negado. E, na medida em que um direito só pode ser alcançado por força de lei, fica mais que evidenciada a ausência de direito.

É importante destacar que no bojo das conquistas do Movimento Negro, a Lei 10.639/03, é modificada pela Lei n.º 11.645/2008, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Assim, os debates sobre a cultura dos povos originários são intensificados com a

⁵ Para mais informações, ver em:

<http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=560>. Acesso em 13 de out. de 2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

proposta de reparação histórica e valorização da contribuição indígena para o país.

APONTAMENTOS SOBRE OS TRABALHOS COM O TEMA RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA⁶ NO INTERIOR DA ESCOLA

Jamile C. Baptista (2015), em sua dissertação sobre Candomblé na cidade de Londrina, no Paraná, orientada por Fábio Lanza, apresenta uma série de exemplos, a partir de entrevistas com líderes das religiões de matriz africana, que evidenciam os preconceitos e as discriminações aos quais eles estão sujeitos rotineiramente. Desde o impedimento a entrar no transporte público por conta da vestimenta, até o homicídio por motivos de intolerância religiosa, como foi o caso de Yá Mukumby e membros de sua família⁷.

Segundo informações do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015), apresentadas por Filizola e Botelho (2019), as religiões de matriz africana são as que mais são vítimas de intolerância religiosa. Elas representam mais do que a soma de todas as outras religiões juntas, totalizando 53%.

É evidente que tais situações impactam negativamente não apenas o plano material dos indivíduos, mas também e, sobretudo, o seu campo psicológico. É justamente nesse sentido que a Lei 10.639/03 se mostra como um importante instrumento para desmistificar as concepções desumanizadoras sedimentadas no imaginário popular, através de um longo período de colonização eurocentrado, sobre os conhecimentos, manifestações culturais e religiões vindas de África dentro da escola (MEIRELLES, 2012; BAPTISTA, 2015; CONCEIÇÃO, 2016; FILIZOLA e BOTELHO, 2019).

Joanice Conceição (2016) nos lembra que as religiões de matriz africana desde sempre serviram como uma estratégia de sobrevivência e luta para a liberdade do povo negro trazido ao país na condição de escravizados. Não obstante, foram (e ainda são) muitas as tentativas de apagamento delas. Se olharmos para a história não faltarão exemplos que comprovem tal afirmativa. A começar pela catequização dos jesuítas, que incutiam na mente

⁶ Religiões de matriz africana (RMA) é um termo utilizado, no Brasil, para se referir às religiões que se desenvolveram a partir da vinda dos povos escravizados negros do continente africano ao país. No Brasil, o Candomblé e a Umbanda são as RMA mais conhecidas, contudo, há outras religiões que são influenciadas por elas. Para mais informações: <https://www.educamaisbrasil.com.br/enem/religiao/sincretismo-e-religoes-afro-brasileiras>. Acesso em 07 de dez. de 2021.

⁷ Para mais informações: <https://correionago.com.br/a-pressa-em-desracializar-a-morte-de-ya-mukumby-2/>. Acesso em: 06 de out. de 2021.

dos povos indígenas e africanos a ideia de que suas religiões eram “obras do demônio”. Posteriormente, conforme destaca Conceição (2016), vieram as proibições legais das práticas religiosas. E atualmente, ainda que de formas diferenciadas, o mesmo ideal depreciativo persiste entre nós, como podemos observar nos relatos apresentados por Baptista (2015).

A escola, não imune isso, reproduziu (e, em certos casos, ainda reproduz) largamente esse imaginário estigmatizante em seu interior. No entanto, Camila de Oxaguian, líder religiosa entrevistada por Baptista (2015), revela que o preconceito dentro do âmbito escolar vem diminuindo devido à atuação dos líderes religiosos nas escolas e em seus bairros.

Tal iniciativa acaba sendo incentivada pela Lei 10.639/03, que oferece um horizonte de possibilidades de atuação para que sejam revertidos os estigmas imputados historicamente à cultura afro-brasileira e africana e, em particular, às suas religiões. Contudo, é de fundamental importância ter consciência sobre as limitações que a mencionada lei ainda encontra dentro das escolas para que sejam pensadas, assim, estratégias efetivas para a sua implementação.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um texto normativo para as redes de ensino, públicas e privadas, que dispõe de diretrizes e orientações obrigatórias para a formulação dos currículos escolares e propostas pedagógicas em toda a Educação Básica. Levando em consideração a sua importância no cotidiano escolar, buscamos observar como a BNCC abordava o ensino das RMA. Para isso, enfocamos o subitem correspondente ao Ensino Religioso, que estava integrado ao Ensino Fundamental.

Notamos que o texto advoga em favor de uma pluralidade de perspectivas religiosas a fim “problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão” (BRASIL, 2018, p. 438). De acordo com a BNCC, a interculturalidade, os direitos humanos e a cultura da paz são pilares que devem sustentar todo e qualquer prática envolvendo o ensino religioso na escola. Por outro lado, em nenhum momento o documento menciona as RMA ou o racismo como elementos importantes para se ter em mente nas aulas de ensino religioso.

Consideramos que essa escrita elíptica, que oculta determinados termos, na prática do cotidiano escolar pode servir, talvez, para legitimar a postura de alguns professores de não incluírem temas espinhosos, como o racismo e as RMA, em suas aulas de ensino religioso. Entendemos que por se tratar de um texto de abrangência nacional, ele deva ter uma escrita mais homogênea, contudo, levando em consideração que o racismo é um fenômeno que perpassa nosso país em toda sua extensão territorial, seria de extrema importância mencioná-lo neste item, ainda mais porque são as RMA as que mais sofrem com ele, como já vimos

anteriormente.

Sobre as principais dificuldades no avanço da Lei 10.639/03 sobre a questão das religiões de matriz africana, Conceição (2016) destaca: a) falta de material adequado, b) professores sem qualificação necessária para trabalharem com o tema e d) falta de compreensão e/ou comprometimento político com a causa.

Exemplificando essa problemática, a autora relatou a aversão que sentiu, por parte de alguns professores, quando trabalhou com este tema nas oficinas de formação de professores que coordenou para a implementação da Lei 10.639. A partir de suas experiências ela destacou a forte resistência da grande parte dos professores em trabalharem com a temática das religiões de matriz africana: “(...) a maioria dos professores era categórica ao afirmar que poderia trabalhar tudo, menos a religião. Ao indagar os motivos, quase todos diziam que não gostavam da religião dos orixás e encerravam a discussão” (CONCEIÇÃO, 2016, p. 122).

Vemos, nessa situação, o que Filizola e Botelho (2019) creditam ser um dos principais obstáculos para melhoria no debate sobre as religiões de matriz africana no campo escolar: uma gestão deliberadamente ausente e alheia, que inviabiliza o trabalho com esta temática por meio de justificativas baseadas num falso ideal de democracia racial e numa convicção religiosa pessoal de cunho preconceituoso. Infelizmente este é, como os próprios autores advertem, um caso muito comum em várias escolas do país.

Tais dificuldades se intensificam ainda mais com a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), de 2017, de julgar constitucional o ensino religioso confessional, isto é, vinculado a uma crença específica. Sobre isso, Filizola e Botelho (2019) questionam: quais serão as religiões privilegiadas por esta decisão? Apesar de ser algo que foge ao escopo deste trabalho, ela joga luz a uma questão que nos parece fundamental, a da hegemonia religiosa e suas implicações negativas sobre grupos marginalizados.

Por outro lado, temos visto, cada vez mais, avanços importantes no que tange à Lei 10.639/2003. Dos quais Conceição (2016) enfatiza: a) a criação de cursos de formação continuada voltados para as relações étnico-raciais, b) estreitamento de laços entre especialistas e líderes religiosos com a educação escolar, c) maior inserção no currículo de conteúdos sobre a história e cultura afro-brasileira e africana, d) inserção de representações positivadas da estética e de aspectos culturais afro-brasileiros e africanos nos materiais didáticos, e) reconhecimento de que o racismo é um problema de todos, f) combate à ideia de que no Brasil vivemos em uma democracia racial, g) maior participação dos alunos nas atividades escolares, etc. Se por um lado a Lei 10.639 trouxe consigo todos esses avanços, por outro, conforme

indicam os autores, o ensino das RMA ainda caminha a passos pequenos, carecendo de iniciativas articuladas dentro da escola que contribuam para o seu desenvolvimento.

Como exemplo de atuação, Meirelles (2012) e Filizola e Botelho (2019) concordam que esta deve ocorrer através de uma ação multidisciplinar, por meio do trabalho conjunto de docentes de diferentes disciplinas, unidos a partir de um objetivo comum. Mesmo em cada disciplina específica a Lei 10.639 abre ao professor um mundo de possibilidades de atuação no trato das religiões de matriz africana. Concernente a isso, Meirelles expõe:

Hipoteticamente, suponhamos que o professor de Artes tenha como objeto de suas aulas, trabalhar com os períodos artísticos brasileiros. Uma primeira possibilidade, residiria em se incluir entre estes, um item relativo a arte sacra e a partir desta inclusão, o professor poderia agregar à sua aula algumas leituras relativas à estética e a arte religiosa afro-brasileira de modo a mostrar ao público discente que tanto o catolicismo como as religiões afro-brasileiras influenciaram a obra de muitos artistas.

(...) nas aulas de matemática, trabalhar as diferenças entre o número de orixás no Candomblé e no Batuque, assim como, o chamado valor do axé, uma vez que, cada orixá tem um número. Nas aulas de português o mote poderia estar língua Iorubá e no modo como está se faz presente no nosso dia-a-dia em diversas situações cotidianas como, quando, por exemplo, comemos uma “farofa” ou vemos um “camundongo”, um “marimbondo”, etc. (MEIRELLES, 2012, p. 154-155).

Filizola e Botelho (2019, p. 73), por sua vez, apresentam ao final de seu artigo textos que podem ajudar os professores a trabalharem, nas mais diversas áreas, com a temas relacionados às religiões de matriz africana na escola. Dentre os quais, destacamos o trabalho realizado em 2007, intitulado Ensino de Química e a Ciência de Matriz Africana: Uma Discussão Sobre as Propriedades Metálicas, que buscava abordar as propriedades dos metais por meio da história do Orixá Ogum, considerado dentro das religiões de matriz africana o responsável por ensinar aos humanos as habilidades de forja do ferro.

Como pudemos observar, mesmo em face às limitações existentes na educação brasileira, são inúmeras as potencialidades de trabalho com as religiões de matriz africana a partir da Lei 10.639. Meirelles (2012, p. 156) sintetiza este cenário de maneira bastante contundente: “As possibilidades são muitas, quase que infinitas, e, os limites, são poucos, são nossos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de construção da Lei 10.639/03 não aconteceu por acaso. Tem sua

origem nas trincheiras de lutas da militância e diversos grupos nacionais e internacionais contra a discriminação racial, o racismo e as múltiplas formas e opressão.

Embora, a Lei 10.639/2003, seja um instrumento da maior relevância para a valorização dos processos democráticos em defesa de uma educação pública de qualidade, comprometida com o rompimento de segregação racial, na busca incessante de uma sociedade mais justa e inclusiva, estamos muito distantes de atingir o que se espera de um povo que prima pelo respeito ao diferente e valorização da diversidade que é base da formação desse país.

Para tanto, faz-se necessário maior investimento na ampliação dos debates a serem levados para a formação de professores e demais profissionais no interior da escola, mediante a inserção da legislação nos currículos dos cursos para formação inicial, fato que pode se dar com a implementação de formação continuada.

Em linhas gerais, a Lei 10.639/03, ao incluir conhecimentos, até então, deliberadamente excluídos do currículo escolar sobre a história e cultura afro-brasileira e africana, possibilita ao professor e ao educando repensarem, de maneira crítica, os muitos conhecimentos adquiridos pelo senso comum, dentre eles, aqueles que pintam as religiões de matriz africana como sendo maléficas. A lei, portanto, permite a possibilidade de repensar as formas de convivência com o diferente a partir da perspectiva do respeito e da tolerância.

REFERÊNCIAS

- BAPTISTA, Jamile Carla. **Candomblé em Londrina**: interfaces entre território, racismo e sagrado. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – 129f). Londrina, 2015.
- BERTAGNA, Camila et al. **Interdisciplinaridade dentro das equipes multidisciplinares**. ANAIS VII Congresso Internacional de História XXXV Encontro de geo-história regional XX Semana de História, 2015. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1513.pdf>. Acesso em 09 ago. 2017.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília/DF: SEPPIR, 2004.
- BRASIL. **Conselho Nacional de Educação Conselho Pleno**. Resolução 2 de Julho de 2015. Disponível em: http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/res_cne_cp_02_03072015.pdf.

Acesso em 10 de maio de 2018.

BRASIL. **Lei 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em 12 jun. 2017.

BRASIL. **Lei 11.645/08, de 10 de março de 2008**. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília. 115. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em 12 jun. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_etnicoraciais.pdf. Acesso em 13 de out. de 2021.

CASTRO Cristiana Gonzaga Candido de Souza et al. **O ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no paraná: legislação, políticas afirmativas e Formação docente**. Disponível em: http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2008/anais/pdf/1001_958.pdf. Acesso em 09 ago. 2016

CONCEIÇÃO, Jo nice Santos. Quando o assunto é sobre religiões de matriz africana: lei 10.639/2003. **Revista Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 25, n. 45, p. 113-126, jan./abr. 2016.

FELIZOLA, Gustavo; BOTELHO, Denise. Lei 10.639/2003: caminhos para desconstrução do racismo epistêmico/religioso no ambiente escolar. **Formação Docente**, v. 11, n. 22, p. 59-78, set./dez. 2019.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; PETRONILHA, Beatriz Gonçalves e Silva. Movimento negro e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 15, p. 373-391, set./dez. 2000.

GOMES, Nilma Lino. Educação e Identidade Negra. Aletria, 2002. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/poslit>. Acesso em 13 de out. de 2021.

HERINGER, Rosana. Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas. **Cad. Saúde Pública**. Rio de Janeiro, n. 18, p. 57-65, 2002.

MEIRELLES, Mauro. Dos terreiros para a sala de aula: as religiões de matriz africana no RS, limites e possibilidades. **Congresso Internacional da Faculdade Est. São Leopoldo**, v. 1, p. 146-156, 2012.

NASCIMENTO, Alexandre. Os cursos pré-vestibulares populares como prática de ação afirmativa e valorização da diversidade. In: BRAGA, M.L.S & SILVEIRA, M.H.V. (orgs.). **O**

Programa Diversidade na Universidade e a construção de uma política educacional anti-racista. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/UNESCO, 2007.

RAMOS, Claudia Monteiro Rocha. **A Escravidão, a Educação da Criança Negra e a Lei do Ventre Livre (1871):** A Pedagogia da Escravidão. Unicamp, Campinas, 2008.

SANTOS, Sales Augusto. A Lei 10.639/03 como Fruto da Luta Anti-Racista do Movimento Negro. IN: SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Educação anti-racista:** Caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Brasília, 2005.

SILVA, Maria Nilza; PACHECO, Jairo Queiroz (Orgs.). **O Negro na Universidade:** o direito a inclusão Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2007. 160 p.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Panorama do Segundo Império.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Graphia, 1998.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

SINCRETISMO RELIGIOSO NO BRASIL: REFLEXÕES A PARTIR DA OBRA “TORTO ARADO”

Fabio Lanza (UEL-PQ)¹

Franciele Rodrigues (UEL-PG)²

524

Resumo: Esta comunicação tem como principal finalidade identificar contribuições da obra literária “Torto Arado”, de autoria do geógrafo brasileiro Itamar Vieira Júnior, para o aprofundamento das discussões sobre diversidade e sincretismo religioso no Brasil. Assim, constituem nossos objetivos: apontar quais expressões religiosas e de religiosidades estão presentes no livro, como elas são retratadas e, portanto, em quais sentidos cooperam para o conhecimento do campo religioso em âmbito nacional. Intentamos, ainda, refletir sobre tais processos considerando os diálogos e conflitos estabelecidos entre as diferentes manifestações religiosas e místicas. Empregamos como metodologia pesquisa bibliográfica através da qual mobilizamos, além de fragmentos do exemplar indicado, conhecimentos da Sociologia das Religiões e do pensamento decolonial. Entre os achados da análise, apontamos que “Torto Arado” corrobora para a disseminação de elementos de culturas marginalizadas e de manifestações religiosas minoritárias, cooperando assim, para o tensionamento de relações de poder, responsáveis por hierarquizar de maneira interseccional segmentos da população brasileira.

Palavras-Chaves: Torto Arado. Religiões. Sincretismo. Poder.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, buscaremos identificar e refletir sobre as contribuições da obra “Torto Arado” a fim de compreendermos o sincretismo religioso no Brasil. Diante disso, partimos das seguintes perguntas: de quais modos as religiões e religiosidades estão presentes na obra? Quais expressões religiosas e de religiosidades são apresentadas no título? Quais sentidos podem ser captados a partir delas e em que medida cooperam para entendermos as dinâmicas socioculturais e as relações de poder que formam o campo religioso brasileiro?

O livro “Torto Arado”, escrito por Itamar Vieira Junior, geógrafo baiano, doutor em estudos étnico-africanos, servidor do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), conquistou popularidade no Brasil a partir de 2019³, ano em que foi publicado pela editora Todavia, chegando a receber o prêmio Jabuti na categoria Romance Literário. O exemplar conta a história de Bibiana e Belonísia, duas irmãs que vivem na fazenda Água Negra,

¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail de contato: lanza1975@gmail.com

² Doutoranda Programa de Pós-Graduação em Sociologia e discente de Jornalismo na Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail de contato: franciele.rodrigues@uel.br

³ “Torto Arado” foi publicado em Portugal primeiramente em Portugal, em 2018.

localizada na Chapada da Diamantina, estado da Bahia. Percorrendo as páginas, acompanhamos por anos a vida das meninas e daqueles que convivem com elas. Já nas primeiras linhas, o autor narra um acidente ocorrido durante à infância, quando elas manuseavam escondidas o facão da avó, Donana.

O objeto permeado de misticidade – elemento que se repete em outras cenas - foi responsável por rasgar a língua de uma das irmãs que, então, passou a depender da outra para comunicar-se, para ser a sua voz. A partir da obra podemos levantar discussões sobre diferentes e importantes questões como: condições precárias de trabalho no campo, escravidão, racismo, direito à terra, relações de gênero, ancestralidade, religião.

Como pontuado anteriormente, centraremos a nossa atenção neste último aspecto, ou seja, nos marcadores que nos permitem refletir sobre as presenças, trocas e conflitos entre as religiões e religiosidades na sociedade brasileira. Neste sentido, pontuamos que no livro é explorado: o Jarê, manifestação religiosa responsável por mesclar crenças africanas, católicas, espíritas e xamânicas.

Assim, em um primeiro momento apresentaremos reflexões sobre as potencialidades dos textos literários para o desenvolvimento da “imaginação sociológica”. Em seguida, apontaremos alguns trechos em que evidenciamos a presença das religiões e religiosidades na obra e a partir de tais fragmentos buscaremos refletir sobre a diversidade religiosa e sincretismos, características marcantes no cenário religioso nacional. Para mais, destacaremos as relações de poder existentes entre as diferentes manifestações religiosas, o que pode ser observado, inclusive, na dificuldade de conhecermos mais sobre saberes produzidos por grupos marginalizados.

LITERATURA COMO FERRAMENTA PARA IMAGINAÇÃO SOCIOLÓGICA

Já no final da década de 1980, Antônio Cândido, chamou a atenção para a intrínseca relação entre direitos humanos e cultura. Para ele, assim como outros serviços sociais básicos, a Literatura constituía um direito de todos os indivíduos. Esta seria uma ferramenta de grande relevância para a instrução e formação da consciência crítica dos sujeitos, principalmente, se considerarmos as produções que integram a “Literatura Proscrita”⁴, ou seja, criações que revelam e problematizam problemas sociais como as diferenças de classe social, racismo,

⁴ No entanto, ressaltamos que para Antônio Cândido a “Literatura Sancionada”, ou seja, aquela prestigiada pela cultura dominante não deveria ser um monopólio das classes dominantes, ou seja, todos os indivíduos, independentemente de suas condições econômicas deveriam ter conhecimento.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

machismo, entre outras assimetrias de poder.

Chamarei de literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos de folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações [...] E durante a vigília, a criação ficcional ou poética, que é a mola da literatura em todos os seus níveis e modalidades, está presente em cada um de nós, analfabeto ou erudito – como anedota, causo, história em quadrinhos, noticiário policial, canção popular, moda de viola, samba carnavalesco. Ela se manifesta desde o devaneio amoroso ou econômico no ônibus até a atenção fixada na novela de televisão ou na leitura seguida de um romance. Ora, se ninguém pode passar vinte e quatro horas sem mergulhar no universo da ficção e da poesia, a literatura concebida no sentido amplo a que me referi parece corresponder a uma necessidade universal, que precisa ser satisfeita e cuja satisfação constitui um direito (CÂNDIDO, 2011, p.176).

Com base neste entendimento, visualizamos a produção literária como um instrumento que coopera para o exercício da “imaginação sociológica”. Em suma, acordo com o sociólogo norte-americano Wright Mills, o termo - elaborado em 1960 - expressa uma postura criativa que permite aos indivíduos compreenderem as relações entre suas experiências pessoais, privadas e o contexto mais amplo em que estão inseridos, ou seja, trata-se de um comportamento reflexivo que possibilita a desnaturalização das causas e reflexos dos fenômenos sociais ao passo que oportuniza a identificação dos atores, agências e interesses que os integram.

Enfatizamos, assim, a necessidade do estranhamento frente aos acontecimentos em planos micro e macrossociais para a promoção de rupturas à ordem social estabelecida. Nos alicerçando nesta ideia, a seguir, refletiremos sobre a obra “Torto Arado” a fim de levantar discussões sobre diversidade religiosa, sincretismos e as relações desiguais que perpassam tais processos na sociedade brasileira.

TORTO ARADO E A PRESENÇA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES

Em “Torto Arado”, Itamar Vieira Júnior incorpora uma das ricas tradições culturais da Chapada da Diamantina — o Jarê. A religião, exclusiva da localidade, mistura credos e crenças africanas, católicas e xamânicas. Banaggia (2017) explica que o Jarê surge com senhoras africanas e suas descendentes diretas, estas últimas denominadas “nagôs”. É importante lembrar que o Brasil foi o país do continente americano que recebeu maior fluxo de africanos escravizados entre os séculos XVI e XIX, chegando a mais de 4,8 milhões de pessoas.⁵

⁵ Sobre este assunto, recomendamos a leitura da obra “Dicionário da escravidão e liberdade” organizada pelos pesquisadores Lília Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

Segundo o pesquisador, o Jarê pode ser compreendido como uma expressão de “candomblé dos cablocos”. Seus praticantes realizam festas, nas quais dançam, cantam e possibilitam que entidades se manifestem em seus corpos. A respeito desta característica, o excerto a seguir retirado do romance é ilustrativo:

Depois do almoço, e espalhados pelo terreiro, meus primos foram se entrosando. A casa onde iriam ficar estava mais próxima do rio Santo Antônio, do lado oposto à nossa casa. Assim, nosso contato não seria tão frequente, nos veríamos nas festas e feriados, ou nos dias das brincadeiras do jarê em nossa casa. Não cheguei a vê-los nos arrozais da várzea do Santo Antônio, para saber se espantavam o chupim tão bem como nós. Mas Severo, o primo tímido, chegava de tempos em tempos com meus tios para nos visitar. Se era brincadeira de jarê, ficávamos acordados até a madrugada correndo pelo terreiro, contando histórias e rindo alto (VIERA JÚNIOR, 2018, p.36).

Assim, de acordo com Banaggia (2017) a presença de elementos das culturas indígenas é marcante seja através da participação de segmentos destes grupos nas cerimônias ou de seus deuses: “não havia motivo para tentar saber se as entidades que chegavam às casas das nagôs eram espíritos de indígenas que haviam falecido ou espíritos aos quais essa população recorria” (BANAGGIA, 2017, p.126).

O pesquisador ressalta que as nagôs criavam espaços de adoração do lado de fora de suas casas receber as entidades indígenas nos terreiros durante as festas (BANAGGIA, 2017). Este fenômeno chamado por ele de “sincretismo afro-indígena” possibilitou que o Jarê, antes restrito aos coletivos africanos, passasse a ser frequentado por outras camadas da sociedade. Banaggia (2017) pontua que até hoje o tipo de Jarê praticado na Chapada Diamantina possui grande influência das culturas indígenas.

Passaram a predominar cantigas em língua vernácula (com cada vez menos gente entendendo o que diziam os espíritos que “falavam cortado”, ou em “língua de nagô”, como por vezes se diz), ritmos de música e dança considerados mais acelerados, bem como momentos determinados destinados à prática de cura. As entidades passaram a ser chamadas todas de modo quase indistinto de “caboclos”, ainda que sua divisão em conjuntos específicos (chamados de aldeias, povos e forças) por vezes enfatize ou atenuie o caráter africano ou indígena de cada agrupamento (BANAGGIA, 2017, p.126).

Não obstante, Camurça (2009) busca compreender as relações de força presentes no campo religioso brasileiro, ou seja, procurou identificar como ocorrem processos de troca e de conflitos entre as diferentes denominações religiosas sem perder de vista a dinamicidade destes movimentos. De acordo com ele, uma característica predominante das práticas religiosas no Brasil é a formação de uma “linguagem comum”, isto quer dizer que há a mistura de elementos

das expressões tradicionais, dominantes (cuja maior manifestação é o catolicismo⁶) com experiências subalternizadas a exemplo das crenças indígenas e africanas.

A nosso ver, um dos pilares dessa *linguagem comum* é a crença compartilhada de que o nosso mundo está envolvido por outra dimensão “encantada” que produz uma constante comunicação nossa com seus seres “sobrenaturais”: “almas”, “espíritos”, “santos”, “anjos”, “demônios”, “orixás”, “aparições da Virgem”, “posse do Espírito Santo”. A influência desse outro plano e seus seres no destino dos homens adquire conotações benéficas e/ou maléficas (CAMURÇA, 2009, p.175, grifo do autor).

É fundamental apontar que Camurça (2009) concebe os “empréstimos mútuos” ou “sincretismos” entre as religiões como processos permeados por hierarquizações e desigualdades. Dito de outro modo, segundo o autor, para conseguir sobreviver na sociedade brasileira, minorias religiosas tiveram que se “compatibilizar” com as religiões hegemônicas.

Portanto, Camurça (2009) partindo de uma perspectiva história, entende que a comunicação entre manifestações religiosas diversas é marcada pela dominação da cultura europeia/portuguesa sobre as vivências de grupos indígenas e africanos. Desse modo, elementos são compartilhados, porém ressignificados, frequentemente descaracterizados e estereotipados. Esta faceta do sincretismo, dotada de estigmas e violações, é considerada como “revanchismo”. Recorrendo as palavras do pesquisador:

Na verdade, parece ocorrer uma revanche da esfera do sincretismo contra a definição de identidades, que faz com que, nas práticas, crenças e rituais desses grupos religiosos exclusivistas, ocorram incorporações e permanências das antigas crenças e cultos rejeitados. Pois rejeição não significa descrença e indiferença aos antigos credos – candomblé, umbanda e kardecismo – mas *uma redefinição da natureza desses fenômenos*, vistos agora como “sinal trocado”: o que era considerado positivo e bom passa a ser negativo e mau; o que era considerado uma dádiva dos deuses ou dos guias espirituais passa a ser visto como obra do demônio e sua legião (CAMURÇA, 2009, p.180, grifos do autor).

No caso das religiões afro-brasileiras, esta captura deslegitimada torna-se ainda mais evidente se considerarmos as vivências das igrejas neopentecostais⁷ e, dentre elas, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)⁸: “o terreiro é reconstituído no interior mesmo do culto

⁶ É importante lembrar que o número de adeptos ao catolicismo tem diminuído nas últimas décadas no Brasil. Ricardo Mariano (2013), com base em dados disseminados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), identificou que entre 1980 e 2010, o número de católicos na sociedade brasileira decaiu de 89,2% para 64,4% ao passo que os “evangélicos” (categoria heterogênea que reúne protestantes históricos, pentecostais, neopentecostais) saltaram de 6,6% para 22,2% da população, atingindo 42,3 milhões de pessoas.

⁷ “A aceitação das nomenclaturas e identidades dos espíritos dos cultos afro-ameríndios (exemplo: pretos velhos, exus, pombas giras, etc.) como sendo entidades por aqueles cultos afirmadas. Os evangélicos creem na existência de tais espíritos, mas não reconhecem sua designação como sendo as dadas pelos cultos afro-ameríndios, ou seja, espíritos humanos desencarnados ou deuses primitivos, mas discerne-os, antes de tudo, como espíritos malignos ou demônios, conforme o Novo Testamento (CAMURÇA, 2009, p.180).

⁸ Sobre este assunto, recomendamos a leitura do ensaio “Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo” de autoria do professor Vagner Gonçalves da Silva.

pentecostal, quando exus e pombagiras são adorizados para serem triunfalmente exorcizados” (SANCHIS apud CAMURÇA, 2009, p.180).

Entretanto, é necessário pontuar também que as religiões de matriz africana criaram múltiplas formas de resistência frente aos movimentos etnocêntricos de aculturação. Isto posto, destacamos que no decorrer do romance, por diversas vezes Zeca Chapéu Grande, pai de Bibiana e Belonísia e cativo da fazenda Água Negra, incorpora “encantados”, conforme exemplifica o trecho abaixo:

Eram pessoas desconectadas de seu eu, desconhecidas de parentes e de si. Eram pessoas com encosto ruim, conhecidos e também desconhecidos de todos. Eram famílias que depositavam suas esperanças nos poderes de Zeca Chapéu Grande, curador de jarê, que vivia para restituir a saúde do corpo e do espírito aos que necessitavam. Desde cedo, havíamos precisado conviver com essa face mágica de nosso pai. *Era um pai igual aos outros pais que conhecíamos, mas que tinha sua paternidade ampliada aos aflitos, doentes, necessitados de remédios que não havia nos hospitais, e da sabedoria que não havia nos médicos ausentes daquela terra* (VIEIRA JÚNIOR, 2018, p.28).

É interessante observar que a passagem reforça a legitimidade da “face mágica” do homem mediante à comunidade. Ademais, indica que os moradores ao não possuírem acesso a direitos e serviços públicos básicos (como saúde) buscavam a liderança a fim de garantir a sobrevivência. Para além da ficção, a atuação de manifestações religiosas, por vezes ofertando condições de subsistência, atividades culturais, esportivas, entre outras ações sociais, em contextos mais vulneráveis, nos quais Estado e políticas públicas não chegam ou apenas de maneira precária pode ser identificado em diversas religiões do país.

SANTA RITA PESCADEIRA

Durante entrevista à revista Gama⁹, concedida em 2020, Itamar Vieira Júnior contou que a escolha de Santa Rita Pescadeira como narradora da terceira parte do livro não foi aleatória, surgiu após o desenvolvimento de pesquisas para a composição da obra. Segundo o escritor, a opção decorre da tentativa de resgatar “tradições que estavam sendo esquecidas”. Não à toa, a oralidade é uma das principais práticas empregadas por coletivos indígenas, afro-brasileiros a fim de repassar modos de vida, cosmologias, conhecimentos entre as diferentes gerações.

Santa Rita Pescadeira é uma encantada que existe no Jarê. Mas durante a minha pesquisa não encontrei nenhuma informação sobre ela, apenas que existia. Entrevistei muita gente, inúmeras famílias e elas já não conheciam a encantada. Os poucos que

⁹ Ver: <https://gamarevista.uol.com.br/formato/conversas/a-desigualdade-seja-do-passado-ou-do-presente-passa-pela-terra/>.

havam visto ela dançar ou alguém incorporá-la não lembravam de muita coisa. Não lembravam como ela dançava ou de como era a música. Se eu perguntava quem a incorporava, descobria que a pessoa já tinha morrido [...] trago um certo inconformismo, dou voz ao que está sendo esquecido para narrar a história. E é uma voz poderosa, a única capaz de fazer uma ponte entre o presente e o passado ancestral que o povo de Água Negra carrega nas costas.

Logo, ao longo da obra por diversas vezes é possível identificarmos o esforço do autor em apresentar Santa Rita Pescadeira, entidade importante no Jarê. A encantada aparece por meio de dona Miúda, conforme demonstra o seguinte excerto:

Meu cavalo era uma mulher chamada Miúda, mas quando me apossava de sua carne seu nome era Santa Rita Pescadeira. Foi nela que cavaleguei por tempo, não conto o tempo, mas montei o corpo de Miúda, solitária. Sou muito mais antiga que os cem anos de Miúda. Antes dela, me abriguei em muitos corpos, desde que a gente adentrou matas e rios, adentrou serras e lagoas, desde que a cobiça cavou buracos profundos e o povo se embrenhou no chão como tatus, buscando a pedra brilhante (VIEIRA JÚNIOR, 2018, p.179).

Destacamos a presença de Santa Rita Pescadeira em “Torto Arado” a fim de pontuar outra característica que abarca as interações entre religiões e religiosidades no exemplar, a saber: o sincretismo religioso entre as religiões de matriz africana e o catolicismo. Neste sentido, Bastide (1971) argumenta, por exemplo, que a partir da separação das comunidades, negros tiveram de adaptar as suas religiões e religiosidades ao catolicismo que era praticado no Brasil Colônia, lembrando que Portugal era um reino oficialmente cristão-católico e coibia quaisquer outras manifestações: “[...] para poder substituir 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, 1971, p.359).

Diante disso, Santa Rita, de acordo com o catolicismo, cuja data no calendário judaico cristão é celebrada em 22 de maio, corresponde à padroeira das causas impossíveis, protetora das viúvas e a santa das rosas. Esta, a partir do sincretismo religioso, é relacionada à Obá, orixá feminina que, por sua vez, é cultuada como sendo a mesma que Iansã e, então, representa as águas revoltas dos rios, as pororocas, as águas fortes, o lugar das quedas são considerados seus domínios. Ela também controla o barro, água parada, lama, lodo e as enchentes.

Não obstante, de acordo com estudos realizados por Bastide (1971) Iansã é identificada em diversas regiões brasileiras como na Bahia, Recife, Alagoas, Porto Alegre, Pará, Maranhão como Santa Bárbara, a qual possui influência sobre raios, tempestades e trovões. Na passagem a seguir, é possível verificarmos a vivência do sincretismo religioso explorada por Itamar Vieira Júnior:

Foi na noite de Santa Bárbara, em dezembro, e meu pai, apesar de suas obrigações nas

brincadeiras do jarê, havia acordado mal-humorado, com respostas lacônicas às perguntas que lhe faziam. Só os mais próximos, como nós, sabíamos o porquê do desconforto visível em seus gestos. No fim da tarde, dona Tonha trouxe, numa caixa antiga, adornos de encantada que meu pai vestiria à noite, depois da ladainha, e à medida que os espíritos chegassem e lhe tomassem o corpo para se fazerem presentes. Na caixa estavam guardadas as roupas de Santa Bárbara, Iansã, a dona da noite, lavadas e passadas desde a última vez em que Zeca a havia vestido (VIERA JÚNIOR, 2018, p.53).

Entretanto, como alerta Batisde (1971) o sincretismo religioso não é um processo mecânico, reflexo apenas do contato de civilizações diferentes, corresponde, primeiro, a processos culturais marcados por diálogos e conflitos, haja vista que também entre as religiões de matriz africana há grande diversidade que devemos considerar a fim de não incorrer em generalizações e violências.

Os santos e os orixás não são confundidos, ou ao menos não são identificados inteiramente uns com os outros; são inclusive bem distintos nos terreiros ketu, igêxá ou nagô, são postos em mútua relação, assim como os negros estão em relação com os brancos sem se fundirem como eles totalmente (BASTIDE, 1971, p.391).

Isto dito, no tópico seguinte propomos uma breve reflexão sobre o desconhecimento de culturas dissidentes, atentando-nos aos saberes e práticas religiosas experienciais por tais grupos. Compreendemos que tais ausências e silêncios constituem dinâmicas de poder mais amplas, com as quais a obra analisada contribui para o rompimento.

COLONIALIDADE E PODER: POR QUE SABEMOS TÃO POUCO DE NÓS MESMOS?

Como pontuado, “Torto Arado” traz discussões sobre religiões e religiosidades não hegemônicas no campo religioso brasileiro, contribuindo, assim, para a construção de olhares outros sobre as manifestações religiosas existentes no território nacional. Consideramos, então, que através dos conhecimentos partilhados no livro, é possível vislumbrarmos novas formas de interpretar a realidade social e, conseqüentemente, as relações entre religiões e religiosidades na sociedade brasileira.

Neste sentido, Adelia Miglievich Ribeiro (2014) explica que o desenvolvimento de uma “razão decolonial” é urgente na medida em que nos possibilita revisitarmos conhecimentos científicos construídos em diferentes áreas, nos levando, assim, a compreender o mundo em sua complexidade. A autora indica, portanto, a tarefa de captar a “diversalidade” dos fenômenos, o que se torna mais difícil a partir de uma visão dualista e simplificadora.

Em complementariedade à ruptura epistemológica com um modelo de razão moderna dicotômica, o pensamento decolonial tem os desafios ético e político de explicitar o

silenciamento de determinados sujeitos ao longo da história: “nas distintas vertentes e peculiaridades, chamamos de pós-colonial o esforço de articulação das vozes subalternas em busca da condição de sujeitos de sua própria fala e história” (RIBEIRO, 2014, p.67).

Assim, a corrente decolonial não despreza integralmente a modernidade e seus reflexos – a exemplo dos direitos humanos – também não almeja rivalizar saberes produzidos em diversas partes do mundo, ao contrário disso, procura relativizar, contextualizar conceitos, explicações universalizantes ao passo que considera experiências, conhecimentos locais, ou seja, elaborados em outros contextos e agentes para além dos hegemônicos.

A cosmovisão moderna pecou ao se considerar sinônimo de conhecimento único, verdadeiro, universal, esquecendo se tratar de uma cosmovisão dentre outras. O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual se trata de rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma *fratura epistemológica* capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém (RIBEIRO, 2014, p.78, grifo da autora).

Ribeiro (2014) evidencia que a colonialidade se mantém na atualidade de modo que pode ser percebida na divisão internacional do trabalho, hierarquização dos conhecimentos, entre outros aspectos. A este respeito, uma das problematizações da razão cosmopolita é o questionamento da linearidade do tempo e, portanto, de ideias intrínsecas como progresso econômico, modernização, entre outras. Nesta perspectiva, para Aníbal Quijano (2000) a “descoberta” da América ocorre através da instauração de novas relações de poder organizadas em ao menos três dimensões indissociáveis, a saber: esfera econômica (vigente desde o mercantilismo até às atuais divisões do trabalho), esfera identitária (hierarquização entre pertencimentos étnico-raciais diversos) e esfera epistêmica (diferenciação fabricada entre as culturas leva ao pressuposto de que há divisão dos indivíduos entre sujeitos-objetos).

Aprofundando as reflexões acima, o autor ao referir-se a ideia de “colonialidade do poder” argumenta que as três dimensões não foram superadas com o fim do colonialismo. Assim, com relação à história da América Latina destaca a categoria “raça” como chave para a hierarquização entre “conquistadores” e “conquistados”, ou seja, constitui o que denomina de “categoria mental da modernidade”. Sob este prisma, supostamente características biológicas, fenotípicas seriam responsáveis por classificar de maneira arbitrária e homogeneizante alguns grupos (a exemplo de indígenas, negros, mestiços, entre outros) como naturalmente inferiores.

Com isso, segundo Quijano (2000), termos como “português”, “europeu”, além de indicar pertencimentos geográficos específicos, também teceram novas identidades – estas

últimas ancoradas na perspectiva racial – levaram ao estabelecimento de papéis sociais e, consequentemente, de relações de dominação. De acordo com Quijano (2000) é interessante observar que, o conhecimento predominantemente eurocentrado¹⁰ irá disseminar tais ideias para o mundo legitimando, assim, formas de subordinação diversas, sendo uma das mais expressivas: a divisão racista do trabalho, esta última ainda se mantém sob a égide do capitalismo mundial, haja vista que negros tendem a desempenhar funções com menor prestígio social no mercado de trabalho, e mesmo em situações que realizem as mesmas tarefas do que sujeitos brancos, são remunerados com menores valores.

Mulheres negras, por exemplo, (personagens centrais em “Torto Arado”) ocupam a base da pirâmide social na sociedade brasileira, ou seja, são as que possuem rendimentos mais baixos¹¹ e preenchem as vagas mais precarizadas. Retomando as reflexões de Quijano (2000) é importante pontuar que as relações de dominação não ficam restritas à dimensão estrutural, ao contrário disso, perpassam também as subjetividades, imaginários, saberes, e, portanto, o desenvolvimento das culturas amplamente. Logo, a modernidade e a racionalidade foram compreendidas como experiências circunscritas a Europa Ocidental. Esta visão impulsionou a criação de binarismos como: Ocidente-Oriente, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, mágico-científico-secular. Assim, tais grupos assentados em uma compreensão evolucionista, passaram a se auto identificarem como os mais evoluídos dentre a espécie humana (QUIJANO, 2000).

Prosseguindo com o debate, para Mignolo (2007) a América Latina foi forjada sob a interpretação do “outro”, a partir do entendimento de que constitui novos tempo-espço sempre insuficientes, isto é, estão em situação de complementariedade e subordinação aos países e povos europeus. Percebamos, então, que a associação intrínseca entre modernidade e europeização coloca como principal finalidade a condução inexorável ao crescimento econômico, ou seja, as demais nações estariam em constante desenvolvimento, no “vir a ser” e os modelos a serem seguidos são: Ocidente-Europa.

Diante disso, com base na premissa de “colonialidade do poder” de Quijano, Mignolo (2007) argumenta acerca do “pensamento liminar” que, em síntese, nos instiga a repensarmos

¹⁰ Segundo Quijano (2000) o eurocentrismo é uma forma de conhecimento que surge na Europa Ocidental por volta do século XVII, entretanto: “não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo” (QUIJANO, 2000, p.126).

¹¹ A pesquisa “Desigualdades sociais por cor ou raça”, publicizada em 2019, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) evidenciou que mulheres negras, na base da pirâmide social, receberam em média menos da metade dos salários dos homens brancos (44,4%), grupo que ocupa o topo da escala de remuneração no país.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

a condição da América Latina de maneira crítica, reflexiva. Para tanto, é preciso desconstruirmos o domínio de “projetos globais” de pretensões modernistas, universais e nos atentarmos às “histórias locais”, considerando as “diferenças coloniais” que permeiam estas últimas, ou seja, valorizando as cosmologias, modos de vida, assimetrias, resistências, criados pelos coletivos, inclusive, em face aos processos de assimilação, entre outros próprios.

Dito de outro modo, Mignolo (2007) denomina a postura acima de “hermenêutica pluritópica”, esta concerne a um conhecimento que integra locais múltiplos. Contudo, é primaz pontuar que não se trata de uma recusa irrestrita aos modelos globais, mas sim de experiências que constituam enfrentamentos e diálogos a eles. Com base em tais considerações, a seguir buscaremos refletir sobre as contribuições do pensamento decolonial para os estudos de gênero no Brasil, mais especificamente, a fim de entendermos as relações estabelecidas entre mulheres e religião na sociedade brasileira.

Mais recentemente, Boaventura de Sousa Santos (2018) estabeleceu o termo “epistemicídio” referindo-se à ocultação e desvalorização das vivências, saberes produzidos nas regiões não ocidentais. Ou seja, trata-se de uma visão crítica aos processos colonialistas e imperialistas como os desenvolvidos por países europeus e a partir dos quais outras partes do mundo foram subjugadas. Diante disso, destacamos além da exploração física de povos originários, as tentativas de apagamento de suas culturas, histórias, conhecimentos, a exemplo das comunidades indígenas, populações africanas e afro-brasileiras.

É sabido que a negligência à existência de tais coletivos dificulta a promoção de uma sociedade mais diversa, assentada no reconhecimento dos direitos de todos os segmentos e, então, compromete o estabelecimento de uma realidade social mais propensa à igualdade e ao exercício da democracia. Estes impedimentos, por sua vez, contribuem para a reprodução de violências múltiplas. Nesta perspectiva, pesquisas demonstram que negros constitui o grupo que mais morre vítima de violência policial no Brasil¹², também são a maioria no sistema prisional brasileiro¹³.

Ainda, especificamente, no âmbito do campo religioso, religiões afro-brasileiras são as que lideram índices de intolerância no país, 25% das denúncias de crimes de ódio partem deste segmento, embora representem 1,6% da população. A este respeito, dados do Ministério dos Direitos Humanos apontou que, entre 2015 e 2017, uma denúncia de intolerância religiosa foi realizada a cada 15 horas no Brasil. A maior parte dos casos aconteceram em São Paulo, Rio

¹² Mais informações em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-12/negros-sao-maioria-dos-mortos-pela-policia-em-5-estados-diz-pesquisa>.

¹³ Ver: <http://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/50418>.

de Janeiro e Minas Gerais. É importante ressaltar que, com frequência, as religiões de matriz africana são vítimas de violências físicas e simbólicas que partem não apenas de camadas da sociedade civil, também de órgãos institucionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta comunicação, buscamos refletir sobre a presença das religiões e religiosidades na obra literária “Torto Arado” cujo autor é Itamar Vieira Júnior. Observamos que, por meio do exemplar, há referência ao Jarê, expressão religiosa que apresenta influências africanas e indígenas, entre outras. Diante disso, consideramos que o livro coopera para suscitar reflexões sobre diversidade e sincretismo religioso na sociedade brasileira na medida em que propicia aos leitores conhecimentos sobre culturas subalternizadas.

A este respeito, vimos que uma das principais críticas tecidas pelo pensamento decolonial é o reforço da modernidade como instrumento de manutenção do colonialismo. Tais procedimentos incorporam, assim, o que Mignolo denominou de “Geopolítica do Conhecimento”. Logo, o que se percebe é a desmistificação, também, da neutralidade das Ciências, já que estes campos passam ser entendidos como perpassados por interesses políticos, econômicos ao passo que, igualmente, influenciam na criação de projetos de sociedade.

Ratificamos, porém, que não é intenção de tal corrente rechaçar e deslegitimar os saberes eurocentrados, porém é imprescindível considerarmos que eles partem de uma visão de mundo específica, e há múltiplas possíveis. Com isso, entendemos que identidades plurais não constituem valores, posturas que deverão ser homogeneizadas, ou seja, não correspondem a realidades em que cabe a branquitude, dominação masculina heterossexual, cristã atuar para normatizar, visto que as minorias sociais não expressam irregularidades, não configuram problemas que precisam ser resolvidos, ao contrário disso, representam as múltiplas formas de vida existentes.

Salientamos, por fim, a importância de produções que contribuam para a disseminação de elementos que compreendem a diversidade cultural e religiosa vigente no país a fim de que estes sejam contemplados ao pensarmos no estabelecimento de políticas públicas que possam levar efetivamente a construção de uma sociedade mais igualitária e democrática. De igual maneira, pontuamos a urgente necessidade das universidades e demais espaços voltados à construção de conhecimentos, dialogarem com outras formas de apreender a realidade social, rompendo com hierarquizações de saberes e tornando-se, assim, mais inclusivos e vivos.

REFERÊNCIAS

- BANAGGIA, Gabriel. Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, 9 (2), jul./dez.2017.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- CÂNDIDO, Antônio. O direito à Literatura. In: **Vários escritos**. Editora Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro, 2011.
- CAMURÇA, Marcelo. **Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro**. Revista USP, São Paulo, n.81, p.173-185, março/maio, 2009.
- MIGNOLO, Walter D. (2007): El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifiesto. In: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- MILLS, C. Wright. **A Imaginação Sociológica**. 4.a ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- QUIJANO, Aníbal (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, pp.201-246 in LANDER, E. (org.) **La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO.
- RICARDO, Mariano. **Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.
- RIBEIRO, Miglievich Adelia. **Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna**. Civitas – Revista de Ciências Sociais, v.14, n.1 p.66-80, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Essencial. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas**/Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- VIEIRA JÚNIOR, Itamar. **Torto Arado**. Grupo Leya, Portugal, 2018.
- _____. “A desigualdade, seja no passado ou do presente, passa pela terra”. [Entrevista concedida a] Daniel Vila Nova. Revista Gama, dezembro, 2020.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

APROXIMAÇÃO E PESQUISA NA DISCIPLINA DE ENSINO RELIGIOSO EM LONDRINA-PR

Fabio Lanza (UEL-PQ)¹
Luiz Ernesto Guimarães (UEMG-PQ)²
Bárbara Emille de Cristo Marçal (UEL-G)³
Ilídio Fernando (UEL-PG)⁴
Matheus Pallisser (UEL-G)⁵
Ursula Boreal Lopes Brevilheri (UEL-G)⁶
Lucas Luis de Jesus Silva (UEL-PG)⁷

539

Resumo: Diante dos avanços por que tem passado a disciplina de Ensino Religioso nos últimos no Brasil, dentre eles destaca-se o seu reconhecimento enquanto uma área específica do conhecimento, e a sua abrangência em todos os anos do Ensino Fundamental, seja enquanto componente curricular nas séries iniciais ou a oferta da disciplina nos anos finais do respectivo ciclo da educação básica brasileira, o presente trabalho buscou analisar e refletir acerca da disciplina de Ensino Religioso (ER) ofertada em cinco escolas da Rede Estadual de Ensino de Londrina-PR. Puiu da abordagem etnográfica realizada em turmas de 6º e 7º anos do Ensino Fundamental, nas quatro regiões do município de Londrina (norte, sul, oeste e central), com a contemplação de cinco escolas estaduais. O exame dos dados empíricos coletados apoiou-se na análise qualitativa de conteúdo, por meio da utilização de material bibliográfico e documental de identificação de informações sobre as diversidades religiosas e sua relação com a disciplina de Ensino Religioso. A pesquisa demonstrou a persistência dos índices e das práticas do proselitismo de cunho cristão e conservador associados aos valores e aos “bons costumes” no Ensino Religioso.

Palavras-Chaves: Ensino Religioso. Educação. Religião e Religiosidades.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). Professor Associado no Departamento de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (M e D), do Programa de Mestrado Profissional em Rede Nacional de Ensino de Sociologia vinculados à Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades da UEL e do Práxis Itinerante (PROEX UEL). E-mail: lanza1975@gmail.com

² Possui doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista - Marília (2017). Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (2012); Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (2010). Professor vinculado ao departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Minas Gerais - Unidade Barbacena. E-mail: pr.ernesto@gmail.com

³ Licenciada em Pedagogia (2015) pela Universidade Estadual de Londrina – Paraná e graduanda em Ciência Sociais pela mesma instituição. Colaboradora do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL-PROPPG). E-mail: bah.emillem@gmail.com

⁴ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Bacharel/Licenciado em Ciências Sociais pela UEL. Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul-Americana (FTSA). Graduação no curso superior em Gestão de Recursos Humanos pela Unicesumar. Atua como pesquisador no Laboratório de Estudos de Religião sobre as Religiões e Religiosidades (LERR) da UEL e do Projeto de extensão Práxis/UEL e como membro da Comitê de Assessoramento Científica na Revista Relegens Thréskeia. Bolsista CAPES. E-mail: jucaelina.fer@gmail.com

⁵ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina – Paraná. Bolsista Fundação Araucária – PAB-UEL-2016 e PROIC-2018-UEL. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL - PROPPG) e do Práxis Itinerante (PROEX UEL). E-mail: matheushenrick0@gmail.com

⁶ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Colaboradora do LERR e extensionista pelo projeto Práxis Itinerante (UEL). E-mail: urse.brevilheri@gmail.com

⁷ Licenciado no curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina – Paraná. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). Bolsista CAPES. E-mail: lucas_l_dj@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho objetiva uma análise e reflexão acerca da disciplina de Ensino Religioso (ER)⁸ ofertada em cinco escolas da Rede Estadual de Ensino de Londrina-PR⁹. O estudo abrange diferentes aspectos da realidade social que perpassam e se relacionam com o Ensino Religioso não confessional em espaço público: as fundamentações teórico-pedagógicas das Diretrizes Curriculares do Estado do Paraná (PARANÁ, 2008), a forma como os docentes responsáveis se apropriam e se posicionam perante as diretrizes oficiais e, por último, o processo de debate feito nas escolas sobre o novo documento nacional, Base Nacional Curricular Comum - BNCC - de 2017, com presença do Ensino Religioso em todos os anos do Ensino Fundamental, seja enquanto componente curricular nas séries iniciais ou oferta da disciplina nos anos finais do respectivo ciclo da educação básica brasileira.

Foi nesse contexto que se desenvolveram as políticas para o enquadramento e a inserção de um currículo para a disciplina de Ensino Religioso, segundo a BNCC de 2017. Essa situação se destaca como primazia em toda a história da Educação Básica brasileira, uma vez que o ER foi elevado ao status legal e seu conteúdo ratificado a uma área específica¹⁰ do conhecimento, conforme os diversos documentos nacionais desenvolvidos desde 2010. Sendo assim, essa é uma nova área do conhecimento que passou, ao longo desta década, a ser apreciada e a compor interesse na abordagem científica das Ciências Sociais, segundo a sua abrangência na esfera social, política e educacional.

Os dados e as reflexões apresentadas a seguir representam parte dos resultados de uma investigação desenvolvida em 2019¹¹ em prol do necessário debate sobre o Ensino Religioso nas escolas públicas, tendo como objeto a ministração dessa disciplina no contexto do Estado laico, especificamente, no município de Londrina. Isso a torna uma problemática a ser averiguada a partir das contribuições das Ciências Sociais.

⁸ Estabelecido pela Lei nº 9.475/97 (BRASIL, 1997).

⁹ O município de Londrina, criado em dezembro de 1934, fica localizado no Norte do Paraná. Considerando dados apresentados no *site* do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE, 2010), no último censo de 2010, a cidade de Londrina era a segunda mais populosa do Paraná, com uma população de 506.701 pessoas numa densidade demográfica de 306,52 hab./km². A população estimada para 2019, período de desenvolvimento da pesquisa, foi de 569.733 pessoas.

¹⁰ Segundo a Resolução CNE/CEB nº 04/2010 e a Resolução CNE/CEB nº 07/2010 que reconheceram o Ensino Religioso como uma das cinco áreas de conhecimento do Ensino fundamental de nove anos.

¹¹ A respectiva pesquisa foi aprovada no Programa de Pesquisa Básica e Aplicada da UEL, sob edital PROPPG n. 03/2016, com o título “Investigações sobre contextos e perspectivas do Ensino Religioso: a BNCC em Londrina e Região” e contou com fomento da Fundação Araucária.

Para desenvolver esta pesquisa, foi realizada uma abordagem etnográfica em turmas de 6º e 7º anos do Ensino Fundamental, nas quatro regiões do município de Londrina, com a contemplação de cinco escolas estaduais. Ademais, o exame dos dados empíricos coletados apoiou-se na análise qualitativa de conteúdo, por meio da utilização de material bibliográfico e documental de identificação de informações sobre as diversidades religiosas e sua relação com a disciplina de Ensino Religioso. Cabe advertir que, no estado do Paraná, até a presente data, a Secretaria de Educação não fez modificações na grade de disciplinas do Ensino Fundamental e oferta o Ensino Religioso exclusivamente nas respectivas séries citadas.

Tomando como ponto de partida as contribuições da antropologia da educação e ainda de uma abordagem etnográfica nas pesquisas, aqui, está posto o desafio de desvelar uma parte da complexa realidade escolar no contexto social atual. Pereira-Tosta (2011) afirma a intersecção entre Antropologia e Educação na medida em que “ambas tomam o homem como ser racional e simbólico como base comum de reflexão”, sendo herdeiras da matriz disciplinar Humanista num “projeto que quer pensar e falar sobre o homem numa perspectiva de desenvolvimento integral e formativo” (PEREIRA-TOSTA, 2011, p. 416-417). Além disso, a autora aponta a dimensão da interdisciplinaridade como elemento necessário para alcançar avanços teóricos e práticos consistentes e relevantes. Este diálogo integrador demanda um ir e vir analítico entre esses campos, na investigação de questões importantes para ambos.

Segundo Gusmão (1997), tanto a educação como a antropologia debatem-se com as esferas raciais, étnicas, econômicas, sociais e de gênero, pondo-se desafios que, no contexto da sociedade globalizada, intensificam-se. Ressaltando a atualidade do antropólogo Franz Boas e suas pesquisas educacionais, a autora indica que, historicamente, nesta sociedade, a escola nunca teria desenvolvido mecanismos democráticos frente às diversidades social e cultural. Como desafio, a autora apontou, em outro estudo, a necessidade de superação de modelos educativos homogeneizantes que negam a diversidade engendrando processos de exclusão, gerando negação, discriminação e violência de sujeitos “outros” – os diferentes, aqueles considerados problemáticos (imigrantes, negros, indígenas etc.) (GUSMÃO, 2011).

Considerando a pesquisa em campo, Gusmão (1997) indica os antropólogos Malinowski e Boas como fundadores da etnografia, pois sistematizam os passos que o pesquisador deveria dar efetuando a pesquisa em campo. André (2013, p. 24) ressalta que a etnografia, tendo sido desenvolvida inicialmente para a antropologia, passou por um processo de adaptação para uso no campo educacional. Assim sendo, a autora demonstra que em educação também se fazem pesquisas etnográficas.

Algumas características do trabalho etnográfico são a observação participante, entrevistas e análise de documentos; o pesquisador é o instrumento principal na coleta e análise dos dados na medida em que há constante interação entre pesquisador e objeto pesquisado. A autora afirma que a pesquisa etnográfica na educação

Permite reconstruir os processos e as relação que configuram a experiência escolar diária [...] documentar o não documentado, desvelar os encontros e desencontros que permeiam o dia a dia [...] descrever as ações e representações dos seus atores sociais, reconstruir sua linguagem suas formas de comunicação e os significados que são criados e recriados [...] tentar entender como operam no seu dia a dia os mecanismos de dominação e de resistência, de opressão e de contestação ao mesmo tempo em que são veiculados e reelaborados conhecimentos, atitudes, valores, crenças, modos de ver e de sentir a realidade e o mundo (ANDRÉ, 2013, p. 34).

Visto isso, é possível inferir que a etnografia, na pesquisa em educação, pode evidenciar os complexos fenômenos e interações que se desdobram no espaço escolar, proporcionando uma compreensão mais aprofundada e possibilitando a elaboração e implementação de intervenções significativas.

A pesquisa que subsidiou a produção a seguir foi realizada no campo escolar público ao longo do ano de 2019 e composta da seguinte forma: contato com o colégio, pedido de acompanhamento das aulas de Ensino Religioso e encaminhamento aos docentes que ofertavam tal disciplina, que consentiram na presença dos pesquisadores nas salas. As observações das aulas ocorreram nas turmas de sextos e sétimos anos do Ensino Fundamental, em diferentes períodos do ano letivo de 2019, em 5 escolas públicas de quatro regiões da cidade de Londrina.

Assim, com o propósito de refletir sobre os diferentes aspectos relacionados à ministração da disciplina de ER no município de Londrina, este texto está organizado em quatro seções, uma para cada experiência nos colégios que serviram de campo para a realização da pesquisa etnográfica. A primeira seção problematiza a relação entre o discurso religioso do docente responsável pela disciplina e a prática do proselitismo, em um dado colégio da região oeste do município. Os dilemas entre a teoria e a prática constatados em uma escola da região sul são explanados na sequência. Na terceira seção, a observação participante em um colégio da região central levou a tematizar a transmissão de valores religiosos no contexto da disciplina supracitada. Na quarta seção, a discussão se volta para os aspectos identificados em duas escolas da região norte acerca da problemática sobre a presença e a influência das instituições religiosas no contexto escolar, seguida das notas finais, nas quais são indicados alguns desafios postos

para a concretização da confluência entre as diretrizes oficiais, a teoria e a prática no contexto do ER. Nesse sentido, sublinha-se que, de modo a preservar o sigilo e o anonimato dos informantes da pesquisa, todos os nomes relativos aos sujeitos (docentes, estudantes e servidores) e aos campos de pesquisa (colégios) são fictícios.

Por fim, ressalta-se que a proposta desenvolvida nesta abordagem e que integra o ensino, a pesquisa e a extensão é resultado do amadurecimento de demandas¹² oriundas dos trabalhos desenvolvidos enquanto grupo de pesquisa junto ao Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR) e outros laboratórios/núcleos vinculados ao departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, em especial com contribuições e formulações do Projeto para a Chamada Pública Rede Nacional de Formação Continuada da Educação Básica e da perspectiva de integrar os novos resultados com o Programa Observatório da Educação – OBEDUC/Ciências Sociais – UEL.

EXERCÍCIO DO MAGISTÉRIO E O AMBIENTE EM SALA DE AULAS

Em uma das fases da pesquisa de campo, desenvolveu-se o estudo durante os meses de setembro a novembro de 2019, em um colégio da região oeste de Londrina, com três aulas consecutivas, em três turmas diferentes, totalizando 36 aulas, ou uma média de 27 horas de aulas acompanhadas. A observação dessa realidade em particular compõe uma ampla pesquisa acerca da disciplina de Ensino Religioso¹³ na Educação Básica do sistema público vinculado à Secretaria Estadual de Educação em Londrina. Abordagem eleva a discussão dos temas religião e Ensino Religioso na contemporaneidade, observando a diversidade religiosa e a religiosidade da sociedade brasileira, assim como uma investigação em consideração às instituições e grupos religiosos como estrutura da sociedade que promove uma diversidade de relações sociais, com repercussões em diferentes contextos sociais e políticos.

Para a apuração dos dados desta pesquisa, foi estabelecida a problemática que procurava compreender os vínculos patentes entre os discursos de docentes com adesão religiosa, o ambiente escolar, o Ensino Religioso e a caracterização dessa disciplina nos

¹² Trabalho que começa a partir de uma “denúncia anônima de intolerância religiosa feita neste colégio”, no qual alguns docentes membros dos Laboratórios de Pesquisa LERR, LEAFRO, OBEDUC/CAPES/Uel, “foram convidados para realizar uma palestra sobre a intolerância religiosa e os símbolos religiosos dentro da esfera pública” (BUSTOS; LANZA 2015, p. 162).

¹³ Ao referenciar o Ensino Religioso a partir da legislação atual, compreende-se que se trata de componente curricular nas séries iniciais e disciplina nas séries finais do Ensino Fundamental e que não há oferta no Ensino Médio.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

colégios públicos de Londrina. Para viabilizar o cumprimento desses objetivos, foi estabelecido como um dos campos da pesquisa, como já mencionado, um dado colégio da região oeste de Londrina, onde havia a oferta da disciplina de Ensino Religioso. A apuração dos resultados foi anotada no respectivo caderno de campo, e a observação participante em sala de aula, com a respectiva contribuição dos alunos, em correspondência do ensino recebida por parte do docente Benjamim.

Como base de análise, foram tomadas três turmas do turno vespertino, com 30 alunos em média, por dia, nas aulas do Ensino Religioso em cada turma da disciplina. Benjamim, o professor da disciplina, possui licenciatura em História e especialização na área do conhecimento do Ensino Religioso. Essa é uma situação singular em vista da hipótese de que existe insuficiência na formação dos profissionais em relação ao conteúdo dessa disciplina.

Desde o início da observação em sala de aula, verificou-se um bom relacionamento com o professor Benjamim e, por conseguinte, harmonia e colaboração quanto ao processo de ensino e aprendizagem dos alunos durante as aulas.

No processo de investigação e coleta de dados com o professor Benjamim, percebeu-se que as aulas eram desenvolvidas na base do senso comum e nos princípios do cristianismo, conforme algumas de suas declarações: “[...] a população brasileira é majoritariamente cristã, nisto seja importante ensinar apenas sobre o cristianismo para crianças, porque é a crença característica da maioria da nossa sociedade [...]”, o que o posiciona como propagador das expressões de proselitismo e contraditório ao regulamento do Estado laico estabelecido com a aprovação e promulgação da Constituição Federal de 1988. De outro lado, como uma intervenção que requer os cuidados na contextualização entre o conteúdo e o local público, é dever de todo docente zelar pela ética profissional, de modo a transmitir o ensino sem expressar intolerância religiosa, mas, sim, pôr-se em conformidade com os pressupostos constitucionais e da BNCC (BRASIL, 2017), na perspectiva de uma educação que contemple a diversidade da juventude brasileira. Daniel Sottomaior Pereira (2013), em sua abordagem sobre “Pessoas sem religião, ateus e agnósticos”, em relação à laicidade, disse:

Assim, a vida possível para o ateu ou agnóstico é aquela em que os argumentos racionais possam ser respeitados numa relação ética que aceite a diferença e garanta a livre circulação de ideias. É por isso que os ateus tendem a manifestar-se criticamente em relação à influência das religiões no espaço público, motivo pelo qual defendem o princípio constitucional da laicidade. Tal pressuposto é necessário para que o Estado garanta igualdade de direitos entre todos os cidadãos, o que obviamente inclui tanto religiosos como não religiosos indistintamente (PEREIRA, 2013, p. 197).

Nessa direção, destaca-se a importância de estabelecer certos procedimentos técnicos em conformidade com a legislação do país para garantir os direitos do cidadão e proporcionar a igualdade de tratamento no ambiente escolar. No entanto, identificou-se que há uma maior presença da ministração do conteúdo padronizado no cristianismo e do distanciamento ou marginalização em relação à diversidade religiosa no Brasil, que, além de não acompanhar estreitamente o desenvolvimento das novas características religiosas da nossa sociedade, tampouco se propõe a explorar outras formas de vivenciar o sagrado - ou de não vivenciar a experiência com o sagrado, como é o caso dos ateus -, também presentes na realidade brasileira. Tudo isso ancora-se, conforme o discurso de Benjamim, na noção do ER como um instrumento de ensino e fortalecimento de uma certa matriz religiosa hegemônica.

As alterações no campo religioso brasileiro já foram diagnosticadas por Carlos Alberto Steil e Sonia E. R. Herrera (2010), ao destacarem, com base em dados do IBGE, que, entre os anos de 1980 e 2000, houve uma certa perda da hegemonia do catolicismo em contrapartida ao crescimento dos evangélicos (protestantes) e dos sem religião. Carlos Steil e Rodrigo Toniol (2013) consideram que a perda da hegemonia cultural do catolicismo no meio popular tem proporcionado um processo de ampliação da secularização nas ações do catolicismo, disputando cada vez mais setores públicos, como os da “educação e da saúde – colégios e hospitais” (STEIL; TONIOL, 2013, p. 237).

Todas as palavras ou as expressões religiosas usadas pelo professor Benjamim eram características do cristianismo, como: “pelo amor de Deus”; “somente Jesus Cristo é nosso Salvador e mais ninguém”; “somos abençoados por Deus”. A presença de uma das funcionárias na sala de aula, que ofereceu bolinho a um dos alunos, que o havia pedido, serviu para comparar o ato com uma passagem da Bíblia: “Peça e lhe será dado”. Em nenhum momento foi considerada a necessidade de trazer à discussão outras religiões, ou exemplos que contemplassem a diversidade religiosa brasileira.

Também, apurou-se, ao longo das observações, que as aulas não produziam um processo de reconhecimento e integração da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena, como consolidado na constituição das identidades religiosas e garantido pela Lei Federal nº 11.645 (BRASIL, 2008). Quando tratadas, essas temáticas eram abordadas na perspectiva do exotismo ou da folclorização, contribuindo ainda mais para a discriminação, a exclusão e o racismo no cenário brasileiro.

No que diz respeito à teoria e à prática didático-pedagógica das aulas de Ensino

Religioso, observou-se que o colégio possuía à disposição material necessário e essencial para o aprimoramento do Ensino Religioso abrangendo todo tipo de religião, incluindo as diversas religiões atuantes no Brasil e possibilitando um entendimento apurado das temáticas e dos conteúdos ministrados aos alunos em sala de aula durante três meses, tais como: O Seu Lugar; Festas Sagradas; As regras e o Amor; Identidade; A origem da vida e ser escolhido; as diversas formas de ver a morte; as diversas formas de entender a vida e a morte; as teorias científicas de uma das três matrizes religiosas monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo), tradições religiosas espiritualistas; a valorização de que a vida é o que existe de mais sagrado em todo o planeta Terra, assim como diversos vídeos ou filmes a respeito do conteúdo. Essas abordagens poderiam proporcionar o desenvolvimento do conteúdo com vista a compreender e interpretar qualquer tipo de religião ou religiosidade, porém notou-se que o professor Benjamim não executava as ações necessárias para promover a diversidade religiosa, o respeito e a coexistência entre as diferentes pessoas e identidades.

Na contextualização das temáticas descritas e no olhar do procedimento metodológico das Ciências Sociais, apurou-se a relevância da observação do ambiente escolar na esfera pública, tendo em consideração a laicidade do Estado brasileiro (BRASIL, 1988, art. 5) e o fato de se tratar de um dos locais em que são verificados os indícios e os indicadores de práticas do proselitismo e intolerância religiosa (BUSTOS; LANZA, 2015). Apesar das políticas de inclusão social e reconhecimento das diversidades religiosas no Brasil, especificamente, ainda há demandas por estudos e aprofundamentos relacionados com o Ensino Religioso, que, portanto, passa a constituir foco das pesquisas das Ciências Humanas e Sociais.

Nesse sentido, amplia-se o foco da análise e indica-se a necessidade de práticas efetivas a partir de políticas públicas que produzam efeitos nas escolas, junto aos quadros docentes e, por conseguinte, nas aulas da disciplina de Ensino Religioso. Conforme a abordagem de Danièle Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime (2009), fundamentada na análise sociológica de Georg Simmel, a religiosidade é condição inabalável e fundamental da alma ou do estado do espírito, a qual se formaliza em uma religião presente no mundo por integrar, na sua formalização, “três elementos da vida humana”, ou seja, por meio do comportamento humano “diante da natureza exterior, diante do destino e diante do mundo circundante” (SIMMEL apud HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 137,139). Essa contextualização tem a ver com todos os tipos de religiosidades característicos da população brasileira, representados ou não no recinto escolar, e viabilizados por meio da forma de socialização no campo das interações de acordo com as circunstâncias e a situação do ambiente educacional

(SIMMEL, 2006, p. 74-75).

Ao contrário disso, nota-se que, para o desenvolvimento das aulas nas três turmas, os procedimentos pedagógicos ocorriam em ambientes barulhentos, em que metade do tempo da aula era tomada pela desordem, ao ponto de se tornar improdutivo ou inviabilizador em relação aos objetivos preestabelecidas para a disciplina de Ensino Religioso. Essa situação embaraçosa proporcionada pelos alunos dificultava, na maioria do tempo de aula, a comunicação do docente com os alunos. Para além do uso do tom alto, o grito, como forma de chamar a atenção para o silêncio, levou também ao questionamento: “[...] não deixam de falar porque já sabem tudo”? E, bem lá no fundo, soou uma voz baixinha de uma das alunas, mas que foi ouvida inclusive pelo professor Benjamim: “Sim, porque vamos para igreja”. Nada se falou dessa resposta, apesar de constituir uma oportunidade que poderia auxiliar no contexto da aula e dar a entender que o saber poderia ser adquirido, também, por indivíduos sem religião.

Esse pronunciamento da aluna constitui umas das atitudes ou contribuições que promovem e aprovam discursos discriminatórios, marginalizados, de intolerância, de rejeição e de indiferença impróprios para o ambiente escolar público, porém passou de forma neutra. Provavelmente isso tenha ocorrido porque a menção a “igreja” poderia servir de apoio ideológico à religião ou religiosidade do docente. Imagina-se que essa pode ter sido uma das boas oportunidades para a ampliação do discurso do ensino, de modo a contemplar as demais dimensões e valores da fé que ocorrem em espaços diferentes da igreja, mas que resultem de fundamentos religiosos.

Assim, o ambiente escolar, partindo das atitudes do professor Benjamim, deixou escapar a valorização da diversidade religiosa ou religiosidade dos alunos e alunas matriculados na disciplina de Ensino Religioso naquela instituição de ensino, o que contribui para a segregação e a persistência das desigualdades, além de reforçar os estigmas, os preconceitos e, conseqüentemente, a proliferação da intolerância religiosa.

Diante disso, observa-se que os conteúdos do Ensino Religioso podem contribuir para o aumento da exclusão das outras identidades religiosas presentes na sociedade brasileira. De outro lado, trata-se das relações político-educacionais de um ambiente religioso de conflito que se verifica no país, assim como de um contexto sócio-histórico, em que as religiões cristãs se encontram em situação de hegemonia e, portanto, com grande influência na sociedade (MORAIS, 2013), ao ponto de influenciar, também, a própria disciplina de Ensino Religioso.

TEORIA PRÁTICA E SEUS DILEMAS

Entende-se a escola como um importante local para a interação social, visto que se torna cada vez mais um espaço carregado de ideologias e projetos em disputa na sociedade brasileira. Ao se compreender a escola como espaço público e laico, há a necessidade de que se instaurem condições para que ocorra a possibilidade de respeito e coexistência das pluralidades religiosas, propiciando uma convivência com empatia e não violenta entre os adeptos e suas religiões no ambiente escolar. Nessa perspectiva, a disciplina ou componente curricular de Ensino Religioso pode vir ou não a contribuir para que se ofereça aos estudantes uma formação cidadã. Entretanto, esse ponto, quando colocado, passa a assumir o papel fundamental de apresentar conhecimentos diversificados acerca das temáticas e identidades religiosas, como questões éticas e ou morais. Requer, ainda, que tal estudo, propiciado pelo ambiente de aprendizagem junto ao Ensino Religioso, possa ir para além de uma reflexão e se consolide como uma estratégia de garantia dos preceitos básicos da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948¹⁴.

Sendo assim, depara-se com um ponto importante colocado por Sergio Junqueira e Sonia Itoz (2019), que fazem uma diferenciação entre os modos de ensino.¹⁵ Na concepção dos autores, na disciplina de Ensino Religioso, não há espaço para que ocorra uma espécie de catequização. Entendem que a disciplina deve cumprir seu papel com conteúdo e objetos de conhecimento que partam da academia (JUNQUEIRA; ITOZ, 2019, p. 17).

Quando se depara com o ponto levantado pelos autores citados anteriormente, é fundamental que se confronte a teoria com a prática. Ao fazer esse contraponto com o que foi levantado na pesquisa de campo, nota-se uma disparidade com o que é apresentado no discurso

¹⁴ Ao citar aqui a DUDH (ONU, 1948), está-se relacionando diretamente com dois artigos, sendo eles: O artigo 2º: “Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autônomo ou sujeito a alguma limitação de soberania.”; e o artigo 18º: “Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.” Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>. Acesso em: 31 maio 2020.

¹⁵ Para Junqueira e Itoz (2019), esses modos se referem a diferenciação entre os modos Catequético e o das Ciências da Religião. Assim, em estudo anterior, Junqueira (2001) apresentou a seguinte catalogação de modelos: caráter confessional; o interconfessional; e o fenomenológico. Passos (2007), por seu turno, sistematiza os modelos em: catequético; teológico; e ciência da religião. Dantas (2007), após realizar uma pesquisa nas escolas públicas da Região Metropolitana de Belo Horizonte - MG, descreve a existência destes quatro modelos: o confessional, o ecumênico (“irênico”), o interconfessional e o inter-religioso (“pluralista”). Para maior aprofundamento em relação aos modelos de Ensino Religioso, indicamos a leitura de Santos (2016), Junqueira (2001), Junqueira e Wagner (2011).

dos docentes e o que se apresenta na Base Nacional Comum Curricular de 2017.

Para contribuir com as reflexões expostas, são utilizados, a seguir, dados coletados na pesquisa de campo em um colégio público estadual da região sul da cidade de Londrina, sob a perspectiva já apresentada da etnografia no ambiente escolar, observação participante e anotações no caderno de campo. O exercício de investigação ocorreu em 08 turmas, com 160 estudantes e com 02 professoras¹⁶.

Quando se inserem, no campo da sala de aula, frases como: “Eu não estou aqui para ensinar religião a vocês, eu não estou aqui para fazer vocês seguirem uma religião ou outra, e nem para falar qual é certa ou errada” (CÍNTIA)¹⁷ e: “Eu não sei o que fazer, já que eles não acreditam em Deus, eu não sei como falar para eles se agarrarem em Deus e pegar na sua mão que eles vão conseguir enfrentar adversidades em sua vida”¹⁸ (CLÁUDIA), falas ditas pelas docentes de um colégio estadual da região sul¹⁹, durante as aulas e no intervalo – acredita-se que é necessário levantar alguns pontos.

A fala da Cíntia ocorreu quando ela acabara de abordar, em uma das aulas nas turmas dos sextos e sétimos anos, as religiões afro-brasileiras ou indígenas, visto que, quando estava dando aulas sobre cristianismo ou judaísmo, não se obteve esse tipo de fala durante ou após a aula. Percebe-se, portanto, um certo desconforto ao tratar certos temas.

Há, porém, comentários, em que se encontram os valores e a linguagem cristã, que se utilizam do discurso sobre amor, respeito e educação. Nota-se isso no caso de Claudia, ao indicar que essas crianças necessitam “se agarrarem” a Deus, para que venham a encarar as

¹⁶ Breve levantamento de dados em relação à formação das docentes: 1) Cíntia: Seu currículo não foi encontrado nas plataformas Lattes, LinkedIn ou ORCID. Contudo, informou ser formada em História e ter participado dos cursos ofertados pelo Núcleo Regional de Educação de Londrina – NRE/Londrina a respeito da disciplina. 2) Cláudia: Em seu Lattes, aparece somente a formação como Bacharel em Direito, pela Universidade Norte do Paraná - UNOPAR, embora tenha informado possuir formação em Pedagogia.

¹⁷ Cíntia é responsável pelas aulas de sexto ano e Claudia, pelos estudantes do sétimo, ambas dão aula para quatro turmas das respectivas séries. Como dito anteriormente, os nomes são fictícios.

¹⁸ Vale mencionar que, após a docente mencionar que aplicara um questionário no primeiro dia de aula, ela disse a seguinte fala: “[...] não tive acesso ao resultado deste questionário.” Mencionou, porém, que os estudantes majoritariamente eram ateus, por isso ocorreu essa fala.

¹⁹ Outro ponto que não se acredita importante é a relação entre a condição socioeconômica dos estudantes do Colégio da Região Sul e a diversidade religiosa – acredita-se que não há necessidade de expor a classe a que pertence esses jovens, visto que tal afirmação poderia ser enviesada, uma vez que partiria de um pressuposto e não de dados recolhidos através da aplicação de um questionário. O Colégio se localiza em bairro periférico de Londrina é um dos maiores de Londrina, por isso dispõe de mais vagas que muitas outras instituições. Esse maior número de vagas faz com que tenha uma maior pluralidade de estudantes oriundos dos mais distintos locais da região sul, urbanos e rurais.

Partindo dessa breve introdução, contata-se uma pluralidade em relação ao pertencimento religioso para além do Cristianismo. Dada essa multiplicidade religiosa, ocorrem casos de estudantes que não se assumem dentro de sala, porém, em conversas, relataram seu pertencimento a credos religiosos como Umbanda, Candomblé, Espiritismo. Entretanto, verifica-se que não há um aproveitamento das educadoras dessa diversidade, posto que as aulas giraram em torno do senso comum, não ocorrendo diálogo a respeito das demais religiões que estavam presentes dentro e fora da sala de aula.

adversidades. Quando se faz um vínculo com o que foi escrito por Miranda *et al.* (2011) em relação às aulas nas escolas públicas do Estado do Rio de Janeiro, nota-se uma certa semelhança entre o que é exposto em seu trabalho e a vivência no colégio em que realizou esta pesquisa, uma vez que, para os autores, as docentes reproduzem um fala cristã e proselitista: “as professoras de ensino religioso empregavam uma gramática católica com a clara intenção de inculcar valores cristão aos alunos” (MIRANDA *et al.*, 2011, p. 05). No entanto, há que se lembrar que, no Estado do Rio de Janeiro, a disciplina de Ensino Religioso pode ser confessional, mas, no Estado do Paraná, não há essa perspectiva.

Ao compreender os dados emergentes da pesquisa de campo, outro ponto que deve ser tratado aqui é o desinteresse da turma pelas aulas. Em virtude de a disciplina ser facultativa e não gerar reprovação, muitos discentes da turma não se interessavam pelo assunto que era tratado. Além disso, quando os estudantes foram questionados em relação ao motivo de não se interessarem pelo conteúdo, dentre as respostas obtidas, foram selecionadas as duas a seguir, que expressam as demais porque todas são muito semelhantes: “A professora dá aula de coisas que parece que eu já sei, coisas que me são ensinadas na igreja”; “Parece que eu aprendo tudo na catequese”. Falas como essas eram corriqueiras dentro das salas de aula.

Tais comentários expressam significativamente que os estudantes acreditavam que o conteúdo ministrado não passava de um espelho do que aprendiam nas catequeses e instituições religiosas, o que vai ao encontro do que Junqueira e Itoz (2019) mencionaram anteriormente. Dessa forma, a disciplina não passava de uma extensão da(s) igreja(s) cristãs (ou católica) dentro do espaço público.

Nas turmas de sextos anos, embora não houvesse muitas interpretações como essas, em conversas, alguns estudantes teceram comentários iguais aos do sétimo, e outros informaram que o método adotado pela docente resultava em uma participação “obrigatória”. Em outras palavras, a docente adotou, como rotina, o hábito de chamar o Coordenador ou Diretor para que retirassem os alunos e “ameaçá-los de ligar para a mãe” caso não fizessem as atividades. Essa prática tornou-se constante, tanto que se interrompia o conteúdo, em torno de 15 minutos, para chamar a atenção dos estudantes para que fizessem as atividades. Nota-se, portanto, que essa rotina mostrava-se ineficaz, posto que a perda do tempo da aula era mais prejudicial que se os alunos não fizessem as atividades.

Ao trabalhar a questão da formação dos professores e os problemas que a falta de instrução desses docentes acarreta, é necessário partir de um pressuposto teórico básico:

entender qual é função da laicidade²⁰ no Estado democrático e qual o seu princípio básico. Um dos preceitos fundamentais é assegurar que as religiões tenham o direito básico de se manifestarem e terem sua cultura, seus ritos e celebrações. É necessário, também, que o Estado garanta o direito de todo cidadão de professar ou não sua fé (DOMINGOS, 2009, p. 50).

Para se entender qual é a função da laicidade, tem-se como base Elisa Rodrigues (2013). A autora entende que a principal responsabilidade da laicidade é ser um “mediador” do debate que ocorre na esfera pública, dado que a existência de um Estado democrático depende da “coexistência de diferentes discursos em sua esfera pública” (RODRIGUES, 2013, p. 218). Para a autora, a não hegemonização do discurso é fundamental para que se realize o debate, ou seja, “o Estado, ao mediar a esfera pública e ordenar o debate, assume a função de garantir a igualdade de direito a todos os grupos, sejam eles grupos de prestígio ou minorias” (RODRIGUES, 2013, p. 218).

Sendo assim, parte-se de dois pontos teóricos para indicar as semelhanças e os contrapontos com o ambiente escolar: 1) Uma reinterpretação do discurso “visando legitimar a ocupação religiosa do espaço público e da esfera pública” (MARIANO, 2011, p. 253); 2) Docentes que ministram aulas e não estão capacitados para ministrar tais aulas demonstram desconhecer as orientações contidas no Conselho Estadual de Educação nº 01 – CEE (2006), as Diretrizes Curriculares do Estado do Paraná de Ensino Religioso – DCE/ER – PR (PARANÁ, 2008) e BNCC (BRASIL, 2017).

Mariano (2011) trata dos grupos religiosos que reinterpretem o conceito de Laicidade, ou seja, tal resignificação faz com que se legitime seu discurso na esfera pública. Portanto, vale citar novamente a professora Claudia: “[...] eu acho que deveria ter educação moral e cívica [EMC]²¹ para que eles aprendessem o que é certo e errado”.

²⁰ Para maior entendimento desse tema e um contexto histórico sobre a separação Igreja-Estado, recomenda-se a leitura de Mariano (2011), uma breve colocação, em que o autor traz que a noção de laicidades está diretamente ligada à “regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, Igreja e Estado” (MARIANO, 2011, p. 244).

²¹ Primeiramente, acredita-se que seja necessário explicitar o que é a disciplina de Educação Moral e Cívica – EMC. A disciplina, foi criada durante o período da ditadura militar brasileira (1964-1985), sob a condição de “fazer valer os ideais da chamada ‘revolução de 64’” (NUNES; REZENDE, 2008, p. 02). O governo intervinha em todos os âmbitos da vida social. Em virtude disso, buscava utilizar a disciplina para que ocorresse um processo de legitimação da ditadura, utilizando-se da disciplina também para transmitir a imagem de uma “democracia” (NUNES; REZENDE, 2008). As sociólogas trazem a seguinte explicação de como o governo se utilizava da disciplina e quais as influências de tais ações: “A EMC atuava, inclusive, na mente das crianças, inculcando valores tais como: obediência; passividade; ordem; fé; ‘liberdade com responsabilidade’ e patriotismo. Estes valores faziam parte dos conteúdos presentes nos livros didáticos de EMC, o que leva a considerar a disciplina como parte da estratégia psicossocial elaborada pelo governo militar, uma vez que atuava nas formas de pensamentos e nas subjetividades individuais com o objetivo de interferir na dinâmica social. Desejava-se moldar comportamentos e convencer os alunos acerca das benesses do regime para que estes contribuíssem com a manutenção do regime” (NUNES; REZENDE, 2008, p. 02).

A fala de Cláudia defende uma disciplina de cunho conservador, que estava atrelada à conjuntura da ditadura militar iniciada em 1964, mas não ao Ensino Religioso ministrado atualmente, após a Constituição Federal de 1988. A utilização da moral cristã é criada e recriada para que ocorra uma legitimação dos interesses particulares daqueles que estão no poder (MANNHEIM, 1982), como foi o caso da EMC.

Destaca-se um outro fato em relação à formação dessas docentes: 1) Cíntia, responsável pelas turmas de sextos anos, nos informou que frequentava, sempre que possível, as formações ofertadas pelo Núcleo Regional de Educação de Londrina – NRE/Londrina, mas informou o conhecimento da nova BNCC (BRASIL, 2017) e DCE/ER PR de 2008 (PARANÁ, 2008). Entretanto, quando se compara o discurso da docente com a sua prática, nota-se um desvio significativo entre o que é ensinado em sala e o que é ministrado nos cursos de formação continuada ou nas fundamentações legais já citadas, pois a docente se utiliza do discurso de “bons valores” para fazer dos alunos “boas pessoas” (MIRANDA; MAIA, 2014); 2) Cláudia, responsável pelas turmas de sétimos anos, quando foi questionada sobre seu conhecimento das DCE/ER PR (PARANÁ, 2008), Legislações e BNCC (BRASIL, 2017), fez o seguinte comentário: “[...] sabe, eu não li nada ainda, sei que está ocorrendo a implementação da nova base [...], sabe por quê? Está tudo uma loucura, nova base, novos currículos, fica ou não fica as disciplinas. Eu estou esperando implementar tudo para eu poder ler algo”²². No entanto, nas plataformas de pesquisa e *Lattes*, não havia informações sobre qualquer formação²³ para a habilitasse a atuar na disciplina ou componente curricular. A única informação que constava era a graduação em Direito pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR.

A preocupação com o processo de formação dos licenciados no Brasil e com a oferta de formação continuada é necessária, porque são fundamentais para o professor se qualificar para assumir a disciplina e ou módulo curricular de Ensino Religioso sob a perspectiva laica e republicana.

OBSERVAÇÕES E DESCRIÇÕES SOBRE AS AULAS DE ENSINO RELIGIOSO

²² A respeito desse comentário, parte-se do pressuposto de que a docente está se referindo à BNCC de 2017, dada sua recente aprovação pelo Ministério da Educação - MEC, visto que, até o momento em que este texto foi escrito, ainda não ocorrera sua implementação majoritária no Brasil.

²³ Quando se coloca a não habilitação para exercício da docência da disciplina ou componente curricular, está-se referindo ao que é colocado pela Legislação do Estado do Paraná. O artigo 22º da resolução n.º 15/2018 – GS/SEED, explicita a distribuição de aulas para docentes com a seguinte formação: “Art. 22 [...] A) professor licenciado em *Filosofia, História, Ciências Sociais, Sociologia, Geografia ou Pedagogia*” (PARANÁ, 2018, p. 14, grifos nossos).

As observações das aulas da disciplina de Ensino Religioso implicaram, como em qualquer outro trabalho que se relacione com o uso do método etnográfico, apreender através dos sentidos, como pesquisadores, a realidade de determinado recorte.

Assim, somam-se os conhecimentos adquiridos por leituras e estudos anteriores, gerando também percepções de elementos que são mais implícitos do que explícitos nos cenários observados, que são registrando para, posteriormente, serem analisados.

Para este trabalho, o objetivo da descrição está mais ligado ao registro de como foram as observações, no cenário correspondente às aulas da disciplina de Ensino Religioso na rede estadual de ensino em Londrina, em um colégio localizado na região central da cidade, do que fazer uma análise detalhada de todos os elementos encontrados nesses dias de experiência.

É evidente que este trabalho de campo há de ser utilizado em análises posteriores, mas a centralidade da questão aqui está em demonstrar uma das muitas formas encontradas, na vida prática, de ministrar a disciplina de Ensino Religioso, independentemente de estarem, ou não, em conformidade, por exemplo, com as legislações vigentes que regulamentam e orientam essa disciplina.

Em primeiro lugar, vale destacar que o trabalho do pesquisador não se inicia, de forma fria, quando ele adentra o espaço onde vai fazer a observação. Em outras palavras, a percepção de aspectos da realidade se inicia antes daquilo que alguns chamariam de observação formal, de maneira que, mesmo durante os trâmites que sustentariam a pesquisa, já foi possível perceber aspectos religiosos na instituição de ensino do respectivo recorte observacional.

Ainda na secretaria da escola em questão, dias antes do início dos trabalhos em si, ao longo do ano de 2019, podia-se notar a existência de elementos que identificavam uma forte presença do viés cristão no espaço a ser observado e estudado. Adesivos colados nas janelas com exaltação ao nome de Jesus Cristo, e mesmo o discurso da equipe pedagógica, mostravam uma prévia do que seria percebido, de forma mais concreta, no contato com a responsável pelas aulas de Ensino Religioso. As pessoas da coordenação pedagógica se mostravam claramente professantes da fé cristã, e era quase evidente o pouco espaço para outras matrizes naquele ambiente escolar. Ainda assim, o discurso oficial trazia uma tentativa de “respeito às diversidades”, por mais que o próprio espaço demonstrasse a hegemonia da religião cristã.

A proposta inicial, e que se sustentou ao longo da conversa com membros da equipe pedagógica, seria a observação de duas turmas do fundamental, uma do sexto e outra do sétimo ano— exatamente as turmas que, segundo a legislação vigente, possuem a oferta da disciplina de Ensino Religioso - o que se concretizou.

Resolvida a questão de como se daria a pesquisa junto à unidade escolar, foi marcado um dia inicial para que, então, pudessem ocorrer as observações. Antes disso, contudo, uma conversa com a pessoa responsável pelas aulas nas duas turmas revelaria características de sua formação e vivência que seriam importantes para o entendimento do discurso utilizado em sala de aula.

Ariel, o professor que ministrava as aulas da disciplina de Ensino Religioso, era formado em pedagogia e professava a fé cristã de viés protestante, identificando-se com o termo “evangélico”. Fazia parte de uma conhecida comunidade com aspectos do neopentecostalismo e estava responsável pelas aulas há poucos anos, desde a saída da professora anterior, que havia decidido por uma “melhor oportunidade de carreira”, segundo suas próprias palavras. Era evidente, em seu discurso, a reafirmação de um “compromisso” com a disciplina de Ensino Religioso, a qual considerava de extrema importância dentro dos currículos para estudantes do Ensino Fundamental, e como parte constituinte da formação escolar.

Com essas e outras informações sobre o Ariel, iniciava-se a parte da observação formal, com a entrada na primeira sala de aula de uma turma de sexto ano. No início, os estudantes pareciam não muito agitados, mas também não tão empolgados com a disciplina. O professor fez a apresentação dos pesquisadores dizendo que estariam ali com a finalidade de “observar e entender mais sobre o Ensino Religioso”. É claro que a presença de novas figuras em sala de aula sempre levanta algum tipo de reação nos estudantes e eles demonstravam certa curiosidade, mas, desde o início, evitavam olhares e comentários sobre isso.

Tão logo a aula teve seu início, o professor distribuiu um pequeno material impresso com alguns exercícios simples, que ele realizaria junto com os estudantes. Enquanto entregava o material para os observadores, justificava o assunto que seria abordado na aula. Segundo ele, “a disciplina de Ensino Religioso também é importante para ensinar valores para as crianças”, e essa seria a temática da aula. O material apresentado era claramente de viés cristão, com questões como “Quem nos dá a vida?”, com duas opções a serem marcadas: “Deus” ou “O Sol”. Ao realizar a tarefa junto com os estudantes, Ariel reafirmava a importância da figura divina em suas vidas, como um elemento essencial para a existência, em um discurso que demonstrava certo aspecto proselitista.

A participação dos estudantes, que não era muita, vinha, principalmente, de respostas às questões em voz alta. Não houve sequer uma resposta que contrariasse a perspectiva do educador sobre “a importância de Deus em nossas vidas” e sobre como essa figura era importante para que se aprendesse a “respeitar as pessoas, nossos familiares”. De

fato, a questão abordada centralizava-se nos valores e no respeito a normas sociais, à família, aos amigos, ao próximo, sempre fundados nos valores da ótica cristã, que aparentava ser também hegemônica entre os estudantes que tinham maior participação na aula. É preciso levar em conta que havia aqueles que não se pronunciavam, fosse mantendo conversas paralelas ou, simplesmente, mantendo-se quietos diante das questões, logo não era possível estabelecer se estavam realmente de acordo com o que estava sendo ensinado.

O professor, sempre que podia, ia até aos/as pesquisadores/as para justificar o motivo de estar ensinando aquele conteúdo, lembrando sempre como “isso faz parte do Ensino Religioso também”. Em meio a seu discurso sobre práticas para “boa convivência em sociedade”, até se falava no respeito às diversidades, mas sempre enfatizando a matriz cristã como norte: “[...] é importante que respeitemos as diferentes religiões porque Jesus nos ensinou que devemos amar ao próximo.” Assim, apesar de proselitista, suas falas carregavam a reafirmação das diversidades e o entendimento delas como parte importante da sociedade, que deviam ser respeitadas para o bom convívio social.

Na turma do sétimo ano, porém, desde a entrada do professor e dos pesquisadores, os estudantes já se mostravam bastante desinteressados e até questionavam a autoridade da figura que entrava em sala de aula. Tratava-se de uma sala maior e, ainda na secretaria da escola, a coordenadora pedagógica havia alertado sobre “a falta de disciplina”.

Logo de início, um dos estudantes se recusou a ficar na sala, apesar de seu problema aparentemente não ser com a disciplina em si, mas com o docente que pedia silêncio para iniciar a aula e não tinha muita resposta dos discentes. Ariel, então, apelou para outra estratégia, começando a escrever no quadro questões para os estudantes copiarem e responderem em seus cadernos, o que, de alguma forma, os acalmou, somado à curiosidade evidente que tinham sobre aquela presença em sala de aula, que, posteriormente, como na turma anterior, foi explicada pelo professor.

A discussão da aula girava em torno da temática “Instituições Religiosas”. Mais uma vez, Ariel foi até os pesquisadores para justificar a aula que estava dando. Falou sobre um livro que se utiliza para estabelecer uma linearidade no conteúdo para aquela turma. Assim, as questões que passaram a ser discutidas pelo professor e alguns poucos estudantes que lhe conferiam atenção envolviam a existência de diversas instituições religiosas, que possuem seus valores e formas de pensar específicos, e que devem ser respeitados. Vale salientar que, nessa turma, havia muito menos aspectos de proselitismo na fala do professor, que seguia muito mais a lógica, como ele colocou, de que “os valores ensinados pelas instituições religiosas são

importantes, independente de qual religião seja”.

As perguntas questionavam se os estudantes já haviam ido a alguma “igreja ou instituição religiosa”, e, se sim, deviam indicar pelo menos um “valor importante” que haviam aprendido nesse espaço. Alguns deles pareciam ficar em dúvida sobre o que exatamente o professor estava querendo, e surgiram algumas perguntas, de forma que se estabeleceu um pequeno debate.

Em meio a essas discussões entre o professor e os estudantes, contudo, havia uma jovem que não sabia exatamente o que responder na questão, pois “já havia ido tanto ‘na católica’ quanto ‘na evangélica’”, mas que havia sido ensinada na igreja evangélica – a qual aparentemente frequentava atualmente – que não deveria falar sobre suas experiências na Igreja Católica. O professor suprimiu essa discussão, não respondendo à estudante, que pareceu ficar ainda em dúvida sobre o que colocar como resposta.

Antes que a discussão pudesse ter sequência, o sinal tocou e os estudantes estavam liberados para o intervalo, com o fim da aula da disciplina de Ensino Religioso e a discussão cortada no meio. Posteriormente, Ariel voltou a falar da dificuldade que tinha com aquela turma, e que não era só ele. Diversos outros professores da escola também tinham “problemas” com aqueles alunos, deixando claro que o problema não era a disciplina em si.

Na sala dos professores, em momento posterior, isso se reafirmou no discurso de outros educadores, que realmente consideravam que a turma precisava de “alguém mais rígido para colocar-lhes no lugar”, como foi dito pelo professor de matemática e ratificado pelo responsável pelas aulas de Ensino Religioso. Novamente, retornava-se à questão de que os estudantes precisam aprender “valores”, como já havia sido notado durante as aulas da disciplina. Pareciam usar esses termos para estabelecer uma espécie de disciplina rígida dos estudantes.

A QUESTÃO RELIGIOSA NA INSTITUIÇÃO ESCOLAR: RELATOS E REFLEXÕES

A laicidade é elemento garantido pela Constituição de 1988, considerado um princípio essencial no que tange ao exercício da democracia e à promoção dos direitos coletivos e individuais. Por outro lado, a escola nunca é um ambiente neutro, estando sempre articulada com a sociedade e com o mundo. Suas práticas educativas, efetuadas por ações intencionais, sistematizadas no interior de interações sociais, repercutem e contribuem para a formação dos sujeitos, e para a reprodução de princípios que possam valorizar a diversidade humana ou que

contribuam para a perpetuação de preconceitos, intolerâncias e práticas marginalizantes a grupos historicamente estigmatizados. Portanto, a escola pública faz-se uma fonte rica e complexa para a investigação da relação entre o trabalho educativo, os discursos e as práticas religiosas que permeiam as relações numa instituição que deve se pautar pela perspectiva constitucional de laicidade.

A seguir pretende-se demonstrar algumas vivências que promovem uma série de reflexões e questionamentos nesse sentido, oriundas da pesquisa de campo no espaço público de colégios estaduais paranaenses e não exclusivamente em aulas da disciplina de Ensino Religioso. Essas experiências aconteceram em dois colégios da região norte do município de Londrina, denominados Colégio Norte A e Colégio Norte B para facilitar a distinção. Todas as informações foram recolhidas a partir de observação participante, e o contato inicial com ambos os colégios surgiu da necessidade de estabelecer um campo para realizar as atividades e as observações da disciplina de Estágio Supervisionado do curso de Ciências Sociais ao longo do ano de 2019.

No Colégio Norte A, a coleta das informações ocorreu no período matutino, uma vez por semana, por um período de dois meses, de setembro a novembro de 2019. Esse colégio oferta a disciplina de Ensino Religioso no período vespertino para as turmas de 6º e 7º ano. Coincidentemente, os dois professores (Márcia e Ricardo), das turmas em que foram feitas as observações das aulas de Sociologia para o estágio supervisionado, também lecionavam a disciplina de Ensino Religioso, porém as observações não foram realizadas nas aulas de Ensino Religioso. Ambos são formados em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, porém nenhum possui formação específica para a área de Ensino Religioso.

É relevante destacar que, no âmbito da formação do docente para o magistério dessa disciplina, Junqueira (2016) argumenta que o contexto brasileiro é caracterizado por uma indefinição ou ausência de regulamentação que oriente a formação profissional do professor de Ensino Religioso, resultando em duas consequências: 1) a ausência de normativa acaba reduzindo o número de cursos, em decorrência de certa insegurança das instituições de Ensino Superior; 2) a promoção do proselitismo em sala de aula, pois os profissionais, em vez de abordar o fenômeno religioso como construção sócio-histórica e cultural, partem de uma perspectiva pessoal e de fé.

Klein (2011) aponta que a aprovação do Parecer nº 97/99 (CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 1999), que trata da formação dos professores para o Ensino Religioso, transfere aos sistemas de ensino, estadual e municipal, a responsabilidade em regular

procedimentos e definir termos e diretrizes para a habilitação e designação de professores, originando, então, impasses que impactam na formação específica de professores de Ensino Religioso, visto que os diferentes sistemas de ensino aprovam cursos, resoluções e pareceres distintos. Junqueira (2016) informa que alguns estados brasileiros (como Paraná, São Paulo, entre outros) definem em sua legislação que, para o magistério do Ensino Religioso, estão habilitados os docentes formados em Filosofia, História, Ciências Sociais e Pedagogia, preferencialmente com formação na área específica.

Nessa lógica, questionando as razões pelas quais estão lecionando a disciplina, a professora Márcia informou que, no Colégio Norte A, os critérios para a seleção do professor para Ensino Religioso são, primeiramente, professores com formação específica e, na sua ausência, professores formados em História, Filosofia ou Ciências Sociais, demonstrando conformidade com a legislação paranaense²⁴. O professor Ricardo, que leciona Ensino Religioso em um outro colégio da região, afirmou que, naquele colégio, também não há professor com formação específica. Uma outra motivação levantada foi que as turmas de Ensino Religioso entrariam como realização de hora-extra.

A professora Márcia, mostrando o material, afirmou que utiliza somente o material didático fornecido pela própria SEED-PR²⁵, o Caderno Pedagógico de Ensino Religioso, bem como o Referencial Curricular do Paraná (PARANÁ, 2018) e a BNCC (BRASIL, 2017). Ambos relataram que não percebiam uma real dificuldade com o conteúdo em si, porém disseram que há dificuldades com o comportamento dos alunos, sobretudo os dos 6º anos, que são muito jovens e acabaram de sair do 5º ano, então, ainda estão se adaptando com as diferenças do Ensino Fundamental II.

No Colégio Norte A, não foi identificada a presença de objetos ou imagens que indicassem adesão a alguma religião explícita, por exemplo, crucifixos, imagens de santos ou adesivos com passagens bíblicas (que comumente podem ser observados em espaços públicos). Por outro lado, observaram-se algumas práticas de cunho religioso especificamente cristão, principalmente na sala dos professores. Antes do início das aulas, os professores reunidos, juntamente com a pedagoga, faziam um círculo com as mãos dadas para realizar a oração do “Pai Nosso” e pedir que o “Senhor” se fizesse presente abençoando o andamento das atividades e auxiliando em questões problemáticas (conflitos relacionais, dificuldades de aprendizagem etc.). A maioria dos professores participava, apesar de haver algumas exceções. Observou-se,

²⁴ Especificamente a Deliberação nº 01/2006 (CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO, 2006).

²⁵ Material disponível em: http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/livro_er_19_3_2015.pdf. Acesso em: 15 set. 2020.

ainda, que, geralmente, os professores esperavam que a própria pedagoga liderasse o círculo e a oração.

No mês de novembro, aconteceu uma semana cultural, próximo à semana da Consciência Negra, e vários cartazes produzidos por alunos foram expostos. Eram trabalhos da disciplina de Artes, representando mandalas com formas geométricas e máscaras africanas que o docente imprimiu e entregou para os alunos pintarem. Havia também um mural com desenhos e figuras coloridas representando homens e mulheres negras, exaltando as diversidades e com legendas impressas coladas abaixo dos desenhos (palavras em inglês e português): “Freedom/Liberdade” - “Black lives matter/vidas negras importam” - “Stop Racism/não ao racismo” - “Empowerment/empoderamento” - “Resistance/resistência” - “Pride/orgulho”, entre outras.

Ao lado desse mural, havia uma série de trabalhos produzidos em cartolina tratando das lendas indígenas e do folclore brasileiro²⁶ e a exposição de duas lendas africanas (Ubuntu²⁷ e Kiriku²⁸). Com a temática religiosa, havia cartazes representando as seguintes religiões: Budismo, Xintoísmo, Islamismo, Hinduísmo, Taoísmo, Cristianismo e Judaísmo. Os cartazes traziam a caracterização dessas religiões e seus princípios, além de números de seguidores/fiéis no mundo. Ressalta-se que não havia nenhum cartaz sobre religiões de matriz africana. Em diálogo com a professora Márcia, ela informou que eles não teriam sido produzidos especificamente na disciplina de Ensino Religioso e que ela não estava no colégio no dia, não sabendo indicar qual professor havia feito a atividade com os alunos.

Podia-se perguntar como é possível não haver nenhum cartaz sobre religiões de matriz africana. Pensa-se que, por ser uma semana cultural e por ter sido realizada uma produção especificamente para a temática religiosa, concomitante às celebrações da Consciência Negra, a abordagem dessas religiões estaria prevista. Considerando especificamente a questão do Ensino Religioso, Santos (2016) indica que, quando as religiões de matriz africana são abordadas, isso é feito de forma bastante genérica. O autor, em sua pesquisa, verifica que, nos materiais didáticos de Ensino Religioso, as religiões afro-brasileira são abordadas “em função de um problema – isto é, da tolerância religiosa (e do seu reverso)”

²⁶ Lendas e folclore Brasileiros: Iara, Caipora, Arapuru, Lenda do Guaraná, Vitória Régia, Saci-Pererê etc.

²⁷ Lenda Ubuntu: aborda valores sobre cooperação, igualdade e respeito. A palavra Ubuntu é um termo da cultura Zulu e Xhosa que quer dizer “Sou quem sou porque somos todos nós”. Disponível em: <https://www.xapuri.info/solidariedade/ubuntu-eu-sou-porque-nos-somos/>. Acesso em: 15 set. 2020.

²⁸ Lenda Kiriku: conta a história de um recém-nascido superdotado que sabe falar, andar e correr. Ele é o salvador de sua aldeia, ameaçada pela feiticeira Karabá. A lenda é bastante famosa, tendo sido adaptada para filme, peça de teatro e espetáculo de dança. Disponível em: <http://www.pordentrodafrica.com/cultura/kiriku-a-lenda-do-bebe-guerreiro-que-salvou-a-aldeia-da-feiticeira>. Acesso em: 15 set. 2020.

(SANTOS, 2016, p. 18, grifo do autor), e relacionadas geralmente a temas como pluralidade e diversidade cultural e religiosa, não sendo apresentadas individualmente como acontece com as religiões consideradas universais. Esse fato - não abordar a questão das religiões de matriz africana e as afro-brasileiras - deixa explícito que, mesmo quando há uma atividade pedagógica no ambiente escolar público com o objetivo de apresentar as diversidades religiosas e suas expressões que compõem o cenário social, ainda há uma dificuldade na inclusão e no reconhecimento das religiões de matriz africana. Isso acabando mostrando uma discriminação e exclusão não somente nas práticas sociais cotidianas, mas no próprio processo sistemático de socialização do saber como ocorre nos ambientes escolares.

Um evento significativo, ocorrido durante o período de observação, foi a Campanha Setembro Amarelo²⁹. No Colégio Norte A, a professora Márcia relatou que, numa turma do 2º ano do Ensino Médio, no momento da disciplina de Sociologia, organizou uma roda de conversas com a temática “suicídio e saúde mental” para que os alunos pudessem expor pensamentos e sentimentos e tirar dúvidas. Apesar de não ter observado a roda de conversas em si, os pesquisadores estiveram presentes na aula subsequente, que, devido à repercussão, abriu espaço para que os alunos pudessem dialogar e dar feedback sobre a roda de conversas anterior: “[...] legal ouvir os problemas dos outros [...]”; “[...] saber que os outros também têm problemas e às vezes piores que os nossos [...]”. Ainda houve questionamentos sobre a automutilação e a dificuldade de alguns em compreender tal impulso. Uma aluna, voluntariamente, contou sua experiência e compartilhou que fizera tratamento psicológico por aproximadamente dois anos para compreender esse processo de automutilação e conquistar a superação, revelando que, a partir dessa experiência, compreendeu a necessidade de um olhar sem julgamentos e respeitoso.

A professora, então, encadeou o diálogo para a questão da autoestima e formas de melhorar e se autovalorizar. A discussão perpassou por tópicos como masculinidade tóxica, o problema das redes sociais e como a vida representada ali não corresponde à realidade, a necessidade de construir a própria história encontrando fontes de bem-estar e felicidade, “alimentando” a mente com arte, leituras, filmes, músicas, natureza etc. O papel das igrejas enquanto espaços de conforto e socialização nesse momento foi citado como uma das formas que podem auxiliar na saúde mental. A professora sublinhou a imprescindibilidade de evitar julgamentos e preconceitos e a importância de uma atitude acolhedora, tendo um olhar empático para com as diversas formas de ver, sentir e experimentar o mundo. Por fim, os alunos pediram que novas rodas de conversas fossem realizadas, dando ideias de outros temas relacionados à

²⁹ Campanha de conscientização sobre a prevenção ao suicídio.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

saúde mental, como a ansiedade, inclusive dando ideias de formas para facilitar o diálogo e compartilhamento dos problemas pessoais. Por exemplo, uma estudante, considerando a dificuldade de alunos mais tímidos em compartilhar no grupo, sugeriu a utilização de bilhetes/depoimentos anônimos que todos poderiam escrever e depois a professora realizaria o sorteio para serem lidos em voz alta por algum aluno e comentado pelo grupo.

Considera-se que houve um forte engajamento dos alunos ao longo da conversa e um desejo latente do coletivo em expressar-se e compartilhar sentimentos pessoais, sofrimentos. Ficou evidente que a atividade promoveu reflexões pessoais e coletivas acerca da temática, o que a professora fomentou com a indicação de músicas e documentários atuais.

No Colégio Norte B, a vivência da Campanha Setembro Amarelo foi em um contexto excepcional, a observação de um evento caracterizado como “palestra” pelos professores. Essa atividade aconteceu no refeitório, que é um lugar amplo e aberto. Embora somente as turmas dos 1º anos do Ensino Médio estivessem presentes, foi possível ver que, nas salas de aulas próximas, muitos estudantes ficaram na janela para assistir à movimentação. Inicialmente, o que chamou a atenção foi a entonação do palestrante e seu discurso, que era característico de certos adeptos de religiões cristãs. Ele pregava que uma vida distanciada dos princípios de Deus seria a maior causadora de males na sociedade moderna, uma vida egoísta, solitária, e que, para ter felicidade verdadeira, era necessário tornar-se uma pessoa altruísta, amando os outros, transformação que se daria a partir do amor divino configurado em Jesus Cristo.

Narrou, também, histórias de evangelizações em boates – ele e sua equipe de evangelizadores encontram pessoas do lado de fora e iniciam conversas com o intuito de disseminar o cristianismo – exemplificando os problemas e sofrimentos da geração atual e demonstrando como ele, enquanto servo de Cristo, se importava e sentia no coração a dor alheia, tentando conversar e orar com os jovens “perdidos”, buscando trazer conforto por meio da evangelização para que aceitassem a “palavra”, libertando-se dos vícios e maus costumes, consagrando a vida a seguir e disseminar o evangelho.

O palestrante fazia perguntas do tipo: “Você quer ser feliz?” “Sabe por que essas coisas (ruins) acontecem?”, em conjunto com as narrativas de encontros de evangelização anteriores. Mobilizou o afeto dos estudantes que assistiam enquanto expectadores no refeitório do respectivo colégio estadual. Há que se destacar que muitos estudantes choravam e buscavam suporte emocional por meio de abraços ou ficando de mãos dadas.

No decorrer da “palestra”, observou-se a presença de professores e da própria

Direção, que também estava assistindo. Com o objetivo de perscrutar como a palestra teria sido planejada, conseguiu-se conversar brevemente com a diretora, e ela informou que a prerrogativa do evento seria abordar a temática do suicídio, sofrimento e saúde mental, devido à Campanha Setembro Amarelo. Relatou, ainda, que o palestrante era graduando em Psicologia por uma instituição de ensino superior privada e que fora indicado por um estudante de Ciências Biológicas que estava realizando estágio supervisionado no colégio, visto que participavam da mesma instituição religiosa.

Como finalização, o palestrante convidou os alunos e professores presentes para uma oração solicitando auxílio divino, bênçãos, luz e conforto. Após a oração, com muitos estudantes ainda emocionados e abraçados em rodinhas, o palestrante e dois auxiliares que estavam com ele passaram de grupo em grupo conversando e fazendo orações. Enquanto a aglomeração se dispersava, com muitos alunos saindo ainda emotivos, destacou-se uma adolescente extremamente emocionada, esmorecida no chão e escondendo o rosto com as mãos, chorando muito, rodeada por amigos que tentavam consolá-la. Um dos auxiliares do palestrante, a pedido de outro estudante, chegou para oferecer uma oração individualizada para ela, que, acalmando-se um pouco, ficou de pé apoiada pelos amigos, e todos de mãos dadas passaram a orar. De repente, a adolescente desmaiou perdendo a consciência e o tônus postural. O auxiliar, membro da equipe do palestrante, conseguiu segurá-la, antes que caísse completamente no chão, evitando que se machucasse com a queda, e, apoiando sua cabeça, continuou com a oração. Os estudantes ao redor, após o choque instantâneo com a queda da garota, continuavam exaltados e chorando.

Depois de alguns instantes, sem que a aluna recobrasse a consciência, questionou-se uma professora, que estava por perto, sobre qual seria o procedimento e se algum serviço médico seria acionado. A professora ordenou que todos os estudantes retornassem às salas de aula, mesmo o grupo de amigos mais próximo da adolescente, e solicitou incisivamente que todos afastássemos, tendo acesso à garota somente ela e o rapaz que estivera orando. Enquanto todos saíam, conversando com um dos alunos, foi indagado como ele interpretava o que acontecera com a adolescente. Em tom discreto, ele respondeu: “[...] ela repousou no Senhor [...]”. Perguntado sobre o que isso significava, ele informou: “[...] é quando o Espírito Santo visita uma pessoa [...]”. Ao se apontar o fato de ela ainda estar desacordada, ele indicou que não havia preocupação, pois era algo normal e de bastante emoção para a pessoa visitada. Devido à ordem para sair do local, não se sabe qual foi a ação da professora e como procederam com a adolescente.

Essa vivência evocou o seguinte questionamento: Como um evento, caracterizado como palestra, poderia fazer um culto religioso (cristão evangélico ou carismático católico) com direito a pregação, testemunho, oração e manifestações tão acentuadas de êxtase religioso numa escola estadual, em período de aulas? Sabe-se que não há lastro legal para esse tipo de evento, porque, considerando que a legislação prevê a laicidade do Estado, além de garantir a igualdade de direitos, o reconhecimento e a valorização das diferenças, as diversidades e uma educação democrática, no que tange à instituição escolar, o trabalho pedagógico precisa estar firmado nesses princípios.

Junqueira (2018) registra que já existe, nas políticas educacionais, a intencionalidade de abordar as diferentes orientações culturais e formas de ver e agir no mundo que os alunos representam, assim como a diversidade religiosa, que também está prevista nos documentos elaborados especificamente para a Educação e que propõem a construção de uma sociedade em que a relação entre as diferenças seja harmoniosa. Por outro lado, aponta a complexidade da incorporação disso na escola, que “tem a tradição de lidar com um padrão homogêneo de cultura, imposto pelas relações de dominação e de imposição cultural [...] desde o início da colonização” (JUNQUEIRA, 2018, p. 9).

Ademais, enquanto o autor afirma a indispensabilidade de se tratar da diversidade no ambiente escolar, de forma a sustentar a igualdade sem supressão das diferenças, ele também ressalta que existe, na escola, uma tensão entre homogeneização e diversidade. Nesse sentido, a religiosidade é “uma das características mais marcantes do povo brasileiro [...] manifesta-se de múltiplas maneiras [...] faz com que os sujeitos que as tem como princípio de vida, passem a cultivá-la por meio de diferentes modos de criar, fazer e viver” (JUNQUEIRA, 2018, p. 11-12).

Esses modos de criar, fazer e viver a religiosidade são transferidos para as relações escolares e, como a matriz cristã (considerando católicos e evangélicos) detém a hegemonia no campo religioso, acontece certa naturalização de seus signos prejudicando a diversidade e o respeito à diferença. Para ilustrar, em um evento como o relatado, é possível notar a neutralidade laica, que se caracteriza como estímulo à prática religiosa, privilegiando um segmento de fé – nesse caso, a fé cristã –, legitimando discursos proselitistas e, ainda, a execução de ritos religiosos. Tem-se, então, o pensamento de que “a maioria acredita nisto” e que esse fato, de alguma forma, justifica tais ações no ambiente escolar. É evidente que práticas desse tipo tendem a acentuar a intolerância religiosa e o silenciamento, especialmente das minorias.

Mariano (2011) discorre acerca da competição religiosa na esfera pública

considerando que a pluralidade religiosa tem seu motor principalmente na disputa por mercado, que foi a expansão pentecostal que consolidou essa dinâmica pluralista e concorrencial no Brasil. Nesse embate, segundo o autor, os evangélicos (principalmente pentecostais) e católicos implementaram um ativismo na busca de maior participação política e consolidação de poder político em conjunto com partidos, governantes etc.

Essa concorrência religiosa revela um cenário em que as instituições religiosas buscam continuamente formas de manutenção de seus membros e atração de novos fiéis. Para além do tele-evangelismo, com o avanço tecnológico e o advento da Internet e das redes sociais, lideranças religiosas passaram a utilizar as ferramentas informacionais e midiáticas de forma emblemática nessa concorrência em busca de novos públicos. Frente ao ocorrido no Colégio Norte B, numa pesquisa em uma rede social³⁰, foi possível encontrar o perfil do palestrante e se verificou que ele é líder de jovens em uma igreja evangélica e líder de um movimento originário dessa mesma denominação que procura disseminar o evangelho aos jovens. No site do movimento, descrevem seu objetivo de propagar o amor de Deus a estudantes adolescentes e ainda amparar alunos que demonstram dificuldades emocionais. O pastor líder da igreja conta que, inicialmente, teve dificuldade em conseguir autorização para visitas às escolas, entretanto. Com o decorrer do tempo, porém, conseguiu estabelecer uma relação de respeito e aceitação e obter sucesso em adentrar tanto em escolas como outros espaços frequentados por jovens, boates ou baladas, para semear o amor de Jesus e alcançar almas necessitadas.

Dessa experiência, podem-se inferir a sobreposição do objetivo de atingir um público específico e o ativismo da liderança religiosa para poder alcançar seu público diretamente nas escolas, visto que a fala do pastor denota certa insistência do movimento para adentrar esse espaço e a paulatina obtenção do “respeito” e aceitação das escolas. Ainda em registros na rede social, verificou-se que, no município de Londrina, já estiveram presentes em diversas escolas, incluindo Colégio Norte A e Colégio Norte B. Isso elucida o desejo e a intencionalidade sistemática da liderança religiosa em adentrar as escolas públicas com o objetivo de disseminar suas crenças, e a aceitação dos gestores da escola demonstra o quanto ainda se tem a percorrer em busca do respeito e da valorização da diversidade.

Assim, é preciso apontar por meio de qual prerrogativa a respectiva ação religiosa (proselitista) entrou na escola. Nota-se, por exemplo, que, No Colégio Norte B, as expectativas acerca dos conteúdos da palestra sobre saúde mental e prevenção do suicídio foram suprimidas

³⁰ As referências sobre as fontes eletrônicas foram suprimidas de forma intencional para garantir o sigilo e a não identificação do respectivo colégio, bem como das pessoas envolvidas na observação participante no espaço público.

por um discurso evangelizador que embasava toda a temática na premissa de que o sofrimento humano se origina do distanciamento dos princípios cristãos e do amor divino, e que, para alcançar a felicidade, o indivíduo depende necessariamente da retomada da crença e da aproximação a Deus.

Nesse contexto, como ficam os alunos que pertencem a outras religiões? Lanza *et al.* (2016), numa pesquisa realizada em 2016, em colégios da rede estadual do município de Londrina, investigando as diferentes identidades religiosas no ambiente escolar demonstraram que 1) há uma adesão majoritária ao cristianismo e que 2) o ambiente escolar é colocado como principal sítio de ocorrência de intolerância religiosa, seguido das redes sociais. Ora, é conhecido que a intolerância religiosa acontece de múltiplas formas. Levando em conta o relato do Colégio Norte A, no qual não houve menção a religiões de matriz africana, e, em conjunto, que esse mesmo colégio aceitou a intervenção dessa liderança religiosa cristã e seu discurso de “disseminar o amor de Jesus”, tudo remete ao não reconhecimento de outras matrizes (africanas e também indígenas) e, portanto, a um silenciamento de seus seguidores.

Sabe-se que é um campo bastante delicado, porém, contrastando a “palestra” ocorrida no Colégio Norte B com a roda de conversas sobre a mesma temática, organizada pela professora Marcia no Colégio Norte A, considera-se a última como a mais apropriada ao ambiente escolar, pois proporcionou um diálogo real entre os alunos, compartilhando vivências e ideias, estimulando a criatividade (como ajudar os mais tímidos a compartilhar suas experiências) e a reflexão (rede social causa baixa autoestima, masculinidade tóxica), informando a importância do tratamento psicológico em caso de depressão etc., sem evocar afetos extremos nos estudantes.

Os apontamentos apresentados revelam que há, ainda, muito em que refletir e que debater acerca da laicidade e a necessidade de fortalecer seu exercício nas instituições de ensino, bem como evidencia que as políticas de inclusão e valorização das diversidades devem estar atreladas às políticas educacionais e à formação continuada dos educadores e dos gestores das escolas. Concorde-se com Junqueira que

O coletivo docente não pode se isentar do compromisso com uma educação para a diversidade. É preciso estimular o profissional da educação a engajar-se no instigante processo de pensar e desenvolver currículos para a escola, de forma que haja a implementação efetiva de uma política educacional como garantia da transversalidade, que se veja na operacionalização do atendimento escolar, e na formação docente. [...] propõe-se a disseminação de política direcionada à transformação dos sistemas educacionais inclusivos, que contemplem a diversidade com vistas à igualdade, por meio da estrutura física,

recursos materiais e humanos e apoio a formação, com qualidade social, de gestores/as e educadores/as nas escolas públicas (JUNQUEIRA, 2018, p. 23).

Tendo em vista a existência do embate contínuo entre religião e a esfera pública, imbricando a questão da liberdade e da igualdade (premissas fundamentais), a escola pública configura um desses espaços onde movimentos religiosos podem tentar adentrar com a finalidade de exercer proselitismo. Por isso, pode-se afirmar que o que acontece no interior das escolas, nas aulas de Ensino Religioso ou em outras práticas educativas (formais e informais), é reflexo do contexto brasileiro, conforme afirma Mariano (2011), pois o acirramento da competição religiosa, com reverberação no campo político-partidário e midiático tende a continuar de forma incisiva no país e, portanto, no embate entre ações e discursos religiosos e laicos. Logo, a participação efetiva dos atores escolares na construção de um currículo que respeite as diversidades e combata as discriminações e o racismo, conforme a citação acima, configura-se uma das principais ferramentas para o enfrentamento dos preconceitos e das desigualdades consolidados na estrutura social brasileira.

566

CONCLUSÃO

Esta investigação viabilizou a apuração do quanto é importante o trabalho das Ciências Sociais na abordagem ou discussões relacionadas à diversidade e à intolerância religiosa no ambiente escolar público, partindo do olhar relacionado à disciplina do Ensino Religioso. Foi constatado que se trata de resultados em congruência com outros dados de investigação já desenvolvidos com o programa “Observatório da Educação” – OBEDUC/Ciências Sociais-UEL pela equipe do Laboratório de Ensino Religioso e Religiosidade (LERR). Isso eleva mais um demonstrativo da necessidade de desenvolvimento de políticas educacionais direcionadas à conscientização dos educadores, visando combater a continuidade da ignorância da cientificidade, promoção das ideologias doutrinárias que fundamentam o senso comum e, por conseguinte, a intolerância religiosa.

É relevante pontuar que, embora a disciplina de Ensino Religioso seja facultativa para os estudantes, o seu caráter obrigatório para as instituições de ensino indica a relevância e a necessidade de uma disciplina que venha abranger a diversidade religiosa e o respeito, segundo os preceitos básicos dos Direitos Humanos (ONU 1948). O maior desafio assenta-se, porém, no fato de que não há congruência entre o estabelecimento dessa Lei e a formação de docentes, de modo a atender à demanda de lecionar a disciplina do Ensino Religioso em

conformidade com a regência da laicidade vigente no país. É necessária, também, a intervenção das Universidades Públicas e Privadas no auxílio em formação e formação continuada para atender a essa demanda e proporcionar o combate à intolerância religiosa nos Colégios Estaduais.

Ademais, partindo das situações e fatos identificados em observações participantes, este estudo demonstrou que, para além da incongruência em relação aos objetivos da disciplina do Ensino Religioso com o conteúdo lecionado - como rege o regulamento da Base Nacional Curricular Comum (BNCC, 2017) do Ensino Religioso -, ainda estão presentes os índices e as práticas do proselitismo de cunho cristão e conservador associados aos valores e aos “bons costumes”. Assim, constatou-se a predominância de elementos do conservadorismo aplicados no setor escolar, tal como a moral e a ética de grupos religiosos específicos, sobretudo os denominando “cultura gospel” ou os adeptos do cristianismo. Esse fato tende a transformar o ambiente escolar em meio de propagação da fé cristã e, em última instância, lugar de culto em detrimento da concretização de um espaço democrático de aprendizagem norteado pelo reconhecimento da diversidade religiosa.

Portanto, a formação de docentes para lecionar a disciplina de ER caminha ainda a passos lentos, como diriam alguns, em “passos de tartaruga”. Entretanto, acredita-se no momento em que irá ocorrer, de fato, a separação entre Estado e Igreja, e a laicidade fará seu papel enquanto mediador dos discursos religiosos no Brasil.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, M. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. Coleção Prática Pedagógica. Campinas: Papirus, 2013.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997**. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Presidência da República, 1997.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 18 ago. 2021.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**: Educação Infantil e Ensino Fundamental. Brasília: MEC, 2017.

BUSTOS, V. S. M; LANZA, F. Expressões políticas e religiosas dos professores de um colégio público da rede estadual de ensino em londrina-pr. *In*: SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LABORATÓRIO DE ESTUDOS SOBRE RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES (LERR/UEL), 3., 2015, Londrina. **Anais [...]**. Londrina: UEL, 2015. p. 159-170.

CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO. **Deliberação n.º 01/06**. Curitiba: CEE/PR, 2006. Disponível em: http://www.cee.pr.gov.br/sites/cee/arquivos_restritos/files/migrados/File/pdf/Deliberacoes/2006/deliberacao_01_06.pdf. Acesso em: 18 ago. 2021.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Parecer nº 097/99**. Brasília: CNE/MEC, 1999. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/pcp097_99.pdf. Acesso em: 18 ago. 2021.

DANTAS, D. C. A Contribuição do Ensino Religioso escolar à formação ética e cidadã. *In*: CURY, C. R. J; TOSTA, S. (org.). **Educação, cidade e cidadania**: leituras e experiências socioeducativas. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2007.

DOMINGOS, M. F. N. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 45-70, set. 2009.

GUSMÃO, N. M. M. Antropologia, diversidade e educação: um campo de possibilidades. **Ponto & Vírgula**, São Paulo, n. 10, p. 32-45, 2011.

GUSMÃO, N. M. M. Antropologia e educação: origens de um diálogo. **Caderno CEDES**, Campinas, v. 18, n. 43, dez. 1997.

HERVIEU-LÉGER, D; WILLAIME, J. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

IBGE. **Censo de 2010 - Londrina/PR**. IBGE, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/londrina/panorama>. Acesso em: 18 ago. 2021.

JUNQUEIRA, S. R. A. Ensino Religioso no Brasil: Estudo do seu processo de Escolarização. **Educere - Revista da Educação da UNIPAR**, Toledo, v. 1, n. 2, p. 03-17, jul./dez. 2001.

JUNQUEIRA, S. R. A. **Provimento de professores para o componente curricular Ensino Religioso visando a implementação do artigo 33 da Lei 9394/96 revisto na Lei 947/97**. Brasília: Conselho Nacional de Educação, 2016. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/junho-2016-pdf/44071-produto-2-provimento-professores-componente-curricular-ensino-religioso-pdf/file>. Acesso em: 12 ago. 2021.

JUNQUEIRA, S. R. A. A diversidade religiosa na Escola: o que e como? **Religare**, v. 15, n. 1, p 05-25, ago. 2018.

JUNQUEIRA, S. R. A.; ITOZ, S. Escola Católica: Ensino Religioso na BNCC. **Revista de Educação da ANEC**, v. 45, n. 158, p. 12-27, 2019.

JUNQUEIRA, S. R. A; WAGNER, R. (org.). **O Ensino Religioso no Brasil**. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2011. v. 5.

KLEIN, R. Formação docente na área do ensino religioso: Socialização de projeto de pesquisa em curso de Pedagogia no RS. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO (EDUCERE), 10., 2011, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba: PUC-PR, 2011. p. 14791-14803. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/4724_2519.pdf. Acesso em: 12 ago. 2021.

LANZA, F. *et al.* A invisibilidade das minorias religiosas em escolas públicas do Sistema Estadual na região de Londrina-PR (2016). In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO (LERR/UUEL), 6., 2017, Londrina. **Anais [...]** Londrina: UEL, 2017. p. 322-336.

MANNHEIM, K. O Significado do conservadorismo. In: FORACCHI, M. M. (org.). **Karl Mannheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1982. p. 107-136.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Revista Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v.11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MIRANDA, A. P. M; MAIA, B. Ensinar religião ou falar de religião? controvérsias em escolas públicas do Rio de Janeiro. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 36, p. 80-97, 2014.

MIRANDA, A. P. M. *et al.* A intolerância religiosa e o ensino religioso confessional obrigatório em escolas públicas no Rio de Janeiro. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11., 2011, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UFBA, 2011. p. 709-718.

MORAIS, E. E. A religiosidade em uma perspectiva política. In: LANZA, F. *et al.* (org.). **Interfaces entre religião e política em Londrina**. Londrina: UEL, 2013. p. 07-11.

NUNES, N; REZENDE, M. J. O Ensino da Educação Moral e Cívica durante a ditadura militar. In: SIMPÓSIO LUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA, 3., 2008, Londrina. **Anais [...]**. Londrina: UEL, 2008. p. 01-11.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <https://dre.pt/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 25 abr. 2020.

PARANÁ. **Diretrizes Curriculares da Educação Básica de Ensino Religioso**. Paraná: SEED, 2008.

PARANÁ. **Resolução N.º 15/2018**. Curitiba: GS/SEED, 2018. Disponível em: <http://www.educacao.pr.gov.br/arquivos/File/resolucoes/2018/resolucao152018gsseed.pdf>. Acesso em: 25 abr. 20.

PARANÁ. **Referencial Curricular do Paraná: Educação Infantil e Ensino Fundamental**. Curitiba: SEED, 2018. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=1383>. Acesso em: 09 jun. 2021.

PASSOS, J. D. **Ensino Religioso**: construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.

PEREIRA, D. S. Pessoas sem religião, ateus e agnósticos. In: FLEURI, R. M. *et al.* (org.). **Diversidade religiosa e direitos humanos**: conhecer, respeitar e conviver. Blumenau: Edifurb, 2013. p. 185-202.

PEREIRA-TOSTA, S. Antropologia e educação: culturas e identidades na escola. **Magis. Revista internacional de Investigación en Educación**, v. 3, n. 6, p. 413-431, 2011.

RODRIGUES, E. Ensino religioso, tolerância e cidadania na escola pública. **Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 211-229, 2013.

SANTOS, M. S. **Religião e demanda**: o fenômeno religioso em escolas públicas. 2016. 237 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

SIMMEL, G. **Questões Fundamentais de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

STEIL, C. A.; HERRERA, S. E. R. Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 12, n. 23, p. 354-393, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/soc/n23/13.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2020.

STEIL, C. A; TONIOL, R. O catolicismo e a igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 223-243, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/43576>. Acesso em: 11 jun. 2020.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O ENSINO RELIGIOSO NO ENSINO FUNDAMENTAL I E II NA REDE MUNICIPAL DE SÃO LUIS – MARANHÃO: DESAFIOS E CONQUISTAS NA CONSOLIDAÇÃO DA DISCIPLINA

Demerval Santana de Araújo Filho (UEL-PG) ¹

572

Resumo: O Ensino Religioso nos últimos anos tem se aberto à pluralidade de ideias e principalmente a diversidade de saberes religiosos existente no Brasil, no entanto, enfrenta alguns embates, essencialmente no que tange a laicidade e como os objetos de conhecimentos são abordados na sala de aula. Diante disso, este trabalho tem por objetivo analisar os aspectos da inserção do Ensino Religioso em todos os anos do Ensino Fundamental, evidenciando as implicações dessa presença do 1º ao 9º ano do Ensino Fundamental. Para isso utilizou-se o método da revisão bibliográfica e documental com enfoque na interpretação das leis federais e estaduais concernentes ao Ensino Religioso no Maranhão.

Palavras-Chaves: Educação Brasileira. Ensino Religioso. Sociologia da Educação. Sociologia das Religiões.

INTRODUÇÃO

Ao analisar e pesquisar sobre o Ensino Religioso no Brasil ao longo da história, percebeu-se que foram necessárias diversas leis para regulamentar tal disciplina na Educação Básica nacional. Não podemos deixar de destacar que somos um país colonizado por saberes católicos, uma vez que, não se pode afirmar a uniformidade da Igreja Católica, pois não há uma unanimidade dogmática no catolicismo, mas sim diversas variações católicas e essa diversidade permeia a sociedade civil brasileira. O Ensino Religioso despertou interesse sobre como esta disciplina inicialmente voltada aos saberes católicos foi se movimentando e construindo um conhecimento plural e diverso.

O recorte histórico feito neste artigo delimita o período da promulgação da Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que sanciona o ensino religioso, de matrícula facultativa, e parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina de horários normais das escolas públicas de ensino fundamental e tendo como marco a Lei Nº 8.197 de 6 de dezembro de 2004 do Estado Maranhão que consolida o ensino religioso em todo ensino fundamental.

Na primeira parte buscar-se-á compreender acerca da realidade dos saberes religiosos no Maranhão, vendo-o como parte integrante na construção da grade curricular da

¹ Pós graduando em Ensino de Sociologia. Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail de contato: demerval.santana@uel.br

rede municipal de São Luís. No segundo momento, a formação do docente de Ensino Religioso proposto pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA).

Por fim, há o interesse em compreender a consolidação do Ensino Religioso na rede municipal no ensino fundamental de São Luís – Maranhão de 1996 a 2021

As fontes utilizadas neste estudo serão as leis federais e estaduais que abordam a obrigatoriedade da oferta do Ensino Religioso - Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro 1996 e a Lei Nº 8.197 de 6 de dezembro de 2004 do Estado do Maranhão. Ademais, a Resolução CNE/CEB nº 04/2010 e a Resolução CNE/CEB nº 07/2010 que reconheceram o Ensino Religioso como uma das cinco áreas de conhecimento do Ensino Fundamental de 09 (nove) anos.

A presente pesquisa pretende contribuir com o debate acerca do tema da permanência e consolidação do Ensino Religioso no Maranhão, ao analisar a constância do Ensino Religioso na rede municipal de São Luís Além disto, também demonstrará a importância de se compreender a pluralidade religiosa nos processos históricos locais.

O Ensino Religioso aborda a questão das religiões da matriz africana? Como ocorre a formação dos docentes no Estado do Maranhão?

O ENSINO RELIGIOSO E A DIVERSIDADE RELIGIOSA NO MARANHÃO

Ao longo da história da educação brasileira, o Ensino Religioso assumiu diferentes perspectivas teórico-metodológicas, geralmente de viés confessional ou interconfessional. A partir da década de 1980, as transformações socioculturais que provocaram mudanças paradigmáticas no campo educacional também impactaram no Ensino Religioso (BRASIL, 1996).

Prossegue Neves que graças a Constituição Federal de 1988 (artigo 210) e a LDB nº 9.394/1996 (artigo 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997) estabeleceram as bases para alicerçar epistemologias e pedagogias do Ensino Religioso, cuja função educacional, é assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa, sem proselitismos.

O Ensino Religioso maranhense é construído sobre um solo fértil religioso cultural. O Estado do Maranhão conserva uma das culturas africanas mais ricas do Brasil e infelizmente negligenciada pelas políticas públicas.

O Maranhão possui características muito próprias no que se refere à religiosidade. As mais comuns são de um catolicismo popular (como: rezas, orações e santos), culturas indígenas (divindades e rituais de cura) e culturas africanas (ritos e tambores). Segundo Barros

(2007, p.1):

O Maranhão, localizado a dois graus ao sul do Equador, na fronteira sociogeográfica entre a Amazônia e o Nordeste do Brasil, possui uma diversidade de práticas culturais e religiosas, o que se relaciona ao conjunto múltiplo de povos que formaram essa região e à heterogeneidade das interações entre eles estabelecidas. Eram diversos os povos nativos que habitavam esse torrão quando da vinda dos primeiros europeus no século XVI. A estrutura social da região foi ainda mais complexificada com a chegada massiva de africanos a partir do século XVIII, quando o Maranhão, assim como a Bahia, passou a constituir uma das áreas mais negras do Brasil, e continuou, do mesmo modo que a Amazônia, uma importante região indígena.

O antropólogo Sérgio Ferretti afirma que no Maranhão a cultura popular é especialmente forte, refletindo a criatividade cultural do povo maranhense. No Maranhão, entraram em contato prolongado elementos de várias culturas diferentes – do negro, do índio e do europeu e podemos ver isto no bumba-meu-boi, no baile de São Gonçalo e em tantas outras festas populares.

Ferretti destaca que no campo religioso, especialmente a religiosidade afro-brasileira se percebe uma aproximação cultural, apesar de que durante muito tempo o tambor de mina² tenha sido perseguido pelas autoridades e praticado às escondidas. No final do seu artigo acerca da religiosidade maranhense Ferretti (2001) afirma categoricamente:

Hoje continua sendo perseguido pela crescente penetração das religiões neopentecostais e eletrônicas, interessadas em substituir crenças e tradições da cultura local, impondo novas tradições (musicalidade, gosto, modo de vida) importadas de outros locais, com o pretexto de acabar com as superstições e a “macumbaria” e de fato criando outras dependências. Como nos disse uma mãe-de-santo, “toda hora na televisão há crentes que atacam os terreiros” A diversidade cultural e religiosa é reflexo do pluralismo. É importante que seja mantida, ao contrário do que costumam pregar os missionários de quase todas as crenças, para que o povo não perca a sua identidade mais autêntica e procure construir novas identidades transitórias. (FERRETI, 2001, p.10)

Diante deste cenário inquisidor sobre as religiões afro-brasileiras seria este objeto de aprendizado abordado detalhadamente no Ensino Religioso maranhense? Uma vez que a

² O tambor de mina é a forma de religião afro-brasileira mais difundida no Maranhão e na Amazônia e principalmente nas cidades de São Luís e Belém. Uma de suas características é a importância da presença da nação jeje (Ewê-Fon), tanto nas entidades cultuadas (voduns), quanto na língua dos cânticos, nos instrumentos, na mitologia e nos rituais de modo geral. No rito mina-jeje sobressai a Casa das Minas, fundada na primeira metade do século XIX e que continua atuante. Existe igualmente no tambor de mina uma forte presença da nação nagô (não de Ketu, como no candomblé, mas de outras procedências, mas este é um tema que ainda não foi devidamente investigado). Entre os nagôs, destaca-se a Casa de Nagô, fundada por escravos africanos no século XIX em São Luís e também atuante até hoje. (FERRETI, 2001)

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

presente grade curricular prevê o ensino das religiões africanas, no entanto, o docente tem se despedido dos seus preconceitos coloniais e mostrado aos alunos a diversidade cultural e religiosa de nosso Estado?

A Resolução CNE/CEB nº 04/e 2010 e a Resolução CNE/CEB nº 07/2010 compreendem também que o Ensino Religioso é uma área de conhecimento do Ensino Fundamental de 09 (nove) anos. Complementando a legislação, a Base Nacional Comum Curricular determina o Ensino Religioso como uma das cinco áreas do Conhecimento, estabelecendo que sejam contempladas todas as manifestações religiosas, princípios éticos e científicos, sendo esse componente obrigatório, trabalhado a partir de competências, objetivos e habilidades. Ademais para a BNCC do Ensino Fundamental I e II, o componente Ensino Religioso é um meio para propiciar conhecimento sobre questões religiosas, culturais e estéticas, partindo das manifestações religiosas explicitadas pelos estudantes.

Em pesquisa preliminar por meio de contato inicial de mensagem eletrônica no aplicativo virtual WhatsApp o Prof. Gilbert Neves, docente de Ensino Religioso na Unidade Básica de Ensino (UBE) Jornalista Neiva Moreira, pertencente à rede municipal; atualmente é membro do Grupo de Trabalho (GT) da Área de Ensino Religioso associado à Secretária Municipal de Educação de São Luís (SEMED). Ao ser consultado sobre este componente curricular, o docente relatou que é oferecido no Ensino Fundamental I e II seguindo as orientações da Resolução CNE/CEB nº 04/e 2010 e a Resolução CNE/CEB nº 07/2010. Além disso, o professor, que atua há dezenove na rede municipal, afirmou que, até o presente momento, não ocorreu de pais ou responsáveis não quererem matricular o discente na disciplina de Ensino Religioso e que os alunos possuem apreço pelo conteúdo lecionado em sala de aula.

FORMAÇÃO DO PROFESSOR DE ENSINO RELIGIOSO NO MARANHÃO

A formação do docente de Ensino Religioso no Maranhão segue a legislação estadual vigente LEI Nº 8.197 DE 06 DE DEZEMBRO DE 2004:

Art. 1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Art. 2º - Habilitam-se para lecionar o Ensino Religioso em escolas públicas, nas quatro séries iniciais do Ensino Fundamental, os professores que apresentarem:

- a) Diploma de nível médio na modalidade normal;
- b) Diploma de Curso Normal Superior ou de Curso de Licenciatura para

o Magistério das séries iniciais do Ensino Fundamental.

Art. 3º - Para atuar na docência do Ensino Religioso, nas quatro séries finais do Ensino Fundamental, estão habilitados os professores portadores de:

- a) Diploma de Curso de Licenciatura em Ciências da Religião;
- b) Diploma de Curso de Licenciatura em qualquer área do currículo, que tenha realizado, pelo menos, Curso de Extensão de Educação Superior, em Ensino Religioso; (BRASIL, 2004, art.1)

A lei acima enfatiza que o docente de Ensino Religioso na rede municipal deve possuir a licenciatura em Ciências da Religião ou qualquer outro curso de licenciatura seguido de curso de extensão de Educação Superior, em Ensino Religioso. Cabe salientar que atualmente somente uma instituição no município de São Luís oferece estas formações, instituição esta católica, o Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA).

O Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA) é uma Instituição Confessional Católica sem fins lucrativos. Foi fundado no ano de 1976 e se chamava Centro de Estudos Teológicos (CET). Em 1984, passou a chamar-se Centro Teológico do Maranhão (CETEMA). Em 1987, pela resolução nº 199 do Conselho Estadual de Educação, foram reconhecidos os cursos de Ciências Religiosas com licenciatura curta e o de Teologia licenciatura plena, ficando o curso de Filosofia - Bacharelado como livre.

O IESMA objetiva formar presbíteros, docentes, pesquisadores e agentes de pastoral. Ademais é mantido pela Sociedade Maranhense de Cultura Superior – SOMACS³, fundada em 1956. Em 1958, a SOMACS criou a Universidade do Maranhão (Católica) atualmente Universidade Federal do Maranhão.

Esses dados nos revelam que a formação do docente de Ensino Religioso no Maranhão é marcadamente católica, o que é evidenciando claramente no artigo 3 do Estatuto da SOMACS, entidade mantenedora do IESMA, ao afirmar que seguirão os preceitos e normas da Igreja Católica referente a formação de professores, alunos e órgãos suplementares ou organismos da comunidade.

Logo, se revela uma problemática: enquanto uma legislação aponta para uma formação plural, ética, cultural do docente, possuímos um centro católico que oferece esta formação. Cabe-nos analisar as grades curriculares de Ensino Religioso no Maranhão.

³ A SOCIEDADE MARANHENSE DE CULTURA SUPERIOR, SOMACS, foi fundada em 28 de janeiro de 1955, cujo estatuto original foi publicado no Diário Oficial do Estado do Maranhão em 15 de abril de 1955. Foi fundada com a finalidade de “promover no Estado do Maranhão a cultura superior, por meio de um Museu, uma Biblioteca, um Teatro, Faculdades Superiores e uma Universidade Católica”. Inscrita no Conselho Nacional de Serviço Social (processo 34.861/56) de Utilidade Pública Municipal (Lei nº 3.745/98) e Estadual (Lei nº 253/98) tem sua sede na Rua do Rancho 110, CEP: 65010-010 -Centro – São Luís Maranhão, Brasil, onde exerce todas as suas funções.

GRADE CURRICULAR VIGENTE DO ENSINO RELIGIOSO EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO

Os objetos de aprendizagem do Ensino Religioso compreendem múltiplos diálogos a fim proporcionar um ambiente plural. Ademais Junqueira (2007, p.14) nos fornece os elementos na compreensão das responsabilidades desta disciplina afirmando que , não é “função do Ensino Religioso escolar, promover conversões, mas oportunizar ambiente favorável para a experiência do Transcendente, em vista de uma educação integral, atingindo as diversas dimensões da pessoa”. Assim, é essencial a valorização das identidades, experiências e cosmovisões, seja do próprio interlocutor ou daqueles que o cercam, respeitando as raízes culturais, nas mais diversas perspectivas interculturais.

Anos Iniciais

Nos anos iniciais, o aluno deve desenvolver competências referentes às identidades e alteridades, o que corresponde a tomar conhecimento do eu, do outro, do nós, da família e do ambiente de convivência. Nesse sentido, reconhecer que o seu nome e o das demais pessoas o identifica e o diferencia. Também nos aspectos da imanência e transcendência, desenvolver uma compreensão de respeito ao outro considerando a diversidade física e a maneira de ser de cada um (BRASIL, 2019).

1º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Identidades e alteridades	O eu, o outro e o nós.	(EF01ER01) Identificar e acolher as semelhanças e diferenças entre o eu, o outro e o nós.	Exibição de fotos dos alunos em mural.
		(EF01ER02) Reconhecer que o seu nome e o das demais pessoas os identificam e os diferenciam.	Dinâmicas dos nomes dos crachás trabalhando a origem e significados dos nomes.
	Imanência e transcendência.	(EF01ER03) Reconhecer e respeitar as características físicas e subjetivas de cada um.	Atividade com o espelho identificando características físicas de cada um.
		(EF01ER04) Valorizar a diversidade de formas de vida.	Construção de um quadro para demonstrar a diversidade de modos de vida a partir da história de cada um.
Manifestações religiosas	Sentimentos, lembranças, memórias e saberes.	(EF01ER05) Identificar e acolher sentimentos, lembranças, memórias e saberes de cada um.	Relatos presenciais ou gravados de pessoas idosas, primeiros moradores da comunidade.
		(EF01ER06) Identificar as diferentes formas pelas quais as pessoas manifestam sentimentos, ideias, memórias, gostos e crenças em diferentes espaços.	Exibição de vídeos, música, dança, brincadeiras e fotos.

Fonte: (BRASIL, 2019)

O 1º ano do Ensino Fundamental se destaca a construção da identidade do indivíduo em diálogo

com o outro. Se percebe inicialmente uma preocupação que a criança já se perceba enquanto ser social e os sentimentos, lembranças, memórias e saberes.

2º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Identidades e alteridades	O eu, a família e o ambiente de convivência.	(EF02ER01) Reconhecer os diferentes espaços de convivência.	Construção de árvore genealógica e roda de conversa sobre os diversos espaços de convivência.
		(EF02ER02) Identificar costumes, crenças e formas diversas de viver em variados ambientes de convivência.	Apresentação de desenhos e pinturas, seguida de dinâmica de troca desse material.
	Memórias e símbolos.	(EF02ER03) Identificar as diferentes formas de registro das memórias pessoais, familiares e escolares (fotos, músicas, narrativas, álbuns).	Leitura de imagens em diferentes espaços de convivência e socialização em roda de conversa.
		(EF02ER04) Identificar os símbolos presentes nos variados espaços de convivência.	Passeio pela escola e áreas de lazer do entorno.
	Símbolos religiosos.	(EF02ER05) Identificar, distinguir e respeitar símbolos religiosos de distintas manifestações, tradições e instituições religiosas.	Visitas em espaços religiosos apresentando a diversidade simbólica.
Manifestações religiosas	Alimentos sagrados.	(EF02ER06) Exemplificar alimentos considerados sagrados por diferentes culturas, tradições e expressões religiosas.	Exposição de imagens com o uso de <i>slides</i> e/ou fotos de revistas, jornais ou periódicos contendo imagens de alimentos sagrados.
		(EF02ER07) Identificar significados atribuídos a alimentos em diferentes manifestações e tradições religiosas.	Feira com exibição de alimentos.

3º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Identidades e alteridades	Espaços e territórios religiosos.	(EF03ER01) Identificar e respeitar os diferentes espaços e territórios religiosos de diferentes tradições e movimentos religiosos.	Apresentação de vídeo com imagens de diferentes espaços religiosos e/ou aula passeio nos templos religiosos da comunidade.
		(EF03ER02) Caracterizar os espaços e territórios religiosos como locais de realização das práticas celebrativas.	Encenações com a reprodução de diversas práticas celebrativas de diferentes religiões
Manifestações religiosas	Práticas celebrativas.	(EF03ER03) Identificar e respeitar práticas celebrativas (cerimônias, orações, festividades, peregrinações, entre outras) de diferentes tradições religiosas.	Encenações com a reprodução de diversas práticas celebrativas de diferentes religiões.
		(EF03ER04) Caracterizar as práticas celebrativas como parte integrante do conjunto das manifestações religiosas de diferentes culturas e sociedades.	Elaboração de desenhos e pinturas.
	Indumentárias religiosas.	(EF03ER05) Reconhecer as indumentárias (roupas, acessórios, símbolos, pinturas corporais) utilizadas em diferentes manifestações e tradições religiosas.	Desfile dos alunos com indumentárias diversas.
		(EF03ER06) Caracterizar as indumentárias como elementos integrantes das identidades religiosas.	Realizar jogos dos sete erros em grupos com a temática da aula.

O 2º e 3º ano do Ensino Fundamental a criança já é convidada a refletir acerca das práticas celebrativas e adentrar ao espaço do simbólico.

4º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Manifestações religiosas	Ritos religiosos.	(EF04ER01) Identificar ritos presentes no cotidiano pessoal, familiar, escolar e comunitário.	Utilização de textos com temas sobre ritos religiosos e depoimentos pessoais de seus familiares.
		(EF04ER02) Identificar ritos e suas funções em diferentes manifestações e tradições religiosas.	Pesquisa de campo com a realização de entrevistas com sujeitos religiosos dos espaços visitados.
		(EF04ER03) Caracterizar ritos de iniciação e de passagem em diversos grupos religiosos (nascimento, casamento e morte).	Construção e encenação de uma peça teatral.
		(EF04ER04) Identificar as diversas formas de expressão da espiritualidade (orações, cultos, gestos, cantos, dança, meditação) nas diferentes tradições religiosas.	Exposição folclórica com expressões da religiosidade presente em diferentes culturas.
	Representações religiosas na arte.	(EF04ER05) Identificar representações religiosas em diferentes expressões artísticas (pinturas, arquitetura, esculturas, ícones, símbolos, imagens), reconhecendo-as como parte da identidade de diferentes culturas e tradições religiosas.	Mural com pinturas, desenhos, fotos, quadros e ilustrações.
Crenças religiosas e filosofias de vida	Ideia(s) de divindade(s).	(EF04ER06) Identificar nomes, significados e representações de divindades nos contextos familiar e comunitário.	Oficina de redação.
		(EF04ER07) Reconhecer e respeitar as ideias de divindades de diferentes manifestações e tradições religiosas.	Exibição de filmes ou documentários e/ou análise de um texto sobre essa temática.

O 4º ano do Ensino Fundamental a criança é convidada a dialogar com as representações religiosas na arte e as ideias acerca das divindades.

Anos finais

Nos anos finais do Ensino Fundamental, o processo de ensino-aprendizagem no Ensino Religioso deve possibilitar ao aluno reconhecer textos escritos, ensinamentos, modos de ser e viver, símbolos, ritos e mitos, as diversas espiritualidades, lideranças religiosas, princípios éticos e valores, convicções, atitudes, a relação da religiosidade e os direitos humanos, as doutrinas e tradições religiosas, vida e morte, mídias e tecnologias presentes em crenças religiosas, filosofias de vida e manifestações religiosas (BRASIL, 2019).

6º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Crenças religiosas e filosofias de vida	Tradição escrita: registro dos ensinamentos sagrados.	(EF06ER01) Reconhecer o papel da tradição escrita na preservação de memórias, acontecimentos e ensinamentos religiosos.	Reescrita analítica do sarau já realizado.
		(EF06ER02) Reconhecer e valorizar a diversidade de textos religiosos escritos (textos do Budismo, Cristianismo, Espiritismo, Hinduísmo, Islamismo, Judaísmo, entre outros).	Pesquisa em grupo na biblioteca e internet e/ou entrevistas com autoridades religiosas ou pessoas estudiosas da comunidade a respeito do conteúdo abordado.
	Ensinamentos da tradição escrita.	(EF06ER03) Reconhecer, em textos escritos, ensinamentos relacionados a modos de ser e viver.	Pesquisa em grupo na biblioteca e internet e/ou entrevistas com autoridades religiosas da comunidade a respeito do conteúdo abordado.
		(EF06ER04) Reconhecer que os textos escritos são utilizados pelas tradições religiosas de maneiras diversas.	Exposição oral dialogada.
		(EF06ER05) Discutir como o estudo e a interpretação dos textos religiosos influenciam os adeptos a vivenciarem os ensinamentos das tradições religiosas.	Oficina de leitura.
	Símbolos, ritos e mitos religiosos.	(EF06ER06) Reconhecer a importância dos mitos, ritos, símbolos e textos na estruturação das diferentes crenças, tradições e movimentos religiosos.	Atividade lúdica (caixa de surpresa contendo símbolos de natureza religiosa, em que os alunos irão retirar objetos da caixa e comentar o que sabem a respeito deles). No final o aluno fará uma breve exposição sobre sua aprendizagem da temática.
		(EF06ER07) Exemplificar a relação entre mito, rito e símbolo nas práticas celebrativas de diferentes tradições religiosas.	Atividade lúdica (caixa de surpresa contendo símbolos de natureza religiosa, em que os alunos irão retirar objetos da caixa e comentar o que sabem a respeito deles). No final o aluno fará uma breve exposição sobre sua aprendizagem da temática.

7º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Manifestações religiosas	Místicas e espiritualidades.	(EF07ER01) Reconhecer e respeitar as práticas de comunicação com as divindades em distintas manifestações e tradições religiosas.	Apresentação de relatos diversos encontrados em jornais e revistas.
		(EF07ER02) Identificar práticas de espiritualidade utilizadas pelas pessoas em determinadas situações (acidentes, doenças, fenômenos climáticos).	Apresentação em equipe de várias formas de comunicação, tais como: orações; cultos; rituais; ritos; terços; oferendas; etc.
	Lideranças religiosas.	(EF07ER03) Reconhecer os papéis atribuídos às lideranças de diferentes tradições religiosas.	Realizar entrevistas com líderes religiosos locais.
		(EF07ER04) Exemplificar líderes religiosos que se destacaram por suas contribuições à sociedade.	Exposição dialogada seguida de um quiz (jogo de perguntas e respostas onde podem participar em grupos ou de maneira individual).
		(EF07ER05) Discutir estratégias que promovam a convivência ética e respeitosa entre as religiões.	Mesa redonda e debate.
Crenças religiosas e filosofias de vida	Princípios éticos e valores religiosos.	(EF07ER06) Identificar princípios éticos em diferentes tradições religiosas e filosofias de vida, discutindo como podem influenciar condutas pessoais e práticas sociais.	Construção de um mapa conceitual.
	Liderança e direitos humanos.	(EF07ER07) Identificar e discutir o papel das lideranças religiosas e seculares na defesa e promoção dos direitos humanos.	Realizar enquetes sobre lideranças e direitos humanos, seguido de debate que questione concepções e práticas que violam o princípio da dignidade pessoa humana e a liberdade.
		(EF07ER08) Reconhecer o direito à liberdade de consciência, crença ou convicção, questionando concepções e práticas sociais que a violam.	Realizar enquetes sobre lideranças e direitos humanos, seguido de debate que questione concepções e práticas que violam o princípio da dignidade pessoa humana e a liberdade.

No 6º e 7º ano do Ensino Fundamental o aluno já passa a conhecer grandes lideranças e direitos humanos e como esses líderes impactam a sociedade mundial.

8º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Crenças religiosas e filosofias de vida	Crenças, convicções e atitudes.	(EF08ER01) Discutir como as crenças e convicções podem influenciar escolhas e atitudes pessoais e coletivas.	Mural com exposição sobre convicções e crenças.
		(EF08ER02) Analisar filosofias de vida, manifestações e tradições religiosas destacando seus princípios éticos.	Leitura de textos e elaboração de resumos.
	Doutrinas religiosas.	(EF08ER03) Analisar doutrinas das diferentes tradições religiosas e suas concepções de mundo, vida e morte.	Pesquisa individual e socialização em sala.
	Crenças, filosofias de vida e esfera pública.	(EF08ER04) Discutir como filosofias de vida, tradições e instituições religiosas podem influenciar diferentes campos da esfera pública (política, saúde, educação, economia).	Semana de debate com os docentes e convidados sobre instituições religiosas e políticas públicas.
		(EF08ER05) Debater sobre as possibilidades e os limites da interferência das tradições religiosas na esfera pública.	Semana de debate com os docentes e convidados sobre instituições religiosas e políticas públicas.
		(EF08ER06) Analisar práticas, projetos e políticas públicas que contribuem para a promoção da liberdade de pensamento, crenças e convicções.	Elaboração de um relatório sobre o que foi discutido na semana de debate e/ou pesquisar na Câmara de Vereadores ou em ONGs projetos com foco neste contexto.
	Tradições religiosas, mídias e tecnologias.	(EF08ER07) Analisar as formas de uso das mídias e tecnologias pelas diferentes denominações religiosas.	Pesquisa em grupo sobre o uso dos recursos comunicacionais realizados pelas denominações religiosas.

9º ano			
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades	Atividades sugeridas
Crenças religiosas e filosofias de vida	Imanência e transcendência.	(EF09ER01) Analisar princípios e orientações para o cuidado da vida e nas diversas tradições religiosas e filosofias de vida.	Estudo dirigido a partir de questões propostas.
		(EF09ER02) Discutir as diferentes expressões de valorização e de desrespeito à vida, por meio da análise de matérias nas diferentes mídias.	Roda de conversa sobre acontecimentos locais e nacionais
	Vida e morte.	(EF09ER03) Identificar sentidos do viver e do morrer em diferentes tradições religiosas, através do estudo de mitos fundantes.	Atividade interdisciplinar contextualizando histórias de pessoas da comunidade sobre concepções de vida e morte.
		(EF09ER04) Identificar concepções de vida e morte em diferentes tradições religiosas e filosofias de vida, por meio da análise de diferentes ritos fúnebres.	Atividade interdisciplinar contextualizando histórias de pessoas da comunidade sobre concepções de vida e morte.
		(EF09ER05) Analisar as diferentes ideias de imortalidade elaboradas pelas tradições religiosas (ancestralidade, reencarnação, transmigração e ressurreição).	Dramatização com apresentação de diferentes ritos fúnebres.
	Princípios e valores éticos.	(EF09ER06) Reconhecer a coexistência como uma atitude ética de respeito à vida e à dignidade humana.	Visita a instituições de caridade, espaços de saúde pública, asilos, entre outros, focando a alteridade e a empatia
		(EF09ER07) Identificar princípios éticos (familiares, religiosos e culturais) que possam alicerçar a construção de projetos de vida.	Oficina sobre atitude ética e respeito com toda comunidade.
		(EF09ER08) Construir projetos de vida assentados em princípios e valores éticos.	Elaboração de um projeto de vida individual, percebendo-se como cidadão.

No 8º e 9º ano os alunos são convidados a pensar acerca da morte, filosofias de vida e a relação com a esfera pública. Destaca-se os princípios e valores éticos nestes dois anos do Ensino Fundamental.

Fonte: (BRASIL, 2019)

Se observarmos a presente grande curricular do Ensino Religioso ela é diversa e alinhado ao respeito a todas as manifestações culturais e religiosas, no entanto, em nenhum momento se salienta explicitamente as religiões afro-brasileiras mais presentes no Maranhão (tambor de mina, a cura ou pajelança e a umbanda). Possivelmente, se revela como um

preconceito velado ainda resquício do controle estatal sobre os terreiros até 1988.

AVANÇOS E DESAFIOS DO ENSINO RELIGIOSO LUDOVICENSE

O Ensino Religioso maranhense na rede municipal perdura graças aos esforços do IESMA na formação de docentes qualificados ao ensino em sala de aula. Outro ponto que consolida a disciplina no Estado do Maranhão é a lei estadual Lei nº 8.197/2004 que decreta a formação específica para atuação nesta área. Ademais, a lei supracitada reforça a oferta do Ensino Religioso no Ensino Fundamental I e II.

O Prof. Gilbert Neves da rede municipal de São Luis credita a permanência deste componente curricular ao GT da Área de Ensino Religioso associado à SEMED. O presente GT busca propor mudanças a grade curricular que atualmente consta em alteração e ao cumprimento da Lei federal 9.394/96, alterada pela Lei nº 9.475/97 que deve oferecer o Ensino Religioso a rede pública municipal.

No entanto, entre os desafios podemos elencar a formação acadêmica enviesada ao catolicismo e presente perseguição às religiões de afro-brasileira, outrora, no Maranhão o controle dos cultos pela Polícia só foi extinto em São Luís em 1988, mas em muitos lugares do interior até hoje a polícia exige o pagamento de taxas para o funcionamento dos terreiros, contrariando a igualdade religiosa expressa na Constituição do país como aponta o antropólogo Sérgio Ferretti, grande pesquisador da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

CONCLUSÃO

Esta pesquisa buscou evidenciar o panorama do Ensino Religioso no Estado do Maranhão destacando os marcos legais que a regulam no território maranhense. Ademais se observou a formação docente e a grade curricular vigente como elementos de consolidação da disciplina na rede municipal.

Assim, vê-se que a consolidação do Ensino Religioso no Maranhão se faz em meio a conflitos, especialmente na visão ainda catequética católica, uma vez que, a instituição formadora para o Ensino Religioso é abertamente católica.

Foi possível perceber o empenho do GT da Área de Ensino Religioso da Secretaria Municipal de Educação de São Luís (SEMED) em alinhar a permanência e a formação específica para a atuação no Ensino Religioso maranhense. Ademais, se notabiliza a efetivação desta disciplina no Ensino Fundamental I e II a uma grade plural, no entanto, deficitária num

enfoque as religiosidades afro-brasileiras mais atuantes no Maranhão.

REFERÊNCIAS

BARROS, A. Evaldo A. **O Pantheon Encantado: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense**. 2007, 317f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 out. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. **Documento Curricular do Território Maranhense: para a Educação Infantil e o Ensino Fundamental**. 1 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2019. ISBN: 978-85-225-2125-8.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 10 out. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997**. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9475.htm. Acesso em: 10 out. 2021.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Resolução CNE/CEB nº 04/2010**. Brasília: CNE, 2010. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb004_10.htm. Acesso em: 10 out. 2021.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Resolução CNE/CEB nº 07/2010**. Brasília: CNE, 2010. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.htm. Acesso em: 10 out. 2021.

FERRETTI, Sergio. **Diversidade Religiosa e Cultural do Maranhão**. In: Iª Semana de Ensino Religioso. Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. São Luís, 2001. Disponível em: <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/handle/1/293>. Acesso em: 10 out. 2021.

GOVERNO DO ESTADO DO MARANHÃO. Lei nº 8.197. São Luís: CGE, 2004. Disponível em: <https://stc.ma.gov.br/legisla-documento/?id=1379>. Acesso em: 10 out. 2021.

IESMA - Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. **Quem somos**, São Luís, [20--].

Disponível em: <http://www.iesma.com.br/index.php/o-iesma/quem-somos>. Acesso em: 10 out. 2021.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo et al. **Ensino Religioso: aspectos legal e curricular**. São Paulo: Paulinas, 2007.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

AS PAUTAS MORAIS COMO INSTRUMENTOS DE GUERRA: “DEFESA DA FAMÍLIA” E “IDEOLOGIA DE GÊNERO” NA CAMPANHA ELEITORAL DE 2018

Frank Antonio Mezzomo (Unespar-PQ) ¹

Brandon Lopes dos Anjos (Unespar-PG) ²

587

Resumo: Neste artigo, objetivamos analisar como candidatos evangélicos pentecostais mobilizaram um discurso beligerante durante suas campanhas eleitorais à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP), em 2018, na busca por construir e fundamentar suas identidades na dicotomia entre o que consideram como “bem” e “mal”, opondo-se às mudanças culturais e demonizando oponentes. Por meio das pautas morais como “defesa da família” e “ideologia de gênero”, visam a moralização ou confessionalização das políticas públicas, acionando pânico morais e medos coletivos como recursos para impulsionar suas campanhas, garantir coesão e engajamento do nicho cristão e deslocar o debate público de temas sociais para a defesa de pautas de cunho religioso. É perceptível, como veremos adiante, que o ativismo conservador evangélico, na produção e difusão de sua identidade, está profundamente aportado no embate contra as transformações culturais nos costumes e valores.

Palavras-Chaves: Religião e política; Pautas morais; Evangélicos; Confessionalização das políticas públicas.

INTRODUÇÃO

“Vamos mudar o jogo: cultura! Marxismo Cultural! Qual é o último reduto de autoridade? A família! Vamos destruir isso aí para fazer uma sociedade de informes para ser manipulada por uma elite política”. Irmãos a coisa é muito mais profunda do que você possa imaginar, você tá brincando com uma coisa séria [...] Eu nunca vou deixar de votar, sabe o porquê irmãos? Porque os esquerdopatas – esse é o nome – esses doentes da esquerda que nos odeiam, odeiam a igreja, a palavra de Deus, os nossos princípios, eles vão votar e vocês numa “pseudoindignação” não vão votar, e quando você não vota você está permitindo que aqueles que são contra os nossos princípios sejam eleitos e, depois, vão fazer leis para nos ferir (ACERVO, Silas Malafaia, 2018).

A fala citada acima, pronunciada pelo pastor midiático Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, foi compartilhada pela deputada estadual paranaense, Cantora Mara Lima, durante a campanha eleitoral em 2018, como forma de justificar a participação de evangélicos na arena política. O fragmento esboça o tom bélico em que se desenvolveu os discursos dos candidatos religiosos no decorrer do pleito ao legislativo paranaense, com um léxico que demonizou adversários e funcionou como munição para defender suas percepções

¹ Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Docente nos Programas de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento (PPGSeD) e História Pública (PPGHP) da Universidade Estadual do Paraná (Unespar). E-mail de contato: frankmezzomo@gmail.com

² Graduado em História pela Universidade Estadual do Paraná (Unespar). E-mail de contato: brandon.njos@gmail.com

morais e eclesiásticas.

Neste artigo, objetivamos analisar como candidatos evangélicos pentecostais mobilizaram um discurso beligerante durante suas campanhas eleitorais à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP), em 2018, na busca por construir e fundamentar suas identidades na dicotomia entre o que consideram como “bem” e “mal”, opondo-se às mudanças culturais e demonizando oponentes. Com isso, visam a moralização ou confessionalização das políticas públicas, acionando pânico moral e medos coletivos como recursos para impulsionar suas campanhas, garantir coesão e engajamento do nicho cristão e deslocar o debate público de temas sociais para a defesa de pautas de cunho religioso. Designando-se como representantes de Deus na política, os evangélicos despontam como ator importante na composição da atual onda conservadora que está em curso no Brasil.

Para a análise proposta, foram selecionados quatro candidatos pentecostais de denominações já consolidadas na política eleitoral paranaense (Quadro 1), dos quais três foram reeleitos em 2018 – Cantora Mara Lima³, Gilson de Souza e Missionário Ricardo Arruda – e um sucedeu o candidato endossado por sua denominação – Alexandre Amaro⁴. Todos receberam apoio oficial da instituição eclesiástica em um ou mais pleitos que participaram, apadrinhamento que atua na construção das campanhas eleitorais e identidades religiosas dos postulantes (LACERDA, 2017; PRANDI; SANTOS; BONATO, 2020; MEZZOMO; ANJOS; PÁTARO, 2020). Os materiais foram coletados nos perfis pessoais e *fanpages* dos candidatos selecionados no *Facebook*, entre 20 de julho – início das convenções partidárias – e 08 de outubro de 2018 – fim do primeiro turno –, período em que as relações entre religião e política se acentuam, com acordos, trincheiras, negociações e diálogos entre os dois campos (ORO; CARVALHO JUNIOR, 2015).

Quadro 1: Principais informações sobre os candidatos selecionados

Nome	Partido	Denominação	Título	Votação	Situação
Alexandre Amaro	Republicanos	IURD	Pastor	49.565	Eleito
Cantora Mara Lima	PSC	AD/Missão	Cantora	33.866	Suplente, posteriormente reeleita
Gilson de Souza	PSC	IEQ	Pastor	46.116	Reeleito
Missionário Ricardo Arruda	PSL	IMPD	Missionário	27.574	Reeleito

Fonte: Dados da pesquisa.

³ Cantora Mara Lima ficou como primeiro suplente, mas assumiu o mandato ao substituir o deputado Guto Silva (PSD), nomeado pelo Governador Ratinho Junior (PSD) como chefe da Casa Civil.

⁴ Alexandre Amaro sucedeu Pastor Edson Praczyk, que já contabilizava cinco mandatos na ALEP, todos respaldados pela IURD.

A escolha da mídia social não ocorre de forma fortuita, mas está baseada em seu potencial para a formação da imagem do candidato, na possibilidade de engajamento dos eleitores por meio de compartilhamentos, curtidas e comentários e, ainda, no alcance de outros públicos que não compõem seu nicho, mas estão fragmentados em múltiplas telas. Ao mesmo tempo, por meio de seus algoritmos, constroem “tribalizações” de ideias e cosmovisões, fornecendo uma perspectiva customizada e parcial da sociedade, com vasta disseminação de informações inverídicas e a publicização de uma gramática moral bélica, recrudescendo as polarizações (AGGIO; REIS, 2013; MIOLA; CARVALHO, 2017; MACHADO; MISKOLCI, 2019). Com isso, “rompe pactos sociais silenciosos de tolerância, destrói as formas de mediações preexistentes e coloca temas complexos num debate raso e simplificador em que todos são juízes ou réus do pensamento alheio. Ao mesmo tempo, as redes digitais expõem maniqueísmos já presentes na sociedade” (MACHADO; MISKOLCI, 2019, p. 951).

O texto está estruturado em duas partes. Na primeira, retomamos, de forma concisa, alguns aspectos históricos da inserção de evangélicos na política partidária brasileira, em parte motivada e definida por fatores políticos, sociais e teológicos. Em seguida, a luz das discussões anteriores, procuramos apresentar como os evangélicos constroem suas identidades, em oposição à um inimigo que trabalha para destruir a moralidade na sociedade brasileira. Para isso, sistematizamos os materiais coletados em dois eixos: (I) normatização de padrões familiares e de relacionamento e (II) regulamentação das práticas educativas e sexuais. É perceptível, como veremos adiante, que o ativismo conservador evangélico, na produção e difusão de sua identidade, está profundamente aportado no embate contra as transformações culturais nos costumes e valores.

TRAJETÓRIAS DOS EVANGÉLICOS NA POLÍTICA E A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES BÉLICAS

Ainda que presentes no território brasileiro desde o século XIX, os evangélicos ligados ao chamado protestantismo de missão – batistas, metodistas, luteranos, adventistas e presbiterianos – não pleiteavam granjear espaço na política partidária, atuando principalmente nos âmbitos da educação e assistência social, com a presença pouca expressiva no espaço público. Mesmo com o crescimento numérico do segmento, alavancado pela rápida fundação e expansão das igrejas pentecostais – com destaque para as Assembleias de Deus (AD) –, a

cosmovisão predominante, até a década de 1980, era de apatia sobre a participação do “crente” na política eleitoral: “Sabemos que somos de Deus e que o mundo inteiro jaz no Maligno” (BÍBLIA, I João 5:1).

Contudo, esse quadro se alterou paulatinamente, mudança que, em parte, pode ser compreendida quando observamos três movimentos. Primeiro, o aumento do número de evangélicos, já na terceira ou quarta geração das primeiras “conversões”, o que garantiu a consolidação de certa tradição e o desejo por conquistar relevância no corpo social, avançar para “além dos templos”, por meio de um movimento de “evangelização” da sociedade. Quase oito décadas após a fundação das primeiras denominações, marcado por crescimento acentuado, os pentecostais começam a construir e se reconhecer como o “povo de Deus”, em oposição ao sectarismo e sentimento de marginalidade até então característico (GUADALUPE, 2020; BURITY, 2020).

Segundo, em paralelo, o fim do regime civil-militar forneceu o estímulo para a participação da sociedade civil, com ampla pluralidade de posições políticas e sociais e presença de novos atores. O movimento de redemocratização do Brasil oportunizou a ocupação de um vácuo de poder pelos evangélicos, com o discurso de purificar a arena política, justificando sua inserção em assuntos tidos como mundanos. Ainda, vale destacar que as Assembleias Constituintes foram “momentos de ‘refundação’ ou repactuação social e política. Nenhum ator com alguma capacidade de organização se furta a estar nelas presente” (BURITY, 2020, p. 202). O receio de que a Igreja Católica ocupasse esses espaços e perseguisse a liberdade religiosa conquistada serviu como gatilho para essa inserção política, facilitada pelo sistema eleitoral de representação proporcional de lista aberta (GUADALUPE, 2018, 2020; LACERDA; BRASILIENSE, 2018). A mobilização alcançou relativo êxito, quando consideramos que foram eleitos, para o legislativo do Congresso de 1986, 19 deputados pentecostais e 14 protestantes históricos, totalizando 33 evangélicos (ORO; TADVALD, 2019).

O terceiro movimento envolvendo os evangélicos, talvez o mais importante, diz respeito às mudanças teológicas ocasionadas no meio pentecostal, a partir da década de 1970, em parte pela ascensão dos chamados Neopentecostais, com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). O deslocamento da perspectiva escatológica do pré-milenarismo dispensacionista para uma adaptação do pós-milenarismo alterou a relação do fiel com o profano. Outrora, a expectativa da iminente segunda vinda de Cristo levava os cristãos a não se preocuparem com as “coisas deste mundo”, baseada na crença de que o derramamento do Espírito Santo no meio pentecostal seria um sinal de que o fim estava próximo: “E acontecerá

nos últimos dias, diz Deus, que derramarei do meu Espírito sobre toda humanidade” (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 2:17a). Se Jesus logo voltará, para que se preocupar com assuntos que não dizem respeito ao campo espiritual? Se a vinda do anticristo será por meio de um governo mundano unificado, como pode um crente participar de instituições de influência demoníacas, dominadas pelo “príncipe deste mundo”? Assim, “a luta justificável seria aquela por conquista de almas para Jesus numa batalha contra as tentações do mundo e as forças espirituais satânicas. As armas para tal batalha seriam as espirituais [...] e a prática de uma vida reta, livre de vícios e de relacionamentos mais profundos com o ‘mundo’” (ROCHA, 2020, p. 615-616).

Entre as décadas de 1970 e 1980, influenciada por movimentos evangélicos norte-americanos, a cosmovisão predominante passou a perceber a sociedade como uma sombra do milênio de Cristo, a Canaã terrestre que espelha a Canaã celestial e, portanto, os crentes devem restaurar o Reino de Deus aqui e agora. Assim, é incorporada “uma escatologia da vitória, que torna os devotos verdadeiros herdeiros do poder, da autoridade e do direito divino de conquistar as nações em nome de Deus” (ALGRANTI, 2010, p. 21). Tal perspectiva está intrinsicamente amalgamada com as teologias *da prosperidade* – o crente deve usufruir dos bens mundanos, que são herança do Deus pai aos seus filhos, prosperidade conquistada proporcionalmente por meio da fé traduzida em ações e doações –, da *guerra espiritual* – uma batalha entre as forças do bem e do mal, com destaque para as instituições políticas, tomadas por satanás, contra quem é necessário fazer guerra –, e *do domínio* – que atestam a missão de tomar o controle e recristianizar todas as áreas da sociedade, destronando satanás e entronizando Jesus (GUADALUPE, 2020; ROCHA, 2020; ORO; TADVALD, 2019). Assim, a pergunta norteadora não é mais sobre a legitimidade de participar, mas qual maneira de fazê-lo de forma efetiva, em uma instrumentalização mútua do religioso e político.

Fundamentada nessas transformações políticas, sociais e teológicas, assistimos a expansão do segmento evangélico no mercado religioso, apresentando uma pluralidade de denominações autônomas que expressam sua religiosidade de formas diversas. Concomitante ao crescimento numérico, ocuparam espaços nas mídias tradicionais, como emissoras de rádio e televisão, produziram um mercado gospel de bens, lazer e entretenimento religioso para consumo, permearam a sociedade com suas referências e, por vezes, suas intolerâncias em relação a outras religiões (CUNHA, 2019). Sua inserção na política eleitoral e a emergência de um ativismo político evangélico, uma das faces mais emblemáticas desta mudança de paradigma, tem chamado atenção de pesquisadores de diversas áreas, com destaque para as alianças simbólicas e pragmáticas com os governos federais desde o início do governo do ex-

presidente Lula (2003-2010), como também a consolidação da bancada evangélica e da Frente Parlamentar Evangélica (FPE).

Sobre a atuação desses agentes, seu primeiro objetivo era garantir uma série de benesses às instituições religiosas, como concessões de emissoras de rádio e televisão, criação de feriados – competindo com o calendário católico –, homenagens às autoridades eclesiais, bem como fazer frente às pautas progressistas em relação aos direitos sexuais e reprodutivos, agenda que granjeava sucessivas vitórias na década de 2000. Contudo, a partir de 2010, as questões morais ganharam as mídias, com destaque para as discussões relacionadas ao Plano Nacional dos Direitos Humanos, que previa a descriminalização do aborto, regulamentação de casamentos homoafetivos, adoção de crianças por casais *gays* e o veto à ostentação de símbolos religiosos em repartições públicas (BIROLI, 2019; CUNHA, 2019; CAMURÇA, 2020a, 2020b). Essa efervescência moral “culminou no revigoramento de bandeiras políticas da bancada evangélicas e de lideranças evangélicas, com projetos de visibilidade pública em torno da garantia da moralidade sexual no plano da legislação, sob o rótulo “defesa da família tradicional” contra movimentos feministas e LGBTI” (CUNHA, 2019, p. 11).

As Jornadas de Junho, em 2013, podem ser tomadas como ponto de inflexão histórica, quando uma retórica antipartidária permeou os discursos políticos, junto à moralização das políticas públicas e uma cruzada saneadora contra a corrupção, orientadas pelo dualismo entre petismo e antipetismo. No campo evangélico, as teologias de batalha espiritual e do domínio harmonizaram-se com o antipetismo, incorporando no partido de esquerda – por consequência, em seus membros – a encarnação das forças demoníacas, que devem ser combatidas. Respondendo a esse chamado, as denominações precisam apresentar seus eleitos, representantes do Reino de Deus, apresentados como honestos e justos, os únicos capacitados para vencer a corrupção (MEZZOMO; SILVA; PÁTARO, 2021; ALMEIDA, 2020; MARIANO, 2016).

Nesta peleja, católicos e evangélicos deixam de lados suas diferenças teológicas e formaram um “ecumenismo conservador”, união necessária para fundamentar o argumento de maioria cristã, utilizado para justificar a imposição da moralidade cristã na sociedade, desprezando grupos minoritários ao redefinir políticas públicas igualitárias já consolidadas e fazer frente aos novos avanços (BIROLI, 2019; ALMEIDA, 2020; CAMURÇA; ZAQUIEU-HIGINO, 2021). Vale ponderar que não se trata “apenas de reivindicar a proteção estatal da moralidade cristã, mas de inscrevê-la no ordenamento legal do país” (ALMEIDA, 2020, p. 432),

impondo sua cosmovisão em um projeto de confecionalização das políticas públicas (CAMURÇA; ZAQUIEU-HIGINO, 2021).

A sobreposição desses valores como ordenadores de políticas públicas esteve presentes nas campanhas eleitorais de 2018 em todo país, dentre as quais destacamos à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP). Ancorados em um cenário cada vez mais polarizado, forjaram suas identidades e seus discursos na dualidade entre bem e mal, nós e o outro, os justos e os ímpios e, ao que tudo indica, continuarão na busca por conservar suas pautas e lutar contra as malignas forças secularizantes.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE BÉLICA DOS EVANGÉLICOS

E outro dia um deputado nesta casa disse que a minha Bíblia era diferente da dele. Óbvio que é diferente! A minha Bíblia é sagrada, não é a Bíblia do PT, onde querem liberar o aborto, querem liberar as drogas [...]. Porém, essa maldição está chegando ao fim (ACERVO, Ricardo Arruda, 2018)

A construção da identidade dos evangélicos foi fundamentada na dicotomia entre dois grupos, o primeiro se autodenomina portador da moralidade, conservador da moral e dos costumes instituídos pela lei de Deus, enquanto o outro, supostamente, objetiva destruir a base judaico-cristã da sociedade, lutando contra a família e a moralidade cristã. É importante destacar que para manter esta identidade, precisam definir um inimigo à ser combatido, ação que encontra respaldo nas doutrinas de batalha espiritual e teologia do domínio. Assim, “arvorando-se servos diletos do Senhor dos Exércitos e militando em suas tropas à frente de um sem-número de batalhas espirituais (e morais, políticas e ideológicas), diversos líderes evangélicos não medem esforços para demonizar seus adversários” (MARIANO, 2016, p. 719). Esse discurso bélico funciona tanto como arma pra defender suas posições e difundir suas referências, como munição para atacar as conquistas dos grupos minoritários, acentuando as polarizações entre esquerda e direita e radicalizando a disputa eleitoral. As pautas apresentadas pelos candidatos permeiam dois eixos: (I) normatização de padrões familiares e de relacionamento e (II) regulamentação das práticas educativas e sexuais.

Normatização de padrões familiares: a “defesa da família”

A “defesa da família” foi a principal pauta moral que perpassou as campanhas de políticos evangélicos em 2018. O discurso desses postulantes está fundamentado na ideia de que existe um molde de família único que foi idealizado por Deus desde a criação da

humanidade. Esse modelo abrange a união heteronormativa entre um homem e uma mulher, por meio do matrimônio, e sua prole, cada um com um papel pré-estabelecido em uma estrutura patriarcal. Esse arranjo familiar estaria ameaçado por grupos que desprezam a moral cristã, o que faz urgir a necessidade de que “cidadãos de bem” militem pela defesa da “família tradicional”.

O próprio termo “defesa” já traz em si a ideia de algo que está sob ataque e precisa ser defendido, visão que perpassa, com grande destaque, a campanha de todos os candidatos aqui analisados. Alexandre Amaro, por exemplo, afirmou: “sou cristão e vou lutar por aquilo que verdadeiramente acredito. A família é minha principal bandeira e sei que as outras necessidades como saúde, segurança, educação e geração de empregos vêm ao encontro daqueles que zelam pelos seus” (ACERVO, Alexandre Amaro, 2018). Na mesma toada, Gilson de Souza publicou em um *post*: “Meu mandato sempre foi visando defender a família, a vida e a preservação dos valores cristãos” (ACERVO, Gilson de Souza, 2018). Na imagem 1, podemos observar alguns *flyers* produzidos para difundir a pauta, nos quais o modelo familiar defendido é apresentado.

Imagem 1: Flyers dos candidatos em “defesa da família”



Fonte: Acervo (2018).

A pauta também ganha destaque nos *jingles* e *slogans* de campanha. Cantora Mara Lima se identificou como “a Deputada da Família”, assim como Gilson de Souza, que utilizou como

slogan “em defesa da família”. Nos *jingles*, utilizaram: “Vote Missionário Arruda / Vote certo outra vez / Pra deputado estadual / Em defesa da família 17123” (ACERVO, Ricardo Arruda, 2018); “Ele cuida do povo / Luta pela família / Pela gente ele vai trabalhar / Todos os dias” (ACERVO, Alexandre Amaro, 2018); “Eu vou votar (eu vou) / Que maravilha / Vote em Gilson de Souza / Em defesa da família” (ACERVO, Gilson de Souza, 2018); “Pela família e pela minha fé / 20123 / Já decidi e é assim que é / 20123” (ACERVO, Mara Lima, 2018). Há um esforço, por parte desses candidatos, para demonstrar que os candidatos defendem um único modelo verdadeiro de família, constantemente ameaçada pelas forças malignas.

Há uma série de problemas na percepção de um único modelo de família. A ênfase na dita “família tradicional” (que não é generalizável) desconsidera e deslegitima a diversidade de configurações familiares no Brasil. Normalizar politicamente uma determinada estrutura torna ilegítimas as outras, descaracteriza-as como família e, conseqüentemente, retirando as garantias e direitos de proteção estatal. Ao determinar uma única forma correta baseado em um paradigma antipluralista, deixa também subentendido aquilo que é considerado como impróprio, inadequado, condenável, uma clara oposição às famílias formadas por pessoas homoafetivas e transafetivas. Assim, a pauta, que mobiliza os afetos e o imaginário da sociedade brasileira polariza os diversos arranjos familiares em dois grupos antagônicos, em que o patriarcalismo heteronormativo se impõe como a verdade, enquanto toda a pluralidade enquadrada no segundo grupo deve se curvar, ser assimilada ao padrão moral cristão. Por fim, é importante destacar que a pauta oculta e desacredita problemas sociais reais, como o alto índice de abandono paterno (DIAS, 2017; MACHADO, 2017; MEZZOMO; SILVA; PÁTARO, 2021).

Ao atacar a “família tradicional brasileira”, os inimigos utilizam de toda sorte de sortilégios, dos quais se destaca o que se convencionou chamar “ideologia de gênero”.

Regulamentação das práticas sexuais e educativas: a “ideologia de gênero”

O combate à denominada “ideologia de gênero”, conceito que nasceu no seio da Igreja Católica e foi amplamente adotado pelos evangélicos, começou a granjear destaque a partir dos anos 2000, com ápice nas discussões relacionadas ao Plano Nacional de Educação, em 2015. A pauta é uma resposta aos avanços conquistados, principalmente entre as décadas de 1970 e 1990, em relação à saúde reprodutiva da mulher, educação sexual e reconhecimento das uniões homoafetivas e das identidades diferentes da heterossexual. O discurso se sustenta na retórica de que as pessoas que não se submetem à “normalidade” pretendem destruir as “famílias

tradicionais” instaurar uma espécie de “ditadura *gay*” e, portanto, são ameaça a sociedade. Com isso, disseminam um sentimento de terror social, que denominamos pânico morais (BIROLI, 2019; MARANHÃO FILHO; COELHO; DIAS, 2018; MISKOLCI; CAMPANA, 2017). Na Imagem 2, observamos como os materiais de campanha produzidos para difundir a oposição às discussões de gênero, por vezes associando-as à pedofilia.

Imagem 2: Materiais contra a “ideologia de gênero”



Fonte: Acervo (2018).

Na campanha de 2018, os postulantes não atacaram diretamente as relações homoafetivas, mas focaram principalmente em disseminar que a “ideologia de gênero” busca corromper a inocência das crianças, incitando precocemente sua sexualidade, convencendo-as de que seria possível “trocar” de sexo, e incitando a pedofilia. Abaixo, podemos observar as falas do bispo Iurdiano, Wagner Negrão, em vídeo de apoio à Alexandre Amaro, e do deputado Missionário Ricardo Arruda, respectivamente:

Nós gostaríamos de falar com todos sobre essa situação que estamos vivendo, um momento crítico em todo país, que querem destruir as nossas crianças, quer destruir as famílias. Nós temos reportagem que os países onde, por exemplo, a ideologia de gênero foi aprovada, já subiu espantosamente. Na

Inglaterra, por exemplo, 4500% o número de crianças fazendo tratamento para mudança de sexo, e já tem sido provado que isso é desastroso: sofrimento, automutilação, suicídio, isso não funciona... Ele [Alexandre Amaro] tem capacidade de lutar contra esses projetos, contra a destruição de nossas famílias, destruição das nossas crianças (ACERVO, Bispo Wagner Negrão, 2018).

É inaceitável permitirem que nossos filhos, que as crianças sejam erotizadas a partir dos cinco anos de idade, confundidas quanto a serem meninas ou meninos. Por essa razão, o meu projeto de Lei 'Não mexam com as nossas crianças' e proíbe a ideologia partidária e de gênero. Aqui no Paraná não vamos permitir esse crime! (ACERVO, Ricardo Arruda, 2018).

597

Como instrumento para defender as crianças desse suposto ataque, os postulantes apostam no Projeto Escola sem Partido, originalmente criado em 2004 por Miguel Nagib, como reação a uma suposta doutrinação política e ideológica que ocorre em sala de aula. No Paraná, o Projeto de Lei foi proposto em dois momentos, sendo que no primeiro contou com 12 autores (PL 748/2015), dentre os quais Cantora Mara Lima, Gilson de Souza, Pastor Edson Praczyk e Missionário Ricardo Arruda, que assinou também o segundo (PL 606/2016) (MEZZOMO, 2018). Durante a campanha, o PL foi defendido baseado no pressuposto de que a escola deve ensinar apenas as disciplinas e não influenciar a formação moral/educacional, esta sendo responsabilidade dos pais, evitando, com isso, que ocorra uma doutrinação da esquerda, que anseia por corromper as crianças e destruir os valores cristãos:

Esse projeto é para combater e proibir a ideologia partidária e a ideologia de gênero. Ideologia partidária porque [...] na última pesquisa feita, 90% de todo material didático que tem nas universidades só falam de esquerda, então a ideologia não é para discutir políticas variadas e sim a política, ou melhor, a maldita política corrupta da esquerda comunista, isso aí não podemos permitir! E a ideologia de gênero é pior ainda gente, querem pegar crianças de seis anos de idade e começar a orienta-las assim: “você é menina, você pode virar menino; você é menino pode virar menina!” é lógico que não pode, é lógico que não vamos permitir esse tipo de abuso com as nossas crianças (ACERVO, Missionário Ricardo Arruda, 2018).

Esse projeto vai proteger o seu filho dessa maldita ideologia de gênero que quer confundir as crianças de 6 anos de idade dizendo que elas são meninas e podem virar meninos ou que são meninos e podem virar meninas! não vamos permitir isto, vamos defender as família [...]. Pessoal, o professor tem todo direito de ensinar – direito e obrigação – de ensinar as matérias do currículo escolar: Matemática, Física, Química, História, para que os nossos filhos tenham um bom aprendizado, façam uma boa faculdade e tenham uma boa profissão. Agora, educação quem dá é pai e mãe, quando muito o avô e avó, e ninguém mais (ACERVO, Missionário Ricardo Arruda, 2018).

A oposição às discussões de gênero, maleficamente denominada como “ideologia de gênero”, ameaça os direitos das minorias, põe em xeque a igualdade como valor de referência e restringe os direitos individuais. A pauta busca afastar a participação de grupos LGBTQIA+ e feministas na construção de políticas públicas, delimitando o espaço das discussões como masculino e heterossexual. Para isso, difundem a existência de uma “desordem moral, que ameaçaria a autoridade paterna, a infância e as tradições. Dessa forma, são mobilizados para construir apoio popular à censura, à restrição de direitos individuais e à oposição a pactos coletivos para a educação das crianças” (BIROLI, 2019, p. 87).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma sociedade culturalmente pluralista, na qual várias religiões e religiosidades disputam por legitimidade e capilaridade no mercado de fiéis, os grupos religiosos precisam criar fronteiras para delimitar suas identidades, meio pelo qual buscam fornecer certezas, reforçar os laços comunitários e despertar o sentimento de pertencimento. Essa identidade, embora seja apresentada como imutável, é passível de reformulação e está em constante transformação, ao mesmo tempo em que cria tensões com outras comunidades distintas (MARIANO; GERARDI, 2019).

Da mesma forma, os candidatos evangélicos produzem suas identidades como distintivas e combativas, objetivando assegurar coesão e engajamento dos fiéis eleitores, visibilizar sua agenda moral e enfrentar a chamada decadência de seus valores na sociedade. Em relação a campanha de 2018 à Assembleia Legislativa do Paraná, observamos como os candidatos instrumentalizaram a agenda moral para definir suas identidades como servos de Deus, militantes que defendem a conservação da sociedade de acordo com a cosmovisão cristã e que luta em oposição às mudanças culturais. Com isso, buscam afastar grupos minoritários da construção de políticas públicas, delimitando o espaço como masculino e heterossexual e, “portanto, refratário às demandas de emancipação feminina e de expansão de direitos e cidadania àqueles e àquelas que consideram ameaçar sua concepção de mundo tradicional” (MISKOLCI; CAMPANA, 2017, p. 743).

Por meio de um “ecumenismo de direita”, católicos e evangélicos instrumentalizam o argumento de “maioria cristã” como forma para impor freio as pautas progressivas. Por meio de pautas como a “defesa da família” e “ideologia de gênero”, acentuam seus discursos produzindo separação e conflito, impondo seus valores como ordenadores de políticas públicas.

Conforme crescem e ascendem ao poder, passam a ver a democracia voltada a cumprir as vontades da maioria, e não a proteção e equidade dos grupos minoritários, movimento que parece estar longe de encontrar seu arrefecimento.

REFERÊNCIAS

AGGIO, Camilo; REIS, Lucas. Campanha eleitoral no Facebook: usos, configurações e o papel atribuído a esse site por três candidatos eleitos nas eleições municipais de 2012. **Revista Compólitica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 155-188, jul./dez. 2013.

ALGRANTI, Joaquín María. **Política y religión en los márgenes**: nuevas formas de participación social de las megas-iglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo. Evangélicos à direita. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 26, n. 58, p. 419-436, set./dez. 2020.

BIROLI, Flávia. Reação contra o gênero e a democracia. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, v. 23, n. 65, p. 76-87, set./dez. 2019.

BURITY, Joanildo. Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (Orgs.). **Novo ativismo político no Brasil**: os evangélicos do século XXI. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020, p. 195-215.

CAMURÇA, Marcelo. Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan./abr. 2020a.

CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e laicidade no Brasil atual (2014-2019). In: RODRIGUES, Donizete; LELLIS, Nelson. **Religião e política**: o contexto da lusofonia. São Paulo: Ed. Recriar, 2020b, p. 193-212.

CAMURÇA, Marcelo; ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor. Entre a articulação e a desproporcionalidade: relações do Governo Bolsonaro com as forças conservadoras católicas e evangélicas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 13, n. 39, p. 207-232, jan./abr. 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. Os processos de mediação das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 26, n. 1, p. 1-20, jan./abr. 2019.

GUADALUPE, José Luis Pérez. Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda (Orgs.). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020, p. 17-109.

GUADALUPE, José Luis Pérez. ¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian (Eds.). **Evangélicos y poder en América Latina**. Lima: KAS; IESC, 2018, p. 11-106.

LACERDA, Fábio. **Pentecostalismo, eleições e representação política no Brasil Contemporâneo**. 144f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LACERDA, Fábio; BRASILIENSE, José Mario. Brasil: la incursión de los pentecostales en el poder legislativo brasileño. In: GUADALUPE, José Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian (Eds.). **Evangélicos y poder en América Latina**. Lima: KAS; IESC, 2018, p. 141-180.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 23, n. 47, p. 351-380, jan./abr. 2017.

MACHADO, Jorge; MISKOLCI, Richard. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 945-970, set./dez. 2019.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque; COELHO, Fernanda Marina Feitosa; DIAS, Tainah Biela. “Fake News acima de tudo, fake News acima de todos”: Bolsonaro e o “kit gay”, “ideologia de gênero” e fim da “família tradicional”. **Correlatio**, v. 17, n. 2, p. 65-90, dez. 2018.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. **Civitas**, v. 16, n. 4, p. 708-726, out./dez. 2016.

MEZZOMO, Frank Antonio; ANJOS, Brandon Lopes dos; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Os usos do Facebook em campanhas eleitorais: atuação de candidatos evangélicos apoiados por instituições religiosas. **Compólitica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 109-136, In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UERL, 2021.

maio/ago. 2020.

MEZZOMO, Frank Antonio; SILVA, Lucas Alves da; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Pela “família tradicional”: campanha de candidatos evangélicos para a ALEP nas eleições de 2018. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 13, n. 39, p. 13-41, jan./abr. 2021.

MIOLA, Edna; CARVALHO, Fernanda Cavassana de. Recursos persuasivos nas campanhas no Facebook: uma proposta metodológica a partir das eleições de 2016 em Curitiba. **Agenda Política**, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 254-290, set./dez. 2017.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares. Eleições gerais de 2014: religião e política no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 27, p. 145-171, 2015.

ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño. **Nueva Sociedad**, Buenos Aires, n. 280, p. 55-67, mar./abr. 2019.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William; BONATO, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 120, p. 43-60, jan./mar. 2019.

ROCHA, Daniel. “Faça-se na terra um pedaço do céu”: perspectivas messiânicas na participação dos pentecostais na política brasileira. **Perspectivas Teológicas**, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 607-632, set./dez. 2020.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS
RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO
BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

**VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER
(UNESPAR)**

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A QUESTÃO DA REPROVAÇÃO À CRIAÇÃO DO CONSELHO MUNICIPAL DOS DIREITOS LGBT DE LONDRINA

Gabriela Lopes Pacífico (UEL-G) ¹

Morgana Camargo Nalli (UEL - PG)²

604

Resumo: No dia 23 de setembro de 2021, na Câmara Municipal da Cidade de Londrina-PR, deliberou-se sobre o Projeto de Lei 000762021 que dispõe sobre a criação do Conselho Municipal dos Direitos LGBT. O presente artigo se vale da análise documental do vídeo disponibilizado no canal do YouTube oficial da Câmara Municipal de Londrina, além das postagens em redes sociais públicas e entrevistas cedidas pelos vereadores, para entender as motivações que levaram aos votos contrários dos vereadores. A pergunta central diz respeito a mensurar a influência religiosa no processo de votação, ainda mais quando há um número expressivo de membros contrários a criação do Conselho. A segunda pergunta a ser respondida, no decorrer do artigo, é se os vereadores estão cumprindo com o seu papel de representatividade da população londrinense ou se apenas correspondem às expectativas daqueles que votaram a seu favor. Para tentar responder essas perguntas, será feita uma análise a respeito do pertencimento e da representatividade política, a partir de Pateman, Montesquieu e Tocqueville.

Palavras-Chaves: LGBT. Participação. Representatividade. Religião.

INTRODUÇÃO

No dia 23 de setembro de 2021, na Câmara Municipal da Cidade de Londrina-PR, deliberou-se sobre o Projeto de Lei 000762021 que dispõe sobre a criação do Conselho Municipal dos Direitos LGBT³. Estavam presentes dezessete vereadores dos dezenove que compõem a casa e dois estavam ausentes.

Destes, cinco votaram a favor da criação do projeto por acreditarem que essa seria uma forma de assegurar o cumprimento de direitos LGBT, como pode ser verificado através do vídeo da votação, disponibilizado no canal do YouTube da Câmara Municipal de

¹ Graduanda em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail de contato:

gabriela.pacifico@uel.br

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail de contato: morgananalli@yahoo.com.br

³ A sigla utilizada para este artigo será a “LGBT”, pois é utilizada na proposta do projeto.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

Londrina-PR. Dos doze vereadores restantes, que declararam voto contrário à criação do Conselho, oito alegaram não concordar com a aprovação por acreditar que haveria uma espécie de polarização entre a população ou que esses direitos já estavam garantidos e a criação do Conselho seria prevalecer os interesses da minoria. Os quatro vereadores restantes, votaram baseados em seus princípios cristãos, como é possível conferir a partir das postagens em suas redes sociais públicas.

A sessão de votação aberta no plenário da Câmara foi transmitida ao vivo no canal oficial da Câmara no YouTube, onde continua disponível, devido às medidas de proteção em decorrência da pandemia do COVID-19. Foi aberta a palavra aos vereadores para que apresentassem seus argumentos em prol ou não da aprovação do Projeto. Contudo, o vereador Giovani Mattos (PSC), requereu que a votação fosse feita nominalmente, atendendo ao apelo da população contrária a criação do Conselho que estava presente no lado de fora das bancadas da Câmara.

O presente artigo se vale do vídeo disponibilizado no canal do YouTube oficial da Câmara Municipal de Londrina, além das postagens em redes sociais públicas e entrevistas cedidas pelos vereadores, para entender as motivações que levaram aos votos contrários dos vereadores. A pergunta central diz respeito a mensurar a influência religiosa no processo de votação, ainda mais quando há um número expressivo de membros contrários a criação do Conselho. A segunda pergunta a ser respondida, no decorrer do artigo, é se os vereadores estão cumprindo com o seu papel de representatividade da população londrinense ou se apenas correspondem às expectativas daqueles que votaram a seu favor.

CONSELHOS MUNICIPAIS

Os conselhos municipais são uma das ferramentas de políticas públicas que possibilita ao cidadão a participação na criação de políticas para solucionar os problemas de sua cidade que afetam a coletividade e sua existência está prevista na Constituição Federal, nos artigos 29, inciso XII, 198 e 204. Embora esses artigos não constem expressamente sobre a criação do conselho municipal, eles garantem a participação e cooperação da sociedade civil em ações de planejamento municipal, inclusive relacionada à saúde, educação e à assistência social.

São, portanto, espaços de debate da sociedade civil com o poder executivo, garantindo que a população de um município debata as implementações de políticas públicas

que serão aplicadas para seu próprio uso. Além de debater sobre a criação dessas políticas públicas, o conselho tem como função fiscalizar a aplicação dessas políticas, garantindo que estas sejam eficazes e, portanto, atinja aos interesses da sociedade civil. A quantidade de conselheiros é fixa, e há alteração de quem preenche tais cadeiras de ano a ano; além disso, a participação não fica limitada a tais membros, sendo qualquer indivíduo que queira, pode colaborar. Ou seja: todos podem participar, e existem diversos conselhos dentro de um município, como da saúde, do idoso, da educação, dos direitos das mulheres, etc.

Embora alguns conselhos possam propor novas diretrizes de políticas públicas, e até mesmo aprovar uma lei ou ação municipal, outros possuem somente caráter consultivo, a fim de trazer informações necessárias para a deliberação do poder executivo, ou de propor ações.

A DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Tocqueville (2005) partilha, ou melhor, bebe, de Montesquieu e, portanto, dá continuidade à noção do perigo que as democracias carregam de sucumbir à tirania da maioria. Tocqueville observa que em uma democracia, os indivíduos se embriagam com a ideia da igualdade de posição, onde não há um estamento acima (e uma atribuição que o autor dá para essa visão é a disseminação cada vez maior do trabalho assalariado para todos, mesmo com a diferença salarial), sendo que, se, ou quando, a necessidade de escolher entre igualdade e liberdade surgir, a liberdade perecerá, e a manutenção da liberdade é de grande primazia, tanto para Montesquieu, quanto para Tocqueville.

Se a igualdade é o novo motor, os posicionamentos, vontades, opiniões, demandas da maioria, é o combustível, não dando espaço para que as minorias saiam do ponto de largada. Entretanto, o que uma maioria, por exemplo, pensa ser verdade, ou justiça, não necessariamente o é. Do mesmo modo, os posicionamentos, vontades, opiniões, demandas etc., da maioria não são as que melhor caberiam ao todo.

Já que Tocqueville atribui preocupação severa com a opinião pública e o efeito manada (ou, trazendo para o Brasil atual, efeito gado), efeito esse em que a opinião geral molda o comportamento de todos, inclusive de nossos representantes, fazendo com que todos espelhem a mesma coisa e percam sua individualidade (GOYARD-FABRE, 2003), a melhor forma de impedir que a vontade da maioria se sobreponha sobre as minorias é com o sistema representativo, mas além disso e principalmente, com o sistema de pesos e contra-pesos que

ele viu funcionar nos Estados Unidos da América com o federalismo, onde mesmo em uma nação grande se consegue atender às demandas particularidades de cada estado e ainda assim manter a unidade enquanto país, e, aí assim, a separação dos poderes, com o esquema bicameral, um presidente e o judiciário independente, de modo que com essa separação, não haverá centralidade de poder o suficiente para que o despotismo se instaure na nação. Pelo menos em teoria.

A DEMOCRACIA E A QUESTÃO DA PARTICIPAÇÃO

607

Ao longo do último século, diversos teóricos/as pensadores/as se debruçaram sobre o tema Democracia e formas de construí-la de modo mais eficiente, sempre atualizando suas teorias e formas de ver o mundo. Por vezes, os estudos feitos acerca do tema acabam por divergir entre si. Mas de modo geral, temos algumas características que são natas de uma democracia moderna.

Segundo Bobbio (2000, p. 07)

por democracia entende-se uma das várias formas de governo, em particular aquelas em que o poder não está nas mãos de um só ou de poucos, mais de todos, ou melhor, da maior parte, como tal se contrapondo às formas autocráticas, como a monarquia e oligarquia.

Uma das características, que constroem a base para um modelo democrático, é a ideia de participação. Desde os gregos, universal e inquestionavelmente aqueles que deram início a essa ideia de democracia, participar da vida pública era primordial para o cidadão ateniense, lembrando que a ideia de cidadão é muito diferente do que temos atualmente: somente poderia fazer parte das discussões na ágora os homens que fossem maiores de idade, com posses, filhos de atenienses; estrangeiros, escravos e mulheres estão fora desse seletivo grupo. Era uma honra e um privilégio poder debater e opinar sobre os rumos políticos, econômicos, bélicos, culturais, etc., e, além disso, era um direito garantido a todos os cidadãos da polis.

Sabemos, todavia, que esse modelo em que todos os cidadãos fazem parte diretamente das decisões de sua cidade, estado e país se tornou inviável com o mundo moderno, afinal, as populações da atualidade são altamente numerosas, e, ao contrário do ideal grego, a cidadania não se aplica somente a homens de posses e de tradição: esse conceito teve um avanço significativo, principalmente com as lutas feministas, incluindo agora também mulheres, indivíduos sem posses e estrangeiros, quando estes conseguem a naturalização.

Sendo assim, seria no mínimo enlouquecedor controlar uma multidão de milhões de vozes tentando escolher os rumos da nação.

Pensando nisso, os teóricos modernos das democracias discorreram sobre mecanismos que poderiam ser utilizados para conseguir fazer com que todos tenham uma oportunidade real de participar das tomadas de decisões em algum nível. Isso ocorreu principalmente da década de 1960 para cá, onde diversas práticas e políticas públicas foram implementadas para que essas ações ficassem mais viáveis. Como bem lembra Pateman (1992, p. 35), “toda a teoria política de Rousseau apoia-se na participação individual de cada cidadão no processo político de tomada de decisões” e, para ele, essa participação criava também um efeito psicológico no cidadão participante que acabava por garantir o funcionamento das instituições e fazer com que o cidadão se sinta integrado a comunidade. Outro ponto importante da teoria de Rousseau é que ele defendia uma sociedade com igualdade e independência econômica, de modo que estas não gerassem desigualdade política.

Ainda segundo Pateman, J. S. Mill e G. D. H. Cole, baseando-se nas teorias de Rousseau, expandiram-na para um sistema político moderno. Ou seja, Mill, Cole e Rousseau acreditavam que quando um indivíduo começa a tomar parte dos assuntos públicos, ele fica mais interessado, ativo nos assuntos do coletivo, e isso pode gerar um elo entre cidadão e instituições que é de extrema importância para a manutenção e até mesmo defesa da democracia, se necessário. Além disso, é por meio desse elo que novas condutas, ideias, práticas, enfim, ações pensadas coletivamente, podem surgir, pavimentando um caminho possível para o desenvolvimento de uma sociedade “melhor”, com mais direitos, garantias sociais, estabilidade e prosperidade para todos.

Um dos diferenciais da teoria de Mill é que o indivíduo só é educado a participação em âmbito local, ou seja, a participação a nível nacional não é possível somente porque alguém diz como aquele indivíduo deve fazer, mas porque em sua comunidade, em seu cotidiano, esse indivíduo teve a oportunidade de exercer a participação. Deste modo, o indivíduo seria capaz de aprender a democracia.

Na atualidade, uma das muitas formas possíveis de se promover uma maior participação da população é por meio dos conselhos municipais, como citado acima; o interessante deles é que, mesmo dentro de uma cidade metropolitana, as possíveis minorias que formam parte da população local podem encontrar espaços de exercer suas vozes e ter suas queixas ouvidas. Isso é de extrema importância, pois, uma outra característica de uma democracia é o voto: a maioria vence, e quando uma maioria é esmagadoramente maior que a

minoria, esta pode se ver isolada e de mãos atadas perante a vontade da maioria. Montesquieu e, posteriormente, Tocqueville apontavam essa possibilidade há séculos, temendo que um modelo democrático pudesse levar a uma tirania da maioria.

É importante destacar que os conselhos municipais surgiram no Brasil em 1990, resultado de lutas populares, desde a elaboração da Constituição de 1988. Segundo Tótora e Chaia (2002, p. 12),

Naquele período, já se faziam presentes na sociedade brasileira vários movimento sociais que pressionavam os congressistas a introduzirem na Constituição emendas que possibilitassem a incorporação de uma democracia participativa e direta, visto que a democracia representativa estava sendo questionada e criticada, por ser limitada em termos de ampliação de participação popular.

Ou seja, embora Tocqueville defenda a democracia representativa, esta apresenta falhas e a participação da sociedade civil se faz necessária para que sociedade e representantes decidam conjuntamente as políticas públicas do país.

A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO E A NÃO APROVAÇÃO DO CONSELHO LGBT

O Projeto de a Lei PL000762021, criado pelo poder executivo de Londrina, e levado para a Câmara dos Vereadores. Esse projeto propunha a criação de um Conselho Municipal dos Direitos LGBT, umas das minorias presentes na cidade e que sofre constantemente por ataques de ódio, crimes de lgbtfobia, por vezes, frequentes demais, levados à fatalidade. Esse conselho teria como função discutir internamente ideias, ações, projetos de lei, que pudessem levar mais segurança e qualidade de vida para essa população.

Entretanto, a PL não foi aprovada. Dois dos principais argumentos utilizados pelos vereadores que votaram contra a aprovação foram: para não polarizar ainda mais os ânimos da cidade e pelos princípios morais que regiam as ações dos mesmos; entretanto, a polarização já existente é movida pelos mesmos princípios morais que guiaram os votos negativos que foram responsáveis pelo arquivamento do projeto de lei.

Em 2014, o Departamento Interdisciplinar de Assessoria Parlamentar constatou que o perfil dos deputados e senadores que iriam compor o Congresso a partir da eleição daquele ano era o mais conservador desde 1964. No entanto, em fevereiro de 2018, numa análise prévia do que viria a ser as eleições, deram como prognóstico que o fenômeno conservador seria potencializado pelo aumento da bancada ruralista, religiosa, empresarial e etc.

Desde o início do século XX, uma onda conservadora tem ganhado mais espaço, como podemos observar, com a força que e apoio de regimes ditatoriais (FRANCO e MARANHÃO F^o., 2020a,2020b; MORAIS, 2012). O fundamentalismo obteve destaque principalmente dentro das religiões cristãs e, portanto, acaba por perpetuar diversas ideias contrárias à democracia, liberdade de expressão, ciência, diversidade sexual e etc. Ao longo do século XX no Brasil ocorreu a ampliação do número de igrejas cristãs e no último quarto do século, ocorreu a expansão das denominações neopentecostais com um decréscimo de adeptos do catolicismo romano, segundo censo do IBGE 2010, que, ainda que não se possa universalizar, apresentam traços marcantes de conservadorismo mesmo quando apresentam uma roupagem moderna.

A ampliação do conservadorismo também ocorreu em meio aos católicos brasileiros, inclusive como estratégia de reação contra as reformas do Concílio Vaticano II (1962-1965). Ao longo das investigações acerca desse tema, segundo o site Missa Tridentina⁴, são mais de 100 igrejas que realizam missas tridentinas (em latim, com o sacerdote de costas para os fiéis), principalmente porque sacerdotes e fiéis acreditam que a Igreja Católica se tornou progressista demais e se aproximou muito da esquerda política, esquecendo seus verdadeiros costumes. A escritora especialista em temas da religião, Karen Armstrong, afirma que:

A modernização sempre foi um processo doloroso. As pessoas se sentem alienadas e perdidas quando ocorrem em sua sociedade mudanças fundamentais que tornam o mundo estranho e irreconhecível. [...] Os fundamentalistas acreditam que estão combatendo forças que ameaçam seus valores mais sagrados. (ARMSTRONG, 2009, p.17-18)

No Brasil, “o ingresso expressivo na política partidária de representantes de igrejas evangélicas, contudo, só se dá a partir da Assembleia Constituinte, eleita no final de 1986” (PIERUCCI, 1996 apud PRANDI, 2018). Para Prandi (2018), isso ocorreu por conta da secularização que tirou o catolicismo do centro das discussões políticas e com um caráter menos público tornando-se, portanto, mais íntima e cabendo ao âmbito mais religioso.

Segundo o dicionário Priberam, laico significa: “1) 1. Que ou quem não pertence ao clero ou não fez votos religiosos. = LEIGO, SECULAR ≠ ECLESIASTICO, RELIGIOSO, adjetivo; 2. Que não sofre influência ou controle por parte da igreja (ex.: estado laico)”. O Brasil tornou-se um país laico com o Decreto n119-A, de 07 de Janeiro de 1890, que acabava com o padroado e instituía a liberdade religiosa. A laicidade do Estado, em sua definição

⁴ O site vem desde 2006 catalogando igrejas que realizam o Rito Tridentino no Brasil, trazendo diversas informações de cunho “conservador”.

simples, seria, portanto, a separação do Estado de qualquer religião, não cabendo a interferência em assuntos públicos por parte das religiões e do Estado no exercício destas.

Segundo Ugarte (2013 apud SILVA, 2019) são necessários alguns critérios para considerar um país como sendo um Estado laico. São eles: A dimensão institucional é sistematizada via adoção de quatro normas:

- 1) neutralidade negativa, que institui a ausência de intervenção do Estado à livre expressão da religiosidade e das convicções dos indivíduos ou grupos, com vistas a garantir o direito à liberdade religiosa; 2) neutralidade positiva, que se caracteriza pela concepção de isonomia do Estado frente às religiões, impedindo-o de outorgar qualquer auxílio, subsídio ou influência, direta ou indireta, em favor das instituições ou de suas organizações, tampouco a uma ou algumas delas; 3) liberdade de apostasia, que determina a igual dignidade jurídica do ateísmo; 4) neutralidade das leis civis, que estabelece a separação entre as leis que regem o conjunto da sociedade das normas morais religiosas

Considerando que, com a constituinte, os evangélicos ganharam espaço na política enquanto os católicos perdiam esse espaço, não é possível dizer que o Brasil é um Estado laico. Em entrevista à jornalista Andrea Dip, a professora pesquisadora Bruna Suruagy, afirmou que os evangélicos

não querem criar projetos, querem manter tudo intacto. É uma atuação ideológica, se posicionar contra projetos inovadores, transformadores. Agora que houve algumas críticas, eles estão tentando elaborar projetos mais numa perspectiva de manutenção de uma ordem do que de transformação. É uma ação mais combativa, defender uma ordem social hegemônica. Os projetos que estão surgindo são pra fazer frente a projetos que estão em andamento, por exemplo, com relação a projetos do grupo LGBT. Criminalização da homofobia – criminalização da heterofobia. São projetos estapafúrdios.

É possível perceber a mesma movimentação, não só a nível nacional, mas também a nível estadual e municipal. A Câmara Municipal de Londrina exemplifica bem essa questão. Antes de ser eleito a deputado federal, Filipe Barros era um nome de peso na câmara londrinense. Enquanto era vereador, ficou conhecido por ser um político pró-vida, pró-família, contra o aborto, a ideologia de gênero e a qualquer movimento social (LGBTQIA+, feminista, etc.) e fortificou o movimento Escola Sem Partido, na cidade de Londrina; além de declarar abertamente o seu apoio ao atual presidente, Jair Bolsonaro.

Na eleição de 2020, os candidatos conservadores ganharam ainda mais força. A ex secretária de Filipe Barros, conhecida como Jessicão, a Opressora, foi eleita, assim como o vereador Santão e Giovani Mattos. Estes três vereadores, tanto em redes sociais, como nas campanhas ou entrevistas, sempre reforçaram os seus princípios religiosos e alegavam agir em nome de Deus e da família londrinense.

Durante a votação do PL PL000762021, alegaram que estavam votando de acordo com os próprios princípios, além de acreditarem que a criação do Conselho Municipal LGBT seria uma forma de segregação da sociedade londrinense.

Apesar de não deixar claro no dia da votação quais seriam os princípios que o guiavam, em seu blog pessoal, o vereador Giovani Mattos alega que lutaria

incessantemente em defesa da manutenção e propagação do modelo familiar instituído por Deus, pela liberdade de expressão e pregação conforme a fé de cada um e estarei sempre contra a ideologia de gênero, aborto, e qualquer outra forma de política que queira destruir os princípios Cristãos conforme a Bíblia Sagrada nos ensina.

612

Já os vereadores Jessicão e Santão declararam abertamente, em suas redes sociais (Facebook e Twitter) que votariam contra o projeto, pois era uma forma de segregação londrinense, que seria uma ideologia de gênero e que os LGBT deveriam respeitar Deus, a pátria e a família; que a criação do conselho seria um desrespeito às famílias londrinenses e que “mexeria com as crianças”.

Ainda em relação aos que votaram contrários a criação do conselho, está a vereadora conhecida como Mara Boca Aberta, a vereadora mais votada da cidade. Até o momento da votação, a vereadora não havia manifestado qual seria seu posicionamento. Porém, no momento da votação se disse contrária a criação do Conselho, alegando que não concordava com o projeto, que votou de acordo com a vontade de seu eleitor, de acordo com os próprios princípios e que havia consultado a igreja que participa, além de afirmar que os LGBT já são representados em vários conselhos; e no dia 24 de setembro, ao postar o vídeo de seu voto na sua página do Instagram, alegou que somos todos iguais perante a Deus e a Constituição

Em uma outra publicação na mesma rede social e do mesmo dia, postou uma imagem com sua foto e as seguintes palavras: “ELA DISSE NÃO! Ficou do lado da Família Londrinense. Mara Boca Aberta Vota contra a criação do conselho LGBTQIA+”. Nessa mesma postagem, ao ser confrontada por um usuário da rede e morador da cidade de Londrina, a vereadora respondeu que faria o papel dela como vereadora e votaria como quisesse além da seguinte resposta: “nem votou em mim! Vai cobrar seu vereador e o salário do seu prefeito! Meu voto honrou meus eleitores, perdeu querido, aceita que dói menos!”

Além desses quatro vereadores, houveram outros oito votos contrários a aprovação do projeto, mas que manifestaram seus votos baseados no argumento de que há uma segregação entre pessoas LGBT e a “sociedade comum”, além do argumento de que já

existem leis que garantem os direitos a essas pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como qualquer conselho municipal, a criação do Conselho Municipal LGBT em Londrina-PR, visava ampliar a participação da comunidade LGBT na criação de políticas públicas voltadas para essa população. Embora não pudessem propor as leis ou mesmo modificar as já existentes, os conselheiros poderiam ser consultados no momento de sua criação a fim de buscar a melhor forma de sua aplicação.

Durante a análise dos argumentos fornecidos pelos vereadores, há diversas contradições.

Um dos argumentos é de que não seria necessária a criação do Conselho, pois já há leis que garantam os direitos da população LGBT. Ora, na cidade de Londrina há vinte e sete conselhos municipais, sendo que destes há vários que apresentam leis próprias, como é o caso do Conselho do Idoso (Lei 10.741/2003), o Conselho dos Direitos da Criança e do Adolescente – CMDCA (Lei 8.069/1990) e etc. Portanto, este argumento é invalidado e demonstra o desconhecimento, por parte dos vereadores, de qual o papel de um Conselho Municipal e nem o que são políticas públicas.

Outro argumento infundado, é o de que os votos estavam protegendo a família, mas pessoas LGBT também têm família. Mesmo que esse grupo religioso e conservador não respeitem a formação de uma família não tradicional, ou seja, o casamento LGBT, essas pessoas têm pais, irmãos, avós e etc e muitos recebem apoio familiar, como é possível verificar com o surgimento do grupo nacional Mães pela Diversidade.

Todos esses argumentos demonstram que não há uma preocupação em fazer com que essa população seja representada e é nesse momento que o temor de Tocqueville se confirma: há uma tirania da maioria. Aqueles que não fazem parte dessa minoria não os enxergam como detentores de direitos e, quando há o mínimo esforço de fazer com que os direitos deles sejam aplicados, alegam que já há direitos demais e que essa minoria está tentando atentar contra a maioria. Desta forma, realmente há uma segregação social, mas por parte dos que não são LGBT e que, respaldados por seus princípios cristãos, buscam invalidar ainda mais essa minoria, como bem evidenciado pela postagem da vereadora Mara.

Resta evidente que a não aprovação do Conselho Municipal LGBT é respaldada por princípios religiosos que, como bem evidenciado por Suruagy, intenta manter os LGBT

sem representação e muito menos participação na sociedade brasileira. Deste modo, conseguem atingir seus objetivos de se manterem no controle do estado a fim de atingir seus objetivos políticos.

REFERÊNCIAS

62^a Sessão Ordinária- 23/09/2021. Câmara Municipal de Londrina. Londrina, PR, 23 Set 2021. 1 Vídeo (4h 41min 06). Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=U9Hwe2x2zWI>. Acesso em 05 Out 2021.

ARON, Raymond. Alexis de Tocqueville. In: ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. SP/Brasília: Martins Fontes/UnB, 1982.

BARROS, Filipe. História in **Filipe Barros**, 2021. Disponível em:
<https://www.filipebarros.com.br/historia>. Acesso em 05 Out 2021.

BOBBIO, Norberto. Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Presidência da República, [2016]. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em: 01 out 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Presidência da República, [2016]. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em: 01 out 2020.

BRASIL. **Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. Brasília, Presidência da República, 1890.

Dantas, Bruna Suruagy do Amaral. **Religião e política: ideologia e ação da Bancada Evangélica na Câmara Federal**. 2011. 350 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

DIAP. Congresso mais conservador; renovação será pequena. Brasília , 09 fev 2018. Disponível em: <https://www.diap.org.br/index.php/noticias/agencia-diap/88266-diap-congresso-sera-mais-conservador-e-renovacao-pequena>. Acesso em 15 dez 2021.

GOYARD-FABRE, S. **O que é democracia?** SP: Martins fontes, 2003.

HELD, D. **Modelos de democracia**. Belo Horizonte: Paidéia, 1987.

JESSICA JESSICA. Conselho LGBT em Londrina, NÃO!. Londrina, 14 Set 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/jessicaopressora/posts/387765006128852>. Acesso em 15 Out 2021

JESSICA JESSICA. Qual foi o segredo da vitória ? Colocamos Brasil acima de tudo e Deus

acima de todos! 🙏 BR. Londrina, 24 Set 2021. Disponível em:
<https://www.facebook.com/jessicaopressora/posts/394338008804885>. Acesso em 15 Out 2021

LAICO, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021,
<https://dicionario.priberam.org/laico>. Acesso em: 12 Out 2021.

LONDRINA. Prefeitura Municipal. Conselhos. Londrina, PR. 2021. Disponível em:
<https://portal.londrina.pr.gov.br/contatos-fones-horarios-funcionamento-transparencia/contatos-conselhos-municipais-transparencia>. Acesso em 10 Out 2021.

LONDRINA. **Projeto de lei nº 000762, de 22 de abril de 2021.** Propõe a Criação do Conselho Municipal LGBT da cidade de Londrina. Londrina: Câmara Municipal, 2021. Disponível em: <https://www1.cml.pr.gov.br/projetos/2021/PL000762021.pdf>. Acesso em: 10 out 2021.

MARA BOCA ABERTA. **Somos todos iguais perante a Deus e de acordo com a Constituição! Votei NÃO AO Projeto 76 de autoria do prefeito que queria criar um conselho para as pessoas LGBT Fazendo com isso uma segregação (separação de pessoas) se todos somos iguais e temos os mesmos direitos para que separar?? Devemos nos unir e termos respeito uns pelos outros, pessoas de qualquer classe social, crédulo, sexo, opção sexual, cor ou raça!** Londrina, 24 Set 2021. Instagram: @marabocaaberta. Disponível em:
https://www.instagram.com/tv/CUNiWaPgpVK/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em 06 Out 2021.

MARA BOCA ABERTA. 🗳️🙏 Londrina, 24 Set 2021. Instagram: @marabocaaberta. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CUNb2s-A2be/?utm_source=ig_web_copy_link. Acesso em 06 Out 2021.

MATTOS, Giovani. Princípios e ideais políticos in **Vereador Giovani Mattos**, 2021. Disponível em: <https://giovanimattos.com.br/principios-e-ideais-politicos/>. Acesso em 05 Out 2021.

MENDONÇA, Marcelo Pires; FRANCESCHINELLI, Milena.. **O que é um conselho municipal?** IPEA, BR, 24 fevereiro 2015. Disponível em:
<https://www.ipea.gov.br/participacao/noticiasmidia/participacao-institucional/conselhos/1218-o-que-e-um-conselho-municipal>. Acesso em: 01 out 2021.

MERELES, Carla. 6 fatos importantes sobre conselhos municipais. Santa Catarina, 18 nov 2016. Disponível em <https://www.politize.com.br/conselhos-municipais-fatos-importantes/>. Acesso em: 07 out 2021.

PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática**. RJ: Paz e Terra, 1992

PRANDI, Reginaldo.; CARNEIRO, J. L. . **Em nome do pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff**. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS (ONLINE), v. 33, p. 1-22, 2018.

SANTÃO – CANHOTA NÃO. <https://www.folhadelondrina.com.br/.../conselho-quer...>

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

PARA QUEM PENSA QUE o CONSELHO LGBT proposto VAI DEFENDER os LGBT... duvido!!!, o PT está infiltrado e domina inúmeros conselhos... Querem mais poder aos comunistas... Nos acusam do que fazem e xingam do que são... QUEREM CRITICAR A TUDO E A TODOS, mas não aceitam críticas de quem foi eleito para, justamente, lutar contra a ideologia comunista em todas suas vertentes.... Imagina a perseguição às igrejas e cristãos se esse conselho do Belinati for criado... A PROVA ESTÁ AÍ... nunca fiz isso, não podem me acusar disso, de ser corrupto, de nada...ME ODEIAM POR QUE SOU CRISTÃO e de DIREITA. Att, SANTÃO. Londrina, 22 Set 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/santaocanhotanao/posts/1704036116467476>. Acesso em 15 Out 2021

SANTÃO – CANHOTA NÃO. O Criador nos deu vitória em mais um batalha... Londrina, 23 Set 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/santaocanhotanao/posts/1704780206393067>. Acesso em 15 Out 2021

SANTOS, B. S.; AVRITER, L. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura S. (org). **Democratizar a democracia**. SP: Civilização Brasileira, 2002.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. **Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento**. Sociologias [online]. 2019, v. 21, n. 51, pp. 278-304. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/15174522-0215113>. Acesso em: 19 Out 2021.

SURUAGY, Bruna. Afinal, o que os evangélicos querem da política? Entrevista concedida a Andrea Dip. **Exame**, São Paulo. Disponível em: <https://exame.com/brasil/afinal-o-que-os-evangelicos-querem-da-politica/>. Acesso em 15 Dez 2021.

TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América**. Belo horizonte, Edusp-Itatiaia, 1977.

TÓTORA, Silvana Maria Corrêa; CHAIA, Vera . Conselhos Municipais: descentralização, participação e limites institucionais. Cadernos Metrópole (PUCSP), São Paulo, n.8, p. 69-101, 2002.

VEREADORA JESSICA O. Aquela vereador sapatão, que disse NÃO! A criação de um conselho LGBT+bláblá. Londrina, 23 Set 2021. Twitter: @a_jessicao. Disponível em: https://twitter.com/a_jessicao/status/1441151427980582913. Acesso em 15 Out 2021.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

COMUNICAÇÃO E RELIGIÃO: O RÁDIO COMO MEIO DE PROPAGAÇÃO DO PENTECOSTALISMO.

Luis de Castro Campos Junior (Uenp)¹

Resumo: O presente estudo busca compreender o rádio enquanto meio para comunicação e seu uso pelos vários grupos pentecostais considerando as transformações na sociedade brasileira após a urbanização e industrialização a partir dos anos 1950. Mesmo com o advento da televisão o objetivo seria destacar porque os grupos pentecostais insistem no uso do rádio voltado para a propagação da mensagem religiosa. Para tanto serão desenvolvidas argumentações tendo como base as transformações históricas enquanto processo que permitiu o crescimento das cidades e a constituição de uma sociedade de massas.

Palavras-chave: Rádio. Comunicação. Religião.

INTRODUÇÃO

A partir dos anos 1940 o Brasil passou por profundas transformações as quais foram sentidas após o processo de industrialização que desencadeou uma urbanização acelerada mais intensa nos anos 1960 do século XX.

Até os anos 1940 o Brasil era um país eminentemente com população rural concentrando 70% desta em seu ambiente rural. Este quadro mudou em apenas trinta anos quando já nos anos 1970 grandes cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Belo Horizonte, dentre outras apresentaram índices de crescimento significativo.

As cidades cresceram sendo resultado de intensas transformações no mercado de trabalho² com o deslocamento rural-urbano assinalando uma concentração demográfica desordenada e abrindo o caminho para a formação de uma imensa periferia. As comunidades se multiplicaram e ainda em dias atuais, constituem desafios para urbanistas, gestores e lideranças políticas.

O desenvolvimento verificado em primeiro momento foi provocado por um surto de industrialização iniciado na era Vargas e com continuidade no período Kubistchek. Após o golpe de 64 houve uma modernização conservadora que se estendeu a vários ramos de atividade

¹ Doutor em História FCL – Unesp. Assis. Professor Associado A – Colegiado de História – Uenp. Campus Jacarezinho. Pr. castro@uenp.edu.br

² A chegada das primeiras montadoras como Volkswagen, Ford e General Motors na região do ABC paulista contribuiu para que essa região próxima a capital São Paulo, se transformasse em um verdadeiro polo de atração. In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

com a criação de empresas estatais e a necessidade de contingentes mais escolarizados para composição de seus quadros.

As transformações no campo religioso brasileiro também foram notadas com o surgimento de igrejas pentecostais de várias doutrinas que apresentaram inovações na busca por maior número de adeptos.

Neste artigo busca-se compreender a relação entre a urbanização e a comunicação de massa agora sob a influência da religião, com destaque para o pentecostalismo que foi inserido em terras brasileiras em 1910.

Após as suas várias fases com a atuação de grupos com as mais diversas ênfases, o pentecostalismo se consolidou criando grupos de pressão que atuam na sociedade brasileira no espectro político e no ramo das comunicações com uma agenda conservadora procurando ganhar influencia cada vez mais.

OS PRIMEIROS PENTECOSTAIS

Vários autores buscaram estudar e compreender as causas do crescimento pentecostal no Brasil nos últimos anos. O número de pesquisas e teses procurando esclarecer tal fenômeno tem se avolumado nos diferentes programas de pós-graduação procurando uma resposta para a multiplicação relativamente rápida desta modalidade de culto em terras brasileiras.

Não é de hoje que as cisões religiosas têm provocado questionamentos nos meios acadêmicos. A Reforma Protestante do século XVI fez com que historiadores especializados no mundo moderno tivessem o cuidado de pesquisar elementos que levaram a postura adotada por Martinho Lutero ao propor uma ruptura com Roma explicitada em suas noventa e cinco teses.

No caso específico do pentecostalismo as desconfianças partiram dos cientistas sociais que perceberam um campo importante para suas abordagens. Cabe destaque para Francisco Cartaxo Rolim, Beatriz Muniz de Souza e Antônio Gouveia Mendonça, sem deixar de citar Regina Novaes que já no final dos anos 1960 publicavam estudos pioneiros a respeito de tal temática.

Todos buscaram explicar o resultado da interpretação religiosa efetuada por Luigi Francescon quando decidiu fundar a Congregação Cristã no Brasil a partir da cisão da Igreja Presbiteriana na cidade de São Paulo.

Ou mesmo as atitudes de Daniel Berg e Gunnar Vingren, dois missionários suecos que teriam recebido uma suposta orientação divina para iniciar seus trabalhos em um lugar estranho

para eles: a cidade de Belém do Pará em 1911.

Foi nos porões da Igreja Batista, na capital paraense que surgiu a maior igreja pentecostal brasileira na atualidade. Berg e Vingren passaram uma noite inteira fazendo orações e levaram sua experiência a outros membros batistas. Devido a sua forte organização conservadora, a Igreja Batista logo expulsou os dois missionários considerando que seus “dons” não tinham procedência divina. O movimento logo se espalhou e recebeu o primeiro nome de “Fundamento da Fé Apostólica”.

Mais tarde com sua expansão para o Brasil o nome foi substituído por Assembléia de Deus contando atualmente com aproximadamente doze milhões de membros.

A primeira década de século XX constituiu o marco inicial da implantação do pentecostalismo, quadro que apresentou mudanças importantes com a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular em 1946. Esta foi inserida pelo missionário Harold Willians, ex-astro de filmes B em Hollywood que chegando da Bolívia iniciou seus trabalhos na cidade paulista de São João da Boa Vista transferindo-se para São Paulo em uma etapa posterior.

Willians inovou o culto pentecostal no Brasil ao introduzir as tendas volantes de lona que agrupavam um grande número de pessoas utilizando o discurso da cura divina e a libertação espiritual. A chegada de Raymond Boatright ajudou ainda mais na propagação quadrangular inserindo em seus cultos a guitarra elétrica, contra-baixos e baterias em um contexto de expansão do rock in roll nos Estados Unidos. O uso de microfones e caixas acústicas foi novidade para os pentecostais brasileiros.

Logo as práticas empreendidas por Willians provocaram cisões entre os protestantes históricos. Em 1952 cindia-se a Igreja Presbiteriana do Cambuci na capital paulista, abrindo o terreno para o crescimento quadrangular em São Paulo de onde se irradiou para outros estados como Paraná, Rio Grande do Sul, Minas Gerais e Pará.

Assim os três primeiros grupos pentecostais foram inseridos em um período de quarenta anos também conhecido por pentecostalismo clássico ou da primeira onda.

O PENTECOSTALISMO NOS ANOS 1950 E 1970.

A chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil produziu profundas mudanças pois inaugurou um novo caminho para grupos nacionais iniciarem seus movimentos utilizando novos recurso comunicacionais. Para alguns autores como Mendonça (1992), a

semente do neopentecostalismo foi lançada pela IEQ.³

Nos anos 1950 as transformações se avolumaram marcadas pelo crescimento urbano, industrialização e migração interna com a chegada de novos grupos de pessoas originárias do interior brasileiro. Muitos estavam fora de seu mundo natural, presentes agora em um ambiente urbano e inóspito, desafiador, caracterizado como uma sociedade de massas.

Foi o cenário para que o pernambucano Manoel de Melo fundasse a igreja O Brasil Para Cristo que não titubeou em utilizar meios de comunicação como o rádio. Sua denominação tornou-se um verdadeiro fenômeno na capital paulista e Melo não poupou recursos financeiros para alugar espaços em emissoras com a produção e veiculação de vários programas.

Para estudiosos do pentecostalismo como Francisco Cartaxo Rolim a anomia seria um fenômeno social responsável pela conversão em massa de pessoas ao pentecostalismo de forma específica nos grandes centros urbanos. Tal palavra de origem grega tem como significado uma ausência de lei, dando o sentido de injustiça e desordem. Jean Marie Guyau forneceu-lhe um sentido moral como ausência de regras absolutas, fixas e universais.

Robert Merton no século XX concebeu a anomia como um colapso na estrutura cultural onde existiria uma subdivisão entre as normas e objetivos culturais mais a capacidade estruturada dos membros de um grupo em agir de acordo com essas normas e objetivos.

Manoel de Melo passou pela Igreja do Evangelho Quadrangular onde aprendeu novas técnicas com os missionários americanos e maior inclinação ao uso do rádio e do espaço público.

Outro líder pentecostal iniciou seus trabalhos na onda do pentecostalismo autóctone: David Martins Miranda. Em 1962 fundou a Igreja Pentecostal Deus é Amor na região central de São Paulo onde construiu o que ele mesmo chamava de “maior templo do Brasil e do Mundo”.

A ênfase de Miranda foi a cura divina mas sua igreja ficou restrita às camadas mais pobres da população cujo fluxo em suas reuniões favoreceu a consolidação da IPDA como grande representante deste seguimento de origens estritamente brasileiras.

Nos anos 1960 do século XX ocorreu o pentecostalismo de renovação que atingiu a maioria das igrejas protestantes “históricas” como metodista, presbiteriana, batista, dando origem a novas vertentes e iniciando um reavivamento entre tais grupos. Novas cisões se desenvolveram.

Cabe destacar também a Renovação Carismática Católica que chegou ao Brasil em 1972

³ IEQ. Igreja do Evangelho Quadrangular.

após seus primeiros movimentos no final dos anos 60 atingindo em primeiro lugar a cidade de Campinas como importante centro para sua irradiação. Na atualidade a RCC tem veiculadas inúmeros programas de televisão tendo no Padre Marcelo Rossi seu grande expoente buscando novos adeptos e na tentativa de estancar a sangria promovida pelo pentecostalismo.

Além disso a Rede Vida tem desempenhado um papel importante enquanto alternativa para o avanço de programas evangélicos e aos grupos da chamada terceira onda pentecostal que teve início no final dos anos 1970.

Portanto a partir de 1950 tanto a segunda onda pentecostal como a terceira apresentam uma característica similar: não economizaram esforços nem recursos para se aproximar da mídia. A segunda onda ficou bem mais próxima do rádio. A terceira onda representada pela Igreja Universal do Reino de Deus flertou com o rádio mas acabou se aproximando bem mais da televisão.

Surgiram então novas igrejas que se caracterizaram pela pregação na televisão transmitindo suas reuniões “ao vivo e em cores” como a Igreja Internacional da Graça de Deus do missionário Romildo Soares que patrocina a Nossa TV.

Em 1989 a Igreja Universal do Reino de Deus fundada por Edir Macedo conseguiu a concessão da TV Record de São Paulo, passando a transmitir programas e reuniões e mostrando seus templos como forma de manifestar seu crescimento e poder.

O USO DO RÁDIO.

O rádio foi inserido no Brasil em 1922 constituindo um objeto de luxo tendo a cidade do Rio de Janeiro como local pioneiro para se instalar uma emissora. Com as festas do primeiro centenário da independência a ocasião foi propícia para as primeiras transmissões radiofônicas realizadas por meio de auto-falantes. A primeira emissora foi montada pela Westinghouse no morro do Corcovado.

Produto da segunda revolução industrial graças aos experimentos de Guilherme Marconi, o rádio tornou-se comum no cotidiano dos brasileiros a medida que o processo de miniaturização permitiu sua produção em escala industrial e queda em seu preço permitindo assim sua aquisição. A primeira emissora foi a rádio Educadora do Brasil em 1926.

Como meio de elite o rádio era acessível apenas ao grupo social que tivesse condições financeiras pois os primeiros aparelhos eram de custo elevado. Em 1930 o rádio despontava como ferramenta imprescindível para a propaganda política. No caso específico da Revolução

Constitucionalista de 1932 ele foi utilizado como importante meio de notícias.

Nos anos 30 o rádio teve uma função crescente na sociedade brasileira contribuindo para sua maior integração em plano nacional com impacto direto e importante na veiculação de notícias e no entretenimento. Sua popularização permitiu um vínculo crescente entre os indivíduos e a sociedade.

A partir de 1940 ele atinge sua década de ouro marcada pela concorrência entre as grandes emissoras e uma disputa que envolvia cada vez mais um maior número de ouvintes. As rádio-novelas surgem neste contexto enquanto o programa Repórter Esso iniciava uma trajetória duradoura por vinte e sete anos abrindo o caminho do sucesso para Heron Domingues e sua voz marcante. Músicas, cantores, o rádio em sua trajetória viabilizou o desenvolvimento de uma sociedade onde os primeiros mitos começavam a ser formatados como Dalva de Oliveira, Emilinha Borba, Orlando Silva e Francisco Alves. A notícia da morte de Alves em trágico acidente provocou grande comoção entre os setores populares.

No caso específico do jornalismo torna-se importantes pequenas observações. A Rádio Bandeirantes de São Paulo lançou um novo tipo de programação como os boletins que entravam no ar a cada quinze minutos. Mas nos anos 1950 a televisão chegava ao Brasil estabelecendo uma concorrência direta com o rádio. A partir daí a TV conseguiu ganhar um espaço importante embora sua popularização ocorresse mais nos anos 70.

Já nos anos 1960 as emissoras passaram a veicular um maior número de programas musicais utilizando a frequência modulado. A rádio Imprensa do Rio de Janeiro foi uma das primeiras emissoras brasileiras a usar este recurso, algo que ganhou mais espaço a partir de 1970.

A Rádio Difusora de São Paulo foi a primeira emissora em frequência modulada a operar.

Mesmo com a concorrência televisiva, o rádio conseguiu melhor adaptação à realidade e transformou-se em uma fonte de diversão, entretenimento e serviços mantendo sempre um forte apelo popular. Em 1990 aproximadamente vinte e sete milhões de lares brasileiros possuíam aparelhos receptores como demonstra a tabela abaixo.

Tabela I: Aparelhos de Rádio – 1990.

Total de domicílios	35.869.000
Lares com Rádio	26.865.881
Posse do Rádio	74,9%

Fonte: Anuário Estatístico do Brasil – 1987/88 – Grupo de Mídia – 1989

Torna-se importante ressaltar que invenção do transistor permitiu um avanço no consumo do aparelho rádio. A aquisição de receptores foi inserida na dinâmica do mercado capitalista e sua posse foi comum já que o desenvolvimento industrial favoreceu sua disseminação. A miniaturização e produção de aparelhos reunindo as versões AM e FM além de reduzir custos, tornou o rádio acessível à grande massa de ouvintes.

Muitas emissoras de rádio se constituíram em redes o que permitiu uma redução dos custos de produção permitindo um aumento em sua lucratividade.

Nas grandes capitais brasileiras a radiodifusão se apresentava na seguinte disposição: havia oitenta e oito emissoras AM e noventa e quatro FM sendo o Sudeste a região que concentrava o maior número de emissoras. A tabela a seguir fornece a situação a respeito do número de aparelhos e sua distribuição.

Tabela II – Concentração de Aparelhos Radiofônicos

Região	Total de domicílios	Posse em %
sul	5.734.400	84%
sudeste	16.797.400	80.9%
nordeste	9.143.500	63%
Centro-Oeste	2.392.400	68.2%
Norte	1.081.300	57.6%

Fonte: Anuário Estatístico do Brasil 1987/88 – Grupo de Mídia – 1989

Segundo Moreira (2008) o rádio em 2005 estava presente em 88,4% dos lares brasileiros e praticamente em 100% na frota nacional de veículos automotores. Revela ainda a mesma autora que a pesquisa acadêmica sobre radiodifusão cresceu exponencialmente observando a existência de 125 textos sobre o tema mostrando a importância do veículo para a comunicação.

O rádio tornou-se o mais popular e de maior alcance público entre os meios de comunicação de massa. Esta tendência foi observada no Brasil e no mundo. No caso brasileiro o país ocupava uma posição privilegiada no contexto de uma radiodifusão sonora em caráter mundial sendo superado pelos Estados Unidos onde nos anos 1980 havia trezentas e sete emissoras em fase de instalação.

De acordo com Ortriwano (1985) o maior número de emissoras era de ondas médias girando em torno de oitocentas e oitenta, seguidas das de frequência modulada como cento e

cinquenta e duas no ar e mais cento e trinta e quatro que seriam instaladas.

Mesmo que o rádio tenha se desenvolvido e ganhado espaço relevante algumas observações sobre seu uso são importantes. Em primeiro lugar, embora tenha boa penetração e cobertura, o rádio ainda é um meio local. Tal fato poderia ser modificado se houvesse uma programação de um elevado número de emissoras em diferentes partes do Brasil. Em segundo lugar, o rádio apresenta o que os estudiosos chamam de tendência a segmentação, ou seja, destina-se a diferentes áreas mercados. Um terceiro ponto a se considerar é que as rádios em frequência modulada tornaram sua audiência mais qualificada na busca de públicos segmentados. Por fim as emissoras comerciais, obtêm sua fonte de receita a partir de verbas pagas pelas agências de publicidade.

Como todos estes elementos, o rádio tornou-se um meio atrativo para evangelização e uso dos diferentes grupos pentecostais que empregaram estratégias no uso de espaços públicos e viram na comunicação um espaço imprescindível para sua expansão.

PENTECOSTAIS E O RÁDIO

Utilizado fartamente durante o período conhecido como Estado Novo imposto por Getúlio Vargas, o rádio foi incorporado ao cotidiano dos brasileiros seja de maneira compulsória, como programas direcionados pelos grupos políticos no poder, seja em tempos de liberdade política como no início dos anos 1990 após a redemocratização.

Os pentecostais da segunda onda perceberam no rádio um instrumento eficaz para a propagação de suas mensagens. O crescimento urbano desordenado, a migração campo-cidade e o empobrecimento recheado de desafios nos grandes centros urbanos brasileiros tornaram-se ingredientes que produziram dentre tantos problemas a violência e a marginalidade social⁴.

O crescimento de áreas urbanas sem saneamento básico, como baixa qualidade das moradias e uma população com elevada exclusão social foram ingredientes sociais que contribuíram para uma acentuada crise na sociedade brasileira. Houve avanços importantes no campo político⁵ mas a distribuição de benefícios sociais e econômicos com a redemocratização não atingiu ainda todos os brasileiros.

A falta de perspectivas do homem urbano brasileiro e pobre, em um contexto de

⁴ Marginalidade aqui pode ser entendida como distanciamento dos serviços oferecidos pelo Estado.

⁵ Maior participação política, um maior número de partidos. E a possibilidade de lideranças populares representarem de fato o interesse dos vários grupos sociais e suas demandas.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

desenvolvimento tecnológico⁶ contribuiu para que a religião se despontasse como uma alternativa, uma espécie de saída face aos desafios cotidianos. O discurso religioso muitas vezes apregoando um lugar “melhor que este mundo” fez parte do universo das igrejas pentecostais.

A ênfase na cura divina, libertação espiritual e uma melhor sorte para o homem e mulher que ser “convertessem” não ficaram restritos aos templos mas passaram a fazer parte das emissoras de rádio contribuindo para o crescimento espetacular do pentecostalismo no Brasil.

Surgiram líderes que fizeram do rádio o púlpito para suas pregações incrementando assim maiores possibilidades de mais adeptos para seus templos e garantindo a produção e veiculação de seus programas. Geralmente e em tese as ofertas levantadas em um culto devem ser empregadas para a conservação das igrejas e direcionadas ao pagamento de despesas, no caso, os gastos com programas radiofônicos especialmente em emissoras cujos horários são alugados.

Leonildo Silveira Campos (1982) considerou por exemplo, o programa Voz da libertação do missionário David Miranda como um elemento característico, presente constantemente na consolidação da segunda onda pentecostal. Para ele Miranda usou o rádio em função das condições financeiras favoráveis de sua igreja, adicionando-o às concentrações públicas. O programa de Miranda sempre buscou atrair e persuadir ao valorizar as necessidades mais frequentes de seus ouvintes. Para Campos as transmissões da Igreja Deus é Amor assinalavam uma atmosfera de um “ecumenismo estratégico” diante de um quadro de sofrimento que torna todos os concorrentes em “irmãos” levando sua mensagem a possíveis consumidores de produtos evangélicos. Assim, protestantes, católicos, espíritas e egressos das religiões afro-brasileiras sempre são afagados pelas programações de maneira estratégica. Após este certo assédio o fiel é convidado a se converter, deixando para trás sua vida pecaminosa e de derrotas para se tornar membro pentecostal.

Campos (1982) defende a tese que uma clientela passageira ou flutuante era momentaneamente cativada por David Miranda. Neste grande universo de novos crentes, poucos se tornavam membros da Igreja Deus é Amor porque existe uma concorrência cada vez mais acirrada em função das igrejas da terceira onda pentecostal, bem mais midiática que a segunda e com um rol maior de flexibilizações doutrinárias.

Ainda segundo Campos (1982) o predomínio de uma situação econômico-social com novos enfermos e desempregados impulsiona os seguidores na busca de milagres visando uma

⁶ No contexto da tecnologia novas exigências na sociedade do trabalho foram surgindo impondo uma necessidade constante de atualização do conhecimento. A realização de cursos e todo o processo educativo são agora condições importantes para a busca de melhores empregos.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UERL, 2021.

melhora de vida.

Em uma sociedade marcada pela competição, individualismo sob a dinâmica imposta pelo capitalismo é comum a ruptura com as estruturas tradicionais da vida rural, como no caso do brasileiro. Neste sentido o pentecostalismo ao tornar público seus objetivos atinge uma grande parcela da população permitindo o crescimento acelerado de grupos evangélicos no maior país católico do mundo.

Se os laços de solidariedade foram rompidos pela lógica capitalista, no mundo pentecostal eles tendem a ser reatados. Segundo Fernandes (1994), setenta por cento dos evangélicos pesquisados pela pesquisa Novo Nascimento no Rio de Janeiro, não nasceram e sequer foram criados em lar evangélico. Tornaram-se membros por adesão voluntária quando romperam com a religião de seus pais. Verificando a hipótese de Fernandes no período compreendido entre 1992 e 1994, trezentas mil pessoas tornaram-se evangélicas na região metropolitana da capital carioca.

A participação na igreja e sua relação com a política vem crescendo⁷. Além disso cinquenta por cento dos fiéis pesquisados declarou receber algum tipo de dom de Deus. Quanto ao elemento demográfico, os evangélicos acompanharam a transição ocorrida na sociedade brasileira a respeito do número de filhos. A maioria declarou ter como número ideal, dois filhos em um contraste com alguns grupos da população.

Uma nova fase de pesquisas envolvendo autores como Ricardo Mariano (1999), Paul Freston (1994) e Cecília Mariz (1994) mostrou alguns componentes importantes sobre o crescimento dos evangélicos assumindo um tom menos pessimista em relação às proposições de Leonildo Silveira Campos quando este se debruçou para estudar David Miranda e a Igreja Deus é Amor.

Torna-se importante acrescentar que o pentecostalismo se desenvolveu não apenas nas grandes capitais mas chegou em quase todas as cidades brasileiras. Naquelas de menor porte não conseguiu o crescimento almejado por suas lideranças mas insistiu no uso do rádio e da televisão nos anos 90 para cumprir seus objetivos.

O surgimento da terceira onda pentecostal em finais dos anos setenta contribuiu para uma mudança do quadro uma vez que passaram a utilizar um novo discurso dotado de novos elementos teológicos, diferentes dos pioneiros da Congregação Cristã e Assembleia de Deus. Com o advento da Teologia da Prosperidade e da Guerra Espiritual os novos pentecostais passaram a valorizar as conquistas financeiras e possibilidades de consumo, alimentando seu

⁷ Existe o caso da bancada evangélica em Brasília que defende uma “pauta de costumes”

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

crescimento material como forma de atestar a graça divina recebida.

A partir de 1977 a Igreja Universal do Reino de Deus fundada por Edir Macedo tornou-se um movimento mais agressivo conquistando novos adeptos e se valendo tanto do rádio como da televisão. Se David Miranda transmitia suas sessões exorcismo pelo rádio, Macedo as levou para a televisão adquirindo horários em redes como Bandeirantes, TV até conseguir a concessão de Tv Record em 1989. Campos (1997)

Em 1980 um outro missionário Romildo Soares deu início a Igreja Internacional da Graça e passou a utilizar o horário nobre da TV Bandeirantes para levar sua menagem a todo o Brasil.⁸ Tanto Macedo como Soares frequentaram a Igreja Nova Vida do missionário canadense Robert McIister e aprenderam novas ideias para compor um novo tipo de pentecostalismo incrementando suas relações com os meios de comunicação de massa.

CONCLUSÃO

Introduzido no Brasil por missionários suecos e um italiano, o pentecostalismo apresentou mudanças significativas em sua caminhada quando completou 100 anos de sua inserção na primeira década do século XXI.

Novas igrejas surgiram e os meios de comunicação foram utilizados em todos os sentidos. Estudar as novas dinâmicas nos programas seria motivo para um outro artigo desdobrando esforços para explicar o fenômeno em diferentes escalas nacional e regional.

O rádio surgiu como meio de comunicação a princípio acessível a uma elite e posteriormente foi disseminado à grande massa através da miniaturização de sua produção em grande escala. Embora sofrendo a concorrência direta da televisão a partir dos anos 50 e em maior escala dos anos 70 em diante o rádio se manteve como importante meio de comunicação assegurando sua sobrevivência por uma relação de proximidade estratégica da publicidade.

A partir dos anos 1960 o rádio tornou-se importante para a propagação das mensagens pentecostais o que de certa forma contribuiu para sua permanência uma vez que possui preferência para os segmentos que ainda veem a televisão como meio inapropriado para suas pregações.

Muitas emissoras seculares têm assegurado um espaço importante aos programas religiosos pois eles uma audiência garantida pelos membros das diversas igrejas que se

⁸ Soares criou também a Nossa Tv para veicular conteúdos cristãos. Ele ocupa o horário nobre da TV Bandeirantes com o programa Show da Fé. Faz o mesmo programa na Rede Tv.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UERL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

formaram em solo brasileiro. Por outro lado, as possibilidades de aumento do número de fiéis tornaram seu uso um imperativo na sociedade contemporânea caracterizada pela exclusão social e competição capitalista sobretudo nos países mais pobres.

REFERÊNCIAS

- CAMPOS JUNIOR, Luis de Castro. **Pentecostalismo: Sentidos da Palavra Divina**. São Paulo: Ática, 1995.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **O Milagre no Ar. Persuasão a serviço de Quem?** São Paulo: Simpósio, ASTE, 1982.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado. Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal**. Petrópolis: Vozes. São Paulo: Simpósio: Universidade Metodista de São Paulo. 1997.
- FERNANDES, Rubem César. **Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política**. In: Religião e Sociedade. v. 17. Rio de Janeiro: ISER, 1994.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. et. al. **Nem Anjos, Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. P.57-159
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais. Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIZ, Cecília L. **Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo**. In: Religião e Sociedade. v. 16. n. 3 Rio de Janeiro: ISER, 1994. p. 80-93.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos**. São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.
- MOREIRA, Sônia Virgínia. **O Rádio**. In: MELO, José Marques de (org.) O Campo da Comunicação no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ORTRIWANO, Gisela Swetlana, **A Informação no Rádio**. 3. ed. São Paulo: Summus Editorial, 1985.
- PINHO, J.B **O Rádio Brasileiro dos anos 90. E o Estatuto do Fonograma Publicitário**. In: Comunicação e Sociedade. São Bernardo do Campo: Editora IMS, 1991.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **O Que É Pentecostalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SOUZA, Beatriz Muniz. **A Experiência da Salvação. Pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

MÍDIA E NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS JAPONESES: O CASO DA FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA *SEICHO-NO-IE*

Gustavo Martins do Carmo Miranda (UFMG, PG)¹

João Paulo de Paula Silveira (UEG, PQ)²

632

Resumo: O objetivo deste trabalho foi analisar o surgimento e desenvolvimento da *Seicho-No-Ie* sob a ótica da mídia. Tomando como base um conceito amplo de mídia, uma definição temporal dos movimentos religiosos japoneses e as características destas mesmas religiões – seguindo uma ótica relacional entre novas religiões e mídia –, percebeu-se que a ênfase dada às publicações, pela *Seicho-No-Ie*, possuem raízes históricas conectadas ao surgimento, quase que simultâneo, entre mídia e novas religiões no Japão – na segunda metade do século XIX. Como método, optou-se pela Pesquisa Bibliográfica sugerida por Lakatos e Markoni (2003) e pela Análise do Discurso Religioso proposta por Orlandi (1987).

Palavras-Chaves: Mídia, *Seicho-No-Ie*. Novos Movimentos Religiosos Japoneses.

INTRODUÇÃO

É sabido que os novos movimentos religiosos utilizam uma gama de recursos provenientes da mídia. “Na estrutura organizacional das novas religiões, na maioria dos casos, há equipes especializadas em relações públicas ou em programação de mídia” (BAFELLI, 2007, p.84 – tradução nossa). Atualmente, é cada vez mais evidente a presença destas novas religiosidades em revistas, jornais, rádios, TV e internet (BAFEELLI, 2007; DORMAN, 2012; INOUE, 2012). Desta forma, os diferentes meios de comunicação são úteis para que estes novos movimentos propaguem um verdadeiro “marketing religioso” – constituído por uma combinação de estratégias destinadas em atrair a atenção dos fiéis, angariarem novos membros e também para promover suas próprias imagens (BAFELLI, 2007).

Todavia, não é só na contemporaneidade que esta característica é percebida. Na própria formação histórica destas novas religiões, ocorreu, de forma geral, uma tendência para o acoplamento do uso da mídia como suporte para o desenvolvimento e propagação de suas doutrinas. “Os meios de comunicação de massa desempenharam, portanto, um papel importante na definição dos novos movimentos e na sua recepção, na medida em que seguiram o

¹ Doutorando em Sociologia pela UFMG, bolsista CAPES. Contato: gustavmcm@gmail.com

² Doutor em Sociologia das Práticas e Representações Sociais pela UFG. Docente no Curso de História e no Programa de Pós-graduação de História da UEG. Contato: joão.paulo@ueg.br

desenvolvimento das novas religiões desde o início do século XIX” (BAFELLI, 2007, p. 85 – tradução nossa). Neste sentido, a relação entre religião e mídia poder ser pensada em diferentes épocas e contextos, ou seja, é algo dinâmico e não apenas um processo proveniente da chamada “era da informação” (INOUE, 2007).

No caso do Japão, por exemplo, as novas religiões foram – e ainda são – relativamente mais ativas – em comparação com as religiosidades mais tradições do país – em fazer uso da mídia (INOUE, 2012). A relação entre mídia e novos movimentos religiosos no cenário, japonês, pode ser percebida desde a segunda metade do século XIX (DORMAN, 2012; BAFELLI, 2016). Daí que no caso específico do Japão há um interessante cenário a ser explorado entre mídia e novos movimentos religiosos:

No contexto do Japão, é importante observar como os meios de comunicação de massa e as novas religiões se desenvolveram no mesmo período e, como consequência, as duas esferas se tornaram parte do mesmo processo de negociação de seu novo papel na sociedade (BAFFELLI, 2016, p. 17 – tradução nossa).

Pensando neste cenário de similitude entre o desenvolvimento da mídia no Japão e a formação dos novos movimentos religiosos – neste país –, o presente trabalho procura estabelecer uma relação entre o contexto de formação e propagação da mídia nipônica e o surgimento do novo movimento japonês conhecido como *Seicho-No-Ie* – Lar do Progredir Infinito. “A *Seicho-No-Ie* deve muito do seu sucesso ao fluxo contínuo de publicações que, mesmo, hoje, continua” (DAVIS, 1997, p. 47). A hipótese é que esta a *Seicho-No-Ie*, se valendo do contexto peculiar da relação entre mídia e novos movimentos religiosos no Japão, se desenvolveu se apegando nas ferramentas da mídia para a elaboração e propagação de sua doutrina.

As fontes utilizadas para a elaboração deste trabalho foram artigos, duas dissertações de mestrado e livros – acadêmicos e também doutrinários da *Seicho-No-Ie*. Em relação ao método, foram seguidos dois caminhos de abordagem. O primeiro se debruçou na Pesquisa Bibliográfica sugerida por Lakatos e Markoni (2003). Ela se constitui no contato direto com todo o material escrito sobre um determinado assunto a ser analisado e – não sendo simplesmente uma repetição ou reprodução daquilo que já foi abordado – possibilita uma nova abordagem a respeito desta temática. O segundo se concentrou na Análise de Discurso de cinco livros. Optou-se pela Análise do Discurso Religioso proposta por Orlandi (1987). Tal abordagem não se interessa pelas nossas crenças ou descrenças, mas sim no objeto de conhecimento: o discurso religioso e sua relação com a dinâmica histórica, social, teórica e

política.

Na primeira sessão serão expostos os conceitos de mídia e de novos movimentos religiosos japoneses – aqui utilizados. Na segunda sessão será resgatado o contexto histórico da realização e desenvolvimento envolvendo mídia e novas religiões no Japão. Na terceira será explorada a formação da *Seicho-No-Ie* sob o prisma da mídia. Já na quarta será analisado o desenvolvimento e os rumos assumidos pela *Seicho-No-Ie* – também sob a ótica da mídia.

CONCEITUANDO MÍDIA E NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS JAPONESES

634

Fugindo de uma abordagem estreita, a terminologia “mídia” é aqui tratada em um sentido mais amplo. Mídia é compreendida neste trabalho como um conjunto de ferramentas diversificadas – englobando jornais, revistas, televisão, internet e rádio – capazes de difundir, gerar e também distribuir informações (BAFFELLI, 2016). Tal conceituação propicia estabelecer uma relação histórica entre mídia e novos movimentos religiosos. “Isso inclui diferentes textos de mídia produzidos e distribuídos pelas novas religiões – como livros publicados pelas suas próprias editoras” (BAFFELLI, 2016, p. 4 – tradução nossa). Neste sentido, ao utilizarmos o conceito de mídia, não estamos interessados em discutir, necessariamente, o impacto das novas mídias – incluindo, principalmente, internet e a transmissão via satélite – no cenário religioso atual (INOUE, 2007).

No caso das novas religiosidades emergidas no contexto nipônico, optamos em utilizar o termo novos movimentos religiosos (*shin shukyo*). Tal termo é normalmente utilizado para estabelecer uma diferenciação, temporal, das religiões surgidas a partir do final da primeira metade do século XIX – das chamadas “religiões tradicionais estabelecidas” (*kisei shukyo*) – no caso, Budismo e Xintoísmo – que formaram as bases da vida social e cultural do Japão (Reader, 2006).

Em relação às suas características, optamos em agrupar alguns elementos – de natureza organizacional e estrutural – que possuem relevância com a discussão envolvendo mídia e novas religiões (BAFFELLI, 2016).

A primeira característica diz respeito ao papel de uma liderança carismática. Ela oferece novos ensinamentos, caminhos, práticas ou mesmo uma nova interpretação das já existentes. A segunda refere-se ao ecletismo, dinamismo e sincretismo. Para estas novas religiões nipônicas, é vital demonstrar conexões com uma tradição religiosa mais antiga e, ao mesmo, há uma tendência em afirmar que os ensinamentos provenientes das doutrinas

tradicionais necessitam ser atualizados para se adequar à sociedade contemporânea. Daí, por exemplo, a ênfase aos chamados “benefícios mundanos” (*genze riyaku*). Já a terceira engloba o proselitismo. Neste sentido, há o constante uso de mídia e de eventos públicos justamente para a propagação das mensagens doutrinárias. É neste cenário que, por exemplo, surge uma estrutura organizacional – equipes especializadas – em propagações de mídia (BAFFELLI, 2016).

A RELAÇÃO HISTÓRICA ENTRE MÍDIA E NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS JAPONESES

635

Podemos dizer que a mídia no Japão iniciou o seu processo de propagação a partir da chamada Restauração Meiji (1868-1912). Em linhas gerais, a Restauração Meiji abriu caminho para o processo da formação do Estado-Nação japonês através da dissolução do período feudal proveniente da Era Tokugawa e do estabelecimento do Xintoísmo de Estado (1603-1867) (ORTIZ, 2000). A partir deste período ocorreram as primeiras propagações dos jornais e revistas. O primeiro jornal diário do Japão – *Yokohama Mainichi Shinbun* – começou a ser publicado em 1870. A maioria deles se destinava à propagação de notícias referentes ao país (INOUE, 2012). A mídia também estava sob controle e censura, especialmente em relação aos assuntos que diziam respeito ao imperador e à família imperial (BAFFELLI, 2016).

Com o advento da Restauração Meiji, também ocorreu a destituição – em 1871 – do chamado sistema *danka*. Tal sistema – estabelecido na Era Tokugawa – previa uma espécie de controle social e também uma posição social privilegiada ao Budismo – através de uma ordem familiar patronal (INOUE, 2012).

Unindo este dois cenários, propagação da mídia e abolição do sistema *danka* – é que os novos movimentos religiosos nipônicos encontraram uma espécie de brecha para se desenvolverem e se propagarem. Assim:

Dado sua ênfase ao proselitismo, era bastante natural para essas novas religiões modernas verem com bons olhos as ferramentas dos meios de comunicação de massa, como um método para manter contato com os seguidores existentes bem como atrair novos (INOUE, 2012, p. 124 – tradução nossa).

O uso de revistas como uma espécie de “atividade missionária” iniciou-se no final do século XIX. Em 1891 a *Tenrikyo* (nova religião japonesa fundada em 1838) lançou o *Michi no tomo*. A partir do início do século XX, os novos movimentos religiosos nipônicos

procuraram popularizar a disseminação de suas doutrinas através das revistas – principalmente como forma de proselitismo. Nesse contexto, o índice educacional também estava em alta no país, ou seja, a população já lia mais e também tinha mais acesso à educação (INOUE, 2012). Entre 1908 e 1929 a *Oomoto* (fundada em 1892) chegou a adquirir um jornal que permitiu a transmissão de sua mensagem para um público de alcance nacional (BAFFELLI, 2016). Foi neste contexto que as “[...] as novas religiões atraíram a curiosidade da mídia, tal fato acabou resultando, embora de forma discreta, em uma imagem positiva destas religiões” (BAFFELLI, 2016, p. 17 – tradução nossa).

Todavia, em meio a estava propagação, a mídia – tendo em vista o caráter autoritário e de censura do governo – acabava repetindo os termos usados pelas autoridades políticas e rotulavam as novas religiões como “fenômenos repugnantes” e nocivos que ameaçavam os princípios morais da nação. Muitas das vezes, os jornais e revistas descreviam estas religiosidades como “pseudo-religiões” (*ruiji shukyo*). No período de crescente militarismo do Japão – culminando, entre outras coisas, com a participação deste país na Segunda Guerra Mundial –, grande parte da mídia foi conivente com as ações das autoridades em perseguir e suprimir algumas novas religiões – como a *Oomoto* – que não filiadas a uma das 13 seitas Xintoístas do Estado (*Kyoha shinto*).

No período imediato ao término da Segunda Guerra mundial, a mídia continuou exercendo seu papel em torno da imagem das novas religiões nipônicas. Muitos setores ainda trataram de forma pejorativa e negativa essas religiosidades – afirmando que tais religiões eram uma verdadeira ameaça à ordem social. A partir de 1970, a mídia nipônica começou a chamar a atenção para a necessidade de um retorno à religião (*shukyo kaigi*). Foi neste contexto que as novas religiões nipônicas começaram a ser tratadas como compatíveis à sociedade moderna (BAFFELLI, 2016). Daí que, a partir da segunda metade do século XX, as novas religiões japonesas começaram a realizar uma série de campanhas publicitárias, bem como procuraram promover novas publicações. A *Seicho-No-Ie*, por exemplo, passou a ser conhecida pelos setores da mídia como a “religião da publicidade” (*kokoku shukyo*) – em virtude do grande volume de publicações que ela promovia.

O SURGIMENTO DA SEICHO-NO-IE

A *Seicho-No-Ie* foi fundada por Masaharu Taniguchi (1893-1985) em 1930 – na província de Hyogo. Taniguchi se utilizou do próprio recurso da mídia para descrever o

surgimento desta religião:

Quando a Seicho-No-Ie, que é o paraíso da Imagem Verdadeira, projetou sua imagem na Terra e as vibrações de suas palavras se manifestaram em forma de escrita, surgiu a revista Seicho-No-Ie. O primeiro número dessa revista foi publicado em janeiro de 1930. Em dezembro do ano anterior, eu fora furtado pela segunda vez após o Grande Terremoto de Tóquio (1923) e perdera praticamente tudo. Porém, foi exatamente isso que me fez despertar para a Verdade de que o agora – o momento que está vivendo – encerra infinita potencialidade e infinitas possibilidades, mesmo que a situação seja de aparente carência. Compreendi, então que o momento de agir, o momento de viver, era aquele ou nunca, e que não é possível viver de verdade enquanto se mantém uma atitude mental apática e comodista de passar a agir no cumprimento da missão atribuindo somente quando se apresentem no nível fenomênico condições propícias para isso (TANIGUCHI, 2011, p. 22).

Taniguchi buscou dar ênfase ao processo de surgimento da *Seicho-No-Ie* através das palavras. É delas que se originariam a escrita que constituiria o alicerce desta nova religião. A revista seria o “corpo” que iria lançar mão da doutrina da *Seicho-No-Ie*:

Tendo compreendido que tudo está abrangido no agora, tomei a firme decisão de passar a agir imediatamente para a realização de meu objetivo. No mesmo mês, mudei de residência e logo comecei a redigir as matérias para a revista que viria a ser denominada Seicho-No-Ie e cuja finalidade era a divulgação da Verdade. O primeiro número dessa revista ficou pronto no início de janeiro (TANIGUCHI, 2011, p. 22).

Taniguchi procurou, através da revista, atribuir um sentido estrutural a *Seicho-No-Ie*. Foi através desta ferramenta de mídia que sua religião se propagou oficialmente:

Oficialmente, estabeleceu-se a data de 1º de março como o da publicação do primeiro número da revista Seicho-No-Ie, posteriormente, determinou-se comemorar nesta data o aniversário da fundação da Seicho-No-Ie [...] Assim surgiu a revista Seicho-No-Ie como veículo que divulga, no mundo terreno, as palavras da Verdade que transmitem a todos uma mensagem de luz e alegria (TANIGUCHI, 2011, p. 23).

A divulgação da “verdade” via revista, e posteriormente, através dos livros, seria importante para transmitir esta mensagem para todas as pessoas – independentemente do credo. A divulgação da “verdade” levaria ao princípio harmônico da vida (o chamado *Jissô da Vida*), em que se eliminaria todo o tipo de enfermidade (Taniguchi, 1978). Com as publicações, a *Seicho-No-Ie* conseguiria, de forma acessível a todo o tipo de leitor, levar sua mensagem:

[...] estas escrituras budistas, xintoístas ou a Bíblia são fáceis na aparência, mas porque foram escritas sob inspiração, se forem lidas apenas superficialmente e não se puder ler sob inspiração. Não se conhecerá a verdade autêntica e se esta não puder ser reconhecida, de nada valerá a leitura. Por isso,

sejam escrituras budistas, seja a Bíblia ou as escrituras xintoístas, raramente encontramos pessoas que tenham curado de doenças pela leitura daquelas escrituras. Isto é uma prova que foi lida, mas não foi entendido [...] Porém, para as pessoas que leram repetidas vezes a revista *Seicho-No-Ie* até compreenderem a Verdade, houve curas de doenças em grande número, curas de vícios da gula, cura de vícios de tabagismo e está sendo manifestada no corpo físico a perfeição originária da vida. Porque acontecem essas coisas? É porque na revista *Seicho-No-Ie*, o Aspecto Verdade da Vida (Verdade, Deus, Caminho) está escrita de modo que compreenda com facilidade (TANIGUCHI, 1978, p. 227-228).

Ao contrário das religiões tradicionais, a *Seicho-No-Ie* conseguiria transmitir, de forma mais acessível, essa mensagem universal da “verdade” para todas as pessoas. Daí que Taniguchi, tomando como referência a própria modernização da mídia, procurou demonstrar que a *Seicho-No-Ie* conseguiria esta “façanha”, por estar em sintonia com as modificações da mídia na modernidade:

[...] a forma de transmitir e difundir a Verdade sofreu modificações conforme a época e a circunstância. No passado, devido à insuficiência de meios de comunicação e a dificuldades relativas à impressão de livros, recorria-se exclusivamente à pregação direta às pessoas nas igrejas ou nos templos, não sendo possível, portanto, promover o despertar espiritual simultâneo de uma grande multidão pelo poder da palavra da Verdade. Mas eis que surgiu na era moderna a *Seicho-No-Ie*, iniciando um método de propagação adequado à época atual, que consiste em transmitir vibrações das palavras da Verdade a um grande número de pessoas, através de livros e revistas. Nos dias atuais, em que se verificam um rápido crescimento populacional, fantástico progresso científico e grande desenvolvimento da técnica nos mais variados ofícios, inclusive a tipografia, não se pode continuar preso ao velho método de pregar somente por meio de palestras nos locais destinados para isso, tais como igrejas e templos. Insistindo nesse método, será muito difícil difundir a Verdade para toda a humanidade (TANIGUCHI, 1978, p.98-99).

O recurso da mídia possibilitaria exatamente a expansão da *Seicho-No-Ie* para além dos domínios convencionais de espaços físicos – como as igrejas e os templos. Taniguchi, além dos próprios ensinamentos transmitidos através das revistas e livros, também procurou inserir os relatos de curas em suas publicações, justamente para demonstrar o poder da palavra contida nas publicações para os leitores. Assim, atrairia também mais adeptos:

Portanto, podemos dizer que é uma manifestação da misericórdia de Deus (ou Buda) o fato de publicarmos casos de doentes que se curaram pela *Seicho-No-Ie*, para mostrarmos que conhecemos o caminho para a solução dos problemas e fazermos com que muitas pessoas nos procurem, conheçam a Verdade e despertem para a natureza divina (ou natureza búdica) delas mesmas (TANIGUCHI, 1978, p.105-06).

Inicialmente, o primeiro número da revista foi distribuído apenas entre familiares,

amigos e membros do “Grupo de pessoas em busca da verdade” (DINIZ, 2006; MAEYAMA, 1967). Daí que os primeiros adeptos da *Seicho-No-Ie* eram chamados de assinantes (ALBUQUERQUE, 1999). Todavia, após a sexta edição ocorreu uma reviravolta na relação entre os leitores e Taniguchi. Iniciaram-se os relatos. “As pessoas começaram a escrever ao Dr. Taniguchi, contando-lhe a respeito das curas que receberam através da simples leitura da palavra imprensa.” (DAVIS, 1997, p. 42).

O DESENVOLVIMENTO DA *SEICHO-NO-IE*

639

Em 1933, Taniguchi deixou definitivamente seu trabalho como tradutor da companhia petrolífera – havia sido dispensado, pois a empresa foi vendida. Ele passou a se dedicar integralmente nas publicações e – com o dinheiro recebido da indenização – adquiriu a Gráfica Yukoshua – que mais tarde seria transformada na sua própria editora chamada *Nippon Kyobunsha Company* (DINIZ, 2006). Nesta altura, já havia uma demanda considerável por edições da revista.

Em 1934 Taniguchi e a família se mudaram definitivamente para Tóquio. Neste momento, o número de leitores da revista era de aproximadamente 30.000. Já o livro *Seimeino-Jissô* – “A verdade da vida” – vendia cerca de 80.000 cópias (MAYEMA, 1967). Em 1936 a Sede Central da *Seicho-No-Ie* foi construída na capital japonesa e em 1940 a SNI é oficialmente registrada como organização religiosa.

Embora a *Seicho-No-Ie* não tenha sofrido perseguições das autoridades durante o período mais duro do Xintoísmo de Estado – afinal de contas, Taniguchi apoiava o caráter beligerante do governo – (ALBUQUERQUE, 1999), suas publicações foram duramente afetadas. Este cenário só veio a se amenizar após o término da Segunda Guerra Mundial. “Após a guerra do Pacífico, a *Seicho-No-Ie* retomou a publicação de suas revistas, que haviam sido interrompidas devido à falta de material impresso” (STAEMMLER, 2018, p. 90 – tradução nossa).

Nos finais da década de 40, a *Seicho-No-Ie* começou a ser reestruturada em termos organizacionais. Taniguchi estava disposto a se adaptar às novas circunstâncias e expandir sua doutrina (ALBUQUERQUE, 1999). Neste contexto, foram criadas, por exemplo, a Associação das Mulheres – presidida por sua esposa Teruko, destinada a atender exclusivamente o público feminino – e a Associação de Jovens – chefiada pelo seu genro Seicho Taniguchi e voltada para os homens até os 35 anos de idade. Cada uma destas associações passou a possuir periódicos

mensais (MAEYAMA, 1967).

A partir da década de 60, Taniguchi e sua família iniciaram uma série de viagens pelos EUA, Canadá, América do Sul e Europa – no intuito de expandir globalmente a *Seicho-No-Ie*. “A partir de 1960, a Seicho-no-ie se volta tanto para o proselitismo, visando aumentar o número de adeptos, como para a diversificação de suas atividades” (ALBUQUERQUE, 1999, p. 23). Dai que as publicações tiveram um papel crucial para que a consolidação deste processo, pois elas começaram a ser traduzidas para outras línguas.

Atualmente, a *Seicho-No-Ie* publica seis revistas mensais em língua japonesa: 1) *Seicho-No-Ie* – publicação oficial; 2) *Seishin-Kagaku* – revista sobre ciência mental; 3) *Shirohato* – publicação organizada pela Associação das Mulheres; 4) *Risō Sekai* – editada pela Organização dos Jovens; 5) *Risō Sekai Jr* – destinada ao público infantil; e 6) *Hikari no Izumi* – uma revista destinada aos principiantes. Ademais, ela também edita revistas em português, inglês e espanhol (DAVIS, 1997).

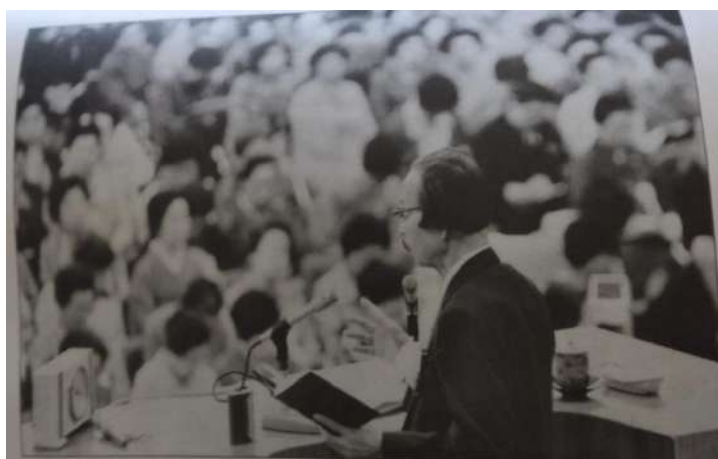


Figura 1 – Taniguchi realizando uma de suas conferências, no Japão, utilizando uma de suas publicações
Fonte: (DAVIS, 1997)



Figura 2 – Publicações de Taniguchi em inglês, português, alemão e espanhol
Fonte: (DAVIS, 1997)



Figura 3 – Taniguchi fotografando o livro “A Verdade da Vida” em Los Angeles
Fonte: (DAVIS, 1997)

CONCLUSÃO

Como podemos observar através deste trabalho, não foi por acaso que Masaharu Taniguchi se valeu do recurso da mídia para desenvolver e propagar a doutrina da *Seicho-No-Ie* a partir de 1930. A relação entre mídia e novos movimentos religiosos japoneses se confundem, ou seja, possuem similitudes temporais em termos de formação – em meio uma peculiar modernidade nipônica e suas tensões observadas entre controle, liberdade e censura da mídia por parte do governo. A conceituação – abrangente – de mídia aqui desenvolvida também possibilitou pensarmos em recursos midiáticos, como revistas e livros, que foram fundamentais para o início do processo de propagação das novas religiões japonesas e, consequentemente, da *Seicho-No-Ie*.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Leila M.B. **Seicho-no-Ie do Brasil**: agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume, 1999.
- ORTIZ, Renato. **O próximo e o distante**: Japão e modernidade, mundo. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. Apresentação. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (Ed.). **Palavra, fé e poder**. Campinas: Pontes, 1987.
- DAVIS, Roy Eugene. **O homem-milagre do Japão**. São Paulo: Seicho-No-Ie do Brasil, 1997.
- STAEMMLER, Birgit. Seichō no Ie. In: POKORNY, Lucas; WINTER, Franz (Ed.). **Handbook of East Asian New Religious Movements**. Boston: Brill, 2018.
- TANIGUCHI, Masaharu. **Seimei no Jisso** (A verdade da vida). São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 1978.
- TANIGUCHI, Masaharu. **O que é a Seicho-No-Ie**. Votos e aprimoramentos espiritual dos adeptos da Seicho-No-Ie. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2011.
- MAEYAMA, Takashi. **O Imigrante e a Religião**: Estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. 1967. 335f. Dissertação (Mestrado). Escola Paulista de Sociologia e Política, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1967.
- DINIZ, Ediléia Mota. **Carisma e poder no discurso religioso**: um estudo do legado de Masaharu Tanigushi – a Seicho-No-Ie no Brasil. 2006. 189f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.
- BAFFELLI, Erica. Mass Media and Religion in Japan: Mediating the Leader's Image. **Westminster Papers in Communication and Culture**, London, v.3, n.1, p. 83-99, 2007.
- BAFFELLI, Erica. **Media and new religions in Japan**. New York: Routledge, 2016.
- DORMAN, Benjamin. **Celebrity Gods**: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan. Havaí: University of Hawai'i Press, 2012.
- INOUE, Nobutaka. Media and New Religious Movements in Japan. **Journal of Religion in Japan**, Leiden, v.1, p. 121-141, 2012.
- READER, Ian. Japanese New Religious Movements. In: JUERGENSMEYER, Mark (Ed.). **The Oxford Handbook of Global Religions**. Oxford and New York:

Oxford University Press, 2006.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

ILÊ AXÉ IGBA AYRA: A PRESENÇA DO CANDOMBLÉ EM IBIPORÃ/PR (1990-2021)

João Paulo Rosa Lorenço (UEL-G) ¹

645

Resumo: O presente trabalho busca responder o seguinte questionamento: “Como o babalorixá do Ilê Axé Igba Ayra compreende a trajetória histórica do espaço religioso no município de Ibiporã/Paraná?” com o objetivo de compreender a trajetória histórica do espaço religioso na cidade a partir do relato do líder religioso. O interesse em estudar a temática advém da necessidade histórica de demonstrar a pluralidade religiosa no município de Ibiporã, localizado na região metropolitana de Londrina no norte central paranaense. Para tanto realizamos uma entrevista semiestruturada com Pai Paulo de Oxalá, líder da casa de Candomblé em funcionamento na cidade desde os anos 1990, o Ilê Axé Igba Ayra. Deste modo pretendemos estabelecer um diálogo entre a Universidade, o Poder Público e a sociedade afim de superarmos o preconceito, permeado pelo racismo estrutural e institucional brasileiro, existente acerca do Candomblé e resgatar uma riquíssima história de tradição, fé e resistência. Notamos a convivência pacífica dos moradores/as do entorno do Ilê em um processo de reconhecimento e pertença dos membros da Casa e dos seus líderes religiosos, mesmo que o preconceito contra as religiões de matriz afro-brasileira ainda seja latente no Brasil, e consequentemente no município.

Palavras-Chaves: Candomblé. Ibiporã. religiosidade. história regional

INTRODUÇÃO

A história global, a macro-história, não é dissociada da história local/regional, uma coopera com a outra em um mútuo processo de realizações simbólicas, interesses de grupos políticos, econômicos e religiosos que convergem e/ou destoam na construção e/ou imposição de um direcionamento sócio-histórico.

Durante muito tempo, a História, foi traduzida a partir do olhar macrohistórico, na qual os dados numéricos e passagens temporais foram positivadas a partir de uma visão global que privilegiava os feitos mais amplos das sociedades, um exemplo dessa forma de historiografia é as passagens em tempos históricos: Idade Clássica, Antiga, Medieval e Moderna (REVEL, 2010, p. 437).

As primeiras pesquisas demográficas fornecem um bom exemplo da linha de pensamento acima exposto, na qual quatro variáveis principais compunham as análises e

¹ Especialista em Religiões e Religiosidades. Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: joaopaulorosalorenc@gmail.com

aproximações dos/as pesquisadores/as, são elas: natalidade, nupcialidade, fecundidade e mortalidade que dariam conta da aplicação de um modelo demográfico a ser seguido enquanto procedimento historiográfico (REVEL, 2010, p. 437).

A compreensão da história local não como uma “história global reduzida” é um dos pontos fundamentais para o entendimento de que tal modalidade historiográfica apresentada é “o marcador mais individual, o menos generalizável de todos (em oposição a categorias gerais, tais como o nível de renda ou de fortuna, o estatuto socioprofissional, etc.)” (REVEL, 2010, p. 438).

Alguns domínios permeiam a noção que se tem acerca do conceito de região, tais como a linguagem do senso comum, expressos como: “a região mais pobre”, “a região montanhosa” ou a “região da cidade X” dotado de critérios diversos, imprecisos e variáveis no que se refere a análise e avaliação de uma determinada realidade socioespacial” (CUNHA, 2000, p. 42).

Outros domínios comumente difundidos sobre o conceito de região é ideia de unidade administrativa e a noção de fenômenos comuns a determinados espaços territoriais, caracterizado por concepções como: “área sob um certo domínio ou área definida por uma regularidade de propriedades que a definem” (CUNHA, 2000, p. 42).

O entendimento de escalas globais não pretende privilegiar a macro-história, ou “ver na proposta micro histórica a manifestação de um “retorno” do indivíduo na cena historiográfica da qual parecia ter desaparecido em benefício dos conjuntos sociais, cujo estudo os historiadores privilegiavam desde duas ou três gerações”, busca-se estender mediações entre as duas formas de interpretações historiográficas (REVEL, 2010, p. 439).

As sociedades se demonstram múltiplas, diversas, incognoscíveis em sua totalidade desde os períodos antigos até a modernidade. Unificar no Estado a figura cognoscível é um meio que não compreende as complicações e desarmonias postas no todo histórico (REVEL, 2010, p. 249-443).

O Estado moderno precisa aceitar negociações para que consiga se movimentar, situando-se em diversos níveis, em que um não se sobreponha ao outro. Faz-se necessário para isso o uso de escalas de observação que levam em consideração as discontinuidades presentes na realidade sócio-histórica, pois o Estado, em seu sentido amplo, também assume forma e sentido nas singularidades dos mundos sociais (REVEL, 2010, p. 443).

Temos que “o que era antigamente atribuído à Providência divina, à majestade do soberano, à virtude de um grande personagem, aparece hoje de forma mais consensual como

pertencendo à lógica de grandes arranjos anônimos que são, por isso mesmo, ainda mais incoercíveis” (REVEL, 2010, p. 441).

A história de Ibiporã, por exemplo é traduzida pelas intencionalidades dos autodeclarados pioneiros e suas descendências, o que acaba por privilegiar a cultura eurocêntrica, branca e religiosamente cristã. Pretendemos neste trabalho centralizar atores que ainda não foram contemplados pela historiografia local.

Diante do contexto pandêmico, e a momentânea impossibilidade de realizar uma pesquisa mais ampla, definimos que, por enquanto, o processo metodológico possível fora a realização de uma entrevista junto ao babalorixá Paulo de Oxalá, responsável pelo Ilê Axé Igba Ayra, o único espaço de culto candomblecista em funcionamento na cidade atualmente.

Nosso primeiro contato deu-se por meio da discente do curso de Serviço Social, Gabrielle Fortunato, conhecida no Candomblé como: Olá Dênú, filha de Santo de Bábá Bîlòjò do Ilê Axé Àlàyè da cidade de Londrina/PR. Bábá Bîlòjò passou um período na casa de Obá Logy, o fundador do Ilê Axé Igba Ayra de Ibiporã. Há aproximadamente um ano e meio o babalorixá Obá Logy faleceu e quem assumiu e conduz o Ilê atualmente é Pai Paulo de Oxalá.

Para nos aproximarmos do Ilê Axé Igba Ayra agendamos previamente, através de aplicativo de mensagens instantâneas, uma chamada de vídeo com Olá Dênú e após primeiro diálogo recebemos o contato numérico do telefone de Paulo de Oxalá. Passadas primeiras aproximações, agendamos a entrevista presencial com o líder religioso. A entrevista foi conduzida em uma agradável manhã de domingo na casa de Candomblé, seguindo os protocolos de segurança como uso de máscara e um certo distanciamento social.

Optamos pela entrevista semiestruturada que não pressupõe uma abertura completa da condução, mas pontua aspectos relevantes aos objetivos da pesquisa, que possibilitou uma interlocução menos rígida entre o participante e pesquisador. A entrevista semiestruturada deu um apoio objetivo e assegurado por um roteiro prévio, mas a ele não se prendeu totalmente, conduzida em uma espécie de “conversa com finalidade” (MINAYO, 2018, p. 143).

Para a realização da entrevista semiestruturada fez-se necessária a elaboração de um roteiro onde foram definidos os tópicos de interesse. Tivemos cuidados ao tratar questões abertas, temáticas delicadas ou que pudessem acarretar algum tipo de sofrimento, e buscamos formas de não induzir as respostas do entrevistado (GIL, 2008, p. 115).

Utilizamos o recurso de gravação de áudio, com autorização prévia do líder religioso, para a realização da entrevista da forma mais próxima e respeitosa possível e tal recurso possibilitou, além do diálogo próximo entre os entes da pesquisa, a coleta de dados

relevantes que não foram anotados ou lembrados pelo pesquisador.

A entrevista durou aproximadamente uma hora, entre deslocamento, recepção e aplicação do roteiro, e foi tranquila, pois os questionamentos foram prontamente respondidos em uma frutífera conversa com Pai Paulo de Oxalá, que se demonstrou interessado e receptivo nos assuntos e em possíveis novos contatos e visitas. Temos por objetivo nesta pesquisa demonstrar como o Babalorixá do Ilê Axé Igba Ayra compreende sua trajetória histórica no município de Ibiporã.

DE SALVADOR PARA IBIPORÃ: O ILÊ AXÉ IGBA AYRA POR PAI PAULO DE OXALÁ

Entrevistador: Pode relatar um pouco da história do Ilê aqui em Ibiporã?

Pai Paulo: É porque aqui foi fundado dia 11 de março de noventa pelo meu pai de santo que é o José Demerval, o Obá Logy, que faleceu agora. Você sabe né?

Entrevistador: Sim, logo quando comecei a pesquisa conversei com a Gabi, ela é de um terreiro em Londrina, mas o pai de santo dela conhecia o seu Pai de Santo.

Pai Paulo: Isso! Ele, na verdade, começou numa casa aqui em Ibiporã, lá para baixo, mas não era uma casa de candomblé, ali era onde ele atendia clientes e tudo, mas isso aí não vem ao caso. A situação foi a partir do dia 11 de março de noventa, quando a casa teve a primeira festa, a primeira sala de barracão, de Candomblé, quando saiu o primeiro filho de Santo dele, o primeiro iniciado na religião, no Candomblé, que se chama Arô Cemi, o Guinha, todo mundo conhece como Arô Cemi. Ele é o primeiro filho de santo da casa, primeiro filho de santo que foi feito, e então a casa automaticamente já se abriu nessa saída dele daqui que foi essa mudança que fez da casa que tinha lá embaixo e veio para cá, que é uma casa popular, aí só puxaram um negocinho aqui do lado, não tinha nem essa parte aqui (aponta para a construção) e ali ele começou a vida dele dentro do Candomblé, de macumba, de filho de Santo, daí pra frente foi! E nós pertencemos a matriz chamada Axé Iyá Nassô Oká, que é a primeira casa de Candomblé do Brasil, em Salvador, que foi tombada pelo Patrimônio Histórico Nacional, a gente pertence a essa família, a Casa Branca, o Axé Iyá Nassô Oká, entendeu? É onde meu pai de santo era filho de pai de santo da Casa Branca. Então a gente continuou mesmo ele tendo falecido, e

agora eu sou o sucessor da casa, A casa continua e pertencemos a esse Axé!, e a gente é reconhecido lá encima (referência ao Ilê Axé Nassô Oká de Salvador), tanto que nos rituais de morte que teve agora, que é o Axexê, o pai de santo dele veio, o pai de santo dele é vivo, a gente continua com ele e veio pessoas de dentro da Casa Branca mesmo, de Salvador, o pessoal veio para fazer todos os rituais e a casa agora permanece aberta. Teve o ritual de Axexê, mas atrapalhou tudo (a pandemia decorrente da COVID-19) porque geralmente é um ano. A pessoa falece e tem os ritos, e depois de um ano é quando reabre a Casa e vai ver se vai ficar um herdeiro, se a casa vai continuar, se o Axé permanece vivo!, e aí no nosso caso demorou pela pandemia, ficamos quase dois anos parados e não tinha muito o que fazer e conseguimos trazer eles agora, faz poucos dias, aí foi jogado os búzios e escolhido o sucessor da Casa, agora temos que esperar a posse, que é aberta ao público, é uma festa feita para apresentar, todo mundo sabe, né! quem é? que sou eu!, mas daí é uma festa que é aberta ao público para apresentar o sucessor da cadeira dele, e aqui é uma casa de Candomblé que sempre terá um sucessor, não é uma casa simples para se morar e tal. É uma casa de candomblé, com raiz, matriz, e aqui sempre terá um sucessor. Um dia quando eu for, e vai demorar se Deus quiser! (risos), tenho certeza que vai ficar outra pessoa, então isso aqui é uma coisa que é do Santo, isso aqui não tem nem dono, pretendemos torna-la um bem religioso, então vamos mexer nos papéis agora para que o Ilê Axé Igba Ayra se torne um templo religioso oficialmente reconhecido, entendeu?

Pesquisador: Bom, agora podemos trazer alguns elementos do roteiro semiestruturado que nos auxiliará no andamento da entrevista. Por exemplo: como é o convívio com a comunidade? Já passou por alguma situação de preconceito? Algo nesse sentido

Pai Paulo: Olha! Ele (Obá Logy) tinha um nome muito respeitado, pela ética, dignidade, então muita gente conhecia ele aqui! Ibioporã inteiro o conhecia, todo mundo sabia da índole dele, do caráter dele e todo mundo o respeitou como pessoa, então nunca teve nada! e se tem foi algo escondidinho. A gente sai na rua de branco, vai no mercado, o pessoal conhece aqui: "o terreiro do neguinho" entendeu? Todo mundo conhecia ele, então não teve assim (preconceito), o pessoal respeitava bastante ele, como pessoa, entendeu? independente de saber que ele era pai de santo e da religião, o pessoal tinha respeito por ele.

Entrevistador: Então você reconhece que a religião sofre um preconceito social?

Pai Paulo: Sofre, sofre sim! mas o pessoal tinha muito respeito por ele, mesmo sabendo, tanto que aqui sempre foi movimentado e o pessoal está sempre de branco e o pessoal sabe. Então, no começo, quando eu fiz Santo aqui há dezessete, dezoito anos o pessoal passava e quebrava os potes ali encima do muro, molecada de madrugada que descia, mas não tivemos muito problema quanto a isso.

Entrevistador: Então a comunidade recebe bem a presença do terreiro?

Pai Paulo: Sim, os vizinhos aqui recebem bem! Tanto que nunca tivemos problemas com barulho, respeitamos os horários, tudo tem limite também, né? A gente tem as leis da Federação aí, tudo mais, então a gente respeita, nos respeitamos entendeu? A gente entra num consenso, não tem inimizade com ninguém, entendeu?

Entrevistador: Como você pensa o terreiro hoje? a importância do espaço para o município, para o bairro e para comunidade de um modo geral?

Pai Paulo: A gente estava até fazendo a soma, né! Tem 31 ou 32 anos este terreiro, então já tem uma história aqui, em Ibiporã. Isso aqui era tudo terra (apontando para a vizinhança), não tinha casa quando eu fiz Santo aqui, isso há anos atrás e a casa já estava aberta, então tem uma história dentro da cidade. E é uma responsabilidade pra mim, que assumi a casa agora, manter isso de pé, é uma coisa que pesa na minha cabeça manter viva a cultura aqui dentro. Agora quando as coisas começarem a melhorar depois da pandemia, começar a ter mais festa, mais fluxo de gente, a gente volta a ter uma programação, porque antes a gente tinha uma noção das datas de festas e o ano que vem teremos que fazer um calendário, toda uma programação para manter o funcionamento das rotinas.

Pesquisador: Como é o nome da mãe do Obá Logy? Percebi que ela sempre está próxima ao terreiro

Pai Paulo: Dona Rita! Quando ele começou a construir aqui, ela morava aqui, só que ela evangélica. Ela morava junto do Obá Logy só que tinha uma grade dividindo a casa, então ela morava ali na frente e ninguém passava dali, mas isso não é da minha época! Mas ela fala de quando começou aqui né, do serviço braçal, dela ter ajudado, do sofrimento dele, de como era

aqui e de pouquinho ele foi construindo, não foi nada de doação! isso aqui foi comprado, independentemente de ser da Caixa Econômica, foi assim no começo de tudo!

Pesquisador: Eu lembro que essa região era bem menos movimentada que atualmente

Pai Paulo: Verdade! Tanto que eles (a prefeitura) queriam pegar e desapropriar aquela parte (aponta para a frente da casa), da grade pra lá! Ele estava preocupado porque eles queriam arrebentar essa parte aqui, mas não teve problema não! Então, como eu te falei é mais ou menos isso aí, a casa foi fundada em 1990, e o primeiro filho de Santo foi o Aro Cemi, tanto que a mãe dele é dona de um terreiro de Umbanda que, se não me engano, é um dos primeiros terreiros de Umbanda de Ibiporã.

Pesquisador: Interessante!

Pai Paulo: E ele mora na casa dela e eles estão lá, se você precisar conversar com ele lá, ela é a Dona Ivone, ela é conhecidíssima aqui. O Meu pai de Santo era filho de Santo de Umbanda da Dona Ivone, o terreiro dela é mais antigo do que o nosso, mas é de Umbanda. O nosso é o único né, de Candomblé, o dela, que é de Umbanda é dos primeiros.

Pesquisador: Mas em Ibiporã o Ilê aqui é o único de Candomblé ou há outros?

Pai Paulo: É o único, teve umas casas de Candomblé aqui né, mas eram casas alugadas, não eram um Axé de raiz, porque mudavam para Cambé, ou Londrina, mas nada que criou raiz. A primeira casa de Candomblé é aqui! A Dona Ivone, ela também é feita no Santo pelo Candomblé, mas o negócio dela é a Umbanda, entendeu? Se você quiser eu passo o contato do Aro Cemi que é o primeiro filho de Santo. Meu Pai começou no terreiro da mãe do Guinha (apelido de Arô Cemi) que é a Dona Ivone, então ele conhece, por ser o primeiro filho iniciado pelo meu Pai de Santo, ele conhece a vida do meu Pai de Santo até antes da fundação desse terreiro aqui, porque meu pai era Pai Pequeno do terreiro de Umbanda da mãe dele, depois que meu pai de Santo se iniciou no Candomblé aí passou um ano ele foi e iniciou o Guinha, até se você precisar de fotos para sua pesquisa ele tem.

Pesquisador: Interessante! Vou procurar formas para ampliar a pesquisa.

Pai Paulo: Se for preciso, te passo o contato dele e você faz a pesquisa. Até foto a gente também tem, qualquer coisa você fala que a tem aí e disponibiliza. Então no que precisar é só procurar a gente. me liga e a gente combina, é meio corrido, mas agora vou ficar mais tranquilo aqui! O Guinha também está à disposição aí, no que precisar dele, se tiver alguma dúvida é só mandar mensagem. No que precisar estamos aí, é só me avisar e eu te ajudo!

Pesquisador: Obrigado pela disponibilidade e pelas informações disponibilizadas durante a entrevista!

ALGUMAS APROXIMAÇÕES

Em suma, três grupos étnicos compõem a formação histórica e social brasileira: os brancos, advindos da Europa; os negros, traficados para a Colônia Portuguesa na condição de escravos e as populações indígenas que habitavam este território há ao menos doze mil anos, cuja religião, religiosidade, diversidades culturais e linguísticas são extremamente diversificadas. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 21)

O processo de embranquecimento cultural, econômico, político, étnico e religioso que o país sofreu ao longo dos séculos, entranha-se até a contemporaneidade se considerarmos que, na esfera religiosa, apenas 0,3% da população brasileira se declara adepta das religiões de matriz africana em um território majoritariamente negro, estima-se que cerca 56,2% das pessoas se declaram “pardo/a” ou preto/a atualmente no Brasil (IBGE, 2021).

Tais dados espelham-se na perspectiva local, ao considerarmos que o município de Ibiporã, pertencente à região metropolitana de Londrina no norte central paranaense, possui uma hegemonia religiosa notoriamente cristã, com ênfase na presença do catolicismo desde o processo de ocupação colonizatório: cerca de 71% dos residentes professam a fé católica (IBGE, 2021).

Dentre os evangélicos o percentual ficou dividido entre diversas denominações religiosas, mas a predominância é das igrejas pentecostais, cerca de 10,08% da população declarou-se confessar a fé na Congregação Cristã do Brasil, Igrejas Presbiterianas, Assembleias de Deus, Igrejas Batistas ou Quadrangular. A denominação neopentecostal com maior incidência de fiéis é a Igreja Universal do Reino de Deus, com cerca de 0,75% dos cristãos do município (IBGE, 2021).

Se fizermos um pequeno recorte etário percebemos que o cristianismo é horizonte religioso para a maioria dos/as jovens entre 14 e 19 anos, cerca de 98,11% dessa população declaram congregar em alguma denominação religiosa cristã, seja católica, evangélicas ou em múltiplos pertencimentos religiosos (IBGE, 2021).

Conforme estimativas do censo demográfico de 2021, o município demonstrou que 58 pessoas são adeptas do Candomblé, da Umbanda ou são espiritualistas, desse total a grande maioria é etnicamente negra, aproximadamente 40 pessoas (IBGE, 2021).

Dados extremamente relevantes se observarmos as diversidades culturais e religiosas que se desenharam sobre o espaço territorial onde hoje se aloca o município de Ibiporã, povoado por etnias indígenas há milênios e que foi lar de caboclos, sertanejos e possivelmente ex-escravos/as, antes do processo de ocupação colonizatória das décadas de 1920 a 1940.

A imposição colonizatória branca, eurocêntrica e religiosamente cristã, planejada pelo governo brasileiro nas décadas iniciais do século XX, e que permeou todo o referido século, desenhou-se através de fluxos migratórios de europeus e brasileiros, estes, em suma, oriundos da região Sudeste e todos/as buscavam melhores condições de vida familiar, cultivo e comércio entre os seus (BISOTTO, 2008, p. 1-431; MARCANTE, 2008 p. 206-212; STRAUSS, 1988, p. 157-165).

Passados os anos iniciais do processo colonizatório do município vislumbramos o grande êxodo rural que seguiu a derrocada da cultura cafeeira dos meados do século supracitado, e expulsou do campo às periferias uma parte considerável das populações trabalhadoras, tais como: boias frias, camponeses/as, extrativistas, dentre outros/as, e a cidade presenciou um processo de urbanização nos anos 1980, com consolidação nos anos 1990 (BISOTTO, 2008, p. 1-431; et al).

É dos anos finais da ditadura civil-militar até a atualidade que nos debruçamos neste trabalho, pois é justamente nesse período que o Ilê Axé Igba Ayra começa a se constituir no que hoje se denomina região sul de Ibiporã. A localização foi inicialmente agrícola, passou por um rápido processo de intervenção estatal, com construções de aparelhos públicos e programas de moradia social nos anos de 1990 a 2010 e atualmente é palco de um processo de gentrificação social.

CONCLUSÃO

Notamos a convivência pacífica dos moradores/as do entorno do Ilê em um
In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UUEL), 4, 2021,
Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

processo de reconhecimento e pertença dos membros da Casa e dos seus líderes religiosos, mesmo que o preconceito contra as religiões de matriz afro-brasileira ainda seja latente no Brasil.

Passado e presente se mesclam em uma simbiose de referências religiosas que se espalham pela Zona Sul de Ibiporã: são tradições, religiosidades e manifestações culturais que expõem as diversas matrizes religiosas e o espraiamento, através de processos migratórios, de diversas atores e singularidades essenciais para a compreensão da complexa história religiosa brasileira.

O Ilê Axé Igba Ayra em Ibiporã é a história do encontro entre fé, força e coragem, onde diversas pessoas depositaram suas esperanças e seus destinos. Podemos destacar seu fundador, Obá Logy, que mesmo em meio as dificuldades e adversidades conduziu com fé, admiração e orgulho a Casa de Candomblé em Ibiporã.

Destacamos também o carinho dos filhos de Santo da Casa na manutenção do espaço após o falecimento de Obá Logy e a continuidade dos trabalhos pelo jovem Pai Paulo de Oxalá, que demonstra extremo conhecimento das tradições de sua crença e apreço pela continuidade do Axé herdado do Terreiro de Salvador, além do respeito e reverência pelo legado de seu antecessor na comunidade.

Reconhecemos a força do Ilê, ativo há 31 anos, em uma cidade com forte apelo ao conservadorismo religioso cristão e ao não reconhecimento da diversidade religiosa que faz parte de seu território. Ressaltamos a importância dos trabalhadores/as da Zona Sul de Ibiporã, que na busca por melhores condições de habitação e vida, enfrentam as adversidades com muita garra, trabalho, força e fé.

A nossa intenção com o trabalho acima apresentado foi valorizar a diversidade religiosa que se desenha em um processo de continuidade e descontinuidade em uma cidade, território rico de expressões culturais e religiosas. Neste caso podemos conjugar o verbo existir no passado, presente e, se depender do Ilê Igba Ayra, no futuro.

A diversidade religiosa com raízes nos povos indígenas e afro-brasileiros existiram, existem e possivelmente existirão em um processo de resistência, fé e coragem de um povo que sofreu e sofre, lutou e ainda luta pelo reconhecimento de sua religiosidade.

REFERÊNCIAS

ARIAS NETO, José Miguel. **O Eldorado: Londrina e o Norte do Paraná – 1930 – 1975.**

- Dissertação de Mestrado em História, São Paulo, 337 páginas, 1993.
- ASARI, A. Y., TUMA, M. M. **Aspectos Históricos, Físicos, Econômicos e Institucionais de Londrina**. Documento-Consulta. Prefeitura do Município de Londrina, Secretaria Municipal de Educação: Londrina, 1978.
- BISOTTO, Maria Lúcia Striquer. **Compêndio Histórico de Ibiporã**, 1ª ed. v.1. Fundação Cultural de Ibiporã: Ibiporã, 2008.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6ª ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). **Censo demográfico 2010**. Acesso em: 12 de agosto, 2021, em <http://censo2010.ibge.gov.br/>
- IBGE. Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA. **Censo demográfico 2020**. Acesso em 19 de março, 2021, em <https://sidra.ibge.gov.br/home/ipca15/brasil>
- IBGE. **Conheça o Brasil: cor ou raça**. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. 2021
- IBIPORÃ. **Circuito das capelas: projeto de recuperação da memória de Ibiporã**. Secretaria Municipal de Cultura e Turismo: Ibiporã, 2016.
- IBIPORÃ. **Igrejas evangélicas históricas: projeto de recuperação da memória de Ibiporã**. Secretaria Municipal de Cultura e Turismo; Museu Histórico e de artes de Ibiporã: Ibiporã: 2019.
- KASTER, Jaime dos Santos. **A fotografia na recuperação da história e preservação da memória: A ferrovia e a estação ferroviária de Ibiporã (PR)**. Dissertação de Mestrado em Comunicação, Londrina, 208 páginas, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Paraná; En el Sertão**. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1988. p.157-165 / p.283-295.
- MARCANTE, Maicon Fernando. *As fronteiras do interior: o aldeamento São Pedro de Alcântara e suas interações sociais no espaço sertanejo-Paraná (1876/1881)*. **Revista Vernáculo**, Curitiba, v.1, n. 21 e 22, p. 206-212. 2008.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. Fundamentos teóricos das técnicas de investigação qualitativa. **Revista Lusófona de Educação**, v. 40, 2018
- NISBET, Robert. Conservadorismo e Sociologia. In: MARTINS, José de Souza. **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: HUCITEC: 1981.
- OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na formação do Brasil**. Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes volume 2. Brasília:

MEC/SECAD; Rio: LACED/Museu Nacional, 2006.

PIEROTE, Natalia Aparecida Ribas. **Geografia em Múltiplas Escalas do Local ao Global: O município de Ibiporã**. Proposta Metodológica apresentada ao Programa de Desenvolvimento Educacional do Estado do Paraná – PDE, em convênio com a Universidade Estadual de Londrina, como requisito a promoção ao nível III do Plano de Carreira do Magistério do Estado do Paraná, Londrina, 188 páginas, 2008.

PRADO JUNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil. (O Império Escravocrata e a Aurora Burguesa)**. São Paulo: Brasiliense. 1981.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista Brasileira de Educação**. v. 15 n. 45 set./dez. 2010.

SOARES, Marilda Aparecida. Etnias e povos africanos na formação histórico-social do Brasil. **Para entender a história**. v. 10, p. 1-10, 2013.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O CANDOMBLÉ COMO LOCAL DE VIVÊNCIA NEGRA E RESISTÊNCIA AO RACISMO E À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Gabrielle Caroline Fortunato (UEL)¹

Claudia Neves da Silva (UEL-PQ)²

658

Resumo: O artigo tem por objetivo refletir e apresentar a contribuição da comunidade de Candomblé no combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso no Município de Londrina, considerando que estas comunidades são espaços de fortalecimento e emancipação para o território ao seu redor. Para concretização do objetivo, realizamos entrevistas com três representantes do Candomblé Londrinenses que desenvolvem debates a partir de seus espaços de atuação. São dois homens negros e uma mulher negra que têm como premissa dar voz à comunidade a qual pertencem. Ao falar do Candomblé como possibilidade de combate ao racismo e intolerância religiosa, adentramos um espaço desconhecido, porém rico de conteúdo e possibilidades, e saímos da zona de conforto na busca para compreender uma temática fundamental para a sociedade.

Palavras-Chaves: Candomblé. Racismo. Intolerância Religiosa. Racismo Religioso.

INTRODUÇÃO

O Candomblé é um culto brasileiro com influência dos ritos africanos e fundamentado em divindades como Orixás, Inquices e Voduns para sua caracterização divina, as quais são representadas por dezesseis figuras que compõem o panteão africano. Cada uma destas divindades tem sua própria característica e carrega consigo algum elemento da natureza.

Diante das diversas influências que sofreram ao longo do percurso histórico, as religiões afro-brasileiras dispõem sua origem da matriz africana (são atos e ritos africanos que foram utilizados e adaptados dentro da ritualística das religiões afro-brasileiras), uma vez que foi a partir da resistência dos/as escravos/as que se conseguiu manter a cultura que foi transportada do continente africano para o Brasil (BERKENBROCK, 1999). É importante ressaltar que as/os escravas/os eram de diversas partes da África, com manifestações e práticas religiosas diferenciadas, mas mantiveram elementos e ritualísticas africanas, transmitindo as tradições e costumes de seus ancestrais.

¹Assistente Social formada pela Universidade Estadual de Londrina. Email: gabriellec.fortunato@hotmail.com

²Doutora em História. Pós Doutora em Serviço Social. Profa. do Programa de Pós Graduação em Serviço Social e Política Social/UEL. Membro-fundadora do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades. Email: claudianevevess@uel.br

O Candomblé não é apenas religião, mas uma comunidade que ao longo dos anos se encontrou às margens de seus direitos básicos.

A partir destas considerações temos por objetivo apresentar a contribuição da comunidade de Candomblé no combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso no Município de Londrina e verificar o impacto que o racismo e a intolerância religiosa causam à população, contribuindo assim, com o debate sobre estas questões na cidade de Londrina.

Para concretizar nosso objetivo, realizamos pela plataforma do google Meet entrevista com três representantes do Candomblé Londrinense que promovem debates a partir de seus espaços de atuações. São dois homens negros e uma mulher negra que têm como premissa dar voz à comunidade a qual pertencem. Entendendo que o critério usado para a escolha foi exclusivamente a cor de pele e o debate já desenvolvido pelos mesmos sobre o racismo e a intolerância religiosa, realizamos diálogos de pessoas pretas, direcionando esse espaço de formação de conteúdos para que seja ocupado por vozes pretas. Foram oito perguntas em que os entrevistados puderam explanar suas perspectivas sobre Candomblé, racismo, intolerância religiosa, racismo religioso. em virtude do limite de páginas, abordaremos apenas a questão do racismo e intolerância religiosa. Ressaltamos que não realizamos recorte de gênero, econômico e educacional.

Os entrevistados são: 1- MSM, que hoje adota a sua apresentação como Bàbá Bìlòjò-sacerdote do Ilê Àlàyé; entrevistado 2 - WVA, Ogan do Orixá Xangô e Advogado; entrevistada 3 - MFB, Ekedì de Oya.

O CANDOMBLÉ E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA O COMBATE AO RACISMO E À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Foi a partir da inserção de pioneiros negros em solo londrinense que adentrou a cultura do Candomblé; cultura que passou a ser difundida entre os primeiros moradores da cidade, com características próprias de acordo com o território onde era praticado:

Temos percebido até o momento, que o Candomblé de Londrina apesar de se reconhecer herdeiro espiritual do Candomblé de Salvador, tanto os pertencentes a vertente Congo-Angola, quanto Gege nagô, que apesar dessa suposta filiação, essas casas não têm conseguido manter a ortodoxia das casas mães, sincretizando dialogicamente rituais de várias procedências numa maleabilidade notável (ADOLFO, 2001, p.2).

O Candomblé londrinense tomou corpo e se consolidou. Segundo pesquisa de Sérgio Aldofo realizada em 1997, os primeiros zeladores de casas de santo na cidade de Londrina eram praticantes da Umbanda (BAPTISTA; LANZA, 2013, p.5), uma religião de matriz africana, mas que tem segmento distinto do Candomblé. Lanza et al. (2010), organizador do livro que narra a biografia da mãe de santo Yá Mukumby, conta-nos um pouco da história desta mulher guerreira e pioneira na luta do movimento negro:

Ela me levava, freqüentei, fazia tratamento lá no centro, tudo, e daí eu comecei a freqüentar a religião. Na verdade, não era o Candomblé, era Umbanda, e depois a partir daí, eu me identifiquei. Eu conheci também, mais tarde, um pouquinho do Candomblé, aí já tinha mais noção, eu identifiquei mesmo (LANZA [et al.], 2010, p. 3).

É possível observar que mesmo com a influência da umbanda, foi possível identificar a consolidação do Candomblé como um novo formato religioso que surgiu após a influência de uma religião de matriz africana já existente no município.

Conhecer e difundir a história do Candomblé em Londrina possibilita-nos verificar a gama de profundidade que essa comunidade traz para o local onde se insere, uma vez que para além de sua incumbência religiosa, os terreiros passam a ter uma responsabilidade com o território, buscando uma atuação e um debate pertinentes e possíveis mudanças da realidade local.

A partir dessas breves considerações, discorreremos sobre o tema proposto para este artigo. Pedimos aos nossos informantes para falar sobre a contribuição do Candomblé para a comunidade (território). Foi interessante verificar como cada entrevistado apresentou sua percepção. O entrevistado 2 aponta:

Bom, eu vejo que tem muitas casas que ajudam bastante, até com arrecadação de cesta básica; é o atendimento espiritual é muito importante, como a primeira coisa a ser feita. Mas muitas casas eu vejo que para além do auxílio com a cesta básica, ajudam muitas vezes as pessoas que não têm instrução e precisam fazer inscrição em um determinado edital. Exemplo é a situação da lei Aldir Black, que as pessoas tiveram que fazer inscrição; eu vi casa de axé auxiliando as pessoas; têm muitas casa que auxiliam bastante e é uma referência para a comunidade.

Foi possível perceber a ideia de uma ajuda assistencial que essas casas desenvolvem em seu território; para além dessa ajuda, o despojamento do espaço como possível potencializador de acesso à informação para as comunidades de terreiros e o seu arredor.

Já a entrevistada 3 apresenta outra perspectiva sobre a relação das comunidades de matriz africana:

Então é assim, os terreiros na medida tem para comunidade uma contribuição social, contribuição política, contribuição econômica, e também uma contribuição cultural importantíssima, porque muitas roças e terreiros em alguns lugares, quando as crianças não tinham escolas eles atuaram como escola. Muitas roças elas desenvolvem lá atividades cultural, como música, a atividade educacional de letramento, atividade cultural e até as artes marciais como a capoeira. Conheço roças que oferecem cursos e oficinas, inclusive algumas roças têm convênio com a própria secretaria de assistência do município. Às vezes desenvolve projeto da universidade como aqui em Londrina, têm várias roças que têm projetos ligados a UEL, e nesses locais são dados oficinas, e lá funciona como um laboratório onde os estudantes vão fazer seus estágios e as comunidades vão ter cursos na área de cultura, política social. Algumas mulheres da comunidade de terreiro, que fazem curso ali, usam desses cursos como uma profissionalização, onde dali sai o trabalho que irá sustentar sua família.

Com a fala da entrevistada fica perceptível a importância que essa roça tem para a população, pois visualiza um espaço de expansão da cidadania, possibilitando mudanças na qualidade de vida e na garantia do acesso às políticas sociais. A partir deste ponto de vista, o entrevistado 1 destaca:

O terreiro de candomblé é situado numa comunidade e tem grandes responsabilidades não só religiosas mas também sociais a partir da valorização da cultura afro-brasileira e africana no seu aspecto histórico, social, cultural, artístico. Todas essas vertentes de reconhecimento dessa cultura afro-brasileira e africana já são uma contribuição direta do terreiro com a nossa comunidade externa na comunidade a qual a gente pertence. Também quando eu entro nessa questão, da contribuição social, eu empodero a mulher, a gente educa as crianças para ampliarem seus olhares, e não se basear naquilo que a mídia tenta afunilar, mas nós, candomblecistas, buscamos alargar esse olhar de que uma criança preta é humana e merecedora de direito da mesma forma que uma criança branca. De forma que a mulher preta também é merecedora de direitos como homem preto e o homem branco. Nós buscamos uma equidade então esse pensamento, ele se dá a partir do terreiro a partir da valorização da Cultura afrobrasileira, a crença no orixá. [...] Quando chega no terreiro e vê uma pintura artística que o filho faz ou uma imagem uma escultura que a gente comprou de algum artista que trabalha com as escultura ou imagem de orixás ou com uma roupa costurada por uma pessoa aí, então as pessoas imaginam que o preto não cria e nós trabalhamos com essa questão da valorização de um terreiro. É como eu digo, uma escola um Centro Educacional também.

Mais uma vez, o espaço do terreiro aparece como um espaço educacional, de emancipação, que desenvolve um trabalho que possibilita mudar e construir vidas e histórias. Contudo, muitos moradores da comunidade ao redor, e até mesmo adeptos, não conhecem o trabalho desenvolvido dentro dos muros das casa de Axé.

A seguir, indagamos aos nossos informantes como se dá a superação do racismo e da intolerância religiosa. Todos apresentaram certa inquietação ao responderem a esta pergunta. O

entrevistado 1 afirmou que:

[...] é continuar resistindo, é continuar lutando pela igualdade, pela equidade, justiça. Acredito que resistir é uma forma de buscar os nossos ancestrais, aqueles que já morreram por nós. Se hoje nós temos uma educação, por mais que alguns governantes venham tentar destruí-la, mesmo assim nós continuamos o processo de um caminho para a educação inclusiva, nós estamos pensando em políticas públicas como a conquista que foi as cotas [...] a partir das cotas muitas outras pessoas puderam adentrar uma universidade, por conta de todas essas ações que surgem, são ações de resistência; ou seja, precisamos resistir a todo esse pensamento que tenta nos abafar, nos colocar à margem. Temos que sair dessa ideia racista de que o país foi apenas construído a força física dos negros. Não, esse país foi construído para além da força física, foi também usado força intelectual. As capacidades intelectuais desses negros e negras que aqui habitavam, grandes literatos, grandes artistas, representatividade de terreiro como Mãe Menininha do Gantoá; Mãe Estela, Mãe Aninha. Mulheres empoderadas e resistentes aos sistemas, realizaram seus projetos que deram grandes frutos. Resistir é melhor do que ir no empate, né. Ir para o embate é algo necessário que faz parte dessa luta, claro que a gente fala, assim, a luta cotidiana, mas não a luta bélica, a luta da briga, do enfrentamento. Eu acho que quando acontece empoderamento e nós entendemos que nós somos, a gente resiste mais e a gente luta. Mas nada abala a nossa crença ou os nossos valores.

662

O entrevistado 3 também vai na mesma direção, ao afirmar a luta conjunta e cotidiana contra o racismo e a intolerância religiosa da qual muitos adeptos e adeptas do Candomblé são vítimas:

É o que estamos fazendo, bom a sociedade civil e organizada, ela tem lutado ela vem lutando desde que o primeiro negro chegou aqui no Brasil. Ele luta, esse é o combate e nós continuamos lutando com as armas. As estratégias, forças de lutas que nós herdamos de nossos antepassados, o que a gente faz nesse momento é manter esse movimento. Força de luta porque sabemos que deveremos passar para aqueles que virão, porque nós não vamos dar conta de acabar com o racismo. Temos tentado amenizar. Quando pensamos que avançamos dez passos, nós retrocedemos 20. A única coisa que nós temos é continuar lutando. Foi isso que nossos antepassados fizeram e que temos que fazer no presente. É isso que nós temos que deixar para aqueles que nos sucederam, aqueles que ainda virão, não tem outro caminho. No nosso país o que precisamos é que para além de reconhecer o racismo, que é uma coisa que ele ainda não faz. [...] é a luta do movimento negro que tem reivindicado, que tem provocado e que tem tencionado que o Estado crie política a fim de garantir, e dar condições e melhoria de vida para a população negra no país. [...] continuarmos nos organizando, fazendo as reivindicações e exigindo que se cumpra e que se efetive as políticas já conquistada, porque ainda corremos o risco de perder algumas de nossas conquistas. Por isso precisamos correr para garantir a manutenção e a efetivação das políticas que já foram conquistadas, e avançar no sentido de que para além de reconhecer o racismo, o Brasil também institua legislação normativa que possa de certa forma garantir à pessoa negra o direito enquanto cidadão, pois é isso que nós somos. A única coisa que os diferem é a cor da pele, nós somos brasileiro [...]. Nós estamos aqui como qualquer outro brasileiro, como qualquer outra pessoa. O Estado

precisa reconhecer isso e precisa instituir política nesse sentido de nos dar garantia de vida, de direito de vida digna, de respeito, ou seja, o que o Estado brasileiro tem que fazer é o que um Estado decente faria e que um Estado pleno faria justiça e equidade.

O entrevistado 2 também destaca a importância da educação para ter acesso à informação e conhecimento de seus direitos:

Acredito que a única forma de superar o problema é o conhecimento, a gestão das pessoas serem melhor informada. Muitas vezes não decorre só dessa questão de conhecimento, estudo; mas sim de um exercício constante de respeito. As pessoas falam muitas vezes de tolerância, mas entendo que talvez não seria a questão de ser tolerado, mas respeito através da crença que a pessoa tem.

663

Ao falar do Candomblé como espaço de enfrentamento ao racismo e intolerância religiosa, adentramos um espaço desconhecido, porém rico de conteúdo e oportunidades, e saímos da zona de conforto na busca para entender um tema fundamental para a sociedade, mas até há pouco tempo negado e escondido. Sabemos o quanto o racismo, a intolerância religiosa e o racismo religioso geram exclusão social, econômica e política, além da violência física e simbólica, e trazer para a Universidade o debate sobre estas questões possibilita ampliar a denúncia e a busca de soluções.

CONCLUSÃO

Constatamos na pesquisa desenvolvida que a intolerância religiosa é um problema que tem que ser refletido e enfrentado por toda a sociedade, em todos os âmbitos sociais, entendendo que se torna necessário o respeito sobre qualquer tipo de manifestação de fé ou religiosidade de homens e mulheres. Afinal, somos amparados por legislação que garante a liberdade de crença, conforme preconizado no Artigo 5º da Constituição de 1988:

VI - 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 a suas liturgias (BRASIL, 1988).

É fundamental que as manifestações de racismo e intolerância/racismo religioso sejam denunciados e combatidos. Verificamos o quanto a comunidade do Candomblé tem sido um espaço de fortalecimento e emancipação para todos e todas que de alguma forma adentram seus espaços, seja como adepto, consulentes ou comunidade ao redor. Esta comunidade de matriz africana possui uma forma distinta em relação aos seus cultos e organização, mas se

compromete com o ser humano.

Observamos que mesmo com esse comprometimento, os Candomblés continuam sendo vítimas de preconceito, racismo e intolerância religiosa e o quanto estas comunidades de matriz africana, ainda se veem desamparadas por falta de políticas efetivas voltadas para esta população.

Consideramos essencial suscitar debates e reflexões sobre intolerância religiosa e racismo, visto que ainda é insuficiente a produção teórica que aborda o Candomblé sob a perspectiva de uma religião que lida e enfrenta estas graves questões.

REFERÊNCIAS

ADOLFO, Sérgio Paulo. Mitos e ritos - A literatura de candomblé em Londrina. **Revista do Gelne**, 2001. Disponível: <https://periodicos.ufrn.br/gelne/article/view/9198/6552>. Acesso em: 15/12/2020.

BAPTISTA, Jamile Carla e Lanza Fábio: **Candomblé em Londrina e as Relações dos Terreiros**. Londrina, 2013. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?code=vtls000204825> Acesso: 05/01/2020

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 2º Ed. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1999.

EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. - **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 35-55, jan-jun/2012. Disponível: <https://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2012/04/9-1-4.pdf>. Acesso em 25/05/2020.

FORTUNATO, Gabrielle Caroline. **O Candomblé como possibilidade de combate de racismo e intolerância religiosa**. Trabalho de Conclusão de Curso. Londrina, 2021. 85f.

LANZA, Fábio; SOUZA, Alexsandro Eleotério P.; MERISSI, Lais Celis; DINIZ, Larissa Mattos. **Yá Mukumby: a vida de Vilma Santos de Oliveira**. UEL: Londrina, 2010. Disponível em: [http://www.uel.br/neab/pages/arquivos/Livros%20\(atualizacao%20do%20site\)/Ya%20Mukumby%201.%20ed.pdf](http://www.uel.br/neab/pages/arquivos/Livros%20(atualizacao%20do%20site)/Ya%20Mukumby%201.%20ed.pdf)

SILVA, Giselda Shirley, Valdeir José. Quilombos brasileiros : alguns aspectos da trajetória do

negro no Brasil. **Revista Mosaico**, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez. 2014. Disponível: <http://revistas.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/viewFile/4120/2352>. Acesso em: 20/06/2020.

VERGER, Pierre. **Orixás - Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Ed. Círculo do Livro, 1981.

Poema

Autora: Gabrielle Caroline Fortunato

665

Calaram meus ancestrais, quando por meio de força, foram roubados de África, e trazido para um continente regado por uma cultura eurocêntrica branca.

Calaram meus ancestrais, quando por meios de chicote, torturas meu povo foi submetido.

Calaram meus ancestrais, quando o homem branco objetificou os negros, de forma que passam a ser considerado apenas como mão de obra, sem ter valor humano.

Calaram meus ancestrais, quando os deram uma falsa libertação aos meus e logo após colocam em uma situação de marginalidade.

Calaram meus ancestrais, quando os negros e negras passas a servir somente para os trabalhos subalternos.

Calaram meus ancestrais, quando a cor da minha pele me colocava inferior ao branco .

Calaram meus ancestrais, quando meu cabelos, lábios grosso e cor retinta era motivos para ser tratada diferente, "exótica".

Calaram meus ancestrais, quando a minha carne tem sido a mais barata do mercado.

Calaram meus ancestrais, quando me nomeiam de mulata.

Calaram meus ancestrais, quando meus companheiros negros morrem por conta da violência policial.

Calaram minha voz quando a minha religião e coloca como algo ruim, ou quando por intolerância a polícia barra meu culto.

Por tanto tempo eu e meu povo fomos silenciados, mas hoje já não me calos mais,

Quero e vou lutar por mim e por meus irmãos que não entende a importância de estar em luta.

Quero e vou avançar pois tenho comigo a força daqueles ancestrais que foram calados, durante todo esse tempo.

Por isso seguirei em frente, rumo voz da qual um dia foi retira dos meus e agora será ecoada por mim e por todos que vieram depois de mim.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

OMULU: DE DEUS DA VARÍOLA À SENHOR DA TERRA

Diego F. R. Azorli¹

Fabiana L. Cunha²

667

Resumo: A festa de candomblé é o lugar privilegiado para o historiador, que analisa esse tema, pois é “na festa de candomblé [que] acontece o transe dos deuses em relação aos quais se constrói o pensamento religioso; na festa, a identidade do grupo se manifesta (canta-se na ‘língua da nação’, veste-se de cor ou jeito tal, dança-se de dada maneira porque se é do ketu, do angola, do jeje, do fon, etc.); é na festa que toda a organização hierárquica do candomblé se apresenta; enfim, é o momento em que tudo aquilo que o grupo é e acredita, em termos de valores religiosos e estéticos, se apresentam com força total”³. Nessa dinâmica cultural, as mitologias passam então a ser alteradas cada vez que são contadas e comparadas com os hábitos sociais do momento. Aquilo que não faz sentido acaba desaparecendo e sendo substituído pelos costumes mais atuais. São, desse modo, resultado de uma memória coletiva que inconscientemente decide o que será lembrado e o que será esquecido. Desse modo, o método antropológico da história tem rigor próprio, como nos assevera Darnton⁴, se se entende que um “idioma geral” é o modo como classificamos e entendemos as estruturas de nossa cultura. Ao historiador deve ser possível desvendar a dimensão social do pensamento e retirar dela a significação através dos documentos e depoimentos de que tem acesso. Para realizar tal observação, fazemos, desde 2011, trabalhos em campo no *Ile Ase Omi Oju Aro*, um terreiro de candomblé dirigido por *Sidney de Logum-edé*, que foi fundado em outro município e está em Ourinhos há mais de 30 anos. Nosso objetivo, nesse artigo, é analisar como ocorreu a incorporação desse deus, ora perseguido, ora cultuado no Daomé, ao panteão brasileiro dos orixás, uma vez que ele possui conflitos evidentes com os demais deuses. Além disso, procuramos investigar como a erradicação da varíola foi assimilada com a ressignificação das atribuições de Omulu, destacando a dinâmica de uma religião em constante reconfiguração. Para isso, utilizamos como metodologia a análise de mitos, cantigas e filmagens que fazemos quando da visita ao terreiro. Pretendemos, com isso, enriquecer o debate sobre as metamorfoses das religiões afro-brasileiras, discutir uma bibliografia sobre memória e história oral e evidenciar a riqueza documental presente nas práticas atuais do candomblé paulista.

Palavras-Chaves: Candomblé; Omulu; História.

O ORIXÁ DA VARÍOLA

Senhor da terra
das chagas do amor.
Na pele as palhas
que amenizam a dor.
Abraço-te pra pedir
sua bênção sua luz.

¹ Doutorando em História pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP) e professor de Educação Básica na Secretaria de Educação do Estado de São Paulo E-mail: diegoazorli@yahoo.com.br.

² Pós-doutora em História Social pela Universidade de São Paulo e docente da Universidade Estadual Paulista, campus de Ourinhos. E-mail: fabiana@ourinhos.unesp.br.

³ AMARAL, 1998, p. 96.

⁴ Darnton, 2011.

E nesse caminho são
Omolú me conduz.
Kavungo⁵ santas almas do mar
Pai Omolú quem chegou pra dançar
Atotô, Obaluaíê!
Kavungo santas almas do Axé
Pai Omolú quem chegou pra benzer
Atotô, Obaluaíê!⁶

Presente na memória popular, musical e nos terreiros de umbanda e candomblé espalhados por todo o território nacional, essa divindade é conhecida pelos títulos de Aynom⁷, Olóde⁸, Bàbá Ìgbóná⁹, Obaluaê¹⁰, Jeholú¹¹, Xapanã¹², Omulu¹³ e Sapatá¹⁴. Sua saudação: Atotô¹⁵ significa, literalmente, “silêncio em respeito a ele”¹⁶.

Esses atributos renderam-lhe um grande temor e respeito, não só a ele, mas principalmente a seus sacerdotes. Seu culto, bem como o de outros deuses daomeanos, é anterior à idade do ferro, visto que há diversas referências mitológicas quanto à temática e em seus rituais específicos de sacrifícios animais não se emprega metal¹⁷.

O culto a Obaluaê, assim como o de Nanã Buruki¹⁸, [...] parece fazer parte de sistemas religiosos pré-Odùduà¹⁹. Nem um nem outro consta da lista dos companheiros de Odùduà quando de sua chegada ao Ifé²⁰, mas algumas lendas de Ifá dizem que Obaluaê estava já instalado em Òkè itaşe antes da chegada de Orunmilá²¹, que fazia parte daquele grupo²².

Omulu/Obaluaê²³, como é mais conhecido nos terreiros, é cultuado pelo Brasil todo,

⁵ Nome pelo qual o deus da terra é conhecido na nação Angola.

⁶ **Obaluaíê**. GILBERTO MARTINS II; SERENA ASSUMPÇÃO. [Compositores]. In: ASCENSÃO. [S.I.]: Selo SESC-SP, p. 2016. 1 CD. Faixa 11.

⁷ “O dono da terra” (JAGUN, 2015, p. 153).

⁸ “O senhor do indivisível” (idem).

⁹ “Pai da quentura, da febre” (idem).

¹⁰ Obalúwáiyé.

¹¹ “Senhor das pérolas” (VERGER, 1997, p. 61).

¹² “Soponna, palavra que em iorubá significa varíola” (IYAKEMI, 1996, p. 69). “Şàn – untar, sujar (com doenças), pa – matar, afligir, e ènà – qualquer pessoa” (BENISTE, 2006, p. 208).

¹³ Ou Omolu. “Omolu olu: filho do senhor” (AUGRAS, 1983, p.121).

¹⁴ “Entre o grupo jeje-mahi é denominado Sapata, com divindades correlatas: Dazoji – da disenteria e dos vômitos; Ahsu Ganwha – da inchação; Adan Tagni – da lepra; Aglosunto – das chagas.” (BENISTE, 2006, p. 208).

¹⁵ “Atótó!” (BENISTE, 2011, p. 136).

¹⁶ JAGUN, 2015, p. 153.

¹⁷ Verger, 1981; Lody, 1992; Buonfiglio, 1995, dentre outros.

¹⁸ Orixá dos pântanos e da morte, mãe de Omulu.

¹⁹ Orixá da criação do mundo.

²⁰ A cidade sagrada, o umbigo do mundo iorubá.

²¹ Orixá do Oráculo.

²² VERGER, 1981, p. 212.

²³ O nome Omulu seria a forma mais idosa e Obaluaê a mais jovem, Baçan (1992); Jagun (2015).

principalmente nas regiões nordeste e sudeste e, também, sincretizado a São Lázaro²⁴,

segunda-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. Neste dia, o chão do adro da Igreja de São Lázaro, na Bahia, é coberto de pipocas e as pessoas passam em seus próprios corpos, para se preservarem de possíveis doenças contagiosas, associando, assim, numa mesma manifestação, a sua fé à força do deus africano e do santo católico²⁵.

Quando manifestado em um de seus filhos, toda a assistência²⁶ demonstra grande respeito. O filho-de-santo é coberto com mariô²⁷ e carrega o xaxará²⁸. Para Monique Augras²⁹, a cobertura do corpo do Orixá não trata apenas de esconder as marcas da varíola, mas alcança um significado mais profundo: ocultar aos olhos mundanos os terríveis mistérios do nascimento e da morte. “O orixá dança curvado para frente, próximo ao chão, imitando o sofrimento e os tremores da febre”³⁰. Além desses movimentos, se agacha, faz movimento de quem mata e come algo, faz movimentos de quem varre³¹.

O mariô, folha geralmente nova e tenra do dendezeiro desfiada artesanalmente [...] é espécie de atestado de proteção e confirmação da própria árvore sagrada, o dendezeiro, tão sabidamente uma fonte para a vida material e simbólica dos Orixás, Voduns e Inkices, sendo uma das principais folhas do axé³². É comum existir mariôs nas portas e janelas dos prédios que fazem os locais públicos ou privados, dos terreiros. Justamente nas entradas, locais que se comunicam com o espaço não sagrado – exterior – marca o mariô uma divisa e distintivo da ação e proteção mágica, impedindo a entrada dos malefícios e principalmente que os mortos venham conviver com os vivos³³.

“A vida social e religiosa está unida numa mesma visão ecossistêmica do homem e dos Orixás-Voduns”³⁴. Por isso se faz necessário criar separações entre sagrado e profano³⁵, entre

²⁴ “A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é mais evidente, pois o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos”. (VERGER, 1981, p. 26). Também sincretizado com São Roque e com São Sebastião. Ver: Baçan, 1992.

²⁵ VERGER, 1981, p. 216.

²⁶ Diz-se das pessoas que estão acompanhando as cerimônias.

²⁷ O mesmo que palha-da-costa. “A existência de alguma coisa que deve ficar oculta, de alguma coisa proibida que inspira grande respeito e medo, alguma coisa secreta que só pode ser compartilhada pelos que foram especialmente iniciados” (SANTOS, 1986, p. 98).

²⁸ “Ferramenta ritual do Orixá Omulu, feito de taliscas de dendezeiro, búzios, renda, couro e outros materiais”. (LODY, 1992, p. 118). “O xaxará, além de funcionar como um objeto que compõe o traje de Omulu, é um bastão de cura usado nas limpezas – processo em que tocando o corpo da pessoa que se submete ao ritual com o xaxará, este terá a propriedade de afastar os malefícios” (idem, p. 27).

²⁹ Augras, 1983.

³⁰ BUONFIGLIO, 1995, p. 38.

³¹ Augras, 1983.

³² “Energia. Propriedade dinâmica para tudo que implementa a vida religiosa, especialmente no Candomblé. A palavra é amplamente empregada extra-muros dos terreiros, significando um cumprimento, um voto, uma saudação, uma alusão aos motivos afro-brasileiros”. (LODY, 1992, p. 106).

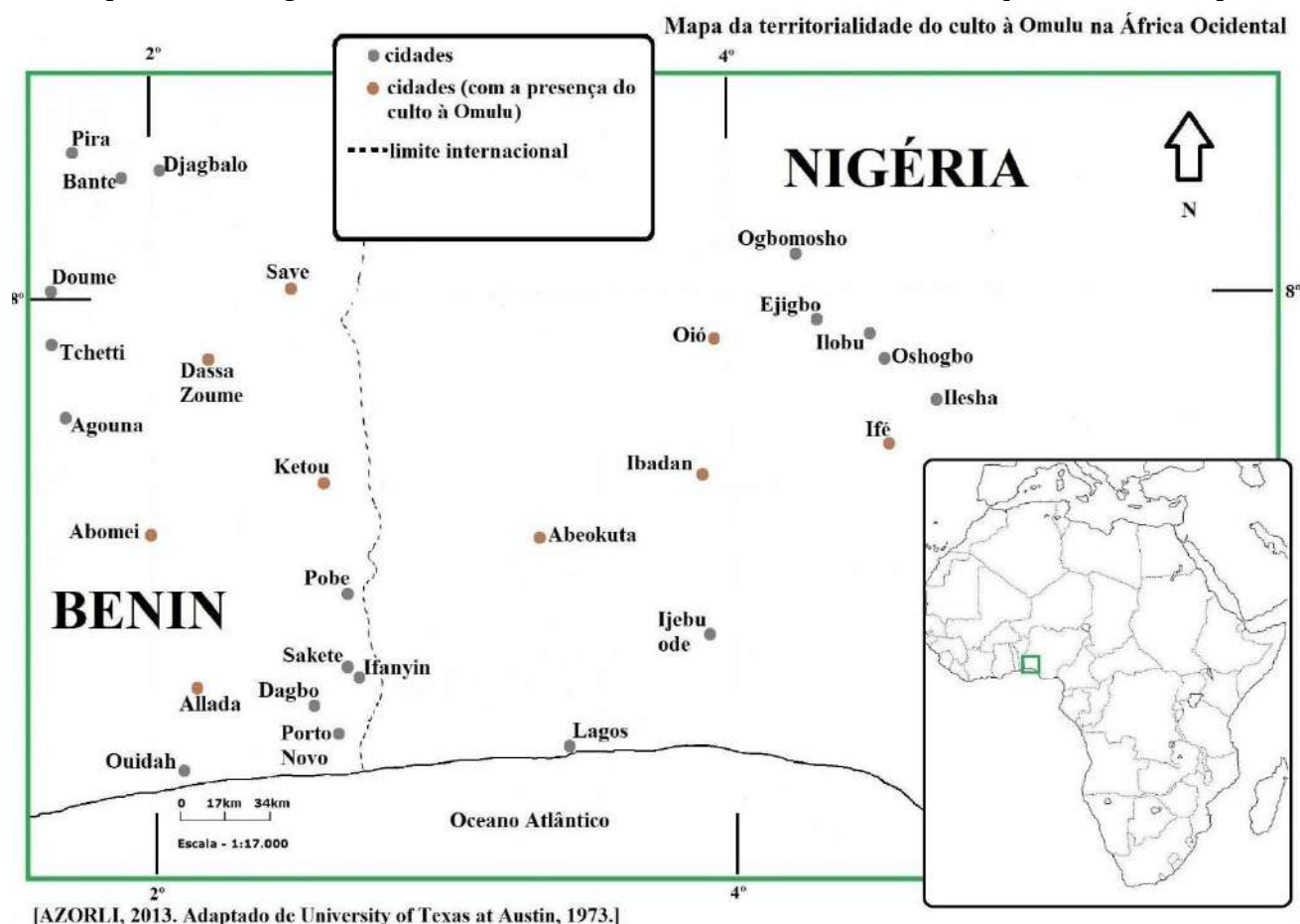
³³ Idem, p. 17.

³⁴ Idem, p. 2.

³⁵ Eliade, 1992.

quem pode conhecer os mistérios sagrados ou quem (ainda) não está apto para isso.

O Daomé³⁶, área estudada por Claude Lépine, onde a presença do deus da varíola parece mais marcante, teria surgido por volta do século XVII, segundo o autor e, se expandido rapidamente, englobando Allada, Ouidah e Porto Novo. No século, XIX, quando é tomado pelos



franceses, já avançava em direção ao rio Níger.

Mapa 1 – Territorialidade do culto a Omulu na África Ocidental.

Em nosso trabalho de conclusão de curso, procuramos delimitar a territorialidade de culto de cada Orixá, na África, a partir das referências presentes na bibliografia sobre essa divindade³⁷.

Contudo, a tragédia do imperialismo europeu e das doenças infecciosas não era um mal apenas na África Ocidental:

também a fome e a pressão psicológica tornavam as populações desenraizadas e subalimentadas, vulneráveis às doenças infecciosas transmitidas pelos mercadores da costa. Doenças como a varíola e a cólera, correntes nas

³⁶ O império do Daomé se localizava no território do atual Benin.

³⁷ Vide Azorli, 2014b. Lépine (1998), procura mapear as origens e trajetórias do Orixá em África, apresentando também um interessante mapa.

comunidades do Oceano Índico, tiveram, na África Central, um efeito devastador nas populações que não tinham nenhuma imunidade natural para delas se protegerem. Epidemias de varíola e de cólera assolaram grandes regiões da África Central, da atual fronteira da Tanzânia e do Malawi até o Moçambique Meridional. Aproximadamente no final dos anos 1850, um explorador europeu observou: “A epidemia mais perigosa é a [...] da varíola, que, às vezes, cai como uma tempestade sobre o país”. Há registros de epidemia de varíola em Moçambique, em 1834, 1836 e 1862; no interior, assinalavam-se também outras epidemias no período de 1850 a 1880³⁸.

A análise dos relatos mitológicos de Omulu deixa pistas da difícil inserção de novos deuses em uma mitologia, embora dinâmica, já um tanto sedimentada³⁹:

671

a origem da divindade da varíola no Golfo do Benin constitui uma questão bastante complexa. No que diz respeito mais precisamente a Sakpata, acredita-se que teria vindo do país yorubá. Seus adeptos são chamados até hoje Anagonu, isto é, nagô (yorubá) e sua língua ritual é o yorubá arcaico. Segundo Verger, dizem em Savalou que Sakpata Agbossou foi trazido no tempo da fundação da cidade, por uma caravana de Kadjanou (nagô de Badagry) vinda do norte. Realmente sua origem yorubá parece bem estabelecida. Teria sido introduzido pelo rei Agaja que reinou entre 1716 e 1740. Após uma terrível epidemia de varíola que havia dizimado seu exército. Agaja resolveu enviar uma embaixada junto aos Yorubá de Dassa, a uns 100 Km de Abomey, os quais sabiam, segundo se dizia, como cultivar e propiciar o deus da varíola. O fato deve situar-se por volta de 1716 ou 1720, época na qual, segundo Alden e Miller, uma epidemia de varíola fustigava a região de Ouidah⁴⁰.

Os deuses dos povos conquistados eram tolerados e incorporados ao panteão dos povos dominadores, porém, de forma subalterna ou, como demonstra Luis Nicolau Parés⁴¹, assimilados com alianças matrimoniais⁴². Contudo, “outros cultos sofreram repressão intermitente, como os do vodum Sakpatá, ora perseguido, ora tolerado”⁴³. Os sacerdotes de Sakpatá eram ao mesmo tempo, os únicos capazes de curar a varíola e acusados de disseminá-la. Essa divindade chegaria mesmo a ameaçar os europeus pois “o vodum teria, aos poucos, sido percebido como o verdadeiro ‘rei da terra’”⁴⁴.

No relato de Pierre Verger, Xapanã surge no território Nupê⁴⁵, é um “guerreiro terrível, que, seguido de suas tropas, percorria o céu e os quatro cantos do mundo. Ele massacrava sem

³⁸ ISAACMAN, Allen F. Os países da bacia do Zambeze. 2010, p. 230.

³⁹ “[...] o culto do deus da varíola apresenta características que fazem pensar que se trata de um elemento mal integrado ao sistema dos demais vodun e orixá: seus templos costumam ficar fora das aldeias, em lugares isolados; seus mitos relatam constantes brigas com os outros deuses” (LÉPINE, 1996, p. 6). Ver também: Azorli, 2016.

⁴⁰ Idem, p. 5.

⁴¹ Cf. Parés, 2016, pp. 162-180.

⁴² Abordamos a temática das dinâmicas mitológicas em nossa dissertação de mestrado, vide Azorli, 2016.

⁴³ Idem, p. 163.

⁴⁴ Idem, p. 164.

⁴⁵ O território Nupê pertencia ao Reino de Oyo, localizado na África Ocidental, nos atuais sudoeste da Nigéria e sudeste do Benin.

piedade aqueles que se opunham à sua passagem. Seus inimigos saíam dos combates mutilados ou morriam de peste”⁴⁶. A notícia de seus feitos terríveis chega até o Daomé e a população assombrada revolve se submeter ao deus. Porém a permanência de Xapanã não é de todo pacífica: alguns reis o expulsam de tempos em tempos e são punidos com a varíola⁴⁷.

É do grande pânico que a varíola causava que surgiu o poder e o respeito a esse deus e seus sacerdotes:

a varíola é tida pela medicina como a doença contagiosa que mais matou e mais contribuiu para a redução das populações. [...] ela matou no século XVIII uns 60 milhões de pessoas, duas vezes mais que a peste no século anterior. Com efeito a peste ceifava de 4 a 5% das populações, enquanto que a varíola matava de 8 a 10%. Seus efeitos eram tanto mais perniciosos e duradouros que ela matava de preferência as crianças: 95% de suas vítimas tinham menos de 10 anos de idade⁴⁸.

A relação de Omulu com a varíola tem diversas origens. Em um relato mitológico, quando Olodumare distribui as riquezas do mundo entre os Orixás, Xapanã está ausente. Os demais deuses tratam de dividir todos os poderes entre si, desprezando a peste. Xapanã recebe a riqueza restante, não sem se ressentir com os irmãos. Em outro mito, como um castigo de sua mãe por sua desobediência. Quando o menino se vê repleto de “pequenas flores brancas, que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis”⁴⁹ se arrependeu de seu comportamento, implorou ajuda à mãe e o castigo é revertido com “um punhado de pipocas”⁵⁰ jogadas sobre o corpo do Orixá. O uso da pipoca está relacionado, no candomblé e na umbanda ao Orixá e à limpeza corporal, residencial e espiritual.

Em outro relato mitológico, Omulu é um garoto de cerca de doze anos que sai a procura de emprego. Como não consegue qualquer ocupação é obrigado a esmolar, com um cachorro de companheiro. Refugiando-se na mata, o Orixá se fere com os espinhos e picadas de mosquitos. Após ouvir uma voz que o convoca para uma missão, Omulu vai em socorro da cidade que padecia com um surto de varíola. Omulu varre a peste da aldeia com seu xaxará e torna-se famoso e transforma-se em Obaluaê⁵¹.

Em outro episódio, Obaluaê, quer participar de uma animada festa, porém se esconde

⁴⁶ VERGER, 1997, p. 59.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ LÉPINE, 1996, p. 6. “A varíola fez tantos estragos no Danxome que quando este pequeno reino africano foi conquistado pelos franceses no final do século XIX (1894), ela foi considerada pelos colonizadores como um dos principais fatores que comprometiam seu repovoamento. Empreenderam ativamente campanhas regulares de vacinação que, aliás, nem sempre eram bem sucedidas porque a vacina não suportava o calor e perdia boa parte de sua eficácia”. (idem, p. 7).

⁴⁹ PRANDI, 2009, p. 204.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem, p. 205-6.

por sua aparência medonha. Ogum, ao perceber a situação, cobre-o com o mariô e convida-o para entrar. Iansã aguarda o momento em que o Orixá se posiciona no centro do barracão e soprando-lhe as roupas e feridas, transforma-as em “uma chuva de pipocas”⁵². Obaluaê torna-se jovem e belo, faz uma duradoura amizade com Iansã e divide com ela o domínio sobre os mortos.

Em outro mito, Şànpònná é convidado a dançar em uma festa, mas sua perna de pau cria um grande embaraço. Todos riem de seu defeito físico e o deus, irado, fere com seu cajado os que o humilham contaminando os presentes com pústulas. Quando o feito chega aos ouvidos de Òşàlá, o Orixá discorda do comportamento de ambos e exila Şànpònná⁵³.

Já em outro relato, Obaluaê é um guerreiro sanguinário, aterrorizar Empê e Daomé e que pune todos que o contrariam com a peste. A população vai à procura de um adivinho que a aconselha a submeter-se ao Orixá. Essa relação cria desentendimentos com famílias importantes e reis daomeanos que são punidos com a varíola⁵⁴.

Omulu, na coletânea de Reginaldo Prandi, é louvado e engrandecido em diversos relatos mitológicos⁵⁵. Contudo, é alvo de contendas, desprezo⁵⁶ e, por isso, tem sua ira acendida e demonstra seu poder. Nas cantigas entoadas nos xirês⁵⁷, cerca de vinte e seis são dirigidas à divindade da terra no compêndio de Altair Oliveira. Nelas podemos delinear um deus que proporciona boa sorte⁵⁸, traz⁵⁹ e livra da doença⁶⁰, tem temperamento forte⁶¹, concede inteligência e boa memória⁶², mas que também castiga⁶³. Nos orikis⁶⁴ recolhidos por Pierre

⁵² Idem, p. 206-7.

⁵³ Beniste, 2006.

⁵⁴ Prandi, 2009.

⁵⁵ Cf. Mitos - Omulu cura todos da peste e é chamado Obaluaê (Prandi, 2009, pp. 204-206); Obaluaê conquista o Daomé (idem, pp. 207-8); Xapanã é proclamado o Senhor da Terra (idem, pp. 216-8).

⁵⁶ “Obaluaê não podia entrar na festa, devido à sua medonha aparência” (idem, p. 206). Ver mitos: Xapanã ganha o segredo da peste na partilha dos poderes (idem, p. 209-10); Sapatá é proibido de viver junto com os outros orixás (idem, p. 212-5).

⁵⁷ Quando os filhos-de-santo cantam e dançam numa roda para os Orixás.

⁵⁸ “Omólú pè olóre a àwùre ẹ kú àbò [...] Omulu te pedimos Senhor da sorte, que use o teu feitiço para nos trazer boa sorte, e sejas bem-vindo”. (OLIVEIRA, 2009, p. 77). Ver também p. 78.

⁵⁹ “ómólú sólójú uá ò nan uá lẹjẹ ni fọjuri [...] ele é forte e pode causar-nos doenças e tornar-nos miseráveis” (idem, p. 77). Ver também p. 83.

⁶⁰ “E kòlòbó sín sín, sín sín kòlòbó [...] Para livrar-nos das doenças” (idem, p. 76-7).

⁶¹ “Aé lóòde bá iwà ó bò-rń-bàtà [...] Ele caminha ao redor, com temperamento e personalidade fortes. (idem, 76).

⁶² Idem, pp. 78-9.

⁶³ Idem, pp. 79, 80, 82

⁶⁴ “A palavra *oriki* compõe-se de *ori* e *ki*. *Ori* significa *origem* e *ki*, *saudar* ou *louvar*. Logo, *oriki* significa louvar ou saudar o *Ori* ou a origem daquele a quem se refere” (SALAMI, 1997, p. 47) [grifos do autor].

Verger, na África, Omulu é um deus rico⁶⁵ e poderoso⁶⁶ que mata⁶⁷.

Nas receitas coletadas por Pierre Verger⁶⁸, que versam sobre variada gama de sortilégios e encantamentos que pretendem servir de socorro para as dores, aflições e conflitos humanos há quatro preparos para cura de varíola.

A palavra àfòmó significa “doença contagiosa”, e “planta parasita ou epífita” (visco, orquídea etc.), noções aparentemente remotas que, no entanto, apresentam um vínculo: as folhas mais usadas em trabalhos dedicados a Sòpònnà, o deus da varíola e das doenças contagiosas, são as de plantas parasitas ou epífitas⁶⁹.

Nas receitas de 104 a 107 há alusão a baixar a febre. Procura-se adquirir com a ingestão ou esfregando no corpo, a propriedade de plantas que “nunca se sente quente e está sempre fresco e calmo”⁷⁰.

Com o passar do tempo, e a maior disseminação da vacina da varíola⁷¹, restou o respeito a esta divindade, mas também um certo afastamento e receio: “mudanças recentes nas condições de vida, inclusive em termos de saúde pública, fizeram de Omulu o médico dos pobres brasileiros, mas hoje ele está longe de ser cultuado por causa da varíola, seu domínio original, praticamente eliminada em nossa sociedade”⁷².

A VARÍOLA

Não é possível rastrear quando o primeiro ser humano compreendeu que a inoculação poderia ajudar a curar ou amenizar os males da varíola, como bem nos lembra Sidney Chalhoub:

a ideia da inoculação do pus variólico originou-se provavelmente da crença, presente em tradições de medicina popular em várias partes do mundo desde a mais remota antiguidade, de que certas doenças poderiam ser evitadas através da aplicação de

⁶⁵ “Baba mi má jó lori owo / O má sùn lori owo (Meu pai, que dança em cima do dinheiro / Ele dorme em cima do dinheiro)” (VERGER, 2000, p. 267).

⁶⁶ “Edogbo wele yeloo so wan do so bo dja (ninguém pode guerrear com você)” (idem, p. 262); “Agbagba graun graun (poderoso vivo, vivo)” (idem, p. 268).

⁶⁷ “Awa kò fọ (ẹ)ni ki o mọ pa (ẹ)ni jẹ (não falamos de alguém que mata e come as pessoas)” (idem, p. 265); “a (wa) ẹru ẹ (sentimos medo dele)” (idem, p. 266).

⁶⁸ O fotógrafo e pesquisador esteve na África Ocidental coletando receitas entre os africanos devotos dos orixás.

⁶⁹ VERGER, 1995, p. 56.

⁷⁰ Idem, p. 179. Quando uma pessoa fica doente, usa-se a expressão “Ilè nbá a” que significa “a terra quente o pegou” (BENISTE, 2009, p. 117).

⁷¹ Uma campanha global de vacinação antivariólica foi tão bem sucedida que, em 1979, a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou que a humanidade tinha vencido, e que a varíola fora erradicada. Foi a primeira epidemia que os humanos conseguiram varrer da face da Terra. Em 1967, a varíola havia infectado 15 milhões de pessoas e matado 2 milhões, mas em 2014 não houve uma única pessoa infectada ou morta por essa doença. A vitória foi tão completa que a OMS já parou de promover a vacinação contra a varíola. (HARARI, 2016, p.17).

⁷² PRANDI, 2005, p. 108.

material similar à moléstia que se queria prevenir – tal aplicação poderia ser natural, ritualística ou uma combinação de ambas as coisas, como ocorreu com frequência no caso da inoculação do pus variólico ou variolização⁷³.

A varíola teve sua possível origem no continente africano ou asiático e pode ter sido transmitida de animais para os seres humanos⁷⁴. A doença se espalhou pelo planeta através das rotas terrestres e marítimas. O vírus foi extinto⁷⁵ em 1970 após uma campanha de vacinação mundial.

Na França do final do século XIX a varíola era responsável pela morte de uma entre cada cinco crianças entre um e quinze anos⁷⁶.

Uma violenta epidemia de varíola se abateu sobre Londres em 1721, causando cerca de 3 mil mortes. Após o incentivo de membros da nobreza britânica e, é claro, a realização de experiências em cobaias humanas selecionadas – prisioneiros de Newgate – o método ganhou notoriedade e espalhou-se pelo reino. Ainda na década de 1720, passou a ser utilizado na Alemanha, chegando mais tarde à França e à Rússia⁷⁷.

Por volta de 1706, nas colônias inglesas nas Américas, o reverendo Cotton Mather, aprenderia com seu escravo Onesimus, originário da África Ocidental sobre a possível cura:

o escravo contou que entre os seus era comum a prática de extrair o líquido das pústulas dos variolosos e colocar uma gota do material assim obtido em cortes feitos na pele. Depois, continuou Onesimus, as pessoas ficavam um tanto doentes, apareciam algumas poucas marcas típicas da varíola, mas ninguém morria do achaque nem tinha varíola novamente⁷⁸.

Outros escravos confirmaram a Mather que na África a inoculação era uma prática quase universal. O reverendo se valeu do conhecimento africano para em 1716 compartilhar as informações com médicos.

No Brasil, a varíola esteve relacionada com um episódio histórico marcante: a Revolta da Vacina. As políticas federais pela substituição da mão de obra recém liberta pelos imigrantes europeus, esbarravam na má fama que nosso país adquirira⁷⁹ pelos tantos anos de políticas

⁷³ CHALHOUB, 1996, p. 102.

⁷⁴ No caso camelos e ratos. É o que mostram as pesquisas do DNA do vírus. Ver: Ujvari, 2012.

⁷⁵ “Existe vírus da varíola estocados a baixas temperaturas em laboratórios americanos e russos” (UJVARI, 2012, p. 123).

⁷⁶ LE GOFF, 1997. “Antes de 1800, a varíola matava anualmente 50 000 a 80 000 pessoas na França, a partir de 1805-1806, o número de vítimas não ultrapassa, no pior dos casos, uma dezena de milhar” (LE GOFF, 1997, p. 306).

⁷⁷ CHALHOUB, 1996, p. 103. Além de presidiários, judeus foram utilizados como cobaias humanas durante o nazismo. Ver: Ujvari, 2012.

⁷⁸ CHALHOUB, 1996, p. 104.

⁷⁹ A capital era conhecida pelos imigrantes como “túmulo dos estrangeiros” e “cidade pestilenta”. (Rio de Janeiro, 2006). “Em 1895, ao atracar no porto da cidade, o navio italiano *Lombardia* perdeu 234 de seus 337 tripulantes In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

públicas negligentes e falhas⁸⁰.

A capital do país era imunda, com esgoto correndo a céu aberto e fustigada pelas mais diversas doenças. No início do século XX as palavras de ordem eram “modernização” e “civilização”. O Brasil, mirando-se na Europa, desejava construir avenidas largas, parques e *boulevards*. As populações mais pobres, pagariam novamente os custos desse sonho das elites.⁸¹

Vítimas da falta de políticas públicas que os indenizasse (se bem que isso nem foi discutido⁸²), os negros, recém libertos, vieram residir em grandes casarões, pagando aluguel e constituindo, no Rio de Janeiro, a Pequena África. A moradia dos negros e outros em situação precária era chamada de cortiço e o processo de expulsão dessa população dos centros do Rio de Janeiro e de São Paulo já foi abordado por nós em outro trabalho⁸³.

A publicação do esboço do decreto elaborado por Osvaldo Cruz no jornal *A Notícia* e a decisão de vacinar a população da capital federal de forma obrigatória foi o estopim para o que foi considerado o maior conflito urbano da república⁸⁴.

Aproveitando-se das reformas então em curso para a abertura da Avenida Passos e da Avenida Central (atual Avenida Rio Branco), os populares se armaram de pedras, paus, ferros, instrumentos e ferramentas contundentes e se atracaram com os guardas da polícia. Essa, por sua vez, se utilizava sobretudo da tropa de infantaria, armados de carabinas curtas, e de piquetes de lanceiros da cavalaria [...] destruindo todas as lâmpadas da iluminação pública, arrancando os calçamentos das ruas, em que eram erguidas verdadeiras redes de barricadas e trincheiras interligadas, assaltando delegacias e repartições públicas, redistribuindo armas, querosene e dinamite roubados da polícia ou das casas de comércio, que colaboravam ativamente com o movimento. As autoridades perderam completamente o controle da região central e dos bairros periféricos, densamente habitados por grupos populares, como a Saúde e a Gamboa. As tropas eram sumariamente expulsas dessas regiões, por mais que as assaltassem armadas até os dentes e em perfeita ordem-unida. Os becos, as demolições, as casas abandonadas, a topografia acidentada da cidade, tudo propiciava aos insurretos a oportunidade de mil armadilhas, refúgios e tocaias⁸⁵.

para a febre amarela. (idem, p. 22).

⁸⁰ “Naturalmente, escolheram priorizar algumas doenças em detrimento de outras. A febre amarela, flagelo dos imigrantes que, esperava-se, ocupariam o lugar dos negros nas lavouras do Sudeste cafeeiro, tornou-se o centro dos esforços dos médicos e autoridade. Enquanto isso, os doutores praticamente ignoravam, por exemplo, uma doença como a tuberculose, que eles próprios consideravam especialmente grave entre a população negra do Rio”. (Idem, pp. 8-9).

⁸¹ Azorli, 2014a.

⁸² Azevedo, 1987.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Os revoltosos enfrentaram a Polícia, o Corpo de Bombeiros, o Exército e a Marinha. “Grandes ajuntamentos tomaram a Rua do Ouvidor, a Praça Tiradentes e o Largo de São Francisco de Paula, onde oradores populares vociferavam contra a lei e o regulamento da vacina, instigando o povo à rebeldia. A polícia, informada e com determinações expressas de proibir e dispersar quaisquer reuniões públicas, tratou de prender os oradores improvisados, sofrendo então a resistência da população, que a atacava a pedradas” (SEVCENKO, 2003, p. 10).

⁸⁵ SEVCENKO, 2003, p. 11 e 13.

A vacinação teve de ser abortada e o presidente Rodrigues Alves se viu obrigado a declarar estados de sítio em 16 de novembro de 1904⁸⁶.

Os devotos de Omulu também se recusavam a tomar a vacina por motivo de crença religiosa⁸⁷. Acreditavam que a varíola era um castigo da divindade e que os homens brancos, jamais poderiam revolvê-la⁸⁸.

Nina Rodrigues, em um de seus relatos preconceituosos, descreve as oferendas que encontrava pelo caminho, durante o período:

por menos observador que seja o espírito, por mais que o disfarce o lixo que cobre as ruas da cidade, não é possível percorrê-la sem notar a singularidade de haver em cada canto da rua milho estalado ao fogo, de mistura com azeite de dendê. Em um só dia que as exigências clínicas me fizeram percorrer grande parte da zona mais vitimada pela varíola, tive ensejo de contar vinte e tantos desses estranhos depósitos feitos da noite precedente. [...] A população de cor despreza a vacina porque está convicta de que o melhor meio de abrandar a cólera do orixá é fazer-lhe sacrifícios que consistem em lançar nos cantos das ruas em que habita a sua iguaria favorita⁸⁹.

Amenizadas pelo tempo, as memórias da Revolta e da conexão da divindade com a varíola, Omulu é hoje lembrado, nos terreiros de candomblé e umbanda, como o dono da terra, com domínio sobre as doenças de forma geral (principalmente as da pele) essa divindade é respeitada de forma solene quando incorporada em seus filhos-de-santo.

CONCLUSÃO

O deus da varíola passa, pouco a pouco, a ser associado à terra, suas atribuições de vida e morte são herdadas de sua mãe Nanã e compartilhadas com Iansã, como vimos nos mitos acima. Nos xirês e olubajés⁹⁰, quando manifestado, Omulu, na maioria das danças, encena sua primazia sobre a terra e os mortos, sua conexão com a varíola e doenças, principalmente de pele é recordada, mas com menos intensidade.

⁸⁶ Não se pode esquecer o envolvimento de militares em um possível golpe em curso (Rio de Janeiro, 2006; Sevcenko, 2006). A desistência da obrigação da vacina faria o Rio assistir a sua pior epidemia de varíola, em 1908, com mais de 9 mil mortes (Chalhoub, 1996).

⁸⁷ “Quando alguém morre de varíola, sua morte não deve ser lamentada. Pelo contrário. Deve ser aceita com alegria e gratidão. Daí origina-se outro de seus nomes: Alapadupe – o que mata e a quem devemos ser agradecidos por haver morto” (IYAKEMI, 1996, p. 69). Se Sagbatá havia trazido a epidemia, que tinha caráter de purgação e limpeza da comunidade, só a ele competia acabar com ela, tentativas em outro sentido só trariam mais fúria da divindade. (Chalhoub, 1996); ver também Rio de Janeiro (2006).

⁸⁸ Por experiências anteriores com a cólera, a população negra acreditava que os homens brancos (feiticeiros brancos) desejavam exterminá-los com essas moléstias. (Idem).

⁸⁹ RODRIGUES, 2006, p. 53.

⁹⁰ Ver breve análise do rito em Azorli, 2019.

Através da análise mitológica de Omulu é possível abordar ainda as questões de ressignificação mitológica e as marcas presentes na oralidade dos terreiros que contam e recontam seus mitos.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Rita de Cássia. A festa de candomblé como elemento estruturante da religião. In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Leopardo dos olhos de fogo**. Cotia: Ateliê Editorial, 1998. pp. 85-118.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis, Vozes, 1983.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco**: O Negro no Imaginário das Elites – Século XIX. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. Dinâmicas espaciais do candomblé nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. In: **Anais da X Semana de Geografia**, 2014a. Pp. 131-141.
- _____. Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX. **Dissertação de Mestrado**. Assis: UNESP, 2016.
- _____. Mapa dos Orixás: uma análise da desterritorialização e reterritorialização dos Orixás da África Ocidental para o Brasil. **Trabalho de conclusão de curso**. Ourinhos: UNESP, 2014b.
- _____. CUNHA, Fabiana Lopes da. Olúbáje: a comunhão com o senhor da terra. In: **II Simpósio Internacional Patrimônios: Cultura, Identidades e Turismo**, 2019, Ourinhos – SP. v. único. p. 358-378. Disponível em: https://www.academia.edu/44067530/ANAIS_II_SIMP%C3%93SIO_INTERNACIONAL_PATRIM%C3%94NIOS_TEMA_CENTRAL_Cultura_Identidades_e_Turismo Acesso em: 25 nov. 2020.
- BAÇAN, L. P. (org.) **Dicionário dos rituais afro-brasileiros**. Edição Eletrônica. Londrina: 1992.
- BENISTE, José. **As águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- _____. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- _____. **Mitos Yorubás**: O outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BUONFIGLIO, Monica. **Orixás**. São Paulo: Oficina Cultural Esotérica Ltda, 1995.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo:

Companhia das Letras, 1996.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos**: e outros episódios da história cultural francesa. Tradução de Sonia Coutinhos. São Paulo: Graal, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus**: uma breve história do amanhã. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ISAACMAN, Allen F. Os países da bacia do Zambeze. In: AJAYI, J. F. Ade (ed.) **História Geral da África**, VI: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 210-247.

IYAKEMI, Ronilda Ribeiro. **Alma Africana no Brasil. Os iorubas**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

JAGUN, Márcio de. **Ori**: a cabeça como divindade. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

LE GOFF, Jacques. **As doenças tem história**. Lisboa: Terramar, 1997.

LÉPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.). **Leopardo dos Olhos de Fogo**. São Paulo, Ateliê Editorial, 1998.

_____. Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental, 1650 – 1800. **Tese de livre-docência**. Marília, 1996.

LODY, Raul. **Tem dendê, tem axé**: etnografia do dendezeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os orixás**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 11ª. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIO DE JANEIRO (Cidade). Secretaria Especial de Comunicação Social. 1904 – Revolta da Vacina. A maior batalha do Rio. **Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro**. – A Secretaria, 2006. (Caderno de Comunicação. Série Memória).

RODRIGUES, Nina. **As coletividades anormais**. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

SALAMI, Sikiru. **Ogum**: Dor e Júbilo nos Rituais de Morte. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.

SANTOS, Juana Elbein do. **Os nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SEVCENKO, Nicolau. **A revolta da vacina: mentes insanas em corpos rebeldes**. São Paulo: Scipione, 2003.

UJVARI, Stefan Cunha. **A história da humanidade contada pelos vírus, bactérias, parasitas e outros microorganismos...** 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

VERGER, Pierre. **Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Lendas Africanas dos Orixás**. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1997.

_____. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. **Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1981.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O INTERVENCIONISMO, NEGACIONISMO E O REVISIONISMO DA DITADURA NO NEOPENTECOSTALISMO: ANÁLISE COM DISCURSOS SELECIONADOS

Luan Prado Piovani (UEL-G) ¹

682

Resumo: Certos setores do neopentecostalismo brasileiro possuem um discurso marcadamente revisionista e negacionista em relação à ditadura militar (1964-1985). Tais atos podem ser caracterizados como retrocessos em relação a certos avanços nas políticas de memória efetuados por governos passados, que visavam esclarecer e reparar as atrocidades cometidas pelo Estado durante o período ditatorial. Com base neste contexto, as questões a serem respondidas seriam: Como o negacionismo se estrutura e ganha força na atual conjuntura? Qual impacto tal discurso traria para a memória social? Quais fatos são questionados pelos discursos das lideranças selecionadas? A metodologia utilizada para o presente trabalho é o levantamento bibliográfico, pesquisa eletrônica, na busca dos discursos selecionados, e análise do discurso, utilizando as contribuições de Bakhtin (1986) e Fiorin (1998). Para responder as questões levantadas primeiro desenvolvemos uma análise de discursos de lideranças do neopentecostalismo, depois será abordado qual foi a aproximação das religiões protestantes com o governo ditatorial. Por fim, será demonstrado que tais discursos e atos, que negam o passado ditatorial, podem ser lidos como sendo políticas de esquecimento, pois visam apagar as atrocidades e graves violações aos Direitos Humanos que foram cometidos ao longo da ditadura militar brasileira. O exercício de memória do período ditatorial é apresentado como uma das formas de fazer frente ao atual contexto.

Palavras-Chaves: Neopentecostalismo; Ditadura; Revisionismo; Intervencionismo; Negacionismo.

INTRODUÇÃO

Lideranças de destaque do neopentecostalismo no Brasil, como Marco Feliciano e Silas Malafaia, possuem um discurso marcadamente revisionista² e negacionista³ em relação a ditadura militar brasileira (1964-1985), o que evidencia um ataque à história enquanto ciência e às instituições democráticas. Tais atos podem ser caracterizados como retrocessos em relação a certos avanços nas políticas de memória efetuados por governos passados, que visavam esclarecer e reparar as atrocidades cometidas pelo Estado durante o período ditatorial.

Com muita luta das entidades civis em defesa dos Direitos Humanos (ONU, 1948) e dos

¹ Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: luan.piovani98@gmail.com

² Revisionismo: narrativa que não nega necessariamente os fatos, mas que os manipula para justificar os combates políticos a fim de construir uma “alternativa” que legitime certos atos e violências.

³ Negacionismo: radicalização da negação e/ou do revisionismo. Este discurso geralmente está associado à negação do Holocausto, porém não se restringe a ele, pois dá base para a recusa de outros acontecimentos históricos cuja principal característica seria a promoção de genocídios, de perseguições políticas, de desaparecimentos e de graves violações de direitos humanos.

familiares das vítimas da repressão, foram obtidas conquistas importantes, como a lei sobre mortos e desaparecidos políticos (Nº 9.140/1995) e a lei do anistiado político (Nº 10.559/2002) elaboradas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003). Estas matérias legislativas visavam reparações monetárias, a memória histórica do período ditatorial só foi examinada em profundidade pelo governo com a criação da Comissão Nacional da Verdade (CNV).

A CNV, estabelecida durante o governo de Dilma Rousseff (2011-2016), buscou examinar e esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas entre 1946 e 1988, para, assim, efetivar o direito à memória e à verdade. A Comissão seguiu o exemplo de outros países latino-americanos, que, ao realizarem esse exercício de memória, tiveram as suas instituições democráticas fortalecidas. No entanto, a CNV não foi capaz de impedir que os discursos negacionistas e revisionistas voltassem a ganhar força, tornando-se narrativa oficial do atual governo.

Este olvido de graves violações aos Direitos Humanos, e a visão deturbada que toma regimes autoritários e violentos como sendo uma “ditabranda”, dificultam a manutenção das instituições democráticas no país. Segundo Theodor Adorno (1995), é importante efetuar um exercício de memória, ou seja, relembrar os acontecimentos históricos e as atrocidades cometidas para evitar que esses eventos tornem a acontecer. Nesta concepção, a memória seria uma barreira importante contra a barbárie, pois manteria viva o passado obscuro. No entanto, quando há uma disputa de narrativas no campo memorialístico, esta barreira é fragilizada e traz consequências.

A partir de 2013, a direita e a extrema-direita começaram a ganhar força, e, conseqüentemente, os empenhos para fraudar a história seguiram na mesma direção. Fatos consolidados passam a ser objeto de contestação e disputa política, isto faz com que a confiança na veracidade histórica seja abalada. Quando isso ocorre, os indivíduos passam a acreditar no que querem ou no mais conveniente, não se importando com a base factual (STARLING, 2019). O atual governo se utiliza destes questionamentos e manipulações, afirmando que há uma “verdade” ocultada pelas mídias e pelos intelectuais, para “revisar” o passado ditatorial.

Neste trabalho, foram selecionadas algumas entrevistas e pronunciamentos para examinar como estes discursos negacionistas e/ou revisionistas se estruturam, dando ênfase em figuras-chave do neopentecostalismo brasileiro. O exame destes conteúdos digitais segue as contribuições da teoria de análise do discurso de Bakhtin (1986) e Fiorin (1998).

O NEGACIONISMO, REVISIONISMO E INTERVENCIONISMO EM FALAS DE LIDERANÇAS NEOPENTECOSTAIS

Na história política nacional, os evangélicos inicialmente se auto-identificavam como apolíticos, evitando qualquer envolvimento com o ambiente “mundano”. No entanto, a partir do momento em que o país começou a reconstruir suas instituições democráticas na década de 1980, protestantes de várias denominações passaram a adentrar na cena política. Seguimentos conservadores do evangelismo se inseriram na contenda eleitoral fazendo uso de um discurso que destacava uma “crise moral”, focando suas intervenções nos campos das políticas públicas de moralidade, espiritualidade e sexualidade privadas. A inserção dos evangélicos conservadores na política, que foi ganhando forma ao longo do processo de redemocratização, também foi marcado pelo apoio à ditadura militar, oposição às ameaças do ecumenismo, da teologia da libertação e do comunismo (COWAN, 2014).

Importante destacar que o campo político evangélico não monolítico, é complexo e heterogêneo. No presente trabalho, o enfoque será em lideranças neopentecostais de destaque que seguem o discurso conservador hegemônico, fazendo apologias ao governo ditatorial dos militares e pedindo a intervenção destes no jogo político. Os discursos negacionistas, revisionistas e intervencionistas presentes na atualidade evidenciam os conflitos em relação a este passado recente.

As disputas no campo da memória são constantes, dando espaço para manipulações. Ao discutir as interações, muitas vezes agressivas, entre verdade e política, Hannah Arendt (2016) separa o conceito de verdade em dois tipos: racional e factual. Nesta separação, afirma que a verdade fatual está mais vulnerável às arbitrariedades do poder político. A manipulação dos fatos pode levar a uma grande distorção, tendo como consequência à eliminação da verdade.

Uma verdade fatual, na perspectiva arendtiana, só ganha contornos políticos quando é posta no campo interpretativo. Considerar uma verdade como mera opinião é apenas uma das formas que o mentir pode assumir. Segundo a filósofa, a mentira organizada pode ser usada para dar base a um governo e destruir aquilo que nega.

As narrativas negacionistas e revisionistas, presentes nas falas de figuras próximas do atual governo e de lideranças religiosas, são manifestações sociais passíveis de serem analisadas. Segundo Bakhtin, a relação do indivíduo com a sociedade pode ser evidenciada por meio da sua comunicação, porque:

seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo (BAKHTIN, 1986, p. 33).

As entrevistas, pronunciamentos e vídeos feitos por lideranças neopentecostais carregam um discurso político. Estes elementos discursivos e comunicativos são aspectos importante para entender o atual contexto.

De acordo com Fiorin:

discursos são as combinações de elementos lingüísticos (frases ou conjuntos constituídos de muitas frases), usadas pelos falantes com o propósito de exprimir seus pensamentos, de falar do mundo exterior ou de seu mundo interior, de agir sobre o mundo [...]. A fala é [...] rigorosamente individual, pois é sempre um eu quem toma a palavra e realiza o ato de exteriorizar o discurso (FIORIN, 1998, p. 11).

Durante uma entrevista, o deputado federal Marco Feliciano (PL), vinculado a setores neopentecostais, fez um discurso marcadamente revisionista e negacionistas em relação ao passado ditatorial brasileiro. Desta fala, foi destacado os seguintes trechos:

Que repressão você tá falando? Que ditadura? (...) No Brasil nós tivemos uma intervenção militar com apoio do Congresso Nacional que nunca foi fechado, com votos das pessoas, tudo mais e governaram nosso país (...) Bom, eu fiquei sabendo na Comissão da Verdade, criada pela Luiza Erundina, que 436 pessoas morreram e mais umas 500, 600 desapareceram. Isso em 22 anos de regime militar. Ditadura eu te falo que a União Soviética, 30 milhões assassinados; China, mais 65 milhões assassinados por Mao e por aí vai. Isso é ditadura (...) Aqui no Brasil, esses que foram assassinados são esses comunistas que soltavam bomba, são esses comunistas que mataram pessoas, que sequestravam pessoas (...) Ditadura é esse pessoal que o PT apoia, Venezuela, Angola (...) Quer ver uma ditadura? Eleja o Haddad. Haddad sai do Brasil e fica a Manuela, como vice-presidente, comunista. (FELICIANO, 2018)⁴

Este relato mostra como o legado da ditadura ainda se mantém como objeto de disputas, trazendo questionamentos de como a sociedade brasileira tem lidado com sua herança autoritária. Outro aspecto a ser destacado é o suposto comunismo petista que estaria sendo combatido, o anticomunismo tem ganhado força nos últimos anos, com a ascensão de grupos de extrema-direita que afirmam fazer frente aos movimentos do comunismo internacional (LANZA; NEVES JR, 2017).

Deturpações históricas também se fazem presentes no discurso de Feliciano, como a afirmação que o Congresso Nacional nunca foi fechado durante a ditadura. Em dois destacados momentos o Congresso foi fechado pelos militares: 1968, após a imposição do Ato Institucional

⁴ **Marco Feliciano diz que não houve ditadura no Brasil: “Quer ver ditadura? Eleja o Haddad”.** Jovem Pan. São Paulo, 26/10/2018. Disponível em: < <https://jovempan.com.br/noticias/brasil/marco-feliciano-diz-que-nao-houve-ditadura-no-brasil-quer-ver-ditadura-eleja-haddad.html>>. Data de acesso: 12/10/2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

número 5, e em 1977, quando Geisel impôs os “pacotes de abril” (NAPOLITANO, 2014).

O golpe, as torturas e demais atrocidades cometidas são justificadas neste discurso por terem supostamente impedido o avanço da esquerda política. Os crimes cometidos pela ditadura são menosprezados por serem comparados com outros regimes, alheios a realidade latino-americana, ressoando o discurso da “ditabranda”. Um ponto importante em destacar dessa entrevista é que esta foi feita dois dias antes do segundo turno das eleições presidenciais de 2018, o apoio de Feliciano ao então candidato Jair Bolsonaro fica sintetizado na seguinte frase: “Quer ver uma ditadura? Eleja o Haddad.”

Outra liderança do neopentecostalismo brasileiro, que também apoia o atual governo, é Silas Malafaia. Em um vídeo publicado no dia 18 de março de 2021 na plataforma digital YouTube, fazendo uso do seu canal pessoal que conta com mais de um milhão de inscritos, Malafaia defendeu publicamente uma intervenção militar para garantir a “lei e a ordem”. Da sua fala, destaco os seguintes trechos:

Presidente Bolsonaro, convoque as Forças Armadas para estabelecer a lei e a ordem! Vamos à Constituição. De primeira mão, não estamos pedindo golpe militar e nem ditadura militar, nem fechamento de Congresso ou de STF. Só o presidente da república tem autoridade de convocar Estado de sítio ou de defesa com aprovação do Congresso Nacional (...) Presidente Bolsonaro, convoque as Forças Armadas! O povo vai te aplaudir! (MALAFAIA, 2021)⁵

O artigo 127⁶, que Malafaia cita no vídeo, é utilizado para justificar uma potencial intervenção militar em estados e municípios. Este envolvimento dos setores castrenses seria justificado, segundo o pastor, devido a que os governadores e prefeitos supostamente teriam decretado estado de sítio por conta da pandemia de COVID-19, faculdade que só compete ao presidente da república. As medidas sanitárias adotadas por governantes, que visam minimizar os índices de contágio, foram apontadas como sendo ações autoritárias que minam “liberdades individuais”.

O artigo supracitado é uma herança da ditadura, por colocar as Forças Armadas como sendo responsáveis pela manutenção das instituições e, por conseguinte, da lei e da ordem. Ficam nesta posição contraditória onde devem obediência aos órgãos estatais e garanti-los ao mesmo tempo. Isto é uma mostra viva de como a Constituição de 1988 manteve muitas

⁵ **BOLSONARO! Convoque as Forças Armadas! A lei e a ordem têm que ser estabelecidas. Vamos à Constituição!** YouTube. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=cRisfMxGmNM>>. Data de acesso: 12/10/2021.

⁶ Art. 142. “As Forças Armadas, constituídas pela Marinha, pelo Exército e pela Aeronáutica, são instituições nacionais permanentes e regulares, organizadas com base na hierarquia e na disciplina, sob a autoridade suprema do Presidente da República, e destinam-se à defesa da Pátria, à garantia dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da ordem” (BRASIL, 1988).

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

prerrogativas militares não democráticas, implementadas durante a ditadura. A “Constituição Cidadã” possui uma tendência progressista, mas não alterou em profundidade as relações civil-militares (ZAVERRUCHA, 2010). Malafaia usa este dispositivo constitucional para justificar uma possível intervenção em estados e municípios, um golpe de Estado respaldado pela carta magna.

O alinhamento com Bolsonaro e a aproximação dos neopentecostais com a política é um processo complexo. Desde 2013, o antipetismo e o medo do comunismo tornaram-se os discursos hegemônicos do conservadorismo que envolve importantes setores desse agrupamento religioso. A partir de 2014, os evangélicos passaram a ansiar pela presidência da república devido a seu bom desempenho eleitoral. Após o golpe de 2016, a agenda conservadora ganhou força e lideranças religiosas do neopentecostalismo, como o próprio Silas Malafaia, escolheram o Bolsonaro para impulsionar este programa que ataca os Direitos Humanos (MAGALHÃES, 2021).

O atual chefe do Executivo fez acenos à comunidade evangélica antes de ser eleito em 2018, como seu batismo no rio Jordão⁷ e seu discurso no processo de *impeachment* em 2016, onde afirmou: “Perderam em 64, perderam agora em 2016. Pela família e pela inocência das crianças em sala de aula, que o PT nunca teve (...) Pelo Exército de Caxias, pelas nossas Forças Armadas, pelo Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos, meu voto é sim.” (BOLSONARO, 2016). Neste discurso, foi ressaltado a defesa à família tradicional, caro ao neopentecostalismo. O próprio lema de governo de Bolsonaro se faz presente e mostra seu vínculo com grupos religiosos: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Como ocorre este vínculo destes segmentos do protestantismo com o conservadorismo? Qual a ligação destes com o passado ditatorial? Como se estrutura o negacionismo?

A DITADURA MILITAR E O PROTESTANTISMO

Antes do golpe de 1964, a Escola Superior de Guerra (ESG) introduziu e desenvolveu, no país, o conceito de “guerra interna”, no qual se afirmava que a principal ameaça ao governo decorria, potencialmente, do inimigo interno, representado pelas forças de esquerda e por ideias subversivas. Este pensamento também se faz presente na Doutrina de Segurança Nacional (DSN) golberyana (NEVES JR, 2019). A formulação desta doutrina foi inspirada pelo conceito

⁷ MELO, Itamar. **Novo batismo deu impulso à ligação de Bolsonaro com os evangélicos**. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/eleicoes/noticia/2018/11/novo-batismo-deu-impulso-a-ligacao-de-bolsonaro-com-os-evangelicos-cjo0m3ed50axn01pi6b3nd76w.html>>. Data de acesso: 12/10/2021.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

de guerra revolucionária francesa, onde se afirmava que havia uma guerra aberta entre o Ocidente cristão e o Oriente ateu. Devido a isso, era preciso estar em alerta e preparado para o conflito em diversas esferas, incluindo o campo ideológico (MARTINS FILHO, 2008). Estas ideias serviram de base ideológica para o regime ditatorial e para seus órgãos repressivos.

As religiões protestantes são diversas e agiram de diferentes modos ao longo da ditadura militar, mas o “protestantismo de missão” (metodistas, presbiterianos e batistas) mantiveram uma postura mais alinhada com o governo militar. Juristas ligados ao presbiterianismo foram ativos na elaboração da legislação de exceção que regeu durante o período. Esta postura se deve por conta de a ditadura ter sido vista como protetora dos valores do Ocidente cristão, fazendo frente ao comunismo ateu. As denominações neopentecostais, durante a ditadura, estavam mais voltadas a sua institucionalização e implementação de estratégias de expansão, mas durante a década de 1980, com a redemocratização, começa a se posicionar politicamente (BINDE, COUTO, COSTA FILHO, RODRIGUES, 2018). Esta afinidade com valores conservadores possibilitou uma aproximação com o militarismo e a elaboração de discursos negacionistas, revisionistas e intervencionistas.

O negacionismo e o revisionismo da ditadura militar, presente na atualidade, pode ser visto como um produto da estratégia psicossocial do regime e uma falha das políticas de memória implementadas nos governos democráticos. Durante o período da abertura política tutelada pelos militares, uma das preocupações do grupo no poder era sedimentar uma consciência positiva sobre a ditadura militar como um todo e garantir que todo o processo de transição ocorresse sob o controle das Forças Armadas (REZENDE, 2013).

Esta narrativa que visa construir um passado idealizado, que esconde os crimes e atrocidades cometidas, se mantém presente. Isto se deu porque, durante o final da ditadura, o discurso que predominou foi o da “conciliação pelo alto” e a transição pactuada (TELES, 2016). Além disso, o revisionismo e o negacionismo do passado ditatorial ganham força na atualidade devido, em grande parte, à impunidade dos agentes repressivos, que foram “perdoados” pela Lei da Anistia de 1979 (PEREIRA, 2015). Esta não punição, de certa forma, possibilitou o esquecimento dos atos desumanos, o que deu brecha para discursos que negam ou relativizam o passado ditatorial.

CONCLUSÃO

Com a ascensão da extrema-direita ao poder, após as eleições de 2018, os discursos negacionistas e revisionistas do período ditatorial tornaram-se recorrentes. Figuras próximas do

atual governo têm feito falas pedindo intervenção militar e negando o passado ditatorial, mantendo o discurso que coloca as Forças Armadas como “salvadoras da pátria”.

A não-punição de crimes de lesa-humanidade cometidos por agentes do Estado, “perdoados” pela lei de anistia de 1979, é um fator que possibilitou o crescimento das manipulações do passado. A conciliação pelo alto, feita durante a redemocratização, e a consequente impunidade tiveram seu custo.

A expansão do anticomunismo, que se associou ao antipetismo, também contribuiu para que a defesa do legado repressivo ganhasse força no contexto atual. Segundo Motta (2019), o anticomunismo de base cristã percebe na doutrina revolucionária um questionamento básico dos fundamentos das instituições religiosas, pois defendia a igualdade contrariamente às noções de hierarquia e ordem, embasadas em Deus. Ademais, o autor coloca que as fontes cristãs colocavam bastante ênfase no tema da ameaça moral, afirmando que os revolucionários ameaçavam instituições tradicionais, como as famílias, que dão base para a instituição religiosa. Tais argumentos explicam a proximidade dos cristãos conservadores com o anticomunismo e com o antipetismo, além de sua preferência aos setores castrenses para garantir a manutenção da ordem.

Outro fator que é importante se atentar seria a aproximação de setores neopentecostais com o atual governo, que possuem um lugar de destaque. Mesmo em um país laico e com maioria católica, a moral religiosa evangélica se mostra forte e se associa ao conservadorismo e militarismo de Bolsonaro.

Os avanços nas políticas de memória são ameaçados e questionados com a ascensão da extrema-direita. Os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, que visava construir uma narrativa oficial que garantisse o direito à memória e à verdade, são menosprezados. Estes ataques à memória, sendo esta uma barreira contra a barbárie, e à história enquanto ciência é uma ameaça para as instituições democráticas, pois permite a banalização de atrocidades e a comemoração de golpes de Estado.

Neste contexto, o exercício de memória torna-se um ato de resistência, ou seja, é preciso relembrar constantemente o que quer ser esquecido por certos setores dominantes. Recordar os sofrimentos, os crimes, o passado incomodo, para que não seja esquecido e para evitar que novas atrocidades venham a ocorrer.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Educação após Auschwitz (1995)**. Disponível em: <<https://rizomas.net/arquivos/Adorno-Educacao-apos-Auschwitz.pdf>>. Acesso em 06 mar. 2021.

ARENDT, Hannah. Verdade e política. In: **Entre o passado e o futuro**. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. P. 282 – 325.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1986.

BINDE, João; COUTO, André; COSTA FILHO, José; RODRIGUES, Ivo. Evangélicos e a ditadura no Brasil: A família evangélica contra o comunismo. In: **Teoria e Prática da Ciência Política**. Belo Horizonte: Atena Editora, 2018.

COWAN, Benjamin. “Nosso Terreno”: Crise moral, política evangélica e a formação da ‘Nova Direita’ brasileira. In: **Revista Varia História**, v.30, n.52, p. 101 – 125. Belo Horizonte, 2014.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. 6. ed, São Paulo: Ática, 1998.

MAGALHÃES, Jacy. **O ressurgimento da religião na política: análise da influência da igreja neopentecostal na política brasileira e suas repercussões nas eleições de 2018**. Brasília, 2021.

MOTTA, Rodrigo. Anticomunismo e antipetismo na atual onda direitista. In: **Pensar as direitas na América Latina**. 1 ed. São Paulo: Editora Alameda, 2019.

NAPOLITANO, Marco. **1964: História do Regime Militar Brasileiro**. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Acesso em: 22/03/2020.

STARLING, Heloisa. O passado que não passou. In: **Democracia em Risco?** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ZAVERUCHA, Jorge. Relações civil-militares: O legado autoritário da Constituição brasileira de 1988. In: **O que resta da ditadura: A exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010.

FILMOGRAFIA

FELICIANO, Marco. **Marco Feliciano diz que não houve ditadura no Brasil: “Quer ver ditadura? Eleja o Haddad”**. Jovem Pan. São Paulo, 26/10/2018. Disponível em: <<https://jovempan.com.br/noticias/brasil/marco-feliciano-diz-que-nao-houve-ditadura-no-brasil-quer-ver-ditadura-eleja-haddad.html>>. Data de acesso: 12/10/2021.

MALAFIA, Silas. **BOLSONARO! Convoque as Forças Armadas! A lei e a ordem têm**

que ser estabelecidas. Vamos à Constituição! YouTube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cRisfMxGmNM>>. Data de acesso: 12/10/2021.

BOLSONARO, Jair. **Bolsonaro cita Ustra no voto pelo impeachment de Dilma Rousseff**. YouTube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WvN7nYxbH-o>>. Data de acesso: 12/10/2021.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A PRESENÇA DAS CARTOMANTES EM JORNAIS PARANAENSES (1890-1930)

Caroline Cavilha dos Santos Hashimoto (UEM-G) ¹

693

Resumo: O trabalho procura demonstrar como a cartomancia foi apresentada em jornais curitibanos entre os anos de 1890 até 1930. O período abrange a Primeira República do Brasil. O método baseou-se em uma busca por palavras-chaves em exemplares digitalizados que se encontram no site da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. O período selecionado para a pesquisa foi escolhido devido ao contexto histórico envolvido. Trata-se de um momento em que novas leis e uma nova Constituição surgem no Brasil. Houve a separação total entre o Estado e a Igreja Católica. A República tornou-se laica. A Constituição de 1891 assegurou a liberdade religiosa a todos, incluindo o exercício público e livre de cultos. No Paraná, a primeira Constituição foi publicada em 7 de abril de 1892, adotando essa mesma postura. Entretanto, o Código Penal de 1890 considerou crime contra a saúde pública a prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios, o uso de talismãs e a cartomancia passaram a ser considerados crimes contra a saúde pública. Eram medidas reforçadas pela ciência, pelo ideal de racionalidade, ordem, civilização e criação de uma cultura nacional condizente com o progresso esperado para a nação. Eram teorias baseadas no evolucionismo social, positivismo, naturalismo e social-darwinismo. Também na preocupação em higienizar o país. Assim, os hábitos das pessoas, os espaços e o tempo de trabalho passaram a ser monitorados e disciplinarizados. O que se pode perceber nos jornais analisados.

Palavras-Chaves: Cartomancia. Primeira República. Imprensa paranaense.

INTRODUÇÃO

Cartomancia é um sistema oracular que se utiliza de cartas de um baralho para se obter conselhos e respostas sobre o passado, presente ou futuro de alguém. De acordo com Catherine Perry Hargrave (1966, p. 6), em seu livro *A history of playing cards and a bibliography of cards and gaming*, as primeiras cartas de baralho surgiram na China, antes do século XII e a partir do século XIII foram introduzidas na Europa. Porém, não é possível saber quem as criou.

Foi a partir desses baralhos que foram surgindo novos modelos. De início, para diversão. Posteriormente, para adivinhação. Entretanto, o intuito não é aprofundar o assunto sobre a história da cartomancia ou da adivinhação. O objetivo é demonstrar e quantificar a presença da crença na cartomancia e como as cartomantes foram vistas em jornais paranaenses entre os anos de 1890-1930.

O recorte histórico escolhido para a coleta de informações foi o da Primeira

¹ Licenciatura em História. Universidade Estadual de Maringá. E-mail de contato: caroline.cavilha@mail.com

República (1889-1930). O período também conhecido como República Velha ou República das Oligarquias. Um momento de ruptura política e cultural, o qual iniciou-se com a Proclamação da República em 1889 indo até a Revolução de 1930 com a deposição do presidente Washington Luís (1926-1930). Entretanto, o recorte da pesquisa foi definido levando em conta o ano de 1890, pois no ano de 1889 não foram encontradas fontes sobre o assunto em questão.

Foi nesse momento histórico que novas leis e uma nova Constituição passaram a vigorar no Brasil. A primeira Constituição da República foi promulgada no dia 24 de fevereiro de 1891. Em seu artigo 72, há a informação de que “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente seu culto [...]” (BRASIL, Art. 72, § 3º, 1891). Uma afirmação que já havia sido reforçada no Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890. O Decreto 119-A declarou a separação total entre o Estado e a Igreja Católica, extinguindo o regime de padroado. Desse modo, a República tornou-se laica, sem uma religião oficial.

Já no Paraná, a primeira Constituição foi promulgada em 4 de julho de 1891. Entretanto, não há menção sobre assuntos que envolvam religião. O enfoque é sobre temas legislativos, administrativos e de organização pública. O mesmo ocorrendo com a Constituição de 30 de março de 1927. Somente na Constituição do Estado do Paraná de 7 de abril de 1892 que a questão envolvendo religião e cultos é exposta. Ela seguiu a mesma linha adotada pela Constituição brasileira de 1891.

Porém, nem todas as normas implantadas eram coerentes umas com as outras. O professor de Direito Constitucional, Fábio Carvalho Leite, no artigo *O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil*, explica que houve muitos casos de “perseguições religiosas, apedrejamento e invasão de templos, queima de bíblias protestantes e ataques a pastores presbiterianos, crimes, em geral, sem punição, quando não endossados pelas autoridades locais” (FERREIRA, 1992 apud LEITE, 2011, p. 45).

O próprio Código Penal de 1890 reforçou essas medidas contraditórias. Isso porque, principalmente em seu artigo 157, a prática do espiritismo, a magia e seus sortilégios, o uso de talismãs e a cartomancia passaram a ser considerados crimes contra a saúde pública. Crimes esses que no Código Penal anterior de 1830, eram considerados crimes de charlatanismo.

Tais medidas eram reforçadas pela ciência, pelo ideal de racionalidade, ordem, civilização e criação de uma cultura nacional condizente com o progresso esperado para a nação. Lilia Moritz Schwarcz (1993, p. 24), em seu livro *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*, descreve que foi em nome da ciência que eram determinadas diferenças e inferioridades. Eram teorias baseadas no evolucionismo social,

positivismo, naturalismo e social-darwinismo, as quais começam a se espalhar no Brasil desde os anos de 1870.

Desse modo, Maria Cristina Cortez Wissenbach (1997, p. 12-21), em sua tese de doutorado *Ritos de magia e sobrevivência. Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890-1940)*, acrescenta que tais correntes de pensamento passam a taxar de maneira preconceituosa as expressões da cultura e da religiosidade popular. Consideradas assim como superstição, crendice, incultura, atraso social, primitivismo e ingenuidade. Sinal de atavismo e degeneração. Com o evolucionismo social, a diversidade ética e social transforma-se em estágios diferenciados dos diversos setores da sociedade brasileira.

Também em nome da modernidade, civilização e ciência, veio a preocupação de higienizar o país. Livrar as pessoas de doenças e epidemias. De acordo com Mary Del Priore (2004, p. 361), em seu livro *História das mulheres no Brasil*, isso aconteceu durante o período chamado Belle Époque (1890-1920), no qual o objetivo foi transformar as capitais em metrópoles civilizadas. Em consequência disso, os hábitos das pessoas, os espaços e o tempo de trabalho passaram a ser monitorados e disciplinarizados. As cidades foram ajustadas e as ruas começaram a oferecer novos tipos de divertimentos e serviços.

Já os jornais, como declara Jaqueline de Andrade Pereira (1998, p. 12-13), em sua dissertação de mestrado em *História Práticas mágicas e cura popular na Bahia (1890-1940)*, foram os principais meios de divulgar a concepção higienista, as políticas de saneamento e ordem social, entre os anos de 1890 até 1940. Essas informações eram difundidas em todas as classes, visto que depois de divulgadas, passavam de boca a boca. Além da questão da higiene, a qual visava melhorar a vida e condições de trabalho dos indivíduos, também houve a questão eugenista. De acordo com a historiadora Tania Regina de Luca (1999, p. 152), no livro *A Revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação*, a eugenia tinha metas diferentes em relação à higiene.

A eugenia tinha o objetivo de organizar, facilitar e acelerar os efeitos da seleção natural da espécie humana. Havia a intenção de aperfeiçoar o homem física e moralmente. O ponto principal do progresso humano seria selecionar a paternidade e incentivar a reprodução dos mais bem dotados. Além disso, existia a ideia de proibir a reprodução dos portadores de doenças venéreas, mentais, deficientes, criminosos, alcoólatras, prostitutas, vagabundos ou qualquer outro indivíduo considerado *socialmente inadaptado*. Os métodos para tal fim seriam o confinamento, a esterilização compulsória ou a eutanásia. (LUCA, 1999, p. 152).

Outro aspecto que influencia o contexto abordado é a decadência do catolicismo e

o aumento do misticismo. Conforme os apontamentos do historiador Mircea Eliade, em seu livro *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas*, “a moda do ocultismo no século XIX veio com o seminarista francês, Alphonse Louis Constant (1810-1875)” (ELIADE, 1979, p. 54). Ele era mais conhecido como Éliphas Lévi. Inclusive, foi ele mesmo quem criou e ajudou a difundir o termo “ocultismo”.

Ao citar Anatole France em artigo publicado em 1890, Eliade (1979, p. 55) expõe que até para compreender muitas obras literárias da época era indicado conhecer as Ciências Ocultas. Eliade (1979, p.56) argumenta ainda que o oculto e o Gnosticismo eram uma forma de rebeldia contra a ética, as convenções, os valores judeu-cristãos, os ideais greco-romanos e renascentistas. Como contrapartida, houve um interesse maior por valores espirituais egípcios, persas, hindus e chineses.

Ademais, Wissenbach (1997, p. 95-96) afirma que o clima espiritualista trouxe a retomada de antigas tradições no Brasil. Além de que, com o deslocamento de homens do interior, remanescentes do regime escravista e imigrantes, houve uma mescla significativa de crenças e religiões. Eram ritos de origem afro-brasileira com procedimentos mágicos de benzedeiras, curandeiros do catolicismo popular, medicina mágica, espiritismo kardecista.

Portanto, o espiritualismo que antes era mais reservado às elites ilustradas e científicas, agora começou a se juntar com as práticas populares. Como resultado, aumentou o número de curandeiros, cartomantes, quiromantes, ocultistas, benzedeiras e feiticeiras que atendiam a uma grande quantidade de pessoas. Por fim, Wissenbach (1997, p. 18-19) sustenta que foram anos em que a busca desenfreada pela modernidade marcou profundamente os projetos para a nova República.

Já no livro *Do outro Lado*, de Mary Del Priore (2014, p. 16-17), a historiadora aborda ainda que existiu uma tentativa de negar o passado, onde cada grupo da sociedade se apoiava em suas crenças na esperança de um futuro digno. É por isso que autora elenca o sucesso de cartomantes, videntes e adivinhos. Soma-se a isso, a questão de que o Brasil passou a ser laico. Uma característica que incentivou as elites a procurar o sobrenatural e métodos de previsão que tivessem um aspecto científico. No entanto, a cultura popular continuava a manter a magia viva. Pressuposto interessante para a investigação da problemática apresentada.

Também é necessário descrever de que forma o trabalho das cartomantes era encarado nesse tempo. No livro *História das Mulheres no Brasil*, Mary Del Priore (2004, p. 588-589) pontua que para muitos higienistas e médicos desse período, o trabalho da mulher fora de casa poderia prejudicar a família. Assim, houve rígidos códigos morais para desestimulá-las.

Afinal, o que seria do futuro das crianças e da Pátria se fossem abandonadas pela mãe?

Dessa forma, diversas profissões femininas foram relacionadas com perdição moral, degradação e prostituição. Para as elites, o trabalho braçal que antes era feito por pessoas escravizadas, agora era associado à incapacidade intelectual ou artística. Além disso, Del Priore (2004) salienta ainda que membros do Apostolado Positivista do Brasil entendiam que: a mulher não deveria possuir dinheiro - um objeto sujo, degradante e essencialmente masculino, portanto, contrário à sua natureza. A mulher deveria se restringir ao seu “espaço natural”, o lar, evitando toda sorte de contato e atividade que pudesse atraí-la para o mundo público. A medicina fundamentava essas concepções em bases científicas, mostrando que o crânio feminino, assim como toda a sua constituição biológica, fixava o destino da mulher: ser / mãe e viver no lar, abnegadamente cuidando da família. (DEL PRIORE, 2004, p. 592).

Entretanto, mesmo que o trabalho feminino fosse malvisto, as mulheres continuaram a trabalhar. Inclusive as cartomantes, que é o objeto desta pesquisa. De acordo com Del Priore (2004, p. 515-516), a necessidade de trabalhar vinha quando seus maridos viajavam para outras cidades ou Estados em busca de emprego. Também para complementar a renda do marido quando este estivesse em casa.

Mesmo assim, o trabalho feminino não era “encarado como profissão, seu trabalho em muitos casos nem nome merecia. Era ocultado, minimizado em conceitos gerais como “serviços domésticos” e “trabalho honesto”. (DEL PRIORE, 2004, p. 517). O trabalho das cartomantes, por exemplo, somente em 2002 foi reconhecido pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), sob o código 5168-05 (Esotéricos e paranormais).

METODOLOGIA

O trabalho foi baseado na análise documental de 142 exemplares de 8 jornais de Curitiba, no Paraná, publicados entre os anos de 1890 até 1930. É importante mencionar que nessa época a grande maioria dos jornais paranaenses eram da capital Curitiba e das regiões do Litoral e Campos Gerais. O que é compreensível, visto que até a década de 1920, apenas 43 municípios do estado haviam sido formados. Atualmente são 399, de acordo com Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES).

As fontes que foram obtidas estão digitalizadas e encontram-se situadas no site da Biblioteca Nacional Digital, na sessão Hemeroteca Digital Brasileira. Foi a partir dessa plataforma que foram feitas buscas pela palavra-chave “cartomantes”. A ideia de trabalhar com diversos nomes de jornais ao invés de um

nome em específico, veio da possibilidade de que em um único jornal talvez houvesse escassez de fontes. Entretanto, conforme as compilações foram sendo concluídas, houve a constatação de que seria possível trabalhar com um único jornal ou com pelo menos três. Isso porque dos 8 jornais compreendidos dentro do recorte histórico proposto, mais da metade deles continham não mais que três fontes cada.

Eram eles: *O Commercio: Propriedade da Associação Commercial do Paraná* (1900), com 1 exemplar; *A Notícia* (1905-1908), com 2 exemplares; *A Tribuna: Folha imparcial e destinada à defesa dos interesses geraes do Povo Paranaense* (1895 a 1896), com 3 exemplares; *Commercio do Paraná: Folha Matutina de Circulação Diária* (1922 a 1925), com 3 exemplares e *O Estado do Paraná: Jornal da Manhã* (1925 a 1926), com 3 exemplares.

Por outro lado, três periódicos destacaram-se em quantidade de exemplares. Foram os seguintes jornais: *A República Órgão do Partido Republicano* (1888 a 1930), com 49 exemplares; *Diário da Tarde* (1899 a 1983), com 56 exemplares e o jornal *O Dia* (1923 a 196), com 25 exemplares. Após essa busca ter sido completada, veio a necessidade de organizar todo o material encontrado. Desse modo, as fontes foram organizadas de acordo com o nicho em que uma foram encontradas: anúncios, notícias, artigos de opinião, reportagens, denúncias, crônicas, piadas, direito de resposta, poema e charge.

Das 142 fontes encontradas, 57 eram anúncios. Eles estavam inseridos em 3 jornais: *A República*, com 24 anúncios; *Diário da Tarde*, com 27 e *O Dia*, com 6. Mais da metade dos anúncios, 27 no total, eram propagandas das próprias cartomantes. Outros 21 anúncios eram divulgações de filmes e peças de teatro, os quais mencionavam a palavra “cartomante”. Também 9 anúncios sobre o horóscopo ser melhor que cartomante.

No quesito notícias, foram 27 no total. Elas estavam presentes em 4 jornais diferentes: *A República*, com 11 notícias; *O Commercio*, com 1; *O Diário da Tarde*, com 8 e *O Dia*, com 7 notícias. Artigos de opinião somaram 11 em 4 jornais: *A Notícia*, com 1 exemplar; *A República*, com 6; *O Diário da Tarde* com 1 e *O Dia* com 3. Também foram localizadas 14 reportagens em 3 jornais: *A República*, com 3; *Diário da Tarde*, com 7 e *O Dia*, com 4.

A maioria das reportagens foram sobre previsão de futuro do governo do Paraná. Denúncias foram vistas em 5 jornais. Um total de 15, com a seguinte distribuição: *A República*, com 3 denúncias; *A Tribuna*, com 1; *Diário da Tarde*, com 8; *O Dia*, com 2 e *O Commercio*, com 1. Além disso, foi possível verificar a existência de 2 exemplares com direito de resposta das cartomantes acusadas. Isso nos jornais *O Diário da Tarde* e *O Dia*.

Por fim, a palavra “cartomante” esteve em 12 crônicas. Sendo que dos 8 jornais

analisados, 7 continham crônicas: A Notícia, com 1; A República, com 1; A Tribuna, com 2 crônicas; O Commercio do Paraná, com 2; Diário da Tarde, com 2; O Dia, com apenas 1 e O Estado do Paraná, em 3 exemplares. Outra temática visualizada foi a existência de piadas com o tema das cartomantes. Elas foram vistas em dois jornais: A República, com 1 e O Diário da Tarde, com 2. Além disso, também foi encontrado um poema com termo pesquisado no jornal O Dia e uma charge. Abaixo segue um quadro com a quantidade e categorias de cada jornal pesquisado:

Quadro 1 – Título

JORNAIS	ANÚNCIOS	NOTÍCIAS	ART. OPINIÃO	REPORTAGENS	DENÚNCIAS	CRÔNICAS	PIADAS	DIR. RESPOSTA	POEMA	CHARGE
A NOTÍCIA			1			1				
A REPÚBLICA	24	11	6	3	3	1	1			
A TRIBUNA					1	2				
COMMERCIO		1				2				
DIÁRIO DA TARDE	27	8	1	7	8	2	2	1		
O DIA	6	7	3	4	2	1		1	1	1
O COMERCIO					1					
O ESTADO DO PARANÁ						3				
SUBTOTAL	57	27	11	14	15	12	3	2	1	1
TOTAL	142									

Fonte: o próprio autor.

Foi possível notar ainda que a maioria das informações referentes às cartomantes estavam contidas na página principal dos periódicos. Foram 38 exemplares na página 1; 30 na página 2; 44 na página 3; 10 na página 4; 6 na página 5; 5 na página 6 e 9 exemplares na página 8 dos impressos. Além do mais, a presença do termo “cartomante” cresceu a partir da década de 1920.

ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

Diante das informações coletadas dos jornais, foi possível perceber nesses exemplares muitos dos posicionamentos filosóficos e científicos do século XIX. Eram teorias baseadas em preceitos higiênicos, eugênicos, do evolucionismo social, positivismo, naturalismo

e social-darwinismo. Assim, o que conflitava com esses ideais, era classificado como superstição, credence, atraso social, primitivismo ou ingenuidade. Adjetivos e termos que a imprensa curitibana usou muito. Até mesmo anúncios relacionados a cura e tratamento de enfermidades foram frequentes.

O próprio Código Penal de 1890 passou a enxergar as várias crenças e práticas religiosas como crimes contra a saúde pública e não mais como crimes de charlatanismo. Dentre as quais, a prática do espiritismo, a magia e seus sortilégios, o uso de talismãs e a cartomancia. Anteriormente, no Código Penal de 1830, eram consideradas crimes de charlatanismo.

No exemplar do dia 31 de maio de 1930 do *Diário da Tarde*, houve uma notícia com muito destaque sobre uma cartomante estar envolvida com prostituição. O jornal cobrou das autoridades maior empenho em acabar com o meretrício no centro da cidade. A alegação teve como embasamento a eugenia, a qual tinha como objetivo aperfeiçoar o homem física e moralmente. Isso porque havia a meta de tentar diminuir a transmissão de doenças venéreas. Além do mais, haveria um Congresso de Higiene em Curitiba e a intenção era demonstrar para os participantes um bom resultado nesse quesito.

O que também fazia parte das concepções de muitos higienistas e médicos desse período, era de que o trabalho feminino fora do lar poderia trazer consequência ruins para a família. A mãe precisava estar presente na vida da criança para que o futuro dela fosse o melhor possível. Com isso, muitas profissões exercidas por mulheres foram relacionadas com degradação, perdição moral e prostituição.

Mesmo assim, elas continuaram a ir atrás de meios que as permitissem sobreviver. Visto que ao perderem os maridos ou mesmo no caso de complementarem a renda familiar, o trabalho era necessário para as menos abastadas. No caso específico das cartomantes, os jornais demonstraram que as consultas eram bastante procuradas. Isso talvez pelo impulso no crescimento do ocultismo e do espiritualismo no século XIX, os quais passaram a integrar também as práticas populares.

Com isso, houve um aumento de curandeiros, cartomantes, quiromantes, ocultistas, benzedeadas e feitiçeadas que atendiam a uma grande quantidade de pessoas de diversas classes sociais. Inclusive, muitas cartomantes viajavam pelo país fazendo consultas. Elas ficavam hospedadas em hotéis da cidade e, para atrair o público, divulgavam seus atendimentos nos jornais.

Os periódicos descreveram que homens e mulheres casadas, solteiras, adolescentes e até crianças frequentavam cartomantes. Além de empresários, políticos, militares, médicos,

advogados, dentre outros. A imprensa também tinha interesse na cartomancia, publicando diversos assuntos sobre essa temática. Como exemplo, entrevistas com cartomantes que traziam previsões sobre a situação política, social e econômica do país.

Outros tópicos de interesse dos consulentes eram questões de romances, traições, casamentos, localização de objetos perdidos, aconselhamentos, detalhamento de crimes e até para testar a assertividade da cartomante, etc. Um ponto a ser mencionado, é que homens também exerciam a cartomancia. Porém, foram apresentados nos jornais de forma muitíssimo mais pontual em comparação às mulheres. De todo o modo, independentemente de gênero, exercer a cartomancia não era algo bem-visto. Pelo menos não na maior parte dos exemplares consultados nesta pesquisa.

Primeiramente, a religião católica, predominante no período, via a adivinhação como um pecado grave. O ser humano não teria tal poder divino para tal finalidade. Sendo tal prática possível apenas a partir de um pacto com o demônio. Adivinhos e feiticeiras tinham a mesma conotação do grupo das bruxas. Por sinal, uma classificação mais que recorrente nos periódicos localizados.

Além de bruxas e feiticeiras, eram descritas ainda como: exploradoras, embusteiras, ridículas, especuladoras, ardilosas, ladra, estelionatária, pitonisas modernas, sacerdotisa, rainha de Sabá, divindade, felizarda, sedutora, simpática, risonha, simples, mártir, indagadora, megera, ludibriadora, caftina, sórdida, malévola, criaturas perigosas, infernais e de espírito fraco.

Em alguns casos, os espaços onde ocorriam as consultas também foram descritos mantendo essa abordagem predominantemente sombria. Sendo os locais julgados como terreno da feitiçaria ou como salão de sessões de magia. Havendo relato de cartomante atendendo até em cemitério. A imprensa comentou ainda ter presenciado nesses locais caveiras, corujas empalhadas, cobras enormes, papagaios, signos cabalísticos, vários baralhos, jarras de flores, jornais, vela e pano negro com pinturas de calungas.

As cartomantes, além de trabalharem em espaços públicos, hotéis e em domicílio, também faziam consultas em suas próprias casas. Algumas fontes demonstraram até mesmo que algumas cartomantes possuíam criada para as ajudarem na recepção das pessoas. Em certos espaços, um ambiente citado como luxuoso. Um templo. Além disso, a casa de uma cartomante chegou a ser comparada a um consultório médico. Porém, diferentemente desses profissionais, as consultas das cartomantes eram feitas de forma discreta.

Em muitos casos, denúncias e prisões eram constantes. Havendo muita perseguição e preconceito. Uma prática vista como nociva, sobrenatural, uma armadilha ligada à credence e

a insanidade popular, ao fanatismo da feitiçaria e da bruxaria. Havia a ideia de que ela deveria ser combatida até mesmo como um meio de profilaxia moral. A documentação indicou que as pessoas que procuravam por esses serviços de cunho misterioso eram percebidas como ingênuas, fracas, débeis, apelativas, imbecis, incautas, supersticiosas e curiosas.

Entretanto, a imprensa da época pesquisada reforçou que não eram apenas as pessoas ignorantes que frequentavam cartomantes. A alta sociedade de Curitiba também era adepta da cartomancia. Talvez seja exatamente por isso que a própria imprensa procurava por cartomantes. Permitindo inclusive seus anúncios. Provavelmente, a intenção era satisfazer justamente as curiosidades desse público-alvo, visto que mais da metade da população se quer sabia ler. Por outro lado, os consulentes pareciam sempre disfarçar e negar o interesse e a procura pela cartomancia.

Muitos exemplares justificavam suas concepções negativas em relação à cartomancia pelo fato de as cartomantes trazerem discórdias e desconfianças para as famílias. Fazendo com que as moças se desviassem de seus deveres, os quais incluíam ser uma boa dona de casa. A documentação apontou ainda contradições na fé das pessoas. Isso porque ao mesmo tempo em que os devotos acreditavam em Deus, em Jesus, em Nossa Senhora, e na Igreja, também acreditavam em cartomantes, em simpatias e em diversas outras santidades ditas misteriosas.

Contudo, embora em escala ínfima, também houve publicações de defesa da cartomancia. O jornal *O Dia* de 1923, por exemplo, criticou as pessoas que veem a si mesmas como superiores e cétricas. Desprezando os mistérios da cartomancia. Já o exemplar do *O Estado do Paraná* de 1926, defendeu em parte uma idosa cartomante. O texto é uma crônica que criticou firmemente a atitude de um jornalista que teria denunciado uma cartomante para a polícia. O jornal chegou a criticar também os burgueses da cidade, pois a cartomante seria apenas uma mulher que teve uma vida difícil e por isso encontrava-se em situação de rua e atuando nessa profissão.

CONCLUSÃO

O propósito deste artigo foi demonstrar como as cartomantes e a crença na cartomancia foram expostas em jornais paranaenses durante os anos de 1890 até 1930. Assim sendo, toda a documentação coletada até aqui serviu para uma maior compreensão de como as cartomantes eram vistas entre 1890 até 1930. Aliás, não somente as cartomantes, mas,

sobretudo, a própria crença popular. A crença na cartomancia, no misterioso. Percebeu-se que essa crença estava presente no imaginário cultural das pessoas. Sendo vista em anúncios de filmes, peças teatrais, fantasias de carnaval, etc.

O recorte limitou-se a imprensa de Curitiba. Porém, houve informações publicadas sobre o tema vindas de outras partes do Paraná e do Brasil. Portanto, o conteúdo pode ser pensado em um contexto mais amplo e profundo. Uma opção seria realizar outras pesquisas para avaliar como a imprensa de outras partes do país e do mundo que lidavam com essa mesma temática.

O tema proposto é importante, pois contribui para a compreensão das crenças atuais do país. Isso pelo motivo de que a cartomancia continua sendo praticada, sendo as consultas prestadas de forma presencial ou virtualmente. Espino (2019) ao citar Esquenazi (1978), afirma que essa prática poderia ser “enquadrada no que tem sido chamado de neoesoterismo contemporâneo. (ESQUENAZI, 1978, p. 02 apud ESPINO, 2019, p. 243). Trata-se de um segmento em expansão. Segundo matéria publicada no site da Veja (2019), o ramo de negócios relacionados ao misticismo alcançou 2,2 bilhões de dólares nos Estados Unidos, em 2018. Rendimentos que podem aumentar à medida que os jovens se afastam das religiões tradicionais.

Segundo o último Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, 74.013 brasileiros se titularam como pertencentes a tradições esotéricas. Além disso, em 30 anos, os sem religião passaram de 0,8%, em 1970, para 8,04%, em 2010. Enquanto isso, o número de católicos despencou de 91,8%, em 1980, para 64,63%, em 2010.

Já um relatório mais recente realizado em 2019 pela Universidade de Kent, na Inglaterra, mostrou outra indicação interessante. A instituição entrevistou 5.285 pessoas de seis países: Brasil (846), China (903), Dinamarca (593), Japão (1.016), Reino Unido (1.109) e Estados Unidos (818)². Dentre os principais objetivos, entender como pessoas de diferentes países entendem termos como “Deus”, “religião” e “ateísmo”.

De acordo com o documento, 73% dos brasileiros afirmaram não pertencer a uma religião específica. São dados significativos que demonstram uma mudança na maneira como

² For each country (Brazil, China, Denmark Japan, the United Kingdom, the United States), we gathered two samples. The first is a sample composed only of unbelievers (n = 900), which is made to be representative of the unbelieving population of each country in relation to Age, Sex, and Region. The other is a General Population sample (n = 200), made to be representative of the general population in relation to Age, Sex, and Region, which we use for the purpose of comparison. Our total global sample for ADAC will be n = 6600. Please note, however, that these interim findings are based on a sample of n = 5285, broken down like so: Brazil (n = 846), China (n = 903), Denmark (n = 593), Japan (n = 1016), UK (n = 1109), and USA (n = 818). (UNIVERSITY OF KENT, 2019).

as pessoas estão convivendo com outros tipos de ritos, crenças e religiões. O que de certa maneira, também pode influenciar a forma como a cartomancia está sendo percebida hoje. Aliás, esta é outra possibilidade que também pode servir como objeto de futuras análises.

Também seria muito importante em pesquisas posteriores, aprofundar os estudos sobre a narrativa evolucionista. Isso porque os jornais paranaenses demonstraram em suas páginas muitos termos relacionados com essa teoria. Tais como: crime, idiota, sonambúlico, etc. Assim, seria interessante analisar como os jornais se apropriaram de conceitos científicos e médicos com a finalidade de defender suas convicções, formando estigmas e estereótipos.

REFERÊNCIAS

Referências documentais

A NOTÍCIA. Curitiba, 1905-1908. Diário. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=187666&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20190&pagfis=240>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

A REPÚBLICA. Curitiba, 1888-1930. Diário. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=215554&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20190&pagfis=10576>>. Acesso em: 1 dez. 2020.

A TRIBUNA. Curitiba: Sebastião Paraná, 1895-1896. Diário. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720569&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20189&pagfis=34>>. Acesso em: 17 dez. 2020.

BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1891**. Brasília, DF: Presidência da República, 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 12 maio 2021.

COMMERIO DO PARANÁ. Curitiba: Duarte Velloso, 1922-1925. Diário. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=765309&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20192>>. Acesso em: 24 dez. 2020.

DIÁRIO DA TARDE. Curitiba, 1899-1983. Diário. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=800074&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20192&pagfis=28972>>. Acesso em: 25 dez. 2020.

O COMMERCIO. Curitiba: Propriedade da Associação Commercial do Paraná, 1900. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763756&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20190>>. Acesso em: 11 jan. 2020.

O DIA. Curitiba: Propriedade da Empresa Editora “O Dia”, Ltda, 1923-1961. Diário. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=092932&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20192&pagfis=202>>. Acesso em: 11 jan. 2020.

O ESTADO DO PARANÁ. Curitiba, 1925-1926. Diário. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=830372&pesq=%22cartomante%22&pasta=ano%20192>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

Referências bibliográficas

BULLIVANT, Stephen; FARIAS, Miguel; LANMAN, Jonathan; LEE, Lois. **Understanding Unbelief Atheists and agnostics around the world**. University of Kent. Publicado em 28 de maio de 2019. Disponível em: <<https://research.kent.ac.uk/understandingunbelief/wpcontent/uploads/sites/45/2019/05/UURreportRome.pdf>>. Acesso em: 15 de jun. 2020.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado - A história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Planeta, 2014

—. **História das mulheres no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2004.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas**. Tradução de Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

HARGRAVE, Catherine Perry. **A history of playing cards and a bibliography of cards and gaming**. New York: Dover Publications, 1966.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro, p.01-215, 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em 12 jun. 2020.

IPARDES. INSTITUTO PARANAENSE DE DESENVOLVIMENTO ECONOMICO E SOCIAL. **Municípios do Paraná**. Disponível em: <<http://www.ipardes.pr.gov.br/Pagina/Municipios-do-Parana>>. Acesso em: 13 de jun. 2020.

LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, jun. 2011.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In.: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005. p. 111-153.

—. **A Revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

PEREIRA, Jaqueline de Andrade. **Práticas mágicas e cura popular na Bahia (1890-1940)**. 1998. 156f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Da Bahia, Salvador, 1998.

VIEIRA, Maria Clara; MOTTA, Bruna. Horóscopo, tarô e ‘astroinfluencers’: esoterismo ganha força (e dinheiro). **Veja**. Publicado em 09 de agosto de 2019, 07h00, edição nº 2647. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/entretenimento/horoscopo-taro-e-astroinfluencers-esoterismo-ganha-forca-e-dinheiro/>>. Acesso em: 11 de jun. 2020.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Ritos de magia e sobrevivência. Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890-1940)**. 1997. 156f. Tese (Doutorado em história) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

ESPINO, Rafael Climent. Ofício de adivinhos: cartomancia e ficção em Machado de Assis, Clarice Lispector e Lúcia Bettencourt. **Chasqui: Revista de literatura latinoamericana**, v. 48, n.1, p. 243-263, maio 2019.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

MULHERES EVANGÉLICAS EM CARGOS DE LIDERANÇA: ESTUDO DOS CONTEÚDOS A PARTIR DO COLETIVO EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO (EIG) E O MOVIMENTO GODLLYWOOD

Melina Bazan Albuquerque (UEL-IC) ¹

708

Resumo: O artigo tem por objetivo compreender quais são os discursos e as concepções que mulheres evangélicas, que ocupam cargos de liderança em seu espaço religioso, possuem a respeito das vivências de outras mulheres dentro das comunidades religiosas, mais especificamente, comunidades evangélicas. Propus estudar estes discursos a partir de dois movimentos religiosos: o Movimento *Godllywood*, fundado pela Cristiane Cardoso, filha do bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus; e o Coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero, fundado pela teóloga feminista Valéria Vilhena. Porém o foco é na coordenadora do coletivo no Paraná, Vanessa Carvalho de Melo. Estudamos como as mulheres cristãs, que conquistaram cargos de autoridade em sua comunidade religiosa, têm lidado com o público que as ouvem e seus discursos e interpretações feitas a partir da bíblia. Devido ao isolamento social provocado pela decretação da pandemia do novo coronavírus, a metodologia da pesquisa baseou-se na busca de artigos que descrevem e contextualizam a relação que se estabelece entre as mulheres e a religião cristã protestante; eventos e cursos online que tratam do tema sobre mulheres em diferentes espaços; canais de comunicação confiáveis, como sites e páginas oficiais; plataformas de vídeo, como o Youtube, para assistir palestras e pregações realizadas pelo público alvo da pesquisa, sendo elas, mulheres evangélicas que possuem cargos de liderança em seu espaço religioso; e entrevista online, via *google meet*, com a coordenadora do Coletivo EIG, no Paraná, Vanessa Carvalho de Melo. A partir destas duas perspectivas oriundas de mulheres que professam a mesma doutrina religiosa, verificamos diferentes interpretações da bíblia e a existência de impactos diferentes na comunidade religiosa que frequentam. O fato de as mulheres evangélicas começarem a ocupar cargos de liderança dentro de seus espaços religiosos, caracterizou um passo significativo no lento processo de luta pela igualdade entre elas e os homens evangélicos. Todavia, o caso de uma mulher na liderança não necessariamente resultará em posicionamentos contra o machismo, a opressão e submissão da mulher.

Palavras-Chaves: Gênero. Religião. Liderança. Coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG). Movimento *Godllywood*.

INTRODUÇÃO

O objetivo do artigo é entender as concepções que mulheres evangélicas, que ocupam cargos de liderança em seu espaço religioso, possuem a respeito das vivências de outras mulheres dentro das comunidades religiosas, mais especificamente, comunidades evangélicas, a partir do discurso de lideranças femininas. Propus estudar estes discursos a partir de dois movimentos religiosos: o Movimento *Godllywood*, fundado por Cristiane Cardoso, filha do bispo Edir Macedo, pastor e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus; e o Coletivo

¹ Bolsista de Iniciação Científica/Fundação Araucária. Discente do 4º ano do Curso de Serviço Social. Assistente Social formada pela Universidade Estadual de Londrina - junho de 2021. Participante do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidade. E-mail de contato: melinalb98@gmail.com

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG), fundado pela teóloga feminista Valéria Vilhena, especificamente a coordenadora do coletivo no Paraná, Vanessa Carvalho de Melo.

Como essas mulheres têm usado o espaço conquistado a partir de anos de reivindicações e se os têm utilizado para garantir que mais direitos, sejam civis, sociais e políticos, continuem sendo garantidos, ou utilizam deste cargo para reproduzir e fortalecer discursos que oprimem e dão embasamento para as violações de direitos sofridos pelas mulheres evangélicas, dando a entender que seus sofrimentos e angústias são situações decorrentes da “vontade de Deus”.

Em relação a instituição religiosa, percebo como um local em que o “papel” da mulher deveria ser problematizado, ao invés de ser naturalizado como sendo parte da natureza humana. Comportamentos que são pré-estabelecidos às mulheres como características de personalidade amorosa, submissa, cuidadora são intrinsecamente ligadas ao gênero feminino, como se tivessem sido introduzidas geneticamente, pelo simples fato de terem nascido com um órgão feminino.

Mais tarde, já cursando Serviço Social na Universidade Estadual de Londrina, comecei a participar do projeto de pesquisa “A influência da religião na execução de políticas públicas no município de Londrina”, coordenado pela Professora Doutora Claudia Neves da Silva. Este projeto se propõe a estudar as manifestações e as consequências da forte influência que a religião possui dentro da nossa sociedade brasileira e nos leva a compreender como os valores religiosos continuam ganhando espaço dentro das esferas políticas, sociais e econômicas.

Com isto, procurei estudar como as mulheres cristãs que conquistaram cargos de autoridade em sua comunidade religiosa, têm lidado com o público que as ouvem. Quais são os seus discursos e interpretações feitas a partir da bíblia. Procurei entender como, independente dos discursos adotados, tendem a impactar na percepção das mulheres em relação aos seus direitos sociais, civis e políticos, em sua compreensão como mulher na sociedade. Como a profissão de Serviço Social é majoritariamente constituída por mulheres e trabalha com grande número de pessoas do sexo feminino, também foi motivador de interesse por este tema.

No percurso metodológico foram utilizadas algumas ferramentas, como a busca de artigos científicos que descrevem a relação mulher e religião (especialmente a religião cristã protestante), participação em cursos online que discutiam sobre as mulheres em diferentes espaços e a realização de uma entrevista, por modo remoto, com roteiro semi-estruturado com a coordenadora do coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Vanessa Carvalho de Mello.

Além disso, utilizei de canais de comunicação confiáveis (como sites e páginas oficiais) e plataformas de vídeo (como o Youtube) para assistir palestras e pregações realizadas pelo

público-alvo da pesquisa, sendo elas: mulheres evangélicas que possuem cargos de liderança em seu espaço religioso.

De acordo com o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), em 2010 o público evangélico somava 22,2% dos brasileiros, representando um aumento de 61% em 10 anos, enquanto a religião Católica Apostólica Romana, permanecia em primeiro lugar contendo 64,6% de adeptos. Dentro dos 42,3 milhões de brasileiros evangélicos, o número de mulheres simpatizantes é maior do que o número de homens, sendo 23.492.609, ou 55,5% de mulheres e 18.782.831 milhões, ou 44,4% de homens, somando uma diferença de 11,1%.

O pesquisador demográfico José Eustáquio Alves (2020) projeta que em 2022 a porcentagem de católicos seria menor que 50%, e em 2032 sofreria uma queda brusca de 38,6%, enquanto os evangélicos, estima-se que podem atingir 39,8% da população. Alves (2020) afirma que o ativismo evangélico e a articulação das igrejas com a política fizeram com que o número de fiéis aumentasse rapidamente, incluindo o apoio massivo de líderes deste campo à candidatura de Jair Messias Bolsonaro, em 2018.

Uma pesquisa realizada em 2009 pela teóloga feminista e criadora do Coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG), Valéria Cristina Vilhena, revelou que 40% das mulheres que sofrem violência doméstica se autodeclaram evangélicas. Vilhena aponta que a violência é muita das vezes abafada e não enfrentada pelos pastores da igreja e não incentiva as mulheres a denunciarem seus abusadores, apenas ‘aceitar humildemente e ser submissa como ordena a palavra de Deus’.

Neste artigo apresentarei dois movimentos que surgiram no interior do universo evangélico, porém, com propostas distintas. O primeiro é o Movimento *Godllywood*, criado pela pastora Cristiane Cardoso, filha do pastor Edir Macedo; e o segundo é o Movimento ou Coletivo EIG -Evangélicas pela Igualdade de Gênero, criado pela teóloga feminista Valéria Vilhena e coordenado pela teóloga Vanessa Carvalho, no Estado do Paraná.

CULPABILIZAÇÃO DA MULHER A PARTIR DO PÚLPITO

Em um vídeo publicado na plataforma digital YouTube, com o título ‘Esta é a reclamação nº1 das mulheres (ignore por sua conta e risco)², o pastor Renato Cardoso, juntamente com sua esposa Cristiane Cardoso, analisam um pedido de ajuda de uma

² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VHLjCrFGn7k>

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

determinada mulher que os enviou um e-mail relatando sobre problemas em seu relacionamento conjugal, em que ela não se sentia amada por seu esposo e alegava que não o conhecia muito bem. A mulher relata que se casou nova, aos dezenove anos e que orou por um período de cinco meses antes de iniciar um namoro com o rapaz, até que namoraram por um ano e meio, depois se casaram e estão juntos há oito anos.

O pastor já de início constrói um discurso responsabilizando a mulher por ter o dever de saber com quem estava se casando e que um ano e meio já é tempo suficiente para se ter ideia de quem é a pessoa. Ele ressalta que é necessário ter cuidado com a história que você conta, em situações na qual você “se coloca como vítima”.

O pastor continua dizendo “será que ele nunca demonstrou que gosta de você de verdade, será que é verdade isso? será que você está sendo real e verdadeira nessa palavra?” No relato, a mulher aponta: “Ele é de Deus, trabalhador, tem caráter” e o pastor retruca: “maravilha, quantas mulheres gostariam de se casar com um homem assim?”, mas a mulher continua colocando que não sabe se seu marido a ama realmente e que convive com isso há oito anos. Porém, a mulher é mais uma vez repudiada pelo pastor, pois ele diz “se tem essa dúvida desde o início do relacionamento, então por que se casou?”

Na descrição, a mulher aponta que “antes de me conhecer ele se portava totalmente diferente” e o pastor responde “claro, ele estava te conquistando, ele se portava da melhor forma, ele colocava esforço porque o foco dele era te conquistar, casou, ele mudou o foco para o trabalho”. Neste ponto, o pastor faz algumas relações deste caso com o casamento dele, dizendo que também passou por uma situação semelhante, pois, segundo ele, sua esposa aumentava o problema e criava uma situação maior do que ela era.

Em seguida, a palavra é passada para a pastora Cristiane Cardoso que diz se identificar muito com esta mulher e com o seu relato, pois passou por situações similares. Entretanto, ela não culpabiliza o marido pela situação vulnerável na qual a mulher se encontra; atribui a culpa ao ‘diabo’, colocando-o como responsável por ela estar se sentindo desta forma e pontua que ele ‘sopra’ no ouvido dela, fazendo-a invejar outros casais que demonstram mais romantismo e afeto. Contudo, a pastora aponta que estes problemas no relacionamento foram resolvidos a partir do momento em que solucionou seus problemas internos. Cristiane relata que

Ao acreditar nos pensamentos que o diabo soprava, eu realmente maximizava isso (...) eu mergulhei na minha dor do casamento (...) eu só resolvi o meu problema quando eu descobri que *eu* tinha um problema (...) que eu tenho certeza que é o problema dessa esposa aqui. Você tem um problema, você não é tão forte quanto você acha que é; ela ainda está pensando “se eu tivesse ficado naquele namoro lá, será que eu me casei bem? será que eu não me precipitei”, ela chegou nessa conclusão tudo

baseado em argumentos diabólicos e ela aceitou (informação verbal)³.

A pastora continua dizendo que tudo se resolveu quando ela aceitou o problema, na verdade, era ela mesma e não devia esperar toda essa atenção e valor do marido, mas esperar atenção e valorização de Deus. Cristiane reforça dizendo que ao mudar sua postura, contribuiu diretamente para a mudança de seu marido e que a partir daí o abençoaria. A seguir, a palavra retorna ao pastor Renato que complementa: “sabe por que seu marido está constantemente bravo e irritado? porque ele sabe que a qualquer momento vai sair uma reclamação da sua boca”. E continua “se seu marido não se sente bem perto de você é porque a atenção não deve ser cobrada, mas deve ser atraída, seu marido deve se sentir atraído por você e não forçado a estar do seu lado”.

Essa análise, tanto do pastor Renato, quanto de sua esposa Cristiane, corrobora significativamente para a culpabilização da mulher, em todos os aspectos. A responsabilidade do marido não é reforçada tanto quanto é para a esposa, a ela é atribuída toda a culpa e é dela que deve sair a solução para os desentendimentos no casamento.

Em setembro de 2020, o vídeo dessa pregação continha 61.082 visualizações, 6,5 milhões de curtidas positivas (likes) e apenas 43 curtidas negativas (deslikes). Não é possível saber quantas pessoas se encontravam presentes no dia deste culto, que foi realizado no Templo de Salomão, sede mundial da Igreja Universal do Reino de Deus, situado na cidade de São Paulo, liderado pelo pastor Edir Macedo, atualmente dono também da emissora de televisão, Rede Record.

O alcance e a influência que esses líderes religiosos possuem é inimaginável, o tanto de casais e, principalmente, mulheres que os ouvem e os admiram é preocupante, pois seu impacto vai muito além de questões relacionadas entre casais.

Dizer que ‘ela escolhe estar onde está’ ou que ‘o problema será resolvido a partir do momento em que *ela* mudar’, não deveriam ser alegações para se dizer a mulher, pois, ao sofrer algum tipo de violência, poderá assimilar estes acontecimentos como sendo motivadas por atitudes/posturas dela mesma, indo ao encontro da análise realizada por Carneiro (2020, p.30):

O maior desafio era romper com a cultura do silêncio. Até recentemente a sabedoria popular dizia que “não se deve meter a colher em briga de marido e mulher”. A sociedade ainda condenava as mulheres que decidiam se divorciar e responsabilizavam, muitas vezes, as vítimas pela própria violência que sofreram. Muitas mulheres também guardavam a sete chaves os episódios de violência sofridos,

³ Declaração dada pela Cristiane Cardoso, no vídeo ‘Esta é a reclamação nº1 das mulheres (ignore por sua conta e risco)’, publicado na plataforma Youtube em setembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VHLjCrFGn7k>.

por medo de que o pai dos seus filhos fosse preso ou que as mandasse para fora de casa sem que elas tivessem renda própria para se manter. Esse desafio ainda persiste, embora, graças à trajetória de visibilidade do tema e as campanhas de conscientização, as mulheres estejam rompendo cada vez mais com o silêncio.

Carneiro (2020) continua dizendo que, se antes as questões entre os casais se tratavam de assuntos particulares, hoje o Estado é responsável por criar políticas públicas e uma rede de atendimento especializado a proteger e a prevenir qualquer tipo de violência contra as mulheres e responsabilizar devidamente seus agressores. O Estado é obrigado a não se omitir diante deste fenômeno, mas deve agir para combatê-lo. Devido a essa transferência de responsabilidade do privado para o público, aos poucos todos e todas começam a entender que este não é um problema somente das mulheres, mas de toda a sociedade.

Muitas vezes as mulheres se calam porque são estimuladas a se calarem, a não denunciarem os abusos e a não se protegerem, sendo que escutam estes conselhos de pessoas que elas confiam e as influenciam. Por isso é fundamental incentivar ações e estratégias que não corroboram com esse tipo de argumentação que prejudica as mulheres, mas que tragam uma nova percepção, as encorajem e proporcionem suporte para saírem deste ciclo de violências.

LIDERANÇAS FEMININAS EVANGÉLICAS E NOVAS INTERPRETAÇÕES BÍBLICAS

Apresentarei algumas das releituras desenvolvidas pelo movimento EIG - Evangélicas pela Igualdade de Gênero - que possuem significativos posicionamentos que contribuem para combater todos os tipos de violências físicas e psicológicas sofridas por mulheres e alimentadas pelos discursos machistas propagados pela maioria das Igrejas, e fortalecem a criação de um novo imaginário coletivo dentro destes espaços, pois encontram espaços para unir bíblia e conhecimentos sociais e científicos para desenvolverem novas interpretações a respeito das mulheres.

Em 29 de agosto de 2019, a teóloga Vanessa Carvalho foi citada pela jornalista Simoni Saris, em uma matéria publicada na Folha de Londrina, com o título ‘Evangélicas se unem contra a violência e pela igualdade de gênero’, acerca do coletivo EIG⁴. A jornalista Saris descreve como o caso de João de Deus ficou conhecido em todo o mundo, causando grande

⁴Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/cidades/evangelicas-se-unem-contr-a-violencia-e-pela-igualdade-de-genero-2959862e.html>

revolta e repulsa das pessoas que souberam das denúncias e investigações que ocorreram contra o médium João Teixeira de Faria. Saris aponta que, devido aos inúmeros casos de abusos que se desenrolaram após o primeiro ato de denúncia, foi possível perceber que estas situações são bem mais comuns dentro dos espaços religiosos do que se imaginava.

Com isto, a jornalista de Londrina faz uma referência ao Coletivo EIG, em virtude de ter surgido especificamente para combater todas as formas de violências que são cometidas dentro das comunidades de fé, independente da crença. De acordo com a reportagem, o coletivo nasce com o objetivo de defender mulheres que praticam sua fé e em ajudá-las a perceberem se estão sofrendo algum abuso por parte de algum líder religioso e as encorajam a denunciarem tais práticas, mostrando que elas possuem o direito de exercerem sua fé sem serem violentadas por conta de seu gênero.

A reportagem continua, destacando que o Coletivo defende a bandeira de igualdade entre os gêneros e se dedicam a realizarem novas releituras bíblicas, dando tanta importância aos aparecimentos de mulheres na bíblia, quanto é dada para os homens. A EIG enfrenta diversas dificuldades para trazer estas discussões de violências, líderes religiosos e fiéis para dentro das igrejas, pois se trata de um tema ainda pouco discutido neste meio, causando receio em debatê-los. Entretanto, tem se tornado urgente, por isso Vanessa Carvalho declara que “o nosso recorte é a violência em espaços de fé. Infelizmente, por toda uma história de patriarcado e de um discurso desapropriado, mulheres têm sofrido abusos” (SARIS, 2019).

O Coletivo EIG atua como sendo uma porta de entrada aos serviços que protegem as mulheres em situação de violência, por isso se caracteriza como uma rede de enfrentamento da violência contra mulher, contando com participação tanto de organizações governamentais como não governamentais. A teóloga afirma que existe um silêncio ensurdecedor das mulheres que sofrem abusos dentro dos espaços religiosos, visto que seus líderes utilizam de seu poder para silenciá-las ainda mais, com a justificativa que são ‘homens de Deus’ e inquestionáveis, transferindo o debate para uma esfera sobrenatural e assim, perpetuando atos violentos contra as fiéis. Por isso alega “essa relação do líder religioso, do guru, do líder espiritual sendo na Terra uma representação do divino torna a denúncia desses casos muito mais difícil” (SARIS, 2019).

Além disso, o Coletivo EIG tenciona a ideia de se construir novas interpretações a respeito das passagens bíblicas. Carvalho defende que é necessário se fundamentar em uma teologia feminista, uma nova hermenêutica na qual constrói uma narrativa de igualitarismo entre os seres humanos, pois diz temer um retrocesso de direitos conquistados, na medida em

que o discurso conservador continua avançando com força neste país majoritariamente cristão. Por fim, Carvalho argumenta que, apesar de ainda não ter ganho tamanha notoriedade, existem grupos cristãos que têm se posicionado contra o deus opressor e violento e se embasado em ensinamento e posturas que Jesus tenha verdadeiramente ensinado a humanidade, como a equidade, a justiça social, ético e humanizado.

No dia 10 de março de 2021 entrei em contato com a coordenadora do Coletivo EIG (Evangélicas pela Igualdade de Gênero) no Estado do Paraná, Vanessa Carvalho de Melo, via *whatsapp*, convidando-a a participar de uma roda de conversa via plataforma *meet*, com os integrantes do projeto de pesquisa coordenado pela professora do Departamento de Serviço Social da UEL, Claudia Neves da Silva⁵.

Vanessa Carvalho aceitou o pedido e nos reunimos no dia 25 de março de 2021. Na reunião compareceram seis pessoas. Elaborei um roteiro de perguntas semi-estruturado, no sentido de guiar a roda de conversa para que o diálogo ficasse aberto entre a teóloga feminista Vanessa Carvalho e todas as presentes.

Estruturei perguntas que favorecessem a compreensão da relação que se estabelece entre o coletivo EIG com as instituições religiosas. Questionei a respeito de como a comunidade de fé tem recebido as propostas da EIG, e a teóloga Vanessa nos disse que as igrejas não estão imunes às transformações pois estão inseridas no meio social e por isso estão sentindo a força dos movimentos feministas adentrar pelos portões das igrejas e se veem na obrigação de discutirem a respeito das desigualdades de gênero.

A teóloga pontua que o Coletivo EIG tem se aproveitado destas brechas para contribuir com o debate dos direitos das mulheres dentro das comunidades de fé, ou como ela mesma salienta “se infiltrando para florescer” (informação verbal)⁶. Além das igrejas serem um espaço de convívio social de mulheres, como analisado por Vanessa, muitas vezes é o único ambiente público que “os maridos das mulheres ‘autorizam’ que elas frequentem, fora do ambiente doméstico” (informação verbal)⁷. Com isto, o Coletivo EIG traz a discussão do enfrentamento à violência de desigualdade de gênero, enquanto ‘carro chefe’ para adentrar nas igrejas.

O coletivo EIG surge para que se abra e amplie a possibilidade de debater a respeito das escrituras sob uma nova perspectiva, como ressalta a teóloga feminista “resgatar a verdadeira

⁵ A influência de valores e princípios religiosos na execução das políticas sociais públicas no Município de Londrina: estudo de caso.

⁶ Entrevista realizada com a coordenadora do Coletivo EIG, Vanessa Carvalho de Mello, no dia 25 de março de 2021, às 14hs, via plataforma *meet*.

⁷ Entrevista realizada com a coordenadora do Coletivo EIG, Vanessa Carvalho de Mello, no dia 25 de março de 2021, às 14hs, via plataforma *meet*.

história que foi inviabilizada por uma história ocidental racista e patriarcal, pois acreditamos em um Jesus negro que viabilizou a presença de mulheres na história do cristianismo” (informação verbal)⁸.

A teóloga evidencia que as falas destas mulheres são provocativas no sentido de incomodar os evangélicos que estão acostumados com um comando masculino, de um Deus masculino. A nova hermenêutica da suspeita resgata a expressão hebraica ‘Ruah’ que se denomina como sendo o nome feminino de Deus, representado como o Espírito Santo, revelada no livro de Gênesis. Com isto, estas mulheres anunciam uma Deusa mulher e mãe, o que caracteriza como uma afronta ao cristianismo patriarcal que reverencia apenas um Deus homem e pai.

A coordenadora Vanessa relata que mulheres que ocupam cargos de liderança e se posicionam contra essas violências, já sofreram ameaças e boicotes de silenciamentos por grupos conservadores e fundamentalistas. Ao confrontar estas tradições, Vanessa Carvalho reforça que quando assume posicionamentos como esses, é necessário que haja uma rede forte de apoio para que as mulheres não andem sozinhas, pois pode custar tanto a sua própria segurança como a de seus familiares.

A teóloga Vanessa informa que o coletivo EIG propõe mostrar para estas mulheres evangélicas que o feminismo também existe para elas e que é possível praticarem e exercerem sua fé ao mesmo tempo em que lutam pelos seus direitos e se posicionam contra as opressões e desigualdades de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir destas duas perspectivas oriundas de mulheres que seguem a mesma doutrina religiosa, percebe-se diferentes interpretações da bíblia e a existência de resultados diversos nas comunidades religiosas que frequentam. O fato de as mulheres evangélicas começarem a ocupar cargos de liderança dentro de seus espaços religiosos, caracterizou um passo significativo no lento processo de luta pela igualdade entre elas e os homens evangélicos.

Todavia, a partir de discursos ministrados por estas mulheres, entende-se que o fato de ter uma mulher na liderança não necessariamente resultará em posicionamentos contra o machismo, a opressão e submissão da mulher. No que tange a situação de Cristiane Cardoso,

⁸ Entrevista realizada com a coordenadora do Coletivo EIG, Vanessa Carvalho de Mello, no dia 25 de março de 2021, às 14hs, via plataforma *meet*.

que apesar de ocupar um local conquistado pelos movimentos feministas, ou seja, posição de liderança e destaque, difunde discursos que corroboram para a permanência e naturalização de situações de opressão vivida por mulheres evangélicas, pontuando que os problemas que surgem no casamento devem ser solucionados pela mulher, responsabilizando-a pelas divergências na relação e propondo que se silencie e se dedique a ser compreensiva com seu cônjuge, independente do que ele faça.

No que diz respeito ao Coletivo EIG (Evangélicas pela Igualdade de Gênero), foi possível identificar um comprometimento com a defesa de direitos e encaminhamento das mulheres em situações de violência aos órgãos estatais, responsáveis pelo acolhimento e atendimento especializado. Ao contrário do Movimento *Godllywood*, o Coletivo EIG não culpabiliza as mulheres pelas situações em que se encontram, não justificam como ‘falta de Deus’ ou ‘falta de sabedoria’, mas compreendem e realizam uma análise de conjuntura a respeito das lutas sociais, de grupos minoritários e se posicionam contra injustiças e opressões causadas em ambientes religiosos, e fora dele também. A teóloga Vanessa Carvalho, juntamente com outras teólogas feministas se debruçam a estudar e a reformular as interpretações bíblicas, a partir da teologia da suspeita, capaz de questionar a escritura sagrada, compreendendo o contexto e por quem foi escrito.

Constata-se a importância da existência de coletivos como o Coletivo EIG, visto que possuem voz ativa dentro de suas comunidades religiosas, trazendo discussões de gênero em um local que ocorre tantas violações de direitos, sobretudo oriundos de líderes religiosos que se utilizam de interpretações bíblicas para perpetuarem a submissão da mulher e fecham os olhos e os ouvidos para os pedidos de socorro de mulheres evangélicas.

Como não há previsão, nem intenção, de que um dia as religiões deixem de existir, é importante refletir como as lideranças religiosas têm orientado seus fiéis, o que as ideias e discursos de lideranças denominadas progressistas têm disseminado e divulgado na vida de milhares de mulheres que as ouvem. Posto que os discursos religiosos detêm um poder de formar pensamentos e induzir ações, se faz necessário observar o que tem sido disseminado e assim, compreender como estes discursos têm se mostrado presentes no cotidiano individual e social.

REFERÊNCIA

BALLOUSSIER, V. A. **Evangélicos podem desbancar católicos no Brasil em pouco mais de uma década.** Rio de Janeiro, 14 de jan. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/evangelicos-podem-desbancar-catolicos-no-brasil-em-pouco-mais-de-uma-decada.shtml>. Acesso em 23 de nov. de 2020.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil.** Art 5º, inciso VI. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, p. 179. Disponível em: <https://prespublica.jusbrasil.com.br/legislacao/91972/constituicao-da-republica-federativa-do-brasil-1988#art-5--inc-VI>

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Secretaria de Políticas para as Mulheres. **Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres.** Brasília, DF, 2011. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/politica-nacional-de-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres>.

BRASIL. Lei nº 8600/83, de 13 de Março de 1993. **Código de Ética do/a Assistente Social.** Disponível em: http://www.cresspr.org.br/site/wp-content/uploads/2010/08/CEP_CFESS-SITE.pdf

CARDOSO, Renato. **ESTA É A RECLAMAÇÃO Nº1 DAS MULHERES (ignore por sua conta e risco).** Youtube, setembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VHLjCrFGn7k&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2V6Y42eVvu6fckaRi4NLVMdiJfK2t7LZSmH0KSyWI2sD3AHcCIfDGbVNw>.

CARDOSO, Renato. **EXEMPLOS INESPERADOS: como a mulher pode influenciar todos ao seu redor.** Youtube, 08 de março de 2020 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IwfBto9CcG4&t=293s>

CAREGNATO, Rita Catalina Aquino; MUTTI, Regina. **Pesquisa Qualitativa: Análise de Discurso versus Análise de Conteúdo.** Texto Contexto Enferm, Florianópolis; 15(4): 679-84. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2006.

CARLOTTI, Tatiana. O fenômeno evangélico em números. Carta Maior: O Portal da Esquerda Maio, 2019. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Sociedade-e-Cultura/O-fenomeno-evangelico-em-numeros/52/44150>. Acesso em 23 de nov. de 2020.

CARNEIRO, Isabel. **O processo de debate e construção dos direitos.** Curso “Programa de Enfrentamento à Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher”. Universidade Aberta do Nordeste, Fundação Demócrito Rocha, 2020.

CARVALHO, Claudia. **Depois que me divorciei, a igreja fechou as portas para mim.** MULHERES EIG. 6 de outubro de 2017. Disponível em; <https://mulhereseig.wordpress.com/2017/10/06/a-igreja-me-fechou-as-portas-depois-que-me-divorciei/>

CARVALHO, Claudia. **“Se você não cozinha, não lava e não arruma a casa, não pode ser uma boa esposa”.** MULHERES EIG. 7 de janeiro de 2018. Disponível em; <https://mulhereseig.wordpress.com/2018/01/07/se-voce-nao-cozinha-nao-lava-e-nao-arruma-a-casa-nao-pode-ser-uma-boua-esposa/>

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. **Nossa História**, 2020. Disponível em: <https://catolicas.org.br/nossa-historia/>

CFESS MANIFESTA. Edição Especial: **Em defesa do Estado Laico!**. Conselho Federal de Serviço Social. Brasília-DF, 06 de jan. de 2016. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/2015-CfessManifesta-EstadoLaico-Site.pdf>

COLARES, Karen. **Machismo na igreja: ontem e hoje** – Parte 1. MULHERES EIG. 28 de janeiro de 2020. Disponível em; <https://mulhereseig.wordpress.com/2020/01/28/machismo-na-igreja-ontem-e-hoje/>

ENOQUE, Alessandro Gomes; OLIVEIRA, Alesca Prado de. **Gênero e neopentecostalismo: um olhar a partir do projeto *Godllywood***. REVER, São Paulo, v. 19, n. 3, dez de 2019.

FARIA, José; MENEGHETTI, Francis. **O sequestro da Subjetividade**. XXV Encontro Nacional da ANPAD – ENANPAD, 2001

FRANCESCO, Wagner. **Esquerda brasileira deixou parte dos cristãos no colo da direita**. CartaCapital, 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/esquerda-brasileira-deixou-parte-dos-cristaos-no-colo-da-direita/> Acesso em: 05 de agosto de 2020.

GOHN, Maria da Glória. **500 ANOS DE LUTAS SOCIAIS NO BRASIL: movimentos sociais, ONGs e terceiro setor**. Revista Mediações, Londrina, v.5, n.1, jan/jun. 2000

G1. **Número de evangélicos aumenta 61% em 10 anos, aponta IBGE**. São Paulo, 2012. Disponível em:

[http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html#:~:text=Mas%20o%20pa%C3%ADs%20segue%20de,123%2C2%20milh%C3%B5es%20de%20pessoas.&text=O%20n%C3%BAmero%20de%20evang%C3%A9licos%20no,Geografia%20e%20Estat%C3%ADstica%20\(IBGE\).](http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html#:~:text=Mas%20o%20pa%C3%ADs%20segue%20de,123%2C2%20milh%C3%B5es%20de%20pessoas.&text=O%20n%C3%BAmero%20de%20evang%C3%A9licos%20no,Geografia%20e%20Estat%C3%ADstica%20(IBGE).) Acesso em 23 de novembro de 2020.

HISTÓRICO. **Católicas pelo Direito de Decidir**. s.d. Disponível em: <http://catolicas.org.br/institucional-2/historico/>. Acesso em 29 de março de 2020.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**: População residente por religião, 2010.

Justiça de Gênero. **ENTREVISTA - Valéria Cristina Vilhena (EIG)**. 16 de novembro de 2015. Disponível em <http://www.diaconia.org.br/justicadegenero/noticias->

int.php?id=entrevista-valeria-cristina-vilhena

JUSTIÇA DE GÊNERO. **O projeto. Diaconia Act Aliança**. Disponível em:
<http://www.diaconia.org.br/justicadegenero/projeto.php>

LUXEMBURGO, Rosa. **O Socialismo e as Igrejas**. Revista Espaço Acadêmico. Ano II – Nº 17 – Outubro/2002

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Representações e Relações de Gênero nos Grupos Pentecostais**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Revista Estudos Feministas, vol. 13 n.2. Florianópolis, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26891.pdf>

MARIANO, Renato. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. Estudos Avançados, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a10v1852.pdf>

MÁXIMA COMUNICAÇÃO. **OAB-Londrina sedia Roda de Diálogo Meu Corpo, Minha Fé**. Londrina, PR. Disponível em: <http://www.maximacom.jor.br/releases/oab-londrina-sedia-roda-de-dialogo-meu-corpo-minha-fe>

MELO, Lis Albuquerque. **Violência: uma perspectiva psicossocial**. Curso Enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a Mulher. Universidade Aberta do Nordeste, 2020. Disponível em: https://cursos.fdr.org.br/pluginfile.php/883272/mod_resource/content/7/F7-Enfrentamento-a-violencia-contra-a-mulher-compressed.pdf

MIRANDA, Fernanda. **Religião e Mulher: liderança feminina no pentecostalismo evangélico**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal-RN. 2009.

MORGANTE, Mirela Marin; NADER, Maria Beatriz. **O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico**. Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas Científicas. Agosto de 2014. Disponível em:
http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399953465_ARQUIVO_textoANPUH.pdf

NUNES, Maria José Rosado. **Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara**. Revista Estudos Feministas, v. 14, n. 01. Florianópolis, 2006

PEREIRA, V. C. M. C. **COLETIVO EVANGÉLICAS PELA IGUALDADE DE GÊNERO (EIG) COMO AÇÃO POLÍTICA-TEOLÓGICA NO ENFRENTAMENTO DAS VIOLÊNCIAS CONTRA AS MULHERES**. Registro de Comunicação oral e/ou apresentação de trabalho em painel, XVI Semana de Estudos: A Pesquisa no Contexto da Fé Cristã. Faculdade Teológica Sul Americana. 03 de set. 2019. Disponível em:
<https://ftsa.edu.br/extensao/wp-content/uploads/2020/09/Painel-EIG.pdf>

PEREIRA, V. C. M. C. **Mulheres na Teologia**. Faculdade Teológica Sul Americana, 2019. Disponível em: <https://ftsa.edu.br/home/index.php/en/comunidade/649-mulheres-na-teologia>

PEREIRA, V. C. M. C. **Vanessa Carvalho de Mello da Cunha Pereira. Currículo Lattes**. Congresso Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Acesso em 03 de mar. de 2021. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3661824630613555>

REDAÇÃO HYPENESS. **Vídeo de Edir Macedo proibindo filhas de fazer faculdade**

antes do casamento é alerta para educação de meninas, 2019. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2019/09/video-de-edir-macedo-proibindo-filhas-de-fazer-faculdade-antes-do-casamento-e-alerta-para-educacao-de-meninas/>

SANTOS Fernanda Massaro. **ANÁLISE DE CONTEÚDO: A VISÃO DE LAURENCE BARDIN**. Universidade Católica de Brasília. Revista Eletrônica de Educação, v. 6, n. 1, mai. 2012.

SARIS, SIMONI. **Evangélicas se unem contra a violência e pela igualdade de gênero**. Folha de Londrina, 29 de agosto de 2019. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/cidades/evangelicas-se-unem-contr-a-violencia-e-pela-igualdade-de-genero-2959862e.html>

SETTON, Maria da Graça Jacintho. **A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea**. Universidade de São Paulo, São Paulo, Agosto de 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n20/n20a05>. Acesso em 04 dez. 2020.

SILVA, Claudia. **As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no município de Londrina (1970 – 1990)**. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2008.

SOUZA, Alana Sá Leitão. **O Godllywood e a ‘mulher virtuosa’ na IURD**. REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, ano 4, volume 4(2):24-38, 2017. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/viewFile/231680/25808>

VILHENA, C. Valéria. **Pela Voz das Mulheres: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher – Casa Sofia**. Universidade Metodista de São Paulo Faculdade de Humanas e Direito. São Bernardo do Campo, 27 de julho de 2009. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/529/1/Valeria%20Vilhena%20Mestrado.pdf>. Acesso em 23 de nov. 2020.

VIEIRA, Kauê. **40% das mulheres vítimas de agressões físicas e verbais são evangélicas**. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2018/03/40-das-mulheres-vitimas-de-agressoes-fisicas-e-verbais-sao-evangelicas/>

VILHENA, C. Valéria. **É possível alinhar a proposta feminista com o evangelho?**. Mulheres EIG, 30 de maio de 2017. Disponível em: <https://mulhereseig.wordpress.com/2017/05/30/e-possivel-alinhar-a-proposta-feminista-com-o-evangelho/>

VILHENA, C. Valéria. **Violência de Gênero e a Igreja**. Mulheres EIG, 14 de março de 2017. Disponível em: <https://mulhereseig.wordpress.com/2017/03/14/violencia-de-genero-e-a-igreja/>

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

O SIGNIFICADO DA RELIGIÃO NA TERCEIRA IDADE: UM BREVE ESTUDO

Bianca Ferreira Vieira (UEL-G)¹

Claudia Neves da Silva (UEL-PQ)²

723

Resumo: Em virtude do acentuado crescimento de idosos na população brasileira, e do grande número de pessoas idosas durante as celebrações religiosas, surgiu a seguinte indagação: o que leva os idosos a terem um vínculo com determinado espaço religioso? Posto isto o artigo tem por finalidade entender o significado da religião nesse processo de envelhecimento para homens e mulheres, para concretização da pesquisa realizamos uma pesquisa exploratória nas redes sociais, no qual procuramos por relatos que descrevessem como os idosos se sentiam nesta etapa da vida. Podemos afirmar que ao longo da vida o ser humano passa por diversas situações e emoções sejam elas boas ou ruins, diante disso os indivíduos buscam os templos religiosos a partir de seus interesses individuais, sejam eles para procurar respostas, aliviar dores, socializar com os demais religiosos, na terceira-idade não é diferente, pois a religião representa um fator de proteção auxiliando os idosos a encarar a vida e a lidar com sentimentos como desamparo e desesperança.

Palavras-Chaves: Religião. Terceira idade. Solidão.

INTRODUÇÃO

O interesse por esse tema parte do acentuado crescimento de idosos na população brasileira e as dificuldades enfrentadas por eles. Também verificamos que as igrejas contam com um grande número de pessoas idosas durante as celebrações religiosas e participantes de grupos, ministérios ou pastorais. Diante disso, o artigo tem por finalidade entender o significado e a importância da religião para homens e mulheres da terceira idade. Realizamos uma pesquisa exploratória nas redes sociais procuramos por exposições que relatassem como os idosos se sentiam nesta etapa da vida, com a finalidade entender o significado e a importância da religião para os mesmos. Por meio de levantamentos realizado de vídeos postados no Youtube e dos comentários, páginas, posts do Facebook e Instagram, foi possível uma aproximação com o

¹ Estudante de Graduação do 4º ano do Curso de Serviço Social/UEL. Bolsista do projeto de pesquisa “A Influência de valores e princípios religiosos na execução das políticas sociais no Município de Londrina: estudo de caso”. E-mail: bianca.fv011@gmail.com.

² Doutora em História. Profa. do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Política Social. Membro do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades. E-mail: claudianevevess@uel.br.

tema que nos propomos investigar.

ENVELHECIMENTO E RELIGIÃO: APROXIMAÇÃO CONVENIENTE

De acordo com a Organização das Nações Unidas – ONU (1982), é considerado idoso pessoas acima de 60 anos em países desenvolvidos e acima de 65 anos em países em desenvolvimento. No Brasil consta na Política Nacional do Idoso (Lei nº 8.842) que é considerado idoso “a pessoa maior de sessenta anos de idade.” (BRASIL, 1994). Com o avanço tecnológico e médico, se vive até 80/90 anos, ocorrendo casos de até 100 anos.

Além do aumento da expectativa de vida, também houve avanços na popularização dos anticoncepcionais, o que fez a taxa de fecundidade cair nos últimos anos. Em decorrência disso, segundo o IBGE, em pesquisa publicada em 2018, em 20 anos o Brasil terá mais idosos do que crianças e adolescentes até 15 anos. Na atualidade, um a cada dez brasileiros tem mais de 65 anos, já em 2060, segundo o IBGE, um a cada quatro brasileiros estará nessa mesma faixa etária (ALVARENGA; BRITO, 2018). O fenômeno do aumento de indivíduos acima de 60 anos não é exclusividade do Brasil e há uma preocupação global sobre o despreparo para atender as demandas oriundas da terceira idade.

Com o aumento da população idosa faz-se necessário mais recursos para este segmento, além de uma organização social que permita maior aceitação do idoso, considerando que o envelhecimento é inevitável - ao menos que ocorra uma morte prematura, destaca Scortegagna e Oliveira (2012).

Excluir o idoso é, segundo Scortegagna e Oliveira (2012) “desconsiderar toda a contribuição social que estes deram e ainda dão à produção de bens, serviços e conhecimentos.”

Nesse aspecto, Mendes et al. (2005) destaca a aposentadoria, momento em que o indivíduo se distancia da vida produtiva. Na vida do homem e da mulher, a aposentadoria muitas vezes acontece como uma descontinuidade. Há uma ruptura com o passado, o homem deve ajustar-se a uma nova condição que lhe traz certas vantagens, como o descanso, lazer, mas também graves desvantagens, como desvalorização e desqualificação

Conforme Lopes e Jesus (2015) as mulheres, ao se aproximarem das idades mais avançadas, vão se despossuindo mais das obrigações que as prendiam a uma vida de responsabilidades para com os “outros”, em detrimento de suas vidas pessoais - os filhos já estão criados, os maridos já não têm tanto poder sobre suas decisões.

De acordo com Zenevicz, Moriguchi e Madureira (2013) o envelhecimento é um

processo contínuo e que promove um declínio progressivo das funções fisiológicas, o que diminui a capacidade orgânica, possibilita o desenvolvimento de doenças e culmina com o fim. A forma como esse processo de desgaste ocorre não é a mesma para todos, nem igual em todos os contextos. Depende das características individuais de como cada um produz e reproduz sua vida material e espiritual, modificando de acordo com a cultura e os valores de cada sociedade. Ou seja, envelhecer é uma experiência única, especial e de construção individual.

Segundo Mendes et al. (2005) O modelo capitalista fez com que a velhice passasse a ocupar um lugar marginalizado na existência humana, na medida em que a individualidade já teria os seus potenciais evolutivos e perderia então o seu valor social. Desse modo, não tendo mais a possibilidade de produção de riqueza, a velhice perderia o seu valor simbólico.

Em uma sociedade que busca desenfreadamente o lucro, o idoso muitas vezes aparece como um obstáculo ao desenvolvimento (SCORTEGAGNA; OLIVEIRA, 2012). Na perspectiva social atual, o idoso é considerado um incômodo, por não atuar na velocidade e na maneira que os jovens julgam corretas ou adequadas. Outro fato que relata o referido autor, é a questão econômica, com a população envelhecendo, aumenta o número de aposentados, diminuindo a população economicamente ativa. Esta questão interfere na percepção sobre o idoso, já que os mesmos passam a ser considerados um peso para o Estado.

O grande desafio é proporcionar aos idosos e idosas a garantia de seus direitos, por meio da ação do poder público. Afinal, é direito de todos o desenvolvimento de políticas públicas que assegurem a dignidade da pessoa humana. A Política Nacional do Idoso é, portanto, uma iniciativa do Estado para criar condições que permitam autonomia das pessoas idosas e sua interação na sociedade. Nela constam os direitos, as medidas de proteção a pessoa idosa e estabelece sanções a quem violá-los. Esta foi a finalidade da Lei n. 8.842 de 4 janeiro de 1994, sancionada pelo Presidente da República: Art. 1º “A política nacional do idoso tem por objetivo assegurar os direitos sociais do idoso, criando condições para promover sua autonomia, integração e participação efetiva na sociedade” (BRASIL, 1994).

Apesar da criação de novas leis de amparo a velhice, pouco tem sido feito para viabilizar o exercício dos direitos assegurados por estas leis. Segundo Pinheiro e Areosa (2018) a legislação por si só não é capaz de assegurar a efetivação desses direitos. É preciso atentar para a formulação, a implementação e avaliação de ações concretas que possibilitem o exercício da cidadania para os idosos. Para dar forma às políticas públicas, é preciso que não somente o Estado, mas a sociedade como um todo perceba as contribuições que essa população já deu e ainda pode dar para o desenvolvimento social.

Um fator importante segundo Junges (2004) é o desenvolvimento da dimensão espiritual, uma necessidade para o ser humano; para o idoso ela se torna uma urgência, porque deverá encontrar um sentido para a nova etapa da existência.

De acordo com Junges (2004), “o ser humano é um ser-para-a-morte”. Tendo consciência disso, ele precisa encontrar o sentido da vida. Com isso, todas as culturas armazenaram, em suas religiões, referenciais para esse sentido, capacitando os seres humanos a enfrentar a inevitabilidade da morte, ou seja, ao nível do espírito o ser humano busca um significado para o seu agir, para a sua existência que move a busca da autorrealização e da felicidade.

Segundo Zenevicz, Moriguchi e Madureira (2013), envelhecer acarreta situações de perdas, sofrimento e dor, e a religiosidade representa um fator de proteção tornando a pessoa mais resistente para enfrentar estas situações. Conforme Bousso et al. (2011), ela não só oferece conforto nos tempos de sofrimento, mas também, em algumas crenças, oferece uma promessa de vida após a morte e de reunião com a família perdida.

Em virtude de a velhice ser considerada a última etapa da vida, isso nos faz pensar na morte e o que vem depois dela. De acordo com Cavalcante (2006), a morte de entes queridos remete imediatamente à própria morte. Assim, o retorno ou a continuação a uma prática religiosa passa a ser mais visível neste momento da vida.

Segundo Barricelli et al. (2012), existe uma relação direta entre envelhecimento, qualidade de vida e religiosidade entre a população idosa. A doença e a morte podem se tornar situações de aproximação com o divino na tentativa de salvação ou de resolução dos problemas. Segundo Bousso (2011), quanto mais apegada aos aspectos espirituais mais a família identifica recursos e mantém sua energia para levar a situação estressante de doença adiante. A religião ou religiosidade não tem poder de resolver a situação instantaneamente, mas de renovar as energias para que a família identifique recursos e aprenda a lidar com as situações.

Para Duarte et al. (2008), não há espiritualidade sem religiosidade. Por outro lado, podemos encontrar religiosidade sem espiritualidade, uma não se contrapõe a outra, a espiritualidade dá verdadeiro sentido à religiosidade. Sendo assim, a espiritualidade para o mesmo está relacionada ao transcendental, responde às questões sobre o significado da vida:

Espiritualidade é uma busca pessoal para entender questões relacionadas à vida, ao seu sentido, sobre as relações com o sagrado ou transcendente que podem ou não levar ao desenvolvimento de práticas religiosas ou formações de comunidades religiosas (LUCCHETTI et al. 2011, p. 160).

Seguindo essa linha de pensamento, grande parte dos indivíduos, independente do gênero e idade, vão aos templos religiosos a partir de seus interesses individuais, sejam para procurar respostas, aliviar dores, fugir da rotina ou por tradição familiar. Segundo Bousso (2011), a religião oferece suporte emocional e social, motivação, recursos de cuidado à saúde e promove estilos de vida mais saudáveis.

A partir das reflexões apresentadas, me debruço sobre a seguinte questão: por que o vínculo com Deus é importante para homens e mulheres em especial para os idosos? Segundo Duarte et al. (2008), dimensões da religiosidade e da espiritualidade podem melhorar o estado subjetivo e bem-estar, diminuir os níveis de depressão e angústia, reduzir a morbidade e a mortalidade.

Complementa Zenevicz, Moriguchi e Madureira (2013) que tal ligação contribui para fortalecer as pessoas, trazendo benefícios para a melhoria da saúde, maiores possibilidades de sucesso em empreendimentos ou mesmo a cura de doenças, ou seja, a importância da religião representa um tipo de ajuda, em especial às pessoas mais velhas que se sentem muitas vezes excluídas da sociedade por não produzirem mais, não serem mais “úteis”. Então, veem a religião como alternativa para socialização, se sentem útil, ajudando nos afazeres dos templos religiosos, tendo também afetos de outros religiosos de suas comunidades. Isso auxilia as pessoas a encarar a vida e a lidar com sentimentos como desamparo e desesperança.

De acordo com Bigossi (2014), a participação das idosas nos encontros semanais significa uma oportunidade para sociabilizar-se e participar ativamente na sociedade, não só através de ações das Igrejas, mas também através dos grupos de terceira idade:

A participação em grupos de coral e organização de festividades na Igreja também faz parte do rol de socialização a partir da prática religiosa. A participação na organização de atividades religiosas na cidade implica o reconhecimento público de uma comunidade maior e prestígio na família e rede de vizinhança (BIGOSSO, 2014, p. 4).

A atividade mais comum dentre os religiosos é a oração, pois essa liga os seres terrenos com a espiritualidade maior, com Deus, com o Universo (ZENEVICZ; MORIGUCHI; MADUREIRA, 2013). O autor complementa ainda que o simples ato de orar provoca alívio das tensões, possibilitando que a mente tenha outro enfoque, desviando o pensamento dos problemas e aflições.

A religiosidade pode estar positivamente associada a saúde do paciente, não só nos

sentimentos trazidos de esperança, satisfação com a vida, mas também segundo Duarte *et al.* (2008) por algumas religiões advogarem a favor de um estilo de vida mais saudável (não fumar, não beber, não usar drogas, manter uma alimentação saudável, dentre outras).

Em todas as fases da vida, a família exerce uma importância fundamental no fortalecimento das relações; para cada família o envelhecimento assume diferentes valores que dentro de suas peculiaridades, pode apresentar tanto aspectos de satisfação como de pesadelo, relata Mendes *et al.* (2005).

Os filhos geralmente passam a ter responsabilidade pelos pais, mas muitas vezes esquece-se de uma das mais importantes necessidades: a de serem ouvidos. Os pais, muitas vezes, quando manifestam a vontade de conversar, percebem que os filhos não têm tempo de escutar as suas preocupações. Antigamente era dada aos idosos grande importância, pois em torno deles, centralizavam-se as decisões, as lideranças, o aconselhamento, em virtude da grande experiência de vida.

Não tendo mais a possibilidade de produção de riqueza, a velhice perde seu valor simbólico, e o marco disso é o momento que o indivíduo se aposenta, relata Mendes *et al.* (2005).

As políticas públicas governamentais têm procurado implementar modalidades de atendimento aos idosos como os Centros de Convivência – espaço destinado à prática de atividade física, cultural, educativa, social e de lazer, como forma de estimular sua participação no contexto social que se está inserido.

Segundo Mendes *et al.* (2005), o idoso necessita estar engajado em atividades que o façam sentir-se útil, mesmo quando possui boas condições financeiras, o idoso deve estar envolvido em atividades ou ocupações que lhe proporcione prazer e felicidade, ainda relata que tais atividades em grupo é uma forma de manter o indivíduo engajado socialmente. Porém, o idoso precisa ter vontade de participar do grupo para que assim possa usufruir dele, ajudando melhorar e tornar mais satisfatória sua vida.

Diante disso, uma dúvida surge: por que a participação da mulher é maior nesses ambientes? Relatam Lopes e Jesus (2015) que a participação de homens e mulheres idosas em grupos revela o que constantemente a literatura referente à construção de papéis sociais de gênero nos apresenta, ou seja, que para a mulher o percurso construído durante toda a vida quando vinculada ao casamento e/ou família/cuidados com os outros, se traduz em momentos de aprisionamento e que a viuvez ou a velhice representa o sentido da liberdade para buscar novas formas de experimentar o mundo, incluindo o engajamento nos grupos de recreação,

lazer, estudo, religião, entre outros.

Lopes e Jesus (2015) afirmam que no que diz respeito à figura masculina, a mentalidade construída a partir de juízos de valores pautados no machismo e no patriarcado determinarão a forma como os mesmos no momento da velhice irão vivenciar as experiências de participação coletiva, o que representa a restrição de sua participação em grupos de convivência.

OS PERCALÇOS E AS VANTAGENS DE ENVELHER

729

À princípio, iríamos fazer entrevista com idosos e idosas para compreender a importância da religião para os mesmos. No entanto, diante da decretação da pandemia do novo coronavírus, que como medida de proteção fundamental, foi deliberado o isolamento social para conter a contaminação, tivemos que desenvolver outro percurso para dar continuidade à pesquisa.

Então nos debruçamos em uma pesquisa exploratória nas redes sociais por meio de posts, páginas, Instagram, Youtube, no qual procuramos relatos/comentários nas publicações de como os idosos se sentem nesta etapa da vida, o que eles falam sobre este tema.

No decorrer da pesquisa foram selecionados 13 relatos, no período de março a agosto de 2021, procuramos por exposições que relatassem como os idosos se sentiam nesta etapa da vida, com a finalidade entender o significado e a importância da religião para os mesmos, um fato que nos chamou atenção é que desses relatos todos são de mulheres, os homens não demonstraram como se sentiam perante as redes sociais. Tais narrativas foram apanhadas dos vídeos “O que é envelhecer para você?”, “Morar só”, “Vaidade na terceira idade” da página Sou 60 do Youtube, da página do facebook “Amor da Terceira idade” e de um post do Instagram de uma psicóloga, todos os comentários presente nesta pesquisa são do período de 2018 a 2021.

No Youtube, optamos por selecionar os comentários dos vídeos, pois consideramos mais relevante uma vez que os entrevistados do vídeo não tinham as mesmas condições financeiras dos telespectadores que assistiam, questão posta pelos próprios telespectadores. Diante disso, entendemos que o fator econômico possibilita que o indivíduo tenha um envelhecimento de qualidade. Fato verificado pelo relato de C1:

Envelhecer com a aposentadoria do INSS e depender do Sistema Único de Saúde, aguardando até ser atendido termina envelhecendo antes do tempo. A

realidade brasileira, mostra que a maioria dos idosos não fazem o que desejam. Estão sobrevivendo precariamente.

Notamos que envelhecer para quem não tem condições financeiras, que dependem das políticas sociais, é um processo mais complexo. Segundo alguns relatos, pudemos perceber que envelhecer com uma condição de vida tranquila financeiramente é sem dúvida mais fácil. Tal fato também é afirmado por C2:

Envelhecer com boa aposentadoria, bom plano de saúde, ter qualidade de sobrevivência com dignidade humana, aí sim é muito bom envelhecer! mas infelizmente a maioria dos idosos brasileiros, geralmente são abandonados por todos, e tudo, lamentável triste realidade, envelhecer com privações é terrível envelhecer.

730

Muitas vezes, a tão sonhada aposentadoria mal dá para se sustentar, sendo insuficiente para pagar as despesas básicas, quanto mais remédios ou até mesmo cuidados com a pele; no relato de C3 verifica-se esta preocupação:

Tenho 63 sou educadora aposentada. Tenho medo da velhice sim e sempre tiro dez anos quando alguém me pergunta a idade e se pudesse diria que tenho 30 e se tivesse grana faria uma plástica em tudo, resumindo eu não aceito a velhice na verdade acho que ninguém aceita.

Outro fator que foi apanhado nesse relato é o medo, isso nos instiga a pensar que o medo leva as pessoas aos templos religiosos. Vejamos o relato de C4:

Tenho 60 e sou muito vaidosa embora tenha depressão e também tenho um pouco de medo da velhice muito embora não me sinta velha. Sou sorriso de nascença e amo a vida e tento melhorar minha aparência com cremes baratos já que não tenho dinheiro. Mas tenho vida e amo viver.

Mais um relato no qual é exposto o medo da velhice, o que seria esse medo, será da morte? No próximo relato, constata-se como a pessoa associa o envelhecimento com o fim da juventude:

Pra mim, envelhecimento é a pior fase da vida acabou a juventude acabou tudo eu estou me sentindo péssima a pior fase da minha vida (C5).

Nos posts, verificamos que para ambas, o envelhecimento está relacionado a fisionomia, o que é muito cobrado pela sociedade principalmente para as mulheres; quando se

fala de idoso, logo se associa a dependência, a doenças, imagens negativas, que nem sempre representam a realidade.

Segundo Teixeira et al. (2007), para a mulher o processo de envelhecimento da vida pode ser sentido com maior afinco, na medida em que seus atributos físicos são fatores relevantes nas competições afetivas e profissionais.

O envelhecimento pode trazer sentimentos de baixa autoestima e alguns desequilíbrios psicológicos, acarretando uma busca pelo rejuvenescimento. De acordo com dados da Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica (SBCP), no ano de 2018 a faixa etária dos pacientes que mais fizeram cirurgia foi dos 36 a 50 anos, sejam cirurgias estéticas ou reparadoras.

Ser jovem tornou-se sinônimo de ser belo, produtivo e eficaz, e talvez por isso a vontade de aparentar-se como tal, muito disso é resultado do que se propaga nas mídias, os comerciais passando mensagens que para ser feliz é necessário ser belo, jovem e ter um corpo perfeito, difundindo a ideia de juventude eterna.

Outro fator que avaliamos muito presente na vida dos idosos é a solidão. Entretanto, tal fator não é um problema novo, vem antes mesmo da pandemia do novo coronavírus. Podemos notar no relato de C6:

Odeio morar sozinha, vivo em depressão, a vida não tem sentido, acordar e dormir falando com as paredes. Não moro sozinha por opção.

Morar sozinha, não ter alguém para conversa é atormentador, será que os idosos procuram os templos religiosos como uma maneira de fugir da solidão, de comunicar-se com outras pessoas estão passando pela mesma situação?

No post de C7 ela relata:

Tenho 84 anos me sinto muito só, moro sozinha, cuido de todos meus afazeres. Gostaria de trocar ideias com alguém da mesma idade e, com a mesma lucidez.

Depois de tal desabafo, inferimos que frequentar uma igreja, participar de grupos religiosos seria uma possibilidade de enfrentar a solidão. Segundo Azeredo e Afonso (2016, p. 1) solidão é: “[...] um sentimento penoso e angustiante, que conduz a um mal-estar em que a pessoa se sente só, ainda que rodeada de pessoas, por pensar que lhe falta suporte, sobretudo de natureza afetiva.”

Podemos notar isto nos comentários de C8:

Tenho 64 anos, me sinto só irmãos e irmãs, filhas e netos não estão nem aí pra mim, quando começo a conversar fico falando sozinha como estivesse falando com uma parede, ainda mais se tiver várias pessoas juntas.

Em contraponto, C9 escreve:

Moro sozinha, pois hoje para mim é muito cômodo. Não faço comida em casa, não tenho horário para dormir, para levantar-se. Não preciso ser empregada de ninguém, converso na internet, no celular, nunca sinto solidão. Tenho um médico que cuida bem de mim, também minha fé em Deus, isso tudo me ajuda a viver. Minha casa é meu cantinho sagrado, não tem como colocar mais ninguém. Filhos não gostam de pais velhos, ainda mais que sendo solteiros. São cheios de programação.

Diante desses relatos vemos que ambas têm família, porém a que mora com seus familiares se sente só por não ser ouvida, e a outra mora sozinha e se sente muito bem, como ela relata é “cômodo...nunca sinto solidão”. Posto isso, compreendemos o que Azeredo e Afonso (2016) declaram que a solidão não se limita a condição de estar rodeado de pessoas ou em isolamento, e sim aos sentimentos de insatisfação, tristeza ou incompatibilidade com tudo o que nos cerca. De acordo com o mesmo, tal fator pode surgir em qualquer grupo etário, porém é mais presente nos adolescentes e idosos.

Segundo Azeredo e Afonso (2016), tal fato se dá por diversos motivos, entre eles o sofrimento dos idosos com as perdas durante seu processo de vida, sejam elas morte de pessoas ao seu redor, afastamento de pessoas significativas para eles. Vemos tal afirmação relatado no C10:

Quando passei dos 60 percebi que é tarde demais para tudo: para correr atrás de amor, de estudo, de trabalho, de emagrecer... Não é mais tempo de fazer planos para o futuro, porque ele é muito incerto, você começa a ver pessoas de tua idade e mais jovens morrerem subitamente e já pensa: serei eu o próximo?

Segundo o mesmo, quando se atinge a velhice são as pessoas significativas que amenizam sua solidão e/ou lhe prestam cuidados essenciais. Geralmente essas pessoas são filhos, netos, cônjuge, por isso a presença da família parece também ser importantes no combate à solidão. Segundo Morando et al. (2008, p. 28): “A estigmatização social o diminui, põe obstáculos a sua realização pessoal, a sua participação social e favorece os sentimentos de não pertencimento e de solidão.”

Continuando no relato C10, percebemos como é importante a atenção a esse grupo etário, pois é fato que uma parte dessa população revela grande carência de afeto, de cansaço e dificuldades em realizar algumas atividades:

Agora é só viver um dia a menos a cada manhã. Fazer bobagem para matar o tempo, fazendo de contas que é útil para alguma coisa, porque as coisas que velhos fazem não tem importância para os outros. Você tem que acostumar viver sozinho porque filho, parente, conhecidos, não gostam de conviver com velhos, a menos que tenham muito dinheiro para distribuir, daí você virá um velho legal.

Segundo Morando et al. (2018), a sociedade determina os contornos da capacidade de ação do indivíduo estigmatizado, ou seja, ela o “define” tornando-se quase impossível escapar de tal estigma e de seus efeitos nas relações sociais, assim como refazer sua imagem, descolando-a daquela previamente formada pelo padrão social.

Outro fator que analisamos bastante presente nos comentários dos idosos é a fé. Em um post no Instagram, uma psicóloga relata:

Apossando-me da data festiva do dia de santo Antônio, gostaria de enfatizar a importância da religiosidade e espiritualidade como contribuição para a saúde mental de pessoas na terceira idade. A fé pode ajudar os idosos a administrar algumas situações conflitantes que surgem na vida, ela é uma ferramenta necessária para estimular o equilíbrio emocional e motivacional independente das opções religiosas optadas por eles. Vamos respeitar a fé dos nossos idosos! (C11)

Constatando isso, Lucchetti *et al.* (2011) em sua pesquisa relata que no campo das doenças neuropsiquiátricas, como é o caso da depressão, apontam maior prevalência de depressão em idosos não-religiosos ou não espiritualizados portadores de neoplasias. Ainda em sua pesquisa com relação à ansiedade, estudos demonstram que quanto maior a religiosidade extrínseca (frequência religiosa), maior o grau de ansiedade, porém quanto maior a religiosidade intrínseca (crenças interiorizadas como parte integrante de sua vida), menor o grau de ansiedade - foi concluído que as crenças religiosas e a fé influenciaram na forma de lidar com a doença.

Nota-se que os aspectos religiosos estão bastante presentes na vida dos idosos, pois há questões existenciais que a religião tenta responder, como no relato C12:

Eu não quero ficar muito velha!! Vem muito sofrimento!! Quero morrer um pouco mais cedo porque a vida não acaba, nós continuamos lá do outro lado.

É mencionado a vida após a morte, percebe-se que isso muitas vezes traz um conforto aos indivíduos, suas crenças auxiliam na construção de sentido e significado de suas vidas. Reforçando isso é exposto do relato C13:

Envelhecer é uma dádiva de Deus, aceitação de nosso corpo, nossas rugas, deixar acontecer se cuidar mais, se amar mais, não permitir que o outro te aborreça por coisas vulgar, ou coisas pequenas, somos privilegiados por Deus, Desde que saibamos agradecer todos os dias por estar vivo, cuidar de nosso espírito, alma.... Amém.

Desta forma, o envelhecimento passa a ser melhor enfrentado e superado graças a fé e/ou religião presentes na vida deles, porque pode ser fonte de alívio e consolo.

CONCLUSÃO

Considerando o presente contexto de pandemia, onde o contato entre as pessoas precisou ser reduzido e em muitos casos evitado, tais circunstâncias ocasionaram impactos negativos para a sociedade, uma vez que a circulação se tornou restrita, a sensação de aprisionamento tornando-se frequente, a mudança de hábitos e da rotina possibilitou a intensificação de sentimentos como ansiedade, desamparo, tédio, solidão, tristeza. Emoções que reduziram o bem-estar das pessoas.

Nos tempos de sofrimento, a religião oferece um conforto, dá um consolo aos indivíduos que perderam seus entes queridos, em algumas crenças, oferece uma promessa de vida após a morte. No transcorrer da pesquisa observou-se alguns eixos importantes citados nas falas dos idosos, sendo estes a solidão, o medo, e a fé. Constata-se que a religiosidade representa um fator de proteção diante do medo e da solidão que os idosos sentem, pois oferece um suporte emocional e social, além de ter uma oportunidade para sociabilizar e participar ativamente na sociedade, pois o vínculo com os outros religiosos do grupo é significativo para dividir suas angústias, trocar informações, passar o tempo, e sua participação na organização de atividades religiosas, simboliza o sentimento de ser útil, proporcionando prazer e felicidade.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Darlan; BRITO, Carlos. **1 em cada 4 brasileiros terá mais de 65 anos em 2060, aponta IBGE**. G1, São Paulo, 25 jul. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2018/07/25/1-em-cada-4-brasileiros-tera-mais-de-65-anos-em-2060-aponta-ibge.ghtml>. Acesso em: 30 set. 2020.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

AZEREDO, Zaida de Aguiar Sá; AFONSO, Maria Alcina Neto. **Solidão na perspectiva do idoso. Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 313-324, abr. 2016.

BARRICELLI, Inês de Lourdes Ferraz *et al.* **Influência da orientação religiosa na qualidade de vida de idosos ativos. Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 15, p. 505-515, 2012.

BIGOSSI, Fabiela. **Envelhecimento e religiosidade: a sociabilidade construída através da fé. Revista Nures, Tours**, v. 10, n. 27, maio-ago. 2014.

BOUSSO Regina Szyliet. **Crenças religiosas, doença e morte: perspectiva da família na experiência de doença. Revista da Escola de Enfermagem da USP, São Paulo**, v. 45, n. 2, p. 397-403, abr. 2011.

BRASIL. **Lei nº 8.842, de 4 de janeiro de 1994.** Dispõe sobre a política nacional do idoso, cria o Conselho Nacional do Idoso e dá outras providências. Brasília, DF: Ministério da Previdência e Assistência Social, 1994.

CAVALCANTE, Antônio Mourão. **A psicologia do idoso. Psychiatry on line Brasil**, [s. l.], v. 11, mar. 2006.

DUARTE, Yeda Aparecida de Oliveira *et al.* **Religiosidade e envelhecimento: uma análise do perfil de idosos do município de São Paulo. Saúde Coletiva, Barueri**, v. 5, n. 24, p. 173-177, 2008.

JUNGES, José Roque. **Uma leitura crítica da situação do idoso no atual contexto sociocultural. Estudos Interdisciplinares sobre o Envelhecimento**, Porto Alegre, v. 6, p. 123-144, 2004.

LOPES, Flávia Augusta Santos de Melo; JESUS, Júlio César Lopes de. **Gênero e envelhecimento: algumas particularidades da participação de mulheres e homens idosos em grupo. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS – JOINPP**, 7., 2015, São Luís. Anais [...]. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2015.

LUCCHETTI, Giancarlo *et al.* **O idoso e sua espiritualidade: impacto sobre diferentes aspectos do envelhecimento. Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 14, p. 159-167, 2011.

MENDES, Márcia R. S. S. Barbosa *et al.* **A situação social do idoso no Brasil: uma breve consideração. Acta Paulista de Enfermagem**, São Paulo, v. 18, n. 4, p. 422-426, dez. 2005.

MORANDO, Eunice Maria Godinho *et al.* **O conceito de estigma de Goffman aplicado à velhice. INFAD Revista de Psicologia, Juiz de Fora**, n. 2, 2018, p. 21-31, 2018

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Mundial sobre envelhecimento: resolução 39/125. Viena: 1982.

PINHEIRO, Osvaldo Daniel dos Santos; AREOSA, Silvia Virginia. Coutinho. **A importância de políticas públicas para idosos. BARU, Goiânia**, v. 4, n. 2, p. 183-193, jul./dez. 2018.

SCORTEGAGNA, Paola Andressa; OLIVEIRA, Rita de Cássia da Silva. **Idoso: um novo ator social.** In: ANPED SUL, 9., 2012, Caxias do Sul. *Anais [...]. Caxias do Sul: ANPED, 2012.*

SOCIEDADE BRASILEIRA De CIRURGIA PLÁSTICA (SBCP). **CENSO 2018 ANÁLISE COMPARATIVA DAS PESQUISAS 2014, 2016 E 2018: situação da cirurgia plástica no Brasil.** Disponível em: http://www2.cirurgiaplastica.org.br/wp-content/uploads/2019/08/Apresentac%C3%A7%C3%A3o-Censo-2018_V3.pdf. Acesso em: 27 set. 2020.

TEIXEIRA, Maria Cristina Triguero Veloz *et al.* **Envelhecimento e rejuvenescimento: um estudo de representação social.** *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 49-72, abr. 2007.

ZENEVICZ, Leoni; MORIGUCHI, Yukio; MADUREIRA, Valéria S. Faganello. **A religiosidade no processo de viver envelhecendo. A religiosidade no processo de viver envelhecendo.** *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 2, n. 47, p. 433-439, 2013.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS
RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO
BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

**VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER
(UNESPAR)**

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

ACOLHIMENTO DE IDOSOS/AS: O PAPEL DA RELIGIÃO CRISTÃ NA FORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DE LONGA PERMANÊNCIA EM LONDRINA – PR

Natália da Silva Pontes (UEL-PG) ¹

738

Resumo: Já é possível observar um crescimento populacional entre as pessoas de sessenta anos ou mais e espera-se que esses números sejam ainda maiores nos próximos anos. A elevação da expectativa de vida e a reconfiguração dos núcleos familiares são alguns fatores relacionados ao fenômeno do crescimento populacional deste grupo. No mesmo caminho, a institucionalização de acolhimento tem se apresentado, cada vez mais, enquanto uma alternativa para o cuidado e acompanhamento integral de idosos/as. O presente trabalho tem como objetivo realizar uma análise exploratória a respeito do papel das religiões cristãs na formação das Instituições de Longa Permanência (ILPIs) na cidade de Londrina-PR. Para tanto, serão examinados os sites e as redes sociais de duas instituições, bem como reportagens que tenham sido produzidas sobre o assunto. O objetivo da pesquisa é elaborar um ensaio a respeito das aproximações entre as religiões cristãs e as ILPIs no que diz respeito a sua criação ou manutenção.

Palavras-chave: Instituições de Longa Permanência, Idosos/as, Religiões Cristãs.

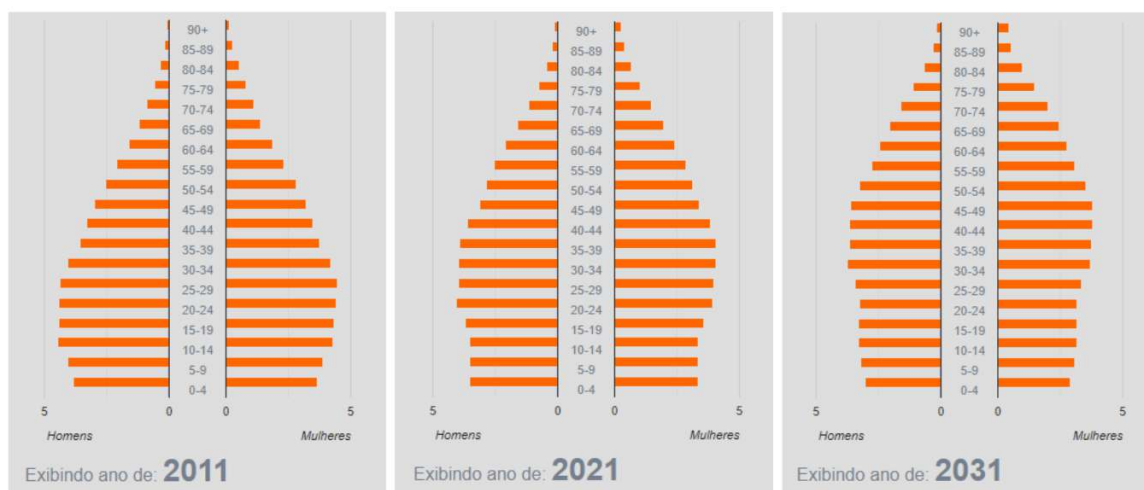
INTRODUÇÃO

A velhice tem sido ressignificada ao longo dos anos por conta das mudanças sociais e históricas que impactam diretamente na cronologização da vida, uma vez que a “as idades são um mecanismo poderoso e eficiente na criação de mercados de consumo, na definição de direitos e deveres e na constituição de atores políticos” (DEBERT, 1999, p. 76). Somado a isso, deve-se considerar que o contingente de pessoas idosas tem aumentado consideravelmente nas sociedades industrializadas. Um estudo publicado recentemente pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE, 2020) apontou que 17,9% da população brasileira é constituída por pessoas com sessenta (60) anos ou mais. O aumento da expectativa de vida, que foi impulsionado principalmente através dos avanços científicos que permitiram o tratamento de diversas doenças, bem como a reconfiguração dos núcleos familiares (compreendido neste debate enquanto a tendência das famílias estabelecerem-se com

¹ Licenciada em Ciências Sociais pela UEL (2019), Mestranda pelo Programa de pós-graduação em Sociologia PPGSOC-UEL na linha de “Desigualdades, cidadania e cultura”. natalia.spontes@uel.br

menos filhos em comparação a épocas passadas) são algumas das razões para esse crescimento populacional.

Assim, ao comparar os índices de população representados em uma pirâmide etária, a elevação da expectativa de vida provoca, progressivamente, um aumento dos indicativos de pessoas com sessenta anos ou mais, fazendo com que a base, o corpo e o topo da pirâmide não apresentem porcentagens tão desiguais.



Dados populacionais do Brasil referente aos anos de 2011, 2021 e 2031. Fonte: IBGE, 2021.²

A imagem acima representa a pirâmide etária do Brasil referente aos anos de 2011, 2021 e 2031. Sendo 2021 e 2031 projeções de acordo com os indicativos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2021). A pirâmide etária pode sofrer alterações quando recortada para um Estado específico do Brasil, podendo apresentar maiores ou menores índices para cada idade de acordo com a realidade histórica e social de cada região.

A pirâmide etária é uma representação gráfica da população. O IBGE (2021) divide a pirâmide por sexo e idade. Assim, na base da pirâmide encontra-se a população jovem, no corpo da pirâmide está representada a população adulta e no topo está a população idosa. Os dados do IBGE (2021), posicionados no formato de pirâmide etária, ilustram como as idades são reflexo de avanços científicos, do aumento da segurança, dos rearranjos familiares, das políticas públicas e outros investimentos. Com o crescimento populacional de pessoas com sessenta anos ou mais, cresce também a demanda por políticas públicas, espaços de sociabilidade e ambientes

² A edição de imagem foi elaborada pela autora, bem como a escolha pelo recorte dos anos. Os dados do IBGE estão disponíveis através do site: https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html?utm_source=portal&utm_medium=popclock&utm_campaign=novo_popclock

de acolhimento específicos para esse grupo. No Brasil, o Estatuto do Idoso (2003) representou uma conquista de direitos e foi criado a fim de diminuir as explorações e garantir uma vida mais digna para essas pessoas.

INSTITUCIONALIZAÇÃO DE ACOLHIMENTO DE IDOSOS/AS

O aumento no índice de pessoas idosas provoca uma série de mudanças na estrutura populacional. Uma das possibilidades de análise para a pirâmide etária é comparar as taxas entre a sua base, corpo e topo. Assim, quanto menos desigual for a base em relação ao topo, melhores serão as condições de vida no que diz respeito a saúde, educação e segurança. Pois, há garantias de condições básicas que permitem que as pessoas envelheçam.

Por sua vez, o envelhecimento populacional acompanha uma série de especificidades, visto que a elevação do número de pessoas idosas demanda aumento proporcional em investimentos públicos. No Brasil, por exemplo, há a oferta de saúde pública através do Sistema Único de Saúde (SUS). Da mesma forma, o direito à aposentadoria por idade está assegurado para todo/a trabalhador/a que comprovar, ao menos, 180 contribuições à Previdência Social (segundo Art. 142 da Lei nº 8.213/9). Para homens, a idade mínima é de 65 anos, enquanto que para as mulheres a idade mínima é de 60 anos.

Outra consequência da elevação desses índices, sendo a que mais interessa a este trabalho, é o aumento do número de idosos/as domiciliados/as em Instituições de Longa Permanência (ILPI). De acordo com Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA, 2005), as ILPIs podem ser definidas como: “instituições governamentais ou não governamentais, de caráter residencial, destinadas ao domicílio coletivo de pessoas com idade igual ou superior a 60 anos, com ou sem suporte familiar e em condições de liberdade, dignidade e cidadania”.

Um estudo realizado pelo Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES)³ sobre as ILPIs em 2008, apontou que entre os motivos mais frequentes para a institucionalização de idosos estão: I) Não ter família; II) Não ter um/a cuidador/a na família; III) doenças. Além disso, o estudo também apontou que os/as idosos/as geralmente são

³ IPARDES Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social Instituições de longa permanência para idosos: caracterização e condições de atendimento. Curitiba. 2008. Disponível em: http://www.ipardes.pr.gov.br/sites/ipardes/arquivos_restritos/files/documento/2019-09/RP_inst_longa_perm_idosos_2008.pdf

direcionados/as a ILPI por familiares, através de encaminhamento da assistência social ou por amigos/as e vizinhos/as.

A instituição de longa permanência, enquanto objeto de estudo da Sociologia, pode ser analisada através de diversas perspectivas. O objetivo deste trabalho é investigar as aproximações entre os grupos religiosos (para esse estudo, serão consideradas as religiões cristãs) e as ILPIs na cidade de Londrina-PR, no que diz respeito, principalmente, a fundação, manutenção e ao desenvolvimento de atividades.

O ENCONTRO DA ILPI COM A RELIGIÃO

O espaço geográfico enquanto objeto de estudo da Sociologia compreende mais do que uma simples delimitação territorial de um espaço físico. É a partir do espaço que diversas redes de sociabilidade são estabelecidas e mantidas. Também é significativamente responsável por promover o encontro de grupos. Quando consideramos o tema da institucionalização de idosos/as, uma das mudanças mais significativas para a vida de domiciliados/as diz respeito justamente à questão do espaço físico. Passar a morar em uma ILPI significa, muitas vezes, uma mudança de bairro, das redes de relacionamento estabelecidas previamente e da rotina.

Ainda sobre o estudo realizado pelo IPARDES (2008), observou-se que as Instituições que estão de alguma maneira relacionadas às comunidades religiosas, apresentam maior nível de interação com a comunidade externa, quando comparadas a outras Instituições. Esse é um dado importante, pois é fundamental que se estabeleçam relações de sociabilidade e que o espaço da ILPI favoreça a criação de vínculos e laços. A entrada na instituição pressupõe uma série de rompimentos: com a casa; com a comunidade, quando implica a mudança de bairro; e com a família, em casos de abandono familiar. Entretanto, a entrada na instituição não precisa ser necessariamente uma experiência traumática. Vários fatores terão relevância na definição dessa experiência, entre eles: a estrutura física das ILPIs; os serviços prestados; as atividades realizadas por idosos/as; e o nível de interação social.

O estudo do IPARDES (2008) apontou, ainda, que 98% de idosos/as entrevistados/as possuíam religião. Desses, pouco mais da metade participava de cultos religiosos na instituição e cerca de um terço dos/as idosos/as participavam de cultos fora da instituição. Das 167 ILPIs pesquisadas, 28 promoviam atividades religiosas e 127 possuíam sala ecumênica ou capela. Esses dados são relevantes na medida que indicam níveis de interação social e atividades promovidas pelas Instituições, estando em conformidade com o Estatuto do

Idoso (2003), que prevê no Artigo 50 a garantia da assistência religiosa aos/às idosos/as que desejarem, de acordo com suas crenças.

GRUPOS RELIGIOSOS E AÇÕES ASSISTENCIAIS

Com a finalidade de compreender as aproximações entre religião e o trabalho social, é relevante considerar de que maneira as religiões cristãs têm entendido o trabalho social. Silva (2006, 2007) realizou diversas pesquisas com o intuito de entender as ações assistenciais promovidas por grupos religiosos em suas comunidades. Consideraremos para este trabalho, as produções a respeito das religiões católica e evangélica.

As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por profundas mudanças no campo religioso, principalmente no que diz respeito às ações assistenciais. Para a igreja Católica no Brasil, essas mudanças foram fomentadas, sobretudo, a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968), com reuniões convocadas com o intuito de refletir sobre a atuação da igreja, o trabalho de evangelização e as dificuldades encontradas neste processo, a fim de elaborar as renovações necessárias para a instituição religiosa (SILVA, 2006). A partir dessas reuniões, surgiu na América Latina uma nova corrente teológica: a Teologia da Libertação, que a partir da opção preferencial pelos/as pobres, considera que o encontro com Deus se dá a partir do contato com os/as excluídos/as sociais: idosos/as, homens e/ mulheres pobres, crianças abandonadas, pessoas com deficiência e indígenas. A partir daí, a igreja passa a se mobilizar em seguimentos com o objetivo de cuidar das necessidades imediatas desses grupos.

A ação da igreja católica estava integrada à ideia da caridade enquanto um dever cristão de amor ao/à próximo/a, que desenvolveria diversas virtudes necessárias para o convívio com Deus, assim como a ideia de solidariedade, que ao reconhecer as desigualdades, procura estabelecer melhores condições de vida.

Entre as ações da Igreja Católica, destaca-se a atuação das pastorais, que organizadas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizam diversas ações assistenciais com grupos exclusivos. Atualmente, o site da CNBB (2021) lista 23 pastorais: Pastoral Afro-brasileira, da Aids, dos brasileiros no exterior, carcerária, da comunicação, da criança, familiar, do menor, Setor pastoral da mobilidade humana, Serviço pastoral migrante, Pastoral da mulher marginalizada, dos nômades, Pastoral operária nacional, Pastoral dos pescadores, da pessoa idosa, do povo da rua, dos refugiados, Pastoral rodoviária, Pastoral da

saúde, Pastoral da sobriedade, Pastoral do turismo, Serviço de animação vocacional e Apostolado do mar.

Para fins de demonstração, recortarei aqui duas pastorais: a da criança e da pessoa idosa. Em seu site, a Pastoral da criança define sua atuação enquanto uma ação social que tem como objetivo assistir e orientar famílias em “ações básicas de saúde, educação, nutrição e cidadania”, tendo como objetivo o desenvolvimento integral das crianças pobres, acompanhando-as desde seu nascimento até os seis anos de idade. A Pastoral da criança divulgou em seu relatório de resultados de 2012 que a ação compreendeu, até o quarto trimestre de 2011, 3.941 municípios e acompanhou 1.422.147 crianças menores de seis anos de idade. Isso correspondia a 15% das crianças pobres listadas no censo de 2000 com idade inferior a seis anos. No relatório referente ao segundo trimestre de 2021, o número de crianças acompanhadas é de 212.963, que corresponde a 2% das crianças pobres listadas no censo de 2010 com idade inferior a seis anos. Embora o número de crianças pobres não tenha diminuído em relação aos censos de 2000 e 2010, o número de crianças acompanhadas pelo projeto caiu consideravelmente.

A Pastoral da pessoa idosa tem como missão “promover a dignidade da pessoa idosa, de forma que tenha acesso aos seus direitos e seja valorizada”. O projeto atua há quinze anos na área do envelhecimento e acompanha idosos/as através de visitas domiciliares por meio do trabalho de líderes voluntários/as. O site ainda informa que a Pastoral acompanha 170.000 idosos/as em mil municípios brasileiros. Entretanto, o relatório de 2021, que foi produzido com as informações disponíveis até o momento, apresenta a totalidade de 52.186 idosos/as acompanhados/as pela Pastoral.

As razões para a queda no acompanhamento de ambas as Pastorais não foram analisadas neste trabalho. Entretanto, é importante destacar que para além das dificuldades impostas pela Pandemia da Covid-19, a atuação desses projetos está associada a outras organizações. O site da Pastoral da criança aponta como parceiros financeiros para projetos e programas específicos o Ministério da Saúde, a Fundação Vale, Governo do Estado do Paraná e a Unilever.

A pesquisa de Silva (2006) apontou ainda que entre o público-alvo das pastorais da igreja católica, é comum que se encontre pessoas que já procuraram auxílio junto a outras instituições ou entidades, até mesmo com a prefeitura de Londrina. Contudo, muitas vezes, a ajuda provém de grupos religiosos, que embora não contribuam diretamente na conquista de direitos sociais e na superação definitiva das dificuldades, fornecem condições básicas para as

necessidades imediatas de ordem material, como roupas, alimentação e ajuda financeira.

Embora a igreja católica tenha mais tradição no que diz respeito às ações assistenciais, a Igreja Evangélica percorreu um caminho semelhante a partir dos anos 1970. Motivados pelo aumento da desigualdade social, líderes de igrejas evangélicas se reuniram no Congresso Internacional de Evangelização Mundial em 1974 e elaboraram o Pacto de Lausanne (1974), um documento em que as igrejas evangélicas se comprometeram com as questões sociais. Em 1989, durante o II Congresso, organizou-se o movimento internacional AD2000, que estava preocupado com a evangelização de crianças, adolescentes e adultos/as (SILVA, 2007). Talvez, resida aí a principal diferença entre as propostas de enfrentamento dos problemas sociais. Embora nenhuma das religiões proponha mudanças estruturais, a igreja católica entende a caridade enquanto um dever cristão. Portanto, é a partir da ação solidária que minimiza as dificuldades dos menos favorecidos/as, que eles/as se aproximam de Deus. Enquanto a igreja evangélica, apesar de realizar projetos sociais, atribui à evangelização a capacidade de superar os problemas. Assim, através das orações, é possível que se criem condições para melhorar a qualidade de vida, vencer doenças, encontrar emprego e etc.

INSTITUIÇÕES DE LONGA PERMANÊNCIA EM LONDRINA: FORMAÇÃO E MANUTENÇÃO.

Foram analisados para este trabalho os dados de duas Instituições de longa permanência sediadas na cidade de Londrina-PR.

O Asilo São Vicente de Paulo, localizado na zona sul da cidade, completou sessenta e um anos em 27 de setembro de 2021. É a primeira instituição de Longa permanência de Londrina. A ILPI foi projetada e financiada por vicentinos/as⁴ e foi utilizada, inicialmente, para acolher crianças órfãs. Em 1972 foi inaugurado o prédio destinado aos/às idosos/as, com capacidade para 120 internos/as, com ala feminina e masculina. O prédio foi entregue as irmãs Claretianas⁵. O prédio ainda conta com uma enfermaria, construída na década de 1990 com capacidade para oitenta leitos. Em entrevista para a *Folha de Londrina* em 2020, a Irmã Neusa Aparecida da Silva, então coordenadora-geral, informou que o Asilo São Vicente de Paulo

⁴ *Vicentinos* é o termo pelo qual ficaram conhecidos os membros da Sociedade de São Vicente de Paulo (SSVP), uma organização civil de leigos dedicada ao trabalho cristão. Criada em abril de 1833 na França, presente hoje em mais de 150 países. Fonte: <https://ssvpbrasil.org.br/a-ssvp/>

⁵ *Irmãs Claretianas* são as missionárias de Santo Antônio Maria Claret, uma congregação fundada em março de 1958, em Londrina, por Dom Geraldo Fernandes Bijos e Madre Leônia Milito com o objetivo de evangelizar a América Latina e servir aos pobres. Fonte: <http://www.missionariasclaretianas.com.br/Page.aspx?Id=9>

abriga pessoas idosas abandonadas pela família e que não possuem boas condições financeiras. Até a data da entrevista (30 de setembro de 2020), estavam abrigados/as 112 idosos/as, de sessenta a cento e dois anos.

A instituição contava até aquela data com 68 funcionários/as, entre os quais estão: enfermeiros/as, fisioterapeutas, nutricionistas, psicólogos/as, cozinheiros/as, as funções administrativas e serviços gerais. A principal fonte de renda vem de uma parceria com a Secretaria Municipal do Idoso. Outras fontes de renda provêm da aposentadoria de internos/as e de doações financeiras, além de eventos realizados pelo Asilo, como o bazar beneficente, promovido a partir da doação de roupas, sapatos, bolsas, brinquedos e outros itens. A ILPI pretende oferecer qualidade de vida e dignidade em um ambiente seguro e acolhedor. Além dos cuidados básicos, a Instituição promove atividades físicas e de lazer.

A segunda ILPI considerada para este trabalho é o Lar Maria Tereza Vieira, localizada na região leste de Londrina. Fundada em março de 1998, trata-se de uma Instituição filantrópica, sem fins lucrativos que é mantida pelas Igrejas Presbiterianas Independentes da cidade de Londrina. Assim como o Asilo São Vicente, a instituição também possui vínculo com a Secretaria Municipal do Idoso. Em seu site (2021), a ILPI informa que possui 75 vagas, dentre as quais, 35 estão destinadas às vagas particulares, enquanto a outra metade atende ao convênio social. O Lar Maria Tereza Vieira ainda informa, em seu site, que busca o desenvolvimento de ações que assegurem os direitos sociais de idosos/as, e que também ofereçam proteção, moradia, alimentação, saúde e atendimento psicossocial. Além disso, a ILPI se compromete com a promoção de uma vida comunitária e familiar.

Segundo informações consultadas através do site da ILPI em outubro de 2021, a instituição conta com mais de 50 funcionários/as, entre eles: enfermeiros/as, fisioterapeutas, assistentes sociais, nutricionista, psicóloga, cozinheiros/as, administradores/as e serviços gerais. Além do convênio com a Secretaria Municipal do Idoso e dos ganhos referentes às internações particulares, a ILPI possui, como fonte de renda, doações financeiras e ganhos provenientes da realização de eventos, como almoços, palestras e o *bazar chique*.

Mediante a brevidade deste trabalho e também por se tratar de uma análise exploratória, apenas essas duas instituições foram selecionadas. O objetivo é identificar as aproximações entre as religiões e os serviços de acolhimento e assistência, com ênfase no atendimento à pessoa idosa.

POLÍTICAS PÚBLICAS, SERVIÇO SOCIAL E AÇÃO RELIGIOSA.

A Constituição Federal de 1988 estabeleceu, através do Artigo 203, que a assistência social fosse enquadrada enquanto política pública, atendendo a quem dela necessitar sem que haja obrigatoriedade de contribuição à seguridade social. Entre seus objetivos estão: a proteção da velhice e a garantia de salário mínimo aos/às idosos/as que não possam prover a si mesmos/as ou que não possam ser assistidos/as por um familiar. Dessa forma, é dever do Estado prover políticas públicas que sejam apropriadas para o enfrentamento das questões sociais.

Para superar os obstáculos impostos pela exclusão social, é necessário que se estabeleçam políticas que, para além de garantias básicas de sobrevivência, sejam capazes de promover o desenvolvimento social e garantir os direitos a todos/as os/as cidadãos/os.

Ainda que a ILPI esteja ligada a uma Instituição religiosa, não é possível comparar sua atuação com a de ações assistenciais realizadas por grupos de voluntários/as leigos/as das igrejas, uma vez que as instituições de longa permanência devidamente regulamentadas, são constituídas por profissionais especializados/as de diversas áreas, como: enfermeiros/as, técnicos/as de enfermagem, psicólogos/as, fisioterapeutas, administradores/as, entre outros/as, também por se tratar de um regime de internamento integral.

As ILPIs também podem celebrar acordos com os municípios, através dos convênios sociais. Assim, a ILPI disponibiliza um número de vagas para atender a demanda do município que, por sua vez, subsidia a internação do/a idoso/a. O Lar Maria Tereza disponibiliza em seu site o termo de colaboração acordado com o Município de Londrina⁶. Da mesma forma, a certificação de utilidade pública é um documento emitido pela Câmara Municipal de Londrina que declara sociedades civis, associações ou fundações, sem fins lucrativos, que atuam em colaboração com o Município em “serviços de assistência social, saúde, educação, cultura, esporte, defesa do meio ambiente, pesquisa científica ou quaisquer outros de relevante interesse público” (Lei nº 7.176, de 3 de outubro de 1997). Essa documentação garante a isenção de impostos. Dessa forma, as ILPIs passam a ofertar um serviço para o município a partir de uma demanda social, que é o acolhimento de idosos/as. É dever do município garantir o acesso a esses serviços, uma vez que a assistência social é um direito previsto pela Constituição.

⁶ O documento emitido pela Prefeitura do Município de Londrina, através da Secretaria Municipal do Idoso, pode ser consultado através do site da instituição Lar Maria Tereza Vieira ou pelo link:

https://www.larmariatereza.com.br/wp-content/uploads/2019/05/aditivo_ao_termo_de_colaboracao_2018_a_2019_agrupado.pdf

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

Assim, é importante que as instituições de longa permanência ultrapassem a garantia de serviços básicos aos/as idosos/as, tais como alimentação, higiene e cuidados com a saúde, alcançando assim outras esferas do direito social, como: lazer, convivência familiar, interações sociais, desenvolvimento intelectual e mental.

Ramos (2002) desenvolveu um importante estudo sobre o apoio social e saúde entre idosos/as. Ela demonstra como o bem-estar na velhice está intimamente ligado à capacidade de efetuar trocas que mantenham um equilíbrio entre aquilo que se oferta e aquilo que se recebe. A autora (2002) ainda demonstra como é importante que se estabeleçam relações que vão além do núcleo familiar ou de cuidadores/as especializados/as, como aquelas firmadas com amigos/as e vizinhos/as, pois as amizades, de maneira geral, apresentam maior grau de reciprocidade por estabelecerem-se livremente.

Assim, quanto mais qualificados/as forem os/as profissionais associados/as à assistência social, melhor será o serviço ofertado, pois a ação assistencial planejada a partir da reflexão de um especialista pode promover gradualmente a superação de problemas sociais, garantindo que os direitos sociais sejam aplicados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O aumento populacional de idosos/as requer o estabelecimento de políticas públicas específicas para atender as demandas que surgem em decorrência de seu crescimento. As políticas devem ser desenvolvidas a fim de garantir os direitos sociais à essas pessoas.

A instituição de longa permanência se apresenta enquanto um serviço necessário para garantia da qualidade de vida da pessoa idosa, tendo em vista que em muitos casos, o acolhimento de idosos/as não pode ser assegurado pela família. É necessário, portanto, que as ILPIs sejam pensadas e organizadas a fim de atender as necessidades de seus/suas domiciliados/as, observando todos os direitos já assegurados. O Estatuto do Idoso (2003) prevê que é obrigação da família, da comunidade, da sociedade e do poder público garantir o direito “à vida, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária.”

As instituições religiosas mobilizam inúmeros voluntários/as no atendimento à comunidades ou grupos excluídos. Muitas vezes, as ações assistenciais promovidas pelas igrejas substituem integralmente a atuação de políticas regulamentadas pelo poder público. Ainda que essas ações constituam importante auxílio para o combate contra a fome e outras

necessidades emergenciais, não se pode perder de vista que é dever do Estado estabelecer políticas públicas que atendam as necessidades da população, com o objetivo de superar as desigualdades e promover efetivamente o direito social.

Assim, ainda que as ILPIs tenham ligações com instituições religiosas, é necessário que o poder público acompanhe, fiscalize e promova condições para que os direitos dos/as idosos/as sejam garantidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANVISA. Resolução da Diretoria Colegiada (RDC) 283, de 26 de setembro de 2005. Disponível em: <https://www.gov.br/anvisa/pt-br/assuntos/servicosdesaude/instituicoes-de-longa-permanencia-para-idosos> Acesso em outubro de 2021

BRASIL. Lei nº 10.741 de 01 de outubro de 2003 que dispõe sobre o Estatuto do Idoso. Casa Civil – Subchefia para assuntos jurídicos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.741.htm Acesso em outubro de 2021

BRASIL. Lei Nº 8.213 de 24 de Julho de 1991 que dispõe sobre os Planos de Benefícios da Previdência Social e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8213cons.htm Acesso em outubro de 2021

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Casa Civil – Subchefia para assuntos jurídicos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em outubro de 2021

CNBB, Ação pastoral da igreja no Brasil, 2021. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/pastorais/> Acesso em outubro de 2021

CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965). Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm Acesso em outubro de 2021

DEBERT, Guita Grin. Velhice e o curso da vida pós modern. Revista USP, São Paulo, nº. 42, p. 70-83, junho/Agosto 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28456/30313> Acesso em outubro de 2021.

DIEESE, Perfil das pessoas com sessenta anos ou mais. São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/outraspublicacoes/2021/graficoPerfil60AnosMais.html> Acesso em outubro de 2021

ELIAS, N. A Solidão dos Moribundos seguido de Envelhecer e Morrer. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2001.

FREITAS, A.V.S; NORONHA, C.V. Idosos em instituições de longa permanência: Falando de

cuidado. Interface – Comunic., Saude, Educ., v.14, n°.33, p.359-69, abr./jun. 2010.

GIDDENS, Anthony. Sociologia, 6 ed. Porto Alegre: Penso, 2012. 847 p. Tradução: Ronaldo Cataldo Costa; Revisão técnica: Fernando Coutinho Cotanda

IPARDES, Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. Instituições de longa permanência para idosos: caracterização e condições de atendimento. Curitiba: 2008. Disponível em: http://www.ipardes.pr.gov.br/sites/ipardes/arquivos_restritos/files/documento/2019-09/RP_inst_longa_perm_idosos_2008.pdf Acesso em outubro de 2021

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Projeção da população do Brasil, 2021. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html?utm_source=portal&utm_medium=popclock&utm_campaign=novo_popclock Acesso em outubro de 2021

LAR MARIA TEREZA VIEIRA, Site da instituição, 2021. Disponível em: <https://www.larmariatereza.com.br/> Acesso em outubro de 2021

LONDRINA. Lei N° 7.176 de 3 de outubro de 1997 que estabelece normas às sociedades civis, às associações e às fundações que queiram ser declaradas de utilidade pública, e dá outras providências. Câmara Municipal de Londrina, Estado do Paraná. Disponível em: <https://www1.cml.pr.gov.br/leis/1997/web/LE071761997compilado.html> Acesso em outubro de 2021

LOUREIRO, Altair Macedo Lahud. A velhice, o tempo e a morte: subsídios para possíveis avanços do estudo. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1° Reimpressão, 2000.

MUCIDA, Ângela. Escrita de uma memória que não se apaga: Envelhecimento e velhice Belo Horizonte: Autentica, 2009.

OGAWA, VITOR. “Os 60 anos do Asilo São Vicente de Paulo de Londrina”. Folha de Londrina, Londrina. 30 de setembro de 2020, Folha cidades. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/cidades/os-60-anos-do-asilo-sao-vicente-de-paulo-de-londrina-3019672e.html> Acesso em outubro de 2021

PACTO DE LAUSANNE. Suíça, 1974. Disponível em: <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/covenant/pacto-de-lausanne> Acesso em outubro de 2021

PASTORAL DA CRIANÇA, CNBB. Folhas de acompanhamento, digitadas entre 18/10/2011 e 10/04/2012. Disponível em: <https://www.pastoraldacrianca.org.br/images/stories/pdf/banner-abrang2012web.pdf> Acesso em outubro de 2021

PASTORAL DA CRIANÇA, CNBB. Folhas de acompanhamento, digitadas entre 05/04/2021 e 30/09/2021. Disponível em: <https://www.pastoraldacrianca.org.br/resultados> Acesso em outubro de 2021

PASTORAL DA CRIANÇA, CNBB. Quem somos, 2021. Disponível em: <https://www.pastoraldacrianca.org.br/quemsomos> Acesso em outubro de 2021

PASTORAL DA PESSOA IDOSA, CNBB, 2021. Disponível em: <https://ppi.org.br/> Acesso em outubro de 2021

PASTORAL DA PESSOA IDOSA, CNBB. Extrato do Brasil de 30 de setembro de 2021. Disponível em: <https://si.pastoraldacrianca.org.br/3idade-prg/> Acesso em outubro de 2021

RAMOS, Marília P. Apoio Social e saúde entre idosos. Sociologias, Porto Alegre, Ano 4, nº 7, jan/jun 2002, p. 156-175.

SEGUNDA CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Conclusões de Medellín, 6º Edição, Edições Paulinas, 1968. Disponível em: <http://historico.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Medellin-II-CELAM-1968-POR.pdf> Acesso em outubro de 2021

SILVA, Claudia Neves da. Igreja Católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 15, jan/jun 2006, p.326-351. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/MZvwXR7sPmBmDbrr3kqZ8BG/?format=pdf&lang=pt> Acesso em outubro de 2021

SILVA, Claudia Neves da; COSTA, Selma Frossard. As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais e suas expressões na política de assistência social do município de Londrina. Semina: Ciências Sociais e Humanas, Londrina, v. 28, nº1, p.45-58, jan/jun. 2007 Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/3773/3032> Acesso em outubro de 2021

SILVA, Claudia Neves da; LANZA, Fabio. Sociedade de São Vicente de Paulo: caridade católica aos problemas sociais? Dossiê: História e Religiosidades, História 29 (1), 2010. Disponível: <https://www.scielo.br/j/his/a/vcpXBL7xGLZkRvLb4wVpkhP/abstract/?lang=pt> Acesso em outubro de 2021

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

A IGREJA E A PROMOÇÃO DA CIDADANIA: O TRABALHO SOCIAL BATISTA COM CRIANÇAS EM CONDIÇÃO DE VULNERABILIDADE EM LONDRINA

Raimundo Soares de Sousa¹

Resumo: Este artigo é parte de uma pesquisa em realização a respeito da práxis da teologia no espaço público na cidade de Londrina, por meio da Igreja Batista, com o objetivo de mostrar seus resultados na área do cuidado com criança e adolescente, em vulnerabilidade e atos infracionais. Para o alcance dos resultados, a pesquisa se ocupa com o conceito de cidadania, investigação por meio de entrevistas com famílias alcançadas, com líderes em ação, análise de documentos oficiais como atas, estatutos, periódicos, com o propósito de aumentar todos os esforços em favor da criança e do adolescente que sofre todos os dias as consequências de uma sociedade violenta. A pesquisa fala do surgimento do Centro Profissionalizante Ágape Smith - CEPAS, da sua visão, missão e valores, uma teologia em diálogo interdisciplinar em favor dos que sofrem nas comunidades londrinenses. Procura mostrar a origem, o custeio e os resultados do projeto no acolhimento e edificação das famílias do seu território.

Palavras chaves: cidadania, vulnerabilidade, Londrina; ação social; criança e adolescente.

INTRODUÇÃO

A partir da segunda metade do século XX, logo após a grande guerra de 1945, é lançada a ideia de progresso, marcando as diferenças e contradições sociais na cidade de Londrina. Assim, o fenômeno da pobreza se faz presente e da mesma forma, surge a assistência social como objeto de estudo de uma sociedade capitalista moderna. Este tem sido o desafio do Município de Londrina diante de um contraste: de um lado uma terra onde tudo o que se planta dá, um clima generoso, havendo espaço para todos que quisessem prosperar e até mesmo enriquecer, dando a ideia que não havia pobreza.

Alves (2002, p. 10), falando de Londrina como uma terra especial, cita ARRIAS NETO (1993), “Terra da Promissão”, o “Eldorado Cafeeiro”, a “Nova Canaã”, onde o dinheiro circula em abundância e as possibilidades de enriquecimento são muitas, e onde a pobreza não

Raimundo Soares de Sousa, mestrando em “Teologia e Espaço Público” pela FTSA, Especialista em Bíblia: Interpretação e Comunicação pela FTSA em 2019; em Missiologia pela FTSA em 2019; Bacharelado em Teologia pela FTSA, em 2016; em Mdiv – Master of Divinity em teologia prática pela FTSA em 2006; Especialista em Ensino de História pela Universidade Estadual de Londrina – UEL em 2000; graduado em História pela UEL em 1998; Pastor Batista – Ordem dos Pastores Batistas do Brasil – OPBB, desde 15-09- 1991. Participante do grupo de pesquisa “O fenômeno religioso em Londrina (1930-1950)” da UEL, vinculado ao LERR.

se desenvolve, porque a terra acolhe a todos que a procuram em busca da melhoria de vida”. Percebe-se que diante deste cenário não poderia ter pessoas pobres. Na verdade, o discurso do sucesso não permite o insucesso. Alves (2002, p. 18) diz:

Paralelamente ao aparato repressivo, o atendimento às necessidades sociais em Londrina se deu segundo os mesmos parâmetros característicos da sociedade brasileira, mediante ações assistenciais por parte da sociedade civil e do poder público. As situações de pobreza se manifestaram a partir da década de 40, a primeira grande concentração de pobreza constatada foi a “Vila do Grilo”, considerada a primeira favela formada na década de 50.

Tratando-se de instituições que trabalham com acolhimento de vulneráveis, Ales (2002) faz um destaque importante sobre as igrejas como acolhedoras:

As Igrejas foram importantes, parceiras nas ações de assistência social em Londrina. A Igreja Católica participou com a criação do primeiro asilo para pessoas pobres e idosas, o Asilo São Vicente de Paulo. O primeiro lar para crianças órfãs, o Lar Batista Paranaense, foi fundado pela Igreja Batista Paranaense (ALVES, 2002, p. 19)

A presente pesquisa tem como objetivo geral identificar as ações de cidadania realizadas pelo Centro Profissionalizante Ágape Smith – CEPAS com crianças em condição de vulnerabilidade na cidade de Londrina e correlacionar tais ações com o exercício da teologia na esfera pública, a fim de cumprir com estes alvos.

A pesquisa se desenvolve com as seguintes diretrizes: primeiro, demonstrar historicamente como comunidade de fé batista da cidade de Londrina pode ser instrumento de inclusão e transformação social, alcançando dezenas e centenas de famílias em vulnerabilidade social na cidade; segundo, apontar registros de dados, cujo recorte temporal de 1950 a 2000, analisando o fenômeno do êxodo rural no Norte do Paraná; terceiro, elaborar, por meio da pesquisa, um relatório dos legados deixados pelos batistas em Londrina como cidadãos ativos e efetivos na sociedade.

A partir destes objetivos, é possível então definir a problematização em relação ao tema proposto, nos seguintes termos: qual tem sido a prática da cidadania e da promoção do bem social na cidade de Londrina pelos batistas, especificamente em relação à criança e adolescente em situação de vulnerabilidade?

A pesquisa busca, portanto, analisar o desenvolvimento e os testemunhos de solidariedades dos batistas nesta cidade no período, com dois estudos de casos no período de 1950 a 2000.

São utilizadas fontes primárias e secundárias, tais como: depoimentos orais, consultas em livros de atas, anais oficiais da Associação Batista Norte do Paraná – ABANOPA², jornais da época, como “Eco do Norte”³, além de fragmentos escritos não oficiais entre igrejas locais, na formação de ideias a respeito do testemunho nacional na promoção do bem na cidade de Londrina.

A teologia não é a mestra ou a serva do Estado, mais sim instrumento de consciência, um guia crítico do sistema de dominação e exploração social dos mais vulneráveis. Muitos se perguntam se a teologia na esfera pública deveria ou não ser participativa nas manifestações de rua, em busca dos direitos dos cidadãos e de seu contexto vulnerável, na verdade, a teologia nunca saiu das ruas, dos becos, da periferia procurando alcançar os vulneráveis, os excluídos, os sem direitos a vida digna.

No Brasil, a partir da promulgação da Constituição de 1988, a sociedade brasileira começou a ter mais contato com o significado do que é cidadania, nas conversas entre pessoas comuns, dos políticos, do mercado e da liderança religiosa como inclusão social. A teologia na verdade é uma das principais responsáveis pela proclamação da cidadania nas classes sociais mais baixas, promovendo conhecimento, práticas sociais através de projetos em várias áreas de alcance e inclusão no seu território.

Essa prática de proteção à criança e a família do abuso sexual, da violência doméstica além dos males externos como as drogas, o tráfico e de toda sorte de delitos que envolvem a criança e adolescente em seus territórios, é uma das tarefas realizadas pelo CEPAS que promove os direitos da criança, enquanto espaço familiar saudável, espaço do lazer afetivo, espaço escolar formativo. Isso indica o grau de responsabilidade da sociedade para com a criança e o adolescente.

1 - O SURGIMENTO DO CEPAS

O projeto CEPAS como registrado em seu Estatuto Artigo 2º, de 21 de Dezembro de 1994, nasce com o propósito de:

² Associação das Igrejas Batistas no Norte do Paraná – ABANOPA órgão máximo da denominação batista da CBB regional, organizada em 1948, tendo 60 igrejas associadas. Tem como missão promover a solidariedade doutrinária, proclamação e comunhão no e evangelho do reino de Deus. Fonte: <https://www.facebook.com/abanopa01/>;

³ Eco do Norte - Órgão Informativo da Associação das Igrejas Batistas do Norte do Paraná, Diretor: Thomas N. Clinkscales, Redator: Agenor H. Ribeiro. Ano I Dezembro de 1951, número especial.

O “CEPAS”, constituído para a promoção do bem-estar social, no cumprimento da missão da Igreja Batista Monte Sião, prestará assistência Educacional Social a todos que dela necessitarem, sem qualquer discriminação de credo político ou religioso, de raça ou nacionalidade podendo, para a consecução de suas finalidades:

- a) criar e administrar obras, serviços, centros profissionalizantes, comunitários, de acordo com a necessidade local;
- b) Promover educação secular de base e religiosa, orientação vocacional e formação profissional por sua conta ou em cooperação com entidade pública;
- c) Promover esporte e lazer
- d) Produzir e distribuir literatura educativa sobre higiene, bons hábitos e promover esclarecimentos sobre perigos dos males sociais, tais como, drogas e doenças infecto contagiosas;
- e) Orientar na formação dos futuros lares, na criação e educação dos filhos;
- f) Colaborar com as iniciativas públicas e particulares que visem o bem-estar social.

A teologia propõe o espaço público como o lugar comum da criança e do adolescente pelo fato de se apresentar como um lugar de encontro. A rua, a praça, o jardim botânico, e outros lugares similares, devem contribuir para o acesso comum de todo o cidadão. Logo, o lugar da criança e do adolescente que são sujeitos comuns é na rua como espaço comum. A rua como lugar amplo, lugar de desenvolver a imaginação, a criatividade, da liberdade plena, a rua também como espaço das leis, da ética, dos relacionamentos comuns, a vida acontece como um deslumbrar do espaço público.

A rua como lugar de acolhimento recebe a todos como iguais diante de tudo o que a vida lhes pode oferecer como: o ar que todos respiram, da luz que todos desfrutam e da chuva que vem sobre todos. Movimentos em busca de justiça pelo trabalho e os movimentos religiosos como festas de celebrações comunitárias de confissões e transformações. A rua é o lugar da criança e do adolescente testarem suas habilidades no campo da ética, do respeito e do cuidado com o outro.

O problema é que as ruas das cidades brasileiras passaram a ser lugar de pessoas sem trabalho, sem teto, sem dignidade, o mesmo acontecendo com as crianças, sem lar, sem escola, muitas delas sem famílias, tornando a rua um lugar perigoso, não mais um lugar de ir e vir, de desenvolvimento pessoal comunitário.

É nesse vácuo que surge o Centro Profissionalizante Ágape Smith – CEPAS, na cidade de Londrina no Norte do Paraná em 1990. Nos anos 80 Londrina já contava com uma população de 300.000 habitantes, agravada pelo fenômeno do êxodo rural dos anos 70, a cidade foi invadida por uma população sem trabalho, sem moradia, sem destino que se ocuparam da periferia causando um desequilíbrio social significativo para a cidade.

Em 1983 os batistas londrinenses organizam a 8ª Igreja Batista na Zona Norte de Londrina, denominada Igreja Batista Monte Sião – IBMTS. Neste período o missionário Bill Smith representava a Junta de Richmond dos Estados Unidos da América – EUA, o qual era

também diretor Executivo da Associação Batista Norte do Paraná – ABANOPA, responsável pela gestão missionária das igrejas associadas. Como Diretor Executivo da região, ele conhecia as necessidades específicas de cada igreja e foi assim que ele procurou o Eliseu Santana da Silva⁴, formado em teologia pelo Seminário Batista do Sul do Brasil, localizado no Rio de Janeiro – RJ. Ao assumir a igreja em 31/12/1987, encaminhado pelo missionário Bill Smyth, juntos sonharam e realizaram o projeto social denominado CEPAS.

Eliseu Santana da Silva em resposta a sua presença na Igreja, em uma região economicamente deficiente, como a região norte da cidade de Londrina, conhecida como Cinco Conjuntos, declara²:

Fomos convidados para assumir o ministério da igreja Monte Sião, em, perdão convidado não, assumimos em 31/12/1987, agente já tinha feito um trabalho de férias daquele mesmo ano, em Janeiro daquele ano a convite do pastor Bill e da irmã Carolina, aceitamos o convite e viemos naquele primeiro ano de 88, foi mais pra conhecer a realidade e também em 89 era, já tinha 27 pessoas na igreja a questão financeira era muito séria só tinha 4 salários mínimos de entrada nem tinha nesse primeiro quando chegamos o salário mínimo não era nem 100 dólares, e chegamos com um desafio muito grande, à pra ter uma ideia só tinha dois ou três carros na igreja naquele tempo poucas pessoas tinham telefone, mais em 89 já comecei a sonhar sobre o terreno ao lado da igreja e sempre eu ia ali buscar grama porque eu comecei a gramar a frente da igreja e precisava buscar grama naquele terreno e um dia que estava lá lembrei da, da passagem de Josué todo lugar que pisar as plantas dos teus pés serão vosso e eu comecei a orar e profetizar no terreno desde 89 e também porque aquele terreno havia muitos acidentes os carros viravam faziam uma curva e vários capotamentos aconteceram ali então nós orávamos pra a igreja orar e oramos sobre essa questão no final daquele ano é 89 em 90, já começamos a pensar, em orar por aquilo e em 91 Deus deu o espaço lá que a gente vai contar mais a frente, então em 89 aconteceu estas coisas, ficamos mais na oração, e em 90 que começou a deflagrar essa questão de pensar especificamente como conseguir o terreno em si e aí aconteceu aquela reunião lá que eu disse naquela igreja católica e as coisas foram se encaminhando (SILVA, 2020).

Havia uma grande área de terra no fundo da construção da Igreja, onde o Eliseu começou a desenvolver atividades recreativas de futebol com crianças e adolescentes dos bairros circunvizinhos, e assim surgiu a necessidade de um planejamento para alcançar o maior número de crianças e adolescentes, da região dos Cinco Conjuntos, em Londrina. Com os recursos já garantidos o Prefeito Antônio Belinati fez a doação do terreno. Surgindo assim o Centro de Treinamento Profissional, no Conjunto Aquiles Stenghel, administrado pela Igreja Batista Monte Sião. O que parecia improvável, agora é visível diante da comunidade.

⁴ Eliseu Santana da Silva, paranaense natural da cidade de Apucarana, bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, pastor batista, associado à Ordem dos Pastores Batista OPBB, fundador do projeto Centro Profissionalizante Ágape Smith – CEPAS.

Ao receber o terreno com a metragem de 3.800 metros quadrados com a construção do projeto CEPAS o qual atingirá uma média de 100 crianças, beneficiando indiretamente cerca de 2.400 pessoas. Segundo o organizador Eliseu Santana da Silva, o desejo é o de romper o ciclo da fome, tirar as crianças da rua, acabar com a ociosidade, formando mão de obra para o mercado de trabalho. O critério adotado no acolhimento foi que as famílias beneficiadas seriam as que não ultrapassem os três salários mínimos de renda.

Ao explicar o processo como aconteceu às negociações na aquisição do terreno, junto aos parceiros: Município de Londrina, Convenção Batista Paranaense – CBP, Junta Estrangeira representada pelo Missionário Bill Smith e a Igreja Batista Monte Sião, Eliseu comenta:

758

Na negociação não tivemos muitos agentes envolvidos é, o Lar Batista Paranaense aprovou o pedido que se fizesse em nome dele o terreno e foi feito através do vereador Deolindo Basseto que entrou com o pedido na Câmara naquele ano de 91, é depois do aval do prefeito, que o prefeito expediu então a, o requerimento a lei o prefeito na época era o Antônio Casemiro Belinati que deu a concessão a sua esposa Emília de Sales Belinati foi pessoa chave nesse processo dando apoio ajudando a em vários momentos ali, é, foram muitas reuniões com vários órgãos da Prefeitura havia uma dificuldade que aquela área era, uma área de praça, então teve que mudar uma lei interna ali mais foram momentos bem desafiadores o, na realidade o pastor também o pastor Bill Smyth foi a muitas reuniões, tivemos também ajuda do doutor Dalton Paranguá, e foi algumas vezes comigo na Câmara pra argumentar com os vereadores, foi importante a participação dele também, o que mais! Foram três sessões na Câmara sobre o projeto havia algumas dificuldades principalmente na terceira sessão eu tive que falar na sessão porque eles perguntaram muito sobre o Lar Batista Paranaense, porque tinha sido vendido e pra onde tinha ido o dinheiro, e eu disse na época que era uma outra história, era um outro momento e foi bem difícil pra convencê-los ali do projeto que ali íamos desenvolver, mais o projeto foi aprovado na terceira discursão e eu me lembro desse dia e eu voltei pra casa até de ônibus, é chorando como uma criança pra contar pra minha esposa logo em seguida chegou o primeiro repasse da Junta de Richimond e imediatamente eu murei o espaço para que ninguém pudesse pedir o terreno de volta. Então com isso o terreno foi murado, todo murado em 91 e levei o projeto pra ser desenvolvido ganhamos isso também o prefeito nos deu também pela secretaria de obras que era o doutor Bretas que era o secretário encaminhou lá pro arquitetos e engenheiros e eles mesmos elaboraram o projeto interessantes que quando eles foram me entregar é, fizeram um desenho e perguntaram primeiro como você quer esse projeto? Eu falei, colo aí no papel mais ou menos isso conforme o desenho que eu tinha feito a mão, e eles elaboraram o projeto e chegando lá eles me perguntaram você quer alterar alguma coisa? Eu disse pra ele não. O que você colocou aí vai ser em nome de Jesus e eles aceitaram, então foi desenhado todo o projeto, o pastor Bill foi comigo lá para pegar esse projeto naquele dia na realidade foi tudo muito rápido então não teve muitas negociações com órgãos e nem mesmo convenção foi só a permissão que o Lar Batista Paranaense deu pra usar o nome, pedi em nome deles e pastor Bill e agente, mais foi assim uma coisa de, a luta foi mais pra convencer ali os vereadores o pastor confiou na gente totalmente nas decisões, nas negociações com o poder público e ele ficava responsável pelo contato na Junta de Richimond aprovando o projeto lá outra coisa interessante é que este foi o maior projeto de Richimond aprovado para o Brasil, o próprio diretor da época, agora eu não lembro o nome dele aqui, ele disse, olha, nem, foi uma coisa super eventual a aprovação daquele projeto daquele tamanho, excepcional a aprovação de um projeto desse. É mais ou menos isso (SILVA, 2020)

De todo o processo legal e jurídico que o projeto passou, desde as sessões na Câmara de Vereadores de Londrina, aprovando por unanimidade em terceira sessão, a concessão do terreno pela Prefeitura do Município de Londrina foi concluída. Esta era a condição da concessão do terreno em que:

- a. A Prefeitura Municipal de Londrina entra com o terreno medindo 3.800 metros quadrados;
- b. O Lar Batista Paranaense com razão social
- c. A Junta de Richmond com parte do financiamento no valor de 52,5 mil dólares para a construção da obra.
- d. A Igreja Batista Monte Sião, a executora do projeto.

Assim nasce o Centro Profissionalizante Ágape Smyth - CEPAS. O terreno localizado na Zona Norte da Cidade de Londrina, mais precisamente no início da Av. Saul Elkind teve o seu lançamento de pedra fundamental de edificação. Ao ser perguntado quando foi o lançamento da pedra fundamental do projeto, Eliseu Santana responde que:

O lançamento da pedra fundamental foi no início de Novembro, foi 9 de Novembro de 1991. É, e também foi é, constantemente com o aniversário de Monte Sião, então aproveitando ali fizemos o lançamento da pedra pela manhã e a noite do sábado o aniversário da igreja, de manhã estava presente o prefeito a Emília de Sales Belinati, que parece que já era deputada naquela época, e também o vereador Deolindo Bassetto, tem até a foto dele hasteando a bandeira, ali o muro estava todo preparado os aterros estavam feitos e foi estiado a bandeira feito uma oração a palavra do prefeito e ali então laçou-se a pedra fundamental e é isso aí.

Motivado por vidas que não tinham acesso ao mínimo como cidadãos, a teologia prática, promove resultado através de estudos voltados para a promoção social do cidadão no espaço público, como nos conta o organizador do projeto Eliseu Santana da Silva:

É, o início mesmo até agregando lá aquele acréscimo à resposta um, o início mesmo foi nas ruas lá de Londrina com aquela situação da rebelião de uma confusão que teve na cidade mais depois a gente começou a alfabetização com as senhoras na igreja pelas necessidades que a gente viu e também comecei o trabalho com as crianças umas 30 crianças com uma escolinha de futebol que era uma coisa que eu gostava aos sábados pela manhã enfrente ali a praça em frente a Igreja Batista Monte Sião, então agente reunia ali e jogávamos futebol de manhã aos sábados eram só os sábados ministrava fazia alguma coisa com aquelas crianças, até tenho umas foto depois dessas crianças ali já no terreno mesmo que a gente ganhou. É quando começamos, começamos também o projeto em si começou com um, não só crianças, com alfabetização, com corte e costura, é culinária trabalho manuais, é, depois demos aula de datilografia, tínhamos já essa coisa da profissionalização né treinamento profissional e depois disso tudo, foi uma média de 250 crianças e adolescentes matriculados.

2 – A visão social do CEPAS

Com a visão inicial de alcançar as crianças e adolescentes em vulnerabilidades sociais da região Norte de Londrina, em particular os bairros dos Cinco Conjuntos, o CEPAS teve como iniciativa oferecer algumas possibilidades na socialização e profissionalização. Dentre os objetivos do CEPAS encontram-se: alcançar as famílias em vulnerabilidade social da região norte da cidade de Londrina, em suas necessidades mais comuns, como educação, saúde, e socialização da família como sujeito social e comunitário permitindo uma formação profissional, inserção no mercado de trabalho com alguma habilidade profissional; garantir os direitos fundamentais da criança e do adolescente de 6 a 14 anos, em regime de atendimento socioeducativo, conforme preconiza a lei nº 8069/90 Estatuto da Criança e do Adolescente ECA, possibilitando o desenvolvimento pessoal e contribuindo para a formação de sua cidadania; inserir o universo informacional, cultural e lúdico das crianças e adolescentes, a partir de atividades articuladas como ferramenta inclusiva, destacando as mais comuns como desenvolvimento da comunicação, da socialização, de habilidades para a vida, contribuindo para uma cidadania madura e consciente; levar as crianças e os adolescentes a uma vida de autoestima, atitude críticas e conscientes, por meio da cultura e do lazer e do esporte e de uma espiritualidade solidária; contribuir, através das linguagens para o desenvolvimento emocional, valorizando o bom relacionamento interpessoal, valores como cooperação, solidariedade, espírito de equipe, comportamento ético de respeito e justiça; promover ações individuais e grupais voltadas para a família de acordo com seu contexto social, visando proporcionar o desenvolvimento social e cidadania comum.

Portanto as diretrizes gerais do CEPAS são: desenvolver plenamente na criança, sua capacidade de escolhas saudáveis, sua socialização no brincar, no criar e dar significado a vida, tendo suas potencialidades sociais plenamente desenvolvidas, levando-as a serem adultos responsáveis, que amem a Deus e ao seu próximo. Capazes de dialogar, de criar vínculos significativos com sua comunidade. Para fomentar, planejar e executar ações socioassistenciais básicas junto às famílias em vulnerabilidade social na cidade de Londrina levando-as a uma vida integral abrangendo a sua cidadania plena.

Para que as diretrizes sejam atingidas o CEPAS propõe uma educação lúdica que desenvolva a criança e o adolescente em suas diferentes culturas e contextos, voltada para: a) Formação para uma vida comum; b) Formação para uma cidadania na justiça; c) Formação para

a liberdade democrática; d) Formação para uma igualdade responsável e transformadora; e) Formação contra a discriminação propondo o acolhimento e o respeito cultural.

A pesquisadora Aline Garcia Pinto, falando sobre os fenômenos socioeducativos, aponta para:

A construção de relações sociais baseadas em princípios de igualdade e justiça social, quando presentes num dado grupo social, fortalece o exercício da cidadania. Ela prepara os cidadãos, educa o ser humano para a civilidade, em oposição à barbárie, ao egoísmo, individualismo etc. A educação não-formal poderá desenvolver, como resultados, uma série de processos tais como: Consciência e organização de como agir em grupos coletivos; a construção e reconstrução de concepção (ões) de mundo e sobre o mundo; contribuição para o sentimento de identidade com uma dada comunidade; forma o indivíduo para a vida e suas adversidades (e não apenas capacita-o para entrar no mercado de trabalho). (PINTO, 2009, p.11).

761

3 – CUSTEIO FINANCEIRO

Com o objetivo de alcançar os recursos que necessitava para implementação do projeto, Eliseu procurou detectar os recursos financeiros na comunidade. Para o início do projeto contou com a Junta de Richimond que assumiu as despesas da construção das salas, quadra de esporte e consequentemente de todo o espaço construído. A igreja contribuiu realizando bazares, cantinas e ofertas designadas mensalmente, os comércios da região participaram com doações de materiais de construção e de alimentos para as refeições dos educandos.

Ao comentar sobre os valores que foram investidos no projeto como uma das parceiras importante, um dos fundadores do projeto Sebastião Marcolino como mestre de obra fala:

Ela tinha um total que o plano dela já, acho que no projeto em sim de ajuda seria um montante eu não estou me lembrando bem, mais acho que giraria em torno de 150 a 180 mil dólares é em torno mais ou menos disso daí, mais isso partia de ajuda pra construir, ajuda pra alimentação, ajuda para fazer um total e que algumas divisões que teria que ser administrados, mais isso daí ele ajudaria, mais teria que ter uma contra partida que foi conseguir o terreno e viabilizar as plantas, as diretrizes que andaria nelas, mais seria esse daí que veio de lá, recursos que vieram de lá. Como isso teria um plano de tanto tempo, seria isso enquanto duraria a construção e o estabelecimento em si, desse total a igreja em si depois que tivesse administrando pudesse alavanca e tocar sem esses recursos. [...] Então foi uma ajuda expressiva benção de Deus mesmo e a prefeitura é aquilo que você já sabe, ela cedeu o terreno pra que pudesse construir um centro social pra comunidade mesmo que a igreja estivesse a frente, mais seria nessa direção. [...] E aí tivemos muita ajuda de pessoas, como foi esse engenheiro que ele até foi membro da igreja um tempo, depois ele, ele era de outra igreja, mais ele fez parte da igreja um tempo pra até acompanhar a construção. [...] Uma coisa que eu tenho pra dizer é que nesse tempo Deus agiu tanto na igreja em si, foi o tempo que a igreja foi mais abençoada como pessoa, com membros, com crescimento, com batismos, com salvação de vidas, ministérios.

Com todas as dificuldades possíveis, o projeto não parou, mas prosseguiu já em uma direção de autonomia em relação à sua mantenedora. No entanto, todo projeto requer sustento para sua manutenção de objetivos e não seria diferente com o CEPAS, outro fundador (a) Elenice Souza Reis em seu depoimento descreve como o projeto alcançou seus objetivos principais no campo financeiro contando com apoio das igrejas da comunidade, dos comerciantes locais, da Convenção Batista Paranaense e do Município de Londrina.

As demais igrejas algumas também ajudaram muito com contribuição financeira ou com alimentos para crianças, a parte do movimento financeiro era com o pastor Elizeu, ele corria atrás e tinha uma diretoria tesoureira inclusive eu fui tesoureira.

4 - FAMÍLIAS ALCANÇADAS

Mensurar o alcance das ações do projeto CEPAS junto a comunidade é uma tarefa visível. No começo do projeto segundo documentos fotográficos e depoimento dos entrevistados, começa com 100 crianças, depois foi para 200 crianças hoje já alcança entorno de 1000 crianças.

Destaca-se famílias como: família Vieira com cinco membros, o pai, a mãe e três filhas, sendo que as duas filhas mais novas, são gêmeas. Essa família é colocada aqui como uma realidade comum a tantas outras famílias locadas na periferia da cidade de Londrina em particular na Zona Norte da Cidade, como Cinco Conjuntos. Na entrevista feita com uma das mães, alcançadas pelo projeto, ela compartilha um pouco de sua história:

Então, quando minhas filhas alcançaram de cinco para seis anos, eu não queria que elas ficassem em casa, que elas fossem para algum lugar, daí ouvir falar que na esquina da minha casa tinha um projeto aí eu mandei elas pra lá, pra ver se elas se davam lá né, aí elas começaram ir pra lá, elas tinha de 5 pra 6 anos que eram as gemias a Raquel e a Rebeca e a Raissa devia ter uns 9 ou 10 anos na época, que era contra turno escolar, então elas foram pra escola de manhã e a tarde elas começaram ir para o CEPAS, naquela época.

Ao ser indagada a respeito da importância e a dimensão do acolhimento do projeto para com sua família, ela responde:

Nossa, teve muito assim, porque primeiro, elas não ficavam dentro de casa né, vulnerável, ficar no meio da rua, vendo televisão, indo pro cepas, lá tinha várias oficinas que elas poderia tá de certa forma contribuindo com o crescimento delas então elas ficavam nesse contra turno lá, então tinha professor de educação física, o professor na época era o Fiori também, era a professora Shirley que era artesanato, computação, então foram aprendizados que agregaram conhecimentos na vida delas. As oficinas que elas gostaram mais foi a informática e certa forma com a professora Shirley que elas tinham o desenvolvimento psicológico onde elas poderiam está desenvolvendo a coordenação motora delas, então isso influenciou muito na vida delas. E como dizer as palavras de fazer trabalhos pra poder falar no, na, naquele momento que a gente

tinha antes na devocional, então ela ajudou muito no desenvolvimento delas poderem desenvolver a linguagem delas, sem ter vergonha, tirar a timidez delas que eram tímidas e naquela hora não conseguia falar com a linguagem deles que alcançavam.

Ao falar dos benefícios que sua família alcançou por participar do CEPAS, ao matricular suas filhas como alunas e, também, participar como voluntária ajudando na preparação de lanches, comidas, a diretora da instituição passou a conhecê-la e ficou sabendo que dona Lurdes, conhecida como “Lurdinha” que era costureira. Então a convidou para fazer os uniformes das crianças do projeto. Com o passar dos anos ela percebeu que podia:

763

Levar a mensagem de Deus porque muitas vidas foram alcançadas pelo exemplo que a gente dava lá dentro, pelo cuidado, que eu sempre falei, lá a gente tinha que amar com o coração não com a razão, não com a emoção, mais com o coração mesmo, então era criada uma missão onde a gente podia estar expressando o amor de Deus através de nossas vidas dos nossos testemunhos, e no cuidado que a gente tinha com cada criança que adentrava daquele portão pra dentro. Eu acredito que era com as devocionais que a gente fazia com as crianças que a gente tinha uns 20 minutos, antes deles irem pra lá, a gente sempre compartilhava história, alguma passagem da bíblia, com eles, entendeu, e quando tinha cursos agente chamava eles pra ir a igreja que tinha do lado do cepas ali, então muitas crianças olhavam aquilo, e não queriam fazer as coisas erradas, e a gente fala ó, não faz isso não faz aquilo porque não é bem, não é bom pra você, então, muitos crianças foram³ alcançadas e muitas famílias também foram alcançadas através do testemunho que dado ali dentro em relação a isso.

Ao destacar alguns problemas que ela percebe em relação ao CEPAS, atualmente, ela menciona dois. O primeiro trata do aspecto na manutenção do prédio detalhando que tem uma aparência muito ruim, uma aparência de desprezo, sem cor, tudo muito sujo e quebrado. Mesmo sabendo que a região é muito perigosa, ela acredita que poderia ser diferente. O segundo problema trata do desconhecimento e descaso da comunidade e sugere uma ação mais eficaz:

Eu acho que deveria visar mais a família em si, ter mais atividades, mais cursos onde possa levar as famílias total, Pai, Mãe, Filhos, pra dentro, apoio psicológico, uma estrutura melhor em relação a isso, porque por mais que a gente fale com as crianças, as crianças chegam em casa, à mãe, porque no cepas tem falado isso, tem falado aquilo, as vezes, a criança está falando pro pai, mais o pai tá olhando pra televisão, tá mexendo no celular, tá mexendo no computador, não dá importância pra criança. E tendo aquela atividade que a gente levava a família pra dentro do cepas, servia uma janta, servi um pouco alguma coisa, as vezes ali era o tempo que a própria criança tinha pra ficar com o pai pra ficar com a mãe, pra dar uma atenção pra eles, quando a gente fazia aqueles campeonatos de futebol que os pais iam jogar lá, jogar com os educadores, então os alunos diziam meu pai veio ao cepas, minha mãe veio ao cepas, essa era a maneira deles mostrarem as famílias deles também eles passavam mais tempos com agente do que com os pais deles.

Outra família alcançada pelo projeto trata-se da senhora Elvira Cristo Teixeira, que relata a sua experiência vivenciada no projeto quanto às circunstâncias e desdobramento. Ela relata que rejeitou o projeto pelo mesmo ser de confissão religiosa não católica, mais foi

convencida pelo seu filho mais velho que na época tinha apenas 6 anos de idade a conhecer o projeto que ele tanto amava:

É uma história bonita, é uma história de amor na verdade, eu sempre digo assim que a nossa história e de minha família é uma história de amor. No ano de 96 a gente veio embora do Mato Grosso pra Londrina, e chegamos assim todos meio perdidos ainda, porque sem uma direção na verdade, a família morava aqui, o meu sogro e minha sogra, só que para nós tudo era muito novo e no fim de 96 mesmo, assim tipo, virando já pra o ano novo passou um missionário ali no Jardim Catuai do lado do CEPAS, próximo de onde a gente morava na época numa casinha pequenininha que nós conseguimos lá, e meus filhos eram pequeninhos, meu filho mais velho Ronaldinho que hoje está com 31 na época tinha 6 anos, a Angélica que hoje tem 28 tinha 5 anos e o Rodrigo que tem 26 na época era bebe de colo e daí passou esse missionário chamado Marquinhos, Marcos com uma bicicletinha, parou no meu portão e bateu palma e daí eu fui atender ele falou, oi boa tarde, meu nome é Marcos e eu sou missionário, temos um projeto social CEPAS aqui do lado a senhora conhece? Eu não conhece nada porque mudei pra aqui agora, daí então ele disse assim, então é um projeto pra trabalhar com crianças, você não quer matricular seus filhos lá, em janeiro do próximo ano de 1997 a gente vai abrir matrícula pra primeira turma aí eu fale não, não quero não, eu falei meus filhos são muito pequenos ainda, aí ele fale pode ser com 6 anos, 7anos, quantos anos tem seu filho? Eu falei ele ainda vai fazer 7 anos, o missionário falou: então tá numa idade boa.

Quando foi interrogada sobre o que mais tinha chamado a sua atenção enquanto alcançada pelo projeto de forma positiva ela afirma entusiasmadamente que viu uma luz no fundo da última sala ao visitar pela primeira vez, e compartilha:

Tenho, tenho da primeira vez quando eu entrei no CEPAS quando eu cheguei no CEPAS era uma tarde tipo assim 7 horas da noite que aquela sala bem lá no fundo estava preparada pra receber, estava tudo bem escurinho e tinha uma luz, só tinha aquela sala aberta lá no fundo, e eu cheguei pela frente tem uma rampinha ali, quando eu desci aquela rampa eu sentir algo muito especial, mas algo que eu nunca tinha sentido na minha vida eu com o meu bebe no colo e segurando a mão da Angélica que era pequena o Ronaldinho andando um pouco mais na frente e eu vi aquela luz ligada lá no fundo e eu sentir algo que veio de dentro de mim, sabe algo, tipo uma emoção de veio daqui da garganta e os cabelos assim, e eu sentir algo assim como você vai ter algo especial aqui, foi o que eu sentir eu sentir uma alegria de entrar naquele lugar pela primeira vez, foi por isso que matriculei os meus filhos por causa dessa sensação de: que lugar maravilhoso, eu sentir, até hoje eu consigo visualizar aquela luz lá no fundo ligadinha, e aquela sala.

Transformar a sociedade e suas estruturas é o desafio do projeto influenciando pessoas juntos às instituições existentes, participando da esfera pública junto aos poderes constituídos, ouvindo e agindo em favor dos que sofrem.

Este artigo propõe um desafio de superação dos maiores obstáculos possível na concretização de um sonho de agir em favor da criança e adolescente em condição de vulnerabilidade social. A teologia no espaço público em diálogo com as demais ciências é uma

ferramenta indispensável na promoção e inclusão no acolhimento dos vulneráveis em qualquer território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossas considerações finais, há que se pensar em um acolhimento mais abrangente para uma ação efetiva diante de tamanha crise social na cidade de Londrina. Primeiro que haja mais parceiros seja no campo financeiro, na mão de obra e principalmente na área da comunicação e transparência. Segundo que a instituição seja mais organizada no sentido de que suas contribuições sejam reconhecidas no presente como os seus legados e seja disponibilizado para outra geração. Em terceiro lugar que os documentos jurídicos, fiscais e sociais, como: histórias de pessoas alcançadas, histórias de pessoas transformadas e conscientes da sua cidadania como uma vida digna e justa. Que o CEPAS deve fazer ouvir sua voz nos jornais, no rádio e na TV, bem como participar de decisões político-econômicas, para mostrar o seu posicionamento social conceitual sobre a criança em vulnerabilidade na cidade de Londrina. Em quarto lugar, que o CEPAS denuncie o descaso com o cuidado com a criança, pela grande demanda populacional infantil, assim como a ausência de políticas públicas suficiente para elas. Ser criança é ser cidadão. Fica claro, portanto, que a preservação da criança, é tarefa da Família, do Estado e da sociedade civil em geral como prioridade. Sem esse cuidado, a criança em vulnerabilidade social há de desconfigurar a cidade, o estado e a nação levando-os ao caos.

765

REFERÊNCIAS

Fontes orais:

SILVA, Eliseu Santana. Entrevista concedida em 07 de abril de 2021 Gravação em áudio. Arquivo pessoal;

VIEIRA, Maria de Lurdes Santos. Entrevista concedida em 10 de setembro de 2021. Gravação em áudio. Arquivo pessoal.

Bibliografia

ALVES, Jolinda de Moraes. **História da assistência social aos pobres em Londrina:** 140 – 1980. 2002. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2002.

BARRO, Jorge Henrique. **De cidade em cidade: elementos para uma teologia bíblica de missão urbana em Lucas – Atos**. Londrina: Descoberta, 2002.

_____. **O pastor urbano**. Londrina: Descoberta, 2003.

_____. **Porque Deus amou o mundo: igreja & ODS**. Londrina: Descoberta, 2018.

BÍBLIA, Sagrada. **Traduzida por João Ferreira de Almeida**. Revista e atualizada no Brasil. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BRIGUET, Paulo E. **Londrina, terra de riqueza**. Projeto da rádio CBN, Londrina, 2008.

CALDAS, Carlos. Dietrich Bonhoeffer e a teologia no Brasil. **Revista Theologica Xaveriana**, vol. 66, n.182, Bogotá, dez. 2016. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-36492016000200002 Acesso em: mai. 2021.

CARVALHO, G. V, Ribeiro. **Cosmovisão Cristã e Transformação: espiritualidade razão e ordem social**. Viçosa-MG, Ultimato, 2006.

COSTA, Orlando, H. **Proclamar Libertação: Uma teologia de evangelização contextual**. São Paulo: Garimpo, 2014.

GONÇALVES, Alonso S. . Pastoral Pública: a possibilidade de uma práxis a partir da Teologia Pública. **Protestantismo em Revista**, v. 27, p. 25-35, 2012.

_____. A pastoral urbana e os batistas: o caso da Missão Batista Cristolândia em São Paulo. **Theós** (FTBC. Online) , v. 1, p. 1-15, 2013.

_____.O público da teologia pública: a contribuição de Paul Tillich. **Correlatio** (Online), v. 15, p. 247-251, 2017.

HOBBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX – 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MAC, Pier. **O evangelho disruptivo: histórias e estratégias para transformar a cidade**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2020.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. **Ética e Teologia**. Curitiba: Editora Intersaberes, 2019.

PADILLA, C.Renné. **O que é Missão Integral?** Viçosa-MG: Ultimato, 2020.

PROENÇA, Wander de Lara; SOUSA, Raimundo Soares de. Formação e desenvolvimento das primeiras igrejas evangélicas na cidade de Londrina. In: MUZIO, Rubens Ramiro (Org.). **Revolução silenciosa I: Transformação cidades pela implantação de igrejas saudáveis**. Londrina – Um estudo de caso. São Paulo: Sepal, 2004.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph. **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

SILVA, Leandro. **Igreja e Cidade:** vocação e missão. Viçosa: Ultimato, 2020.

SMITH, James K. A. **Aguardando o Rei:** Reformando a Teologia Pública. São Paulo: Vida Nova, 2020;

VANHOOZER, Kevin J. Owen Strachan. **O pastor como teólogo público.** São Paulo: Vida Nova, 2016.

ZABATIERO, Júlio P. T. **Para uma Teologia Pública.** 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

* * * * *



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021



ANAIIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

NEO PENTECOSTALISMO E SUA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA: A POSITIVAÇÃO DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A NEGAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO MERCADO DA FÉ.

Jakson Hansen Marques (PPGSOF – UFRR – PNPd)¹

770

Resumo: O texto para melhor explicar o argumento traz um debate sobre as novas dinâmicas sociais em uma sociedade plural e fragmentada, onde a insurgência de vários atores sociais coloca no caleidoscópio sócio-político vários sujeitos e seus discursos que antes eram vistos como periféricos e que agora são centrais neste mundo pós moderno, elencando aqui o discurso neo-pentecostal como um destes que hoje participa do cenário de forma enfática, produzindo e reproduzindo interpretações e representações sobre este mundo. A partir de uma interpretação bíblica mercadológica e antropocêntrica, algo muito atual no cenário brasileiro, não apenas religioso mais também político. Quanto aos resultados e discussão, trará para o debate, a possibilidade de construção de um mundo, que tenta trabalhar uma nova perspectiva, rompendo com as noções postas acima e que tem no pensamento complexo e na interculturalidade as possíveis respostas para uma nova compreensão de mundo. Mas nada disso será possível se os atores sociais não se portarem de uma forma a buscar o diálogo, tolerância e respeito mútuo.

Palavras-chaves: neopentecostalismo; identidade; religiões de matriz africana; diferença.

INTRODUÇÃO

O artigo versa sobre como as religiões neo-pentecostais elaboram e reproduzem um discurso identitário que tem entre vários caminhos, primeiro um de legitimação, que opera a partir das noções de pertencimento, oriunda de um discurso positivo, especificamente a teologia da prosperidade como prática de fé, que consubstancia o ser religioso neo pentecostal como aquele que é abençoado por Deus, e também na esfera do pertencimento, o discurso de negação, que perpassa a construção da diferença a partir da deslegitimação das variadas manifestações religiosas, dentre elas as religiões de matriz africana, expostas no texto a partir de uma breve análise de um caso ocorrido em uma escola em Manaus capital do Amazonas. Essa deslegitimação muitas vezes é construída a partir de um linguajar ofensivo, como por exemplo

1 Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia - UFAM. Professor PNPd PPGSOF – UFRR. Contato: jakson_marques@hotmail.com

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

“coisa do demônio”, produzindo uma hierarquização no mercado da fé.

NEOPENTECOSTALISMO, TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E MUNDO LÍQUIDO: UMA RELIGIOSIDADE EVANESCENTE

Muito se discute hoje, qual o papel da religiosidade em um cenário marcado pela multiplicidade de vozes, onde uma miríade de novos atores sociais, que antes não tinham voz, passam a ter voz e expressam suas opiniões e cosmologias. Neste contexto, a religião aparece como uma voz entre tantas que tenta legitimar suas práticas e discursos em um mundo pós moderno; hiper moderno e líquido.

Para chegar a essa pós-modernidade fragmentada, de múltiplas manifestações e visões de mundo, a humanidade passou pelos aspectos inerentes a modernidade e a busca incessante do pensamento científico como norte de suas práticas e representações.

Tem-se na Europa movimentos que reforçaram o caráter moderno antropocêntrico e o uso da razão como baliza para a formação do homem. Reforma Protestante, Renascimento, Iluminismo, Revolução Francesa, Revolução Industrial, participam ativamente da modernização do pensamento europeu, um pensamento cada vez mais calcado na ciência e menos nos dogmas religiosos.

A modernidade, portanto, é o eclipse do pensamento religioso, mas como todo eclipse, uma hora aquilo que estava à frente se afasta, desvelando o que estava oculto. Se a modernidade é a época do desencantamento do mundo, com a ciência tomando a frente de todos os processos, em que apenas o discurso científico legitima o saber, transformando-o até certo ponto em um mito da modernidade, a pós-modernidade reencanta de novo o mundo a partir da ideia de que, não apenas um saber, mas saberes, é que devem ser articulados para a compreensão da realidade.

Presencia-se o nascer de sistemas culturais, identitários, religiosos. Tais sistemas surgem com a roupagem da pós-modernidade, ou para usar um termo mais preciso, com a roupagem do mundo líquido. As novas manifestações religiosas, como o neopentecostalismo e o pós pentecostalismo são movimentos religiosos que mais se adequam a essa nova realidade, visto que teologicamente operam na esfera da relação do sagrado com o profano, de forma imbricada, produzindo muitas das vezes uma indistinção, tendo na teologia da prosperidade, essa ponte.

Para estes adeptos, alguém religioso, fiel, crente, é aquele que obtém na esfera do

mundo material todas as suas conquistas. Tal teologia entende que uma pessoa próspera na fé, necessita automaticamente ser uma pessoa próspera no mundo material. Para essas igrejas o ser cristão está imbricado a ganhos materiais, e quem não ganha está em pecado. Tais adeptos da teologia da prosperidade, entendem que ontologicamente o indivíduo só existe a partir da sua relação com o mundo material. A identidade se estabelece mediante o contato com este mundo que elabora a sua episteme. Isso em um constante processo dialético de formação e re formação do ser.

Nesse interim, entendendo que a sua identidade não é significada por um pertencimento ético religioso transcendente, mas sim por uma prática no mundo natural, alicerçada pela interpretação tanto da esfera do sagrado, quanto da esfera do profano a partir da compreensão subjetiva do ser como apenas homo faber, os adeptos da teologia da prosperidade alargam sua influência para todas as esferas da sociedade. Apregoam a materialização da fé e a inversão do modelo hermenêutico calcado na patrística e na tradição da relação DEUS – Homem.

Tornam-se consumidores, e as relações se liquefazem, na medida em que os indivíduos não precisam mais do outro, pois pensados como mercadoria, são descartados quando não podem entregar mais nada. Nessa conjuntura a teologia da prosperidade, opera na liquefação do sujeito e de sua complexidade, transformando-o em mero consumidor do mercado da fé, em uma religiosidade vazia, que operando no imediatismo de uma religiosidade evanescente.

COISA DO DEMÔNIO: RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA DIFERENÇA NO MERCADO DA FÉ.

Ao se estudar as sociedades complexas, percebe-se a necessidade de uma preocupação por parte do pesquisador, de uma busca da alteridade. Sociedade complexas, e aqui tomo o conceito preconizado por Eunice Durhan e Ruth Cardoso (1986), são aquelas sociedades em que a um intenso fluxo identitário, onde se fazem presentes diferentes grupos étnicos e culturais.

É claro que cada grupo cultural, dispõem de um cabedal interpretativo, que oriundo de sua cosmologia, forma seu olhar, um olhar interpretativo sobre a realidade. Dito isto, ao se deparar com uma notícia de um jornal e de um site² de grande circulação em Manaus – AM,

2 <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2012/11/evangelicos-se-recusam-apresentar-projeto-sobre-cultura->
In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021,
Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

em que alunas evangélicas não se disponibilizaram a realizar um trabalho sobre religiões de matriz africana, essa posição pode ser vista dentro de um espectro de visão de mundo, visto que sua interpretação cognoscente da realidade está amparada em uma cosmologia dual, onde existem os bons e os maus. De um lado as coisas de Deus, de outro as coisas do demônio.

Parafraseando Barth (2000), identidades se manifestam e se ressignificam em situação de fronteira. O caso dos grupos evangélicos (e aqui me refiro principalmente aos neopentecostais) no Brasil é exemplo dessa elaboração/reelaboração da identidade étnica cultural em situação de contato. Os evangélicos desde o início do século passado, a respeito de suas tensões internas sempre invocaram um adversário comum, que no século XX foi a Igreja Católica (por motivos históricos trazidos da reforma).

Essa rivalidade com a ICAR³ vai durar até o fim do século XX, quando a atenção das igrejas evangélicas (neopentecostais) vai se voltar as religiões de matriz africana. Uma das causas pode ser a disputa do mercado religioso, visto que as religiões de matriz africana, antes relegadas a periferia, vão ocupar o centro das cidades e as casas da classe média, gerando uma disputa no mercado da fé.

Essa presença em espaços centrais da cidade, e a entrada nos círculos sociais de classe média, reconfigurará o cenário religioso na cidade, com uma maior visibilidade as religiões de matriz africana. Adentrando em um meio que o capitalismo é um dos grandes vetores das relações e práticas, as religiões de matriz africana, ganham espaço através de seus novos adeptos, e são agora motivo de pesquisa e olhares.

Não é de se estranhar, portanto, que, se participante, mesmo de forma tímida, pois as práticas preconceituosas persistem, da dinâmica urbana e pós-moderna, que as religiões de matriz africana, tornem-se motivo de pesquisa nos bancos escolares. Mas nem por isso deixará de ser vista como “coisa do demônio”.

É o caso de alunas evangélicas se negando a fazer um trabalho escolar sobre religiões de matriz africana, e aqui considero válido trazer a fala de uma das alunas onde ela diz que:

A Bíblia Sagrada nos ensina que não devemos adorar outros deuses e quando realizamos um trabalho desses estamos compactuando com a ideia de que outros deuses existem e isso fere as nossas crenças no Deus único"⁴

[africana-no-am.html](#)

³ Igreja Católica Apostólica Romana

⁴ https://www.paulopes.com.br/2012/11/alunos-evangelicos-se-recusam-a-fazer-trabalho-sobre-cultura-africana.html#.XZJi_R-YU3U

As igrejas evangélicas levaram seus holofotes as religiões afro-brasileiras e com o holofote posto, intensificou-se o processo de difamação das religiões afro-brasileiras, prática de legitimação das igrejas neopentecostais. É comum você ouvir que a religiosidade africana é “coisa do demônio”, “é tudo macumba” o que vai gerando no imaginário da maioria dos evangélicos, a ideia de que o “inimigo agora é outro”, e quando existem propostas de emancipação discursiva e identitária das religiões de matriz africana, o discurso que se constrói via neopentecostalismo é o da vitimização⁵. Tal discurso é uma aposta na narrativa da vitimização e demonização do outro⁶ para sobreviver neste intenso mercado de almas.

CONCLUSÃO

Ao propor um trabalho sobre o neopentecostalismo e a forma como este interage a partir de um olhar sempre de muita tensão com as religiões de matriz africana, entende-se que essas duas matrizes, estão em uma relação diametralmente oposta, como se faz entender o modelo classificatório de uma sociedade que na sua maioria é cristã.

Ao utilizar o recorte da teologia da prosperidade e das religiões de matriz africana o trabalho demonstrou como se produz um discurso identitário que forma e legitima pertencimentos e ações. Também tentou demonstrar como em contextos de sociedades plurais, complexas, ainda existem formas de enxergar o mundo que desrespeitam a diferença. Urge dentro de nossa sociedade uma revisão ampla dos nossos processos civilizacionais em todos os níveis. Uma revisão segundo Edgar Morin (1990) que forme cidadãos com a cabeça bem feita, preparados para compreender a pluralidade cultural existente em nosso país. Entendendo que a sociedade é complexa, e deve ser vista e vivida a partir desta complexidade.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Carlos Antonio Carneiro (Org). **Transpentecostalismo: Novas abordagens culturais no campo pentecostal brasileiro**. São Paulo; reflexão Editora, 2017.
BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro; contra capa livraria. 2000.

5 No entendimento da evangélica Wanderléa Noronha, o trabalho proposto pela escola exporia a sua filha a religiões de matriz africanas, com o que ela, a mãe, não concorda. “A discriminação aconteceu conosco”, disse. “Por que não pode haver espaço para a religião evangélica na feira?” Ela disse que a sua filha sofreu *bullying* por não aceitar a fazer o trabalho.

6 A título de curiosidade, os alunos insurgentes montaram uma barraca no dia do evento que prestigiava a cultura negra e indígena com o nome missões na África. Segue fala da diretora da escola: “Eles montaram uma tenda com o nome 'Missões na África' na qual abordavam a evangelização do povo africano em seu próprio território”

-
- BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade Líquida**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2001.
- CARDOSO, Ruth (Org.). **A Aventura Antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Instituto Piaget. 2 ed. , 1990.
- PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização**. 151-167 f. Artigo. USP. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 1998.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

CONHECENDO O CARÁTER INCLUSIVISTA DA ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL

Cesar Moisés Carvalho (UFRRJ-PG)¹

777

Resumo: Conhecer brevemente a origem do Pentecostalismo Clássico é um exercício necessário, pois como qualquer outro grupo religioso, ele passa por transformações dentro do que atualmente se denomina como “Pentecostalismos”, sendo um dos seus segmentos e/ou expressões mais numerosos. Os Pentecostalismos são formados por diversos grupos e considerando sua densidade demográfica, cujo impacto social já não pode ser ignorado, parece óbvia a relevância de seu estudo, seja por interesses histórico-religiosos seja por interesses sociológicos. A temática ressaltada de seu exemplo histórico — o caráter inclusivista de sua espiritualidade — através da pesquisa bibliográfica serve ao propósito de compreender o quanto esse grupo nasceu, não propositalmente, à frente de seu tempo, mas como sua implementação em outras realidades, bem como sua gestão por diferentes atores, acabam por transformá-lo, não inconscientemente, em um segmento distinto e em alguns aspectos até antagônico à prática de espiritualidade que o gerou. Tal conhecimento certamente levanta alguns questionamentos, entre eles podemos elencar o porquê de tal caráter inclusivista perder paulatinamente sua importância e o quanto uma suposta sofisticação teológica, ou seja, racionalista pode encolher o vanguardismo ao passo que mina a espiritualidade.

Palavras-Chaves: Pentecostalismo. Espiritualidade. Inclusivismo.

INTRODUÇÃO

O último trabalho, que inclusive acabou ficando incompleto, do historiador romeno Mircea Eliade é uma obra composta por três volumes intitulada *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Esse recorte destaca-se entre sua vasta produção, pois se propõe a falar não apenas das religiões, mas daquilo que as animam: as crenças (práticas, ritos, mitos) e as ideias religiosas (narrativas, doutrinas, dogmas, teologias). Uma proposta audaciosa considerando que o historiador avança em aspectos que não se restringem ao campo especificamente historiográfico.

Essa postura, contudo, conforme o referido autor informa no prefácio do primeiro volume, não deve surpreender, pois: “Para o historiador das religiões, *toda* manifestação do sagrado é importante”, ou seja, independentemente da importância atribuída pelo pesquisador,

¹ Pedagogo com licenciatura plena pela UNESPAR/Fecilcam (2002-2005), especialista em teologia pela PUC-Rio (2010-2011), mestrando em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2021) e membro-pesquisador do Labep (Laboratório de Estudo dos Protestantismos da UFRRJ). E-mail: cesar.moises@hotmail.com

“todo rito, mito, crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e por conseguinte implica as noções de *ser*, de *significação* e de *verdade*” (ELIADE, 2010, p. 13). Neste caso, a relevância daquilo que é sagrado ao adepto de determinada religião constitui o objeto de pesquisa do historiador e não depende de nenhum juízo de valor de sua parte. Em um país profundamente religioso como o Brasil, conhecer minimamente as crenças e ideias que compõem um dos principais segmentos da religião cristã, significa entender muitos outros aspectos do nosso povo.

Uma vez que o Brasil possui uma população miscigenada e negra, talvez não surpreenda os pesquisadores a informação de que há 20 anos, de acordo com o censo do IBGE, dos quase 12 milhões de adeptos do pentecostalismo, mais de 8 milhões eram negros (OLIVEIRA, 2004, p. 20). Todavia, quando comparamos o tempo em que as igrejas protestantes se instalaram no país ao período em que a expressão pentecostal aqui se estabeleceu, e analisamos a cor que predominou em cada um desses segmentos, é impossível não se surpreender. Para se entender essas diferenças, além das ferramentas sociológicas, é necessário o auxílio da historiografia, pois só assim pode-se compreender o caráter inclusivista da espiritualidade pentecostal e utilizá-lo como forma de avaliação de como o segmento trata atualmente dessas questões.

Tal conhecimento é fundamental, não apenas por se tratar de um capítulo particularmente importante no conhecimento histórico, mas para se compreender melhor o que se passa em nosso próprio tempo e, ainda mais, mostrar aos adeptos que eles precisam assumir a “posição de quem luta para não ser apenas *objeto*, mas sujeito da História”, pois quanto mais os seres humanos se perceberem como inconclusos e inacabados, “exercitaremos tanto mais e melhor a nossa capacidade de aprender e de ensinar quanto mais sujeitos e não puros objetos do processo nos fazemos” (FREIRE, 2002, p. 60,65). Isso significa reconhecer a “História” como “tempo de possibilidade”, como disserta Paulo Freire (2002, p. 21), e não apenas como um acúmulo de acontecimentos com datas e nomes que “ficaram lá no passado” e que os educandos têm de memorizar.

UMA RELIGIÃO EUROCÊNTRICA

No cosmo das religiões, o cristianismo, que como todas as demais, foi fundado e criado pelos homens, idealmente, em torno dos ensinamentos de Jesus Cristo de Nazaré, conta com cerca de pouco mais de dois mil anos. Como a segunda de uma tríade religiosa monoteísta de

origem semita (judaísmo, cristianismo e islamismo), a religião cristã desenvolveu-se na esteira das grandes navegações e conquistas territoriais. Sua proposta de salvação universal acabou sendo privilegiada pela expansão imperial romana e a língua grega, elementos que serviram de catalizadores para o aspecto conversionista do cristianismo.

Desenvolvido inicialmente com uma proposta universalista, percebida até mesmo pelo filósofo francês Alain Badiou, que reconhece haver universalismo, ou seja, igualdade real, “presente neste ou naquele teorema de Arquimedes, em certas práticas políticas dos gregos, em uma tragédia de Sófocles ou na intensidade amorosa de que os poemas de Safo dão testemunho”, bem como em obras poéticas da Bíblia hebraica, ele observa que é com o apóstolo Paulo que “há uma profunda cesura, ainda ilegível, pelo acesso que temos a ela, no ensinamento de Jesus” (BADIOU, 2009, p. 125). De acordo com Badiou, tal universalismo fica claro quando o apóstolo diz: “Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo” (Gálatas 3,28).

Tal ideia em relação ao cristianismo nascente é compartilhada pelo também filósofo, e igualmente ateu, esloveno Slavoj Žižek:

É justamente para enfatizar a suspensão da hierarquia social que Cristo (assim como Buda, antes dele) se dirigia em particular àqueles que pertenciam às camadas mais baixas da hierarquia social, os proscritos da ordem social (mendigos, prostitutas etc.) como membros privilegiados e exemplares de sua nova comunidade. Essa nova comunidade é construída explicitamente como coletivo de proscritos, o antípoda de qualquer grupo “orgânico” estabelecido (ŽIŽEK, 2015, p. 123).

A despeito desta origem, a partir do quarto século, o cristianismo iniciou um processo de substituição da experiência de fé e/ou religiosa primordial pelo assentimento de um conjunto particular de doutrinas que tomaram feições cada vez mais distintas das basilares resumidas no Credo Apostólico que fora adotado definitivamente em 325 no Concílio de Niceia. Além disso, seus adeptos, que antes eram uma minoria, viram sua religião tornar-se “oficial”:

A Antiguidade tardia é o período em que o Deus dos cristãos se torna o Deus único do Império romano. Esse Deus é um Deus oriental que consegue se impor no Ocidente. Os primeiros grupos de cristãos se desenvolveram um pouco à maneira de uma seita, que faz conquistas e cujo número de membros cresce. E esses grupos foram favorecidos, nos séculos II e III, pelo interesse cada vez maior em torno das divindades e dos cultos salvadores; cultos de terapeutas, que cuidam simultaneamente das doenças do corpo e da alma, e da existência humana. [...] É então que sobrevém a decisão do imperador Constantino, depois do edito de Milão (313), e de não apenas tolerar a nova

religião mas até mesmo de recorrer ao Deus dos cristãos, do qual se espera sua salvação e a do Império. Uma salvação que inicialmente é uma salvação terrestre, política, mas que, dada a natureza da religião cristã, logo se torna de natureza religiosa. Menos de um século mais tarde, em 392, Teodósio faz do cristianismo a religião do Estado (LE GOFF, 2013, p. 18-19).

Uma vez estatizada, ser “cristão” tornou-se um símbolo de status para a aristocracia, o patronato e os mercadores e, simultaneamente, uma obrigatoriedade para as camadas pobres da população. Na verdade, “a conversão dos chefes leva a conversão da população”, entendendo que “conversão” aqui deve receber muitas aspas, uma vez que, da “parte das antigas populações do Império romano, pessoas que não são ainda senhores no sentido feudal, mas patrões no sentido romano, os donos de grandes domínios densamente povoados, exerceram uma enorme influência” (LE GOFF, 2013, p. 22) e, uma vez que tais pessoas se tornaram cristãs, não é exagero presumir que muito do adesismo à religião imperial se deu por conveniência e/ou constrangimento.

Contudo, tendo se aculturado e tomando feições que a diferenciava cada vez mais de sua proposta inicial, logo o cristianismo se tornou um instrumento que também era utilizado para legitimar a forma como foi organizada a sociedade feudal europeia. Apesar de estudos historiográficos da religião demonstrarem que foi no Oriente que surgiu a primeira nação cristianizada do mundo antigo — a Armênia, conforme Françoise Thelamon (CORBIN, 2009, p. 132) —, o fato de ter sido na Europa que o cristianismo rapidamente saltou para outras partes do planeta, fez com que as formas cristãs europeias, seja em sua expressão católico-romana seja em suas expressões histórico-protestantes, se tornassem marcantes e definidoras do estigma de o cristianismo ser uma “religião eurocêntrica”.

O PENTECOSTALISMO ESTADUNIDENSE

Pode parecer meros oximoros falar em cristianismo como sinônimo de “religião europeia” e de pentecostalismo como sinônimo de “movimento norte-americano” ou estadunidense, contudo, à luz dos dados atuais é mais correto se falar em cristianismos e pentecostalismos. Isso porque desde o primeiro Grande Cisma, no século XI, que dividiu definitivamente a Igreja em ocidental e oriental, e posteriormente a reforma protestante no Ocidente, além de manifestações da espiritualidade “pentecostal” que antecederam em muito a eclosão de Azusa em 1906, revelam que tais expressões são necessárias e nem de longe podem ser tidas como oximoros. Acerca do pentecostalismo, por exemplo, Neal Blough diz que o

“leitor bem informado reconhecerá nesse desenvolvimento as raízes de uma grande parte das tendências protestantes hoje chamadas ‘evangélicas’”, mas, a despeito disso, e “de terem um vínculo importante com os Estados Unidos, suas origens são europeias e remontam pelo menos ao século XVII, se não à própria Reforma” (CORBIN, 2009, p. 361). Cabe igualmente aqui a “distinção” entre “origens” e “começos”:

O cristianismo, olhado em seu conjunto, configura essa dinâmica de adaptação de um mesmo paradigma original. É uma origem permanente de muitos começos. A origem é a fonte permanente de sentido para o grupo, de onde retira referências fundamentais e fundantes para si. O começo é o início da agremiação do grupo determinado no tempo e no espaço. As origens escritas do cristianismo favorecem enormemente essa dinâmica de “começar de novo” sempre em nome da origem e, portanto, sempre em nome da verdade e da salvação. Cada grupo vai afirmar-se como o original, embora tenha um começo demarcado no tempo e no espaço e carregue em suas interpretações e práticas as marcas explícitas ou implícitas dessa demarcação (PASSOS, 2005, p. 17).

Assim, ao se falar de “cristianismo protestante de vertente evangélico-pentecostal”, faz-se alusão a um tipo específico dentro da multiplicidade de expressões da religião cristã, particularmente ocidental e protestante. Contudo, ao se circunscrever o tema à América do Norte, tem-se um propósito de revisita-lo mostrando aspectos e facetas que podem não ter sido explorados. O primeiro deles é reconhecer que, ao dizer que o cristianismo europeu, tanto em sua expressão católico-romana quanto em suas expressões histórico-protestantes, foi a forma que predominou em nosso continente americano, significa entender que o processo de implantação da religião cristã seguiu o curso da história na conquista e colonização dos povos ameríndios. Em termos diretos, o cristianismo que veio para o continente americano cumpriu, ao lado da invasão, o papel de legitimar o processo. O que se fez não aconteceu “apesar” do cristianismo, mas em “nome dele”, pois já no “início da exploração inglesa do Novo Mundo, havia um grande impulso para ganhar a população nativa para o cristianismo” e tal processo de “evangelização dos nativos transformou-se em motivo poderoso para o colonialismo, e cartas de direitos coloniais enfatizaram isso” (TUCKER, 2010, p. 86).

Pela língua falada nos EUA é fácil concluir que mesmo tratando-se de Europa, não pode se pensar que está se mencionando um único tipo de povo branco a aportar nas Américas. Por se falar inglês, espanhol e português, conclui-se que diferentes povos europeus colonizaram nosso continente. E apesar de todos serem “cristãos”, o cristianismo norte-americano, culturalmente falando, é muito diferente do brasileiro. Ainda que os primeiros missionários que

chegaram à América do Norte fossem católicos, Ruth Tucker diz o óbvio, ou seja, os “missionários de origem europeia, quer católicos quer protestantes, descobriram imediatamente as maiores diferenças culturais entre eles e os americanos nativos” (TUCKER, 2010, p. 83). Tais “diferenças”, com raríssimas exceções, eram toleradas, mas regra geral, os nativos eram “convertidos” por métodos nada cristãos, usando-se inclusive de violência, com o intento de aculturá-los aos costumes, regras e modos europeus de vida, incluindo, obviamente, a religião cristã.

É, porém, significativo observar que o cristianismo praticado para se empreender a invasão, conquista e colonização, faz com que o próprio Deus, nas palavras de Tzvetan Todorov, seja “um ajudante e não um Senhor”, isto é, “um ser mais usado que usufruído”, pois seu nome era utilizado para servir aos interesses dos europeus: “Teoricamente, e como queria Colombo ([...]), objetivo da conquista é expandir a religião cristã; na prática, o discurso religioso é um dos meios que garantem o sucesso da conquista: fim e meios trocam de lugar” (TODOROV, 2010, p. 154). Daí o porquê de o mesmo texto de São Paulo, e outros, anteriormente visto como fundamental para romper com as diferenças, servir à legitimação e perpetuação das injustiças:

Esses textos indicam claramente o sentido que deve ser dado ao igualitarismo dos primeiros cristãos: o cristianismo não luta contra as desigualdades (o senhor continuará sendo senhor, e o escravo, escravo, como se esta diferenciação fosse tão natural, quanto a que existe entre homem e mulher); mas declara-as não pertinentes, diante da unidade de todos no Cristo. Reencontraremos estes problemas nos debates morais que virão após a conquista (TODOROV, 2010, p. 153-154).

Problemas que perduraram muito, posto que quatrocentos anos depois, no início do século XX, um jovem negro, filho de escravos libertos, observando as rígidas regras de segregação norte-americanas e do preconceito do próprio professor, assistia do lado de fora da sala, por uma fresta da porta, durante um curso bíblico de curta duração em Houston, Texas, as aulas ministradas pelo diretor da Escola Bíblica Bethel, em Topeka, Kansas, Charles Fox Parham (1873-1929), acerca do batismo no Espírito Santo. Parham, um ex-metodista que por convicções pessoais decidira anunciar uma nova dimensão da espiritualidade cristã, tivera uma experiência cinco anos antes. Foi nos últimos dias de 1900, após ter ensinado por um período de que o livro de Atos dos Apóstolos continha a evidência do batismo no Espírito Santo, que Parham solicitou aos seus 34 alunos que procurassem por tal evidência. Ao constatar que o texto de Atos 2, versículos 1 a 13, fala acerca do assunto e convencidos de que tal experiência

deveria ser vivida ainda na atualidade, no primeiro dia de janeiro de 1901, Agnes Ozman, aluna de Parham, pediu que ele impusesse as mãos sobre ela para que recebesse o batismo no Espírito Santo. Conta-se que ela falou chinês por três dias consecutivos.

A este fenômeno dá-se o nome de “êxtase xenolálico” que consiste no fato de uma pessoa falar em um idioma desconhecido para si, mas conhecido por alguém que ouve. Contudo, a forma mais comum deste fenômeno é o que se chama “êxtase glossolálico”, isto é, falar em um idioma desconhecido por quem fala e também por quem ouve, sendo então popularmente denominado de “línguas estranhas”. Pelo fato de tal experiência ter se dado durante a festa judaica de Pentecostes, de acordo com o texto do livro de Atos dos Apóstolos (2,1-13), os cristãos que acreditam ou experimentam tal fenômeno, passaram a ser chamados de “pentecostais”.

Apesar da importância “teológica” de Charles Parham em estabelecer a conexão entre falar em línguas e ser batizado no Espírito Santo (doutrina que posteriormente ficaria conhecida como “evidência inicial”), o protagonismo histórico do Pentecostalismo é de William Joseph Seymour (1870-1922), filho de escravos libertos que, conforme já foi dito, conhecera sobre o assunto ao assistir, por um mês, em 1905, do lado de fora da sala, as aulas de Parham ministradas em Houston. No ano seguinte Seymour experimentou o êxtase glossolálico e passou a pregar acerca do assunto, reunindo tanta gente que sua casa ficou pequena. Foi assim que o movimento “chamado de ‘pentecostal’, popular e multirracial em suas origens”, diz Neal Blough, “se difunde rapidamente no Sul dos Estados Unidos e em outras partes do mundo [...] para se tornar hoje uma das famílias cristãs mais importantes” (CORBIN, 2009, p. 361).

Vê-se claramente que Blough acerta ao observar que as origens do pentecostalismo estadunidense — considerada a partir de Azusa — são populares e multirraciais, mas repete o mito fundante de que tal acontecimento é responsável pela difusão do pentecostalismo no mundo. Na verdade, em se tratando das origens norte-americanas do chamado “Pentecostalismo Clássico”, que se caracteriza pela doutrina da “evidência inicial”, o início do movimento é sempre motivo de disputa, visto que ele é “situado nos Estados Unidos, seja em Cherokee County, Carolina do Norte, na década de 1890 (de acordo com alguns historiadores da Igreja de Deus), no movimento de Charles Parham em Topeka, Kansas, em 1901 (onde muitos historiadores começam)” e, finalmente, “no avivamento da Rua Azusa liderado por William Seymour em Los Angeles, em 1906 (que a maioria concorda que foi a força impulsionadora por trás da rápida disseminação do movimento)” (ANDERSON, 2019, p. 21).

Mas a controvérsia acerca do local do surgimento, não em termos mundiais, mas

apenas estadunidense, não é o grande problema, e sim o fato relevante ressaltado por Grant Wacker, e apontado pelo historiador do pentecostalismo, Alan Anderson, de que “as primeiras histórias do movimento sofreram do que ele chamou de ‘ritualização da história pentecostal’, que incluía um ‘viés racial branco’ que ignorava a influência central da cultura negra no culto e teologia pentecostais”, sendo ainda mais grave o “apagamento” de outro aspecto importantíssimo e muito particular que foi o “papel fundamental das mulheres” (ANDERSON, 2019, p. 21). Tais características apresentavam-se particularmente no movimento de Azusa, liderado por William Seymour, e uma vez que é o ramo mais comentado com influências em nosso país, optamos por destacá-lo:

Os pontos fortes desse pentecostalismo norte-americano inicial incluíam duas coisas em particular. Em primeiro lugar, a mensagem escatológica de esperança oferecida pela missão da Rua Azusa foi particularmente importante para as pessoas deslocadas e desiludidas pela pobreza. A mensagem de William Seymour de que este era o clímax da história, com “sinais e prodígios para provar”, deu esperança a um povo oprimido e marginalizado. Em segundo lugar, a incomum inclusão racial em uma época em que os Estados Unidos estavam se tornando fortemente e cada vez mais uma sociedade segregada foi uma conquista impressionante. Frank Bartleman exclamou: “A linha da cor foi apagada pelo sangue”. [...] Seymour ficou muito perturbado quando divisões começaram a aparecer no movimento, por causa dessa visão ecumênica. Harvey Cox descreve as muitas diferentes experiências extáticas características dos relatos do pentecostalismo inicial (“sinais e prodígios que caem das páginas”) e diz que essas experiências do batismo no Espírito não foram “apenas um rito de iniciação”, mas um “encontro místico” em que os pentecostais tinham convicção de que já estavam vivendo em “uma época totalmente nova na história”. Cox diz que a essência do pentecostalismo não pode ser entendida por meio de “dogmas e doutrinas”, mas pela experiência de Deus, uma “teologia narrativa cuja expressão central é o testemunho”. Ele acha que essa ênfase na experiência é “tão total que abala o esquema cognitivo” (ANDERSON, 2019, p. 74-75).

Na realidade, a “principal razão para o rompimento entre Parham e Seymour foi a oposição de Parham tanto às manifestações extáticas como à mistura inter-racial” (ANDERSON, 2019, p. 75), ou seja, nada teve com controvérsias doutrinárias. Incrivelmente, ainda que por razões supostamente teológicas, esse ponto parece ser o mesmo que ameaça sublevar o centenário Pentecostalismo Clássico brasileiro, conforme veremos logo adiante. Antes, porém, mesmo já tendo adiantado, vamos refletir brevemente acerca do caráter inclusivista da espiritualidade pentecostal.

O INCLUSIVISMO DA ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL

A luta por leis que reconheçam a dignidade de cada ser humano contempla os direitos dos marginalizados e desprotegidos. Todavia, um decreto não muda a consciência das pessoas, mas as obriga coercitivamente a agirem de forma contrária ao que a cultura estabeleceu como “normal” e naturalizou. Havendo, porém, algo que vem do próprio povo, de forma espontânea e com caráter religioso, é certo que será capaz de desfazer barreiras com muito mais eficácia. E foi justamente o que aconteceu, através da espiritualidade pentecostal nos EUA, difundida a partir de um movimento local liderado por um negro. Foi uma revolução que antecedeu a do igualmente pastor e ativista social Martin Luther King Jr. A importância desse acontecimento reside na verdade de que grande parte das “primeiras manifestações do pentecostalismo vieram do cristianismo afro-americano e também eram encontradas nos movimentos religiosos dos escravos”, além do fato de que tais “expressões refletiam a cultura religiosa africana da qual os escravos haviam sido sequestrados, e o próprio Seymour era profundamente afetado por essa espiritualidade” (ANDERSON, 2019, p. 57).

Estamos falando de um homem leigo, isto é, não clérigo e nem teólogo profissional, negro, em uma sociedade segregacionista, que prega uma mensagem diferente numa cultura preconceituosa e discriminatória, tornando-se líder de uma igreja que se forma em um antigo prédio usado como depósito na Rua Azusa 312, Los Angeles, onde nasceu a “Missão Evangélica da Fé Apostólica”. Como se não bastasse o local ser simples, sujo e nada confortável, as reuniões durarem 12 horas por dia, sem a liturgia formal encontrada nas igrejas tradicionais, as pessoas caírem em êxtase cantando em línguas, diz Anderson, a “integração racial nesses encontros era singular na época e pessoas de minorias étnicas descobriram ‘o senso de dignidade e de comunidade que lhes era negado na cultura urbana em geral’” (ANDERSON, 2019, p. 54). Este aspecto, conforme já adiantado, para além da questão religiosa, foi o grande “escândalo” para a sociedade americana da época, tanto negra quanto branca, pois:

Não só negros e brancos se misturavam livremente na Rua Azusa, como também hispânicos e outras minorias étnicas. A ideia de Seymour de Pentecostes rompendo as barreiras humanas era significativamente diferente da de Parham, porque se baseava em sua própria experiência. Ele não só incentivava as pessoas a permanecerem em suas igrejas depois de terem recebido o batismo no Espírito, como via a experiência pentecostal como aquela que dissolvia distinções de raça, classe e gênero e criava uma única família comum (ANDERSON, 2019, p. 74).

Este é, pois o caráter inclusivista da espiritualidade pentecostal que, no início do século passado, promoveu uma revolução não violenta e sem nenhuma intenção de fazê-la e fez com que as diferenças estabelecidas no cristianismo europeu e reproduzidas no contexto norte-americano, aos cristãos protestantes de expressão evangélico-pentecostal, fossem desfeitas tanto na religião como na realidade civil. A segregação não acabou por isso, mas dentro do espaço religioso daquelas pessoas, as ideias e as crenças moldavam as consciências igualando a todos e a todas, desfazendo barreiras étnicas, raciais e de gênero.

Tal saber, como foi dito, é necessário para que os pesquisadores não reproduzam percepções atuais como se elas fossem originárias do Pentecostalismo Clássico, posto que se tornou lugar-comum atribuir aos movimentos do espectro dos Pentecostalismos todas as mazelas e ignorâncias sociais, sendo estes praticamente sinônimos de atraso, obscurantismo e preconceitos. O que se passou há mais de 115 anos, em uma América do Norte segregacionista e que, de certa forma, ainda não foi socialmente superado, deve ser motivo de uma maior exploração histórico-sociológica, com ferramentas específicas e considerando a prática da espiritualidade pentecostal que, como pode ser visto, foi fundamental e decisiva para o surgimento e expansão do Pentecostalismo Clássico estadunidense.

O PENTECOSTALISMO CLÁSSICO BRASILEIRO

Sem mencionar o chamado protopentecostalismo brasileiro, cujas pesquisas dão conta de que muito antes de 1910, na verdade, “no século dezenove, no meio protestante, já temos alguns ‘resíduos pentecostais’”, informa Gedeon Alencar, dizendo que nesse período, há “no Brasil grupos *holiness*, batistas letos, metodistas livres e, na terra do efervescente messianismo de Conselheiro, com curas e revelações, esses fenômenos típicos estão presentes desde sempre” (ALENCAR, 2013, p. 51), excetuando a Congregação Cristã no Brasil (CBB), fundada em 1910 por Luigi Francescon, considerando apenas os fundadores das Assembleias de Deus no Brasil, fundadas pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, primeiramente sob o nome de “Missão Evangélica da Fé Apostólica” (1911) e batizadas em 1918 com o nome que têm até hoje, é possível verificar a reprodução do mesmo processo inclusivista no Brasil. Tal acontece não apesar de sua espiritualidade, mas justamente por causa dela, isto é:

Apesar de a origem pentecostal dos três ser praticamente a mesma, as diferenças de prática e, por conseguinte, de matriz teológica, são evidentes. É consenso geral que a “maioria dos pentecostais tende ao sistema arminiano de teologia tendo em vista a necessidade do indivíduo em aceitar pessoalmente o Evangelho e o Espírito Santo”.² Enquanto Berg e Vingren eram evangelistas que espalhavam a mensagem por onde quer que fossem, Francescon, pelo que se depreende da Congregação Cristã no Brasil (CCB), adotara outra postura. Os dois primeiros parecem ter herdado o estilo wesleyano e conversionista do Movimento de Santidade, enquanto o último seguiu uma tendência mais “reformada”. Tanto que a CCB faz um trabalho de proselitismo e fala com os membros de outras denominações acerca do “dom da fé”, ou seja, a pessoa só será salva se tiver esse dom e pertencer à CCB.³ Além do mais, a CCB tem um importante trabalho de assistência social para com os seus membros. O que, mais uma vez, indica a grande diferença entre os dois grupos que formam o Pentecostalismo Clássico. Em outras palavras, os primeiros ressaltam mais a vida “além-túmulo” e insistem na iminência da vinda de Cristo, já o último, valoriza a qualidade de vida de seus membros, aqui e agora, e pouco fala acerca do segundo advento (CARVALHO, 2017, p. 314-315).

Com a missão de pregar o evangelho, homens, mulheres, fossem crianças, adolescentes, jovens ou anciãos, todos e todas, indistintamente, sem qualquer formação teológica, leigos, após experimentar o êxtase glossolálico, isto é, serem batizados no Espírito Santo, sentiam-se empoderados/as para falar do plano da salvação para todas as pessoas. Em outros termos, por aqui, assim como nos EUA, o caráter inclusivista da espiritualidade pentecostal, ao menos durante os primeiros sessenta anos de implantação em solo pátrio, promoveu um crescimento orgânico exponencial do Pentecostalismo Clássico, transformando os assembleianos no terceiro maior grupo religioso do Brasil.

Todavia, uma vez que, “Todo grande movimento começa com a inspiração e acaba no dogma” (LEEuw, 1987, p. 59), desde o final dos anos setenta, com o advento do neopentecostalismo e a partir do final dos anos 90, com a proximidade do Pentecostalismo com o Protestantismo histórico, cada vez mais a espiritualidade carismática vem sendo arrefecida, pois acusa-se sua prática de não ter respaldo bíblico. Ao mesmo tempo, conforme o Movimento tem acesso a mais escolaridade e bens culturais, inclusive mudando de classe social, percebe-se um declínio em suas características espirituais, exprimindo por parte das grandes igrejas certo constrangimento em relação a tais práticas, mudando inclusive a forma de pregar, atingindo

² RAILEY, James. H. JR.; AKER, Benny C. *Fundamentos teológicos* In HORTON, Stanley M. (Ed.). **Teologia Sistemática. Uma perspectiva pentecostal**. 4.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997, p. 54.

³ Nilmar Pellizzaro, diz que são “duas [as] matrizes teológicas da clássica Congregação Cristã no Brasil (CCB): o pentecostalismo, com a comprovação imediata da santificação via experiência emocional do Espírito Santo; e o calvinismo, com ênfase na doutrina da predestinação e o exclusivismo de Deus na justificação do crente” (*Predestinados e santificados: considerações sobre a Igreja Congregação Cristã no Brasil* In PASSOS, J. D. (Org.). **Movimentos do Espírito. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. 1.ed. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 187).

outros grupos sociais e, conseqüentemente, mudando sua “cor”, tornando-se mais “branco”.

CONCLUSÃO

O impacto de tais mudanças entre os pentecostais certamente será demonstrado quando se divulgar nova pesquisa e censo do IBGE. De forma empírica, nas liturgias e até nas publicações tais transformações já podem ser percebidas. O que isso provocará em médio e longo tempo, pode ser visualizado pelo exemplo das congêneres estadunidense e europeia. Um grupo acaba modificado e assume as feições e características de outro com o qual identifica-se por querer a ele equiparar-se. Teremos Pentecostalismo Clássico no futuro? Certamente, mas muito diferente do que já foi um dia e talvez, infelizmente, reproduzindo os mesmos preconceitos de que já foi vítima um dia.

788

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz Pentecostal Brasileira**. Assembleias de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.
- ANDERSON, Allan Heaton. **Uma Introdução ao Pentecostalismo**. Cristianismo carismático mundial. São Paulo: Loyola, 2019.
- AKER, Benny C.; RAILEY JR., James. H. *Fundamentos teológicos* In HORTON, Stanley M. (Ed.). **Teologia Sistemática. Uma perspectiva pentecostal**. 4.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.
- BADIOU, Alain. **São Paulo**. A fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CARVALHO, César Moisés. **Pentecostalismo e pós-modernidade**. Quando a experiência sobrepõe-se à teologia. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- CORBIN, Alain (Org.). **História do Cristianismo**. Para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. Vol.I. Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- LEEuw, J. J. van Der. **A dramática história da fé cristã. Desde seu início até a morte de Santo Agostinho**. 1.ed. São Paulo: Pensamento, 1987.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A Religião mais Negra do Brasil**. Por que mais de oito milhões de negros são pentecostais. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais**. Origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

PELLIZZARO, Nilmar. *Predestinados e santificados: considerações sobre a Igreja Congregação Cristã no Brasil* In PASSOS, João Décio (Org.). **Movimentos do Espírito**. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais. São Paulo: Paulinas, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**. A questão do outro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

TUCKER, Ruth A. **Missões até os Confins da Terra**. Uma História Biográfica. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **O Absoluto Frágil**. Ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão? São Paulo: Boitempo, 2015.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA NA CIDADE DE LONDRINA – PR: O COMPORTAMENTO EVANGÉLICO DIANTE DESSA DEMANDA SOCIAL

Elisabete Fabiana da Paz Santos¹

792

Resumo: Emprega-se a expressão “população em situação de rua” para identificar indivíduos que, desprovidos de moradia, que vivem nos espaços urbanos em condição de pobreza, falta de emprego, fragilidade, rompimento de vínculos afetivos familiares, dentre outros aspectos. O número referente a esta população em Londrina aumentou 314% desde a última pesquisa divulgada em 2008, que indicou 296 pessoas naquela condição; recentemente, o relatório da *Pesquisa POP RUA* identificou 930 pessoas nesta situação, dados que representam um desafio aos gestores das políticas sociais do município e à sociedade em geral, quanto ao cuidado e os direitos humanos de quem está exposto à vulnerabilidade. Pesquisas têm mapeado alguns pontos estratégicos de maior aglomeração destes grupos: o Terminal Rodoviário de Londrina, Praça Tomi Nakagawa (área central), Praça da Avenida Tiradentes, entre outros espalhados por toda a cidade. O artigo proposto apresenta parte de resultados da pesquisa de mestrado profissional em Teologia, na linha de Teologia e Espaço Público, que busca analisar qual tem sido o comportamento das igrejas evangélicas em relação à população em situação de rua em Londrina.

Palavras-chave: População em Situação de Rua. Evangélicos. Londrina.

INTRODUÇÃO

Costuma-se entender geralmente por “morador de rua” a pessoa que vive neste espaço por não ter uma casa para morar. Buscando uma definição para o indivíduo em situação de rua, o decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009, que institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua, descreve:

[...] grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória (BRASIL, 2009).

Hoje emprega-se mais cuidadosamente a expressão “população em situação de rua” como referência aos indivíduos que se encontram em condição de pobreza, fragilidade ou

¹ Mestranda do Programa de Mestrado Profissional em Teologia e Espaço público - Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA) / Londrina. Orientador: Wander de Lara Proença. Coordenadora do coletivo EIG (Evangélicas pela igualdade de gênero) – Londrina-Pr. Integrante do grupo de pesquisa “O fenômeno religioso em Londrina (1930-1950)”, da UEL, vinculado ao LERR.

Email: elisabete.fabiana@hotmail.com

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2021.

rompimento de vínculos afetivos, falta de moradia fixa, falta de emprego, dentre outros fatores.

Ao pensar as estatísticas das necessidades humanas básicas em relação ao crescimento da pobreza e exclusão social, pode-se dizer que em Londrina a população em situação de rua aumentou 314% desde a última pesquisa divulgada em 2008. O relatório final "Pesquisa POP RUA" identificou 930 pessoas em situação de rua atualmente, contra 296 da pesquisa anterior. (POP RUA, 2018). Têm sido mapeados alguns pontos estratégicos de maior aglomeração desta população, como: o Terminal Rodoviário de Londrina, Praça Tomi Nakagawa (área central), Praça da Avenida Tiradentes, entre outros espalhados por toda a cidade.

Neste sentido, em relação à população em situação de rua, em crescimento exponencial dentro do município de Londrina, logo surgiram as primeiras perguntas: qual é o papel da igreja ou das instituições religiosas cristãs evangélicas diante de tal problemática? Como as igrejas evangélicas de Londrina, situadas geograficamente próximas aos locais ocupados por estes grupos na cidade, têm lidado com este público crescente? Qual tem sido sua abordagem? Que trabalhos ou ministérios têm sido voltados para este fim? Se não têm atuado, por que não o fazem? As igrejas que atuam nestas frentes, possuem alguma parceria com o poder público ou com setores da administração pública?

De forma mais específica, portanto, interessa-nos pesquisar e aprofundar a compreensão sobre qual tem sido o comportamento da igreja evangélica em Londrina frente à demanda social da população em situação de rua. Levantamento de dados e planejamentos têm sido realizados sobre este público; a busca incessante de respostas e soluções para tal demanda tem sido tema de reuniões do ministério público, de serviços sociais, estudantes de sociologia e pesquisadores afins. O crescente aumento dessa população no município, traz ao debate questões que envolvem o direito de ter direitos e cuidados deste grupo em situação de vulnerabilidade.

Assim, para o desenvolvimento da pesquisa foram utilizados: a metodologia da pesquisa bibliográfica e estudos de casos a partir de pesquisa de campo. É importante ressaltar que a pesquisa bibliográfica pressupõe o uso de documentação sobre determinado assunto já publicado em forma de livro, revistas avulsas e imprensa escrita ou disponíveis online, tendo a finalidade de colocar o (a) pesquisador (a) em contato direto com tudo que já foi escrito sobre este determinado tema (LAKATOS; MARCONI, 1986, p.44-45). Para o levantamento de dados junto às instituições religiosas, selecionadas para análise foram feitas entrevistas com seus líderes.

A POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA NO CONTEXTO DE LONDRINA

Londrina está localizada ao norte do Estado do Paraná, situada entre as quatro maiores cidades do sul do país, sendo um centro de referência, como diz em seu hino: “do arado, do livro, da indústria e da fé”, e da saúde. Segundo o censo do IBGE (2010), sua população é de 575,377 habitantes.

Com intuito de progresso, a CTNP apresentou como proposta o modelo de cidades planejadas com detalhes minuciosos, com espaços funcionais e determinantes: “Este ordenamento objetivava a reprodução do capital inglês e acabou por manter, sob seu controle, todo crescimento e forma da cidade, bem como os mecanismos necessários para a manutenção da ordem proposta”; um sonho inglês de ordem e decência, com planejamento que “(...) supunha um número determinado de habitantes, que era a medida de seu projeto, a medida de seus interesses” (ADUM, 1991, p. 14).

De acordo com o historiador Benatti (1996), as cidades planejadas não poderiam exceder ao número máximo de vinte cinco mil ou 30 mil habitantes, sendo um modelo contrário das grandes metrópoles, com excesso de habitantes e com todos os conflitos sociais do progresso.

O crescimento desordenado da cidade fugiu do controle de seus idealizadores, dando origem, por exemplo, a casas de tolerância ou meretrício, que já existiam mesmo antes da elevação da cidade de Londrina a município, que se deu em 1934. Concentradas na rua Rio Grande do Sul, foram removidas posteriormente pelas autorizadas como forma de higienizar a cidade, sendo relocadas para a Vila Matos, espaço mais periférico, sob o olhar cuidadoso da polícia. Todos os marginalizados e excluídos pela sociedade londrinense se estabeleciam nas imediações da efêmera e subjugada Vila Matos, abaixo da linha férrea, como sugerido no Hino Londrinense: “A todos que a buscam, materna e gentil. Porém, destemida, se os brios lhe ofuscam. Sói ser atrevida, impávida, hostil” (ALMEIDA & NUZZI, 1958).

Nos anos de 1940 e 50, mais uma vez, com a intenção de progresso, a elite londrinense pela disputa de poder e política, expurgou os marginalizados da Vila Matos, para longe do centro da cidade, sendo distribuídos pelas periferias do município. Como prática de limpeza social e desenvolvimento, na década de 80 construiu-se por cima um edifício de estrutura moderna, complexa, projetada pelo arquiteto Oscar Niemeyer. E em 1988, sobre os escombros dos marginalizados, o terminal rodoviário de Londrina foi erguido. Por coincidência

da modernidade, a construção brilhante e moderna se tornou porta de entrada para os desvalidos que procuram o sonho da “Nova Canaã” (BENATTI, 1996, p.25).

A PRÁXIS EVANGÉLICA DIANTE DAS DEMANDAS SOCIAIS DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA EM LONDRINA

O nascimento do município de Londrina tem como paralelo a história dos evangélicos que chegaram na década dos anos 1930. Presbiterianos e metodistas formavam a comunidade de famílias pioneiras, que contribuíram para o desenvolvimento da cidade, de onde se destaca a presença protestante na sociedade local, desde seus primórdios. Ao longo do tempo, foram sendo criadas oportunidades para a chegada de outras denominações evangélicas, projetando Londrina entre as cidades de maior percentual de evangélicos no cenário brasileiro.

A seguir, destacaremos, como exemplos de análise, o caso de duas igrejas que têm realizado um trabalho específico com a população em situação de rua em Londrina.

BOLA DE NEVE CHURCH – LONDRINA

A Igreja Bola Neve Church (BNC) está situada em Londrina na avenida Poços de Caldas, 70 no bairro Amaro, nas proximidades da Avenida Tiradentes. Iniciou suas atividades no município em 2007 na casa do pastor Diogo Rojas, que abriu as portas de seu lar para a ministração e realização de reuniões de célula; em 2008 a comunidade se fixou no endereço atual. Bola de Neve Church tem sua história ligada à liderança nacional e experiências individuais de fé do seu fundador, conhecido como Apóstolo Rina (Rinaldo Luis de Seixas Pereira).

Dentre eles, está o departamento de assistência social, que atende a população em situação de rua na cidade de Londrina, que se chama “Pão da Vida”. Para esta pesquisa, foram realizadas, entrevistas² com dois líderes da BNC, aqui identificados pelas letras iniciais de seus nomes: PE e MB.

De acordo com os depoimentos obtidos, o Pão da Vida, nasceu na sede da BNC, no Rio de Janeiro, com a visão de levar o alimento físico, mas com muita ênfase no espiritual, de atender moradores em situação de rua e em drogadição de substâncias tóxicas. Porém, aqui em Londrina, foi implementando em 2014, tendo como voluntariado os obreiros, que são na maioria do gênero feminino, maiores de 18, anos até 64 anos, ao todo

² Entrevistas realizadas no dia 06 de maio de 2021; gravação em áudio; arquivo pessoal.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

são 34 pessoas envolvidas. Organizam-se em escalas semanais, onde se escolhe um líder de equipe para a organização dos alimentos, roupas de doação e da rota a ser percorrida pelas ruas. A rota não é fixa, como afirma MB: “eles (moradores em situação de rua), ficam sempre nos mesmos locais”.

Ao perguntar sobre como a igreja se organiza para que ministério aconteça, se há uma preparação, pregações sobre o tema, treinamento sobre como abordar os indivíduos em situação de rua, etc. os líderes responderam que em primeiro lugar passa-se a visão da igreja para os voluntários, pois as pessoas já estão inseridas na igreja, quando então se expõem os objetivos do ministério Pão da Vida. Na ocasião, o pastor ensina que não pode orar de olhos fechados quando estiver na abordagem, nem colocar as mãos na cabeça do indivíduo, não entregar nada do corpo, não fazer promessas, não levar objetos de valor. O treinamento “é amar a vida do próximo”.

Devido às condições de vida que as pessoas em situação de rua têm com a dependência química, muitas vezes ficam alterados e sem perspectiva de melhora. Este é um dos desafios enfrentados pelo Pão da Vida, como cita MB (2021): “um dos desafios enfrentado por nós, é a falta de vaga para internamento, é muito difícil uma vaga social. Porque se tivéssemos um local para encaminhá-los, seria muito mais eficiente o nosso trabalho”. Outro desafio é que todos na abordagem sempre querem se internar, mas há uma triagem e regras a seguir, “eles devem frequentar três cultos no domingo, no terceiro a instituição encaminha para o internamento”. Porém, a casa de recuperação que mantinha duas vagas para a BNC, fechou, deixando ainda mais difícil o trabalho ministerial. A BNC não possui nenhuma parceria com o poder público, sendo por isso ainda mais complexo o aparato social que esta demanda necessita. O ministério se mantém com doações dos membros da igreja, com roupas e alimentos para o lanche, e com contribuições de comerciantes da região.

O público assistido pela BNC é de 99,9% do sexo masculino, sendo poucas as mulheres nesta situação. Na percepção de PE (2021), quando há mulheres elas têm parceiros para cuidarem delas, não necessariamente como casal, mas de companheirismo, parceiros de rua, um cuidando do outro.

Alguns resultados têm sido obtidos como nos dizem PE e MB:

Algumas pessoas que saíram das ruas, estão em outros ministérios. Sendo um trabalho de formiguinha, semeando em terrenos difíceis, podendo passar muitos anos para se ver algo concreto. A exemplo de um rapaz que ao contratar um advogado do Bola de Neve, durante a conversa, ele falar que foi uma igreja que o

ajudou a sair das ruas. E o advogado comentar que na sua igreja tem um ministério que se chama Pão da Vida, e o rapaz perguntar se era da Bola de Neve, e ele ao afirmar, louvaram a Deus juntos (MB, 2021).

O Bola ³segue uma frequência constante durante o ano todo, sendo que ao responderem à pergunta se existia o conhecimento ou parceria com outras igrejas evangélicas no atendimento ao público, responderam que sim, há outras igrejas fazendo trabalhos com esta população, mas que há um certo preconceito por ser BNC e se afastam quando se encontram nas abordagens.

Esse público de rua é invisível para o Estado e sociedade civil na condição de direitos, mas também dentro das dependências eclesiásticas. Na opinião dos entrevistados os cristãos que estão dentro da igreja não têm consciência de tal situação. O ministério Pão da Vida desafia a comunidade de fé a uma visita juntamente com o ministério e garantem, “vocês nunca mais vão olhar para eles do mesmo modo”, pois, existem preconceitos como: “o cara é vagabundo ou está ali por escolha própria” (PE, MB, 2021).

Pela experiência dos líderes, a maioria sofreu alguma desilusão amorosa, e achou nas ruas a válvula de escape para seus problemas. Por inúmeras situações que os levaram a procurarem ajuda no álcool, nas drogas e a família não suportando, os coloca para fora de casa, sendo este o ultimo vínculo que quebra, o familiar, quando a família desiste deles. Comentam que já encontraram na rua advogados, professores universitários, empresários, pessoas instruídas, mas que não suportaram problemas pessoais e se entregaram a essa vida.

A questão econômica não é o fator principal para irem para as ruas, pois, “as famílias mesmo as mais humildes, que ainda têm esperança de melhora dão sempre um jeito, correm atrás, buscam ajuda para seus entes queridos para saírem do vício, mas, quando a família não acredita mais, é o fim”. São casos e casos, como cita MB:

Já encontramos na rua um casal de professores universitários de nossa cidade. Que tem filhos, hoje já são maiores de idade, que estavam limpos a mais de 20 anos, e um certo dia resolveram se drogar novamente, e não suportando a situação deles, foram para as ruas. Neste caso a família os procuram, oferece ajuda para retornarem ao lar, mas até onde se sabe, continuam nas ruas de Londrina (MB, 2021).

São grandes os desafios que se encontram nas ruas. Não sendo números, mas, indivíduos, vidas humanas, com suas histórias e cargas emocionais. Outro desafio que se instalou em todo o globo terrestre foi a pandemia da Covid-19, o vírus identificado em

³ O Bola é expressão usada por membros da BNC, para se referir à igreja.

dezembro de 2019 na cidade de Wuhan, na China, referenciado como SARS-CoV-2, podendo infectar pessoas de qualquer idade, raça, tribo ou nação. Sua transmissão é principalmente por um indivíduo infectado, que ao tossir e espirrar, projeta gotículas que são muito pesadas e são depositadas nas superfícies, infectando a quem estiver próximo na área contaminada, tocando nos olhos, nariz ou boca. Em tempos tão difíceis em que o protocolo é usar máscara, álcool em gel e ficar isolados em casa, os decretos municipais se tornaram um desafio enfrentado para a BNC, para os atendimentos a população em situação de rua, como esclarece MP:

Nós não vimos ninguém que se contaminou morando na rua. Os decretos atrapalharam bastante o atendimento, devido aos horários, como o toque de recolher. As visitas eram feitas todos as sextas-feiras a noite, a partir das 20:00 horas na preparação dos alimentos na igreja, e saíamos para as ruas as 22:00 horas e se estendia por toda a madrugada. Com os decretos, mudamos os atendimentos para os sábados à tarde, para dar tempo de achar os moradores em situação de rua, pois muitas vezes estão neste horário sóbrios, e eles estão circulando na buscando do que comer, porque a noite eles já estão muito loucos pelo uso das drogas (MB, 2021).

Alguns sonhos que do Pão da vida da BNC tem: a aquisição de uma casa de recuperação feminina, “porque as mulheres ninguém quer cuidar, pois a maioria é abusada e chegam grávidas, assim não tem aparato direcionado para elas”. Não são somente as drogas, é muito mais complexa essa situação. Outro sonho que está prestes a se realizar, pela mudança de endereço da igreja, que está adquirindo um espaço muito maior que o atual, é ter um anexo nas dependências da igreja, um espaço voltado para o atendimento da população em situação de rua: para tomar banho, uma cozinha para a preparação de refeições, um salão para oficinas e ministrações.

COMUNIDADE DE VIDAS RESTAURADAS

A Comunidade de Vidas Restauradas está localizada na região norte da cidade de Londrina, na rua Lucineide Rodrigues Silveira, 287 - Conj. Vivi Xavier. Iniciou suas atividades em 2007, com o pastor titular D.T.F., aqui identificado apenas pelas iniciais do nome, entrevistado por esta pesquisadora⁴. A visão da CVR é:

Somos uma comunidade cristã que busca cumprir um papel espiritual e social relevante na sociedade na qual está inserida. Uma igreja viva que, de posse de um programa de discipulado eficiente e bíblico, capacita seus membros para o exercício do ministério e para a vida. Buscamos fazer a diferença na vida das pessoas por meio da pregação, da música e do testemunho, de forma excelente. Desejamos que cada

⁴ Entrevista realizada em 14 de abril de 2021; gravação em áudio; arquivo pessoal.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

filho de Deus se sinta feliz no desempenho do serviço. Trabalhamos por acrescentar às nossas fileiras os perdidos e feridos de nossa comunidade. Proporcionamos um ambiente em que o fiel encontra um lugar de serviço, com a descoberta dos dons, e tenha prazer em fazer diferença (DTF, 2007).

Em busca de uma atuação relevante na sociedade londrinense, a CVR observou a demanda existente na cidade, com tantas vidas em situação de rua, sendo que eram um público misto, onde a maioria eram dependentes químicos. Essas pessoas ocupam espaços públicos. A comunidade entendeu que, de alguma forma poderia contribuir para melhorar essa situação, pois a intenção primária era tirá-los da rua e encaminhar para uma clínica de recuperação e reinseri-los na família. A princípio, a comunidade pensou em servir um café da manhã, devido ao horário entre as 6:00 horas às 7:00 horas da manhã ou o jantar, e com essa oferta abriu-se um canal de comunicação com essa população.

O número de voluntários da CVR é de 25 pessoas para que o ministério aconteça, a maioria do grupo são mulheres por volta de 35 a 40 anos. A preparação da equipe se dá em duas partes já que: “o DNA da igreja é voltado para a ação social, da justiça social, fazemos a promoção da missão urbana”; é a missão da igreja na cidade e a fundamentação na palavra de Deus, para que eles possam ir, não apenas para entregar o alimento. A comida é um “gancho” para abrir um canal de comunicação para com os moradores em situação de rua, afirma o líder (DTF, 2021).

A população de rua aumentou muito nos últimos anos, a CVR está exercendo o ministério há 12 anos; no início eram servidas de 20 a 50 refeições, nos dias de hoje, soma-se o total de 150 refeições, sabendo-se que esse número é bem superior, chegando a mais de 1000 pessoas em situação de rua em Londrina. Os desafios enfrentados segundo D.T.F.:

É estrutural, faltam recursos, para abarcar todas as demandas, que sabemos que existe. E também o desafio que a própria prefeitura colocou para a gente: de não causar para a cidade, um problema sanitário. Exemplo: a invasão de ratos no PAI,⁵ por conta de muitas instituições e independentes, que ofertavam alimentos e havendo um conflito de horários e muita comida era desperdiçada. Salva-guarda a questão emocional da pessoa que está na rua, não há essa preocupação com a cidade, pois, eles escolhiam o que iriam comer e descartavam o restante ali mesmo na praça. Do ponto de vista conceitual do ministério, e nos colocamos a refletir: Será estamos fazendo o certo? A nossa intenção é servir a cidade de Londrina e a essa população. Chegamos até, a pensar em convidar outros ministérios e alugar um espaço e promover um restaurante comunitário. O que foi viabilizado pela pandemia da covid-19, como ação do ministério público (DTF, 2021).

A Secretária Municipal de Assistência Social (SMAS) como forma de ampliar o atendimento a pessoas em situação de rua, disponibilizou um espaço único na região central,

⁵ PAI – Pronto Atendimento Infantil, posto de saúde localizado na área central da cidade, ao lado de uma praça onde se concentra uma população em situação de rua bastante numerosa.

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UDEL, 2021.

para que voluntários possam ofertar refeições para esse público. Segundo a secretária, Jacqueline Marçal Micali:

A busca principal é tentar tirar as pessoas das ruas e oferecer condições para que consigam melhorar suas vidas. Trata-se de uma estratégia para intensificar, também, a atuação do poder público em parceria com a sociedade civil (MICALI apud OLIVEIRA, 2019).

Porém, se tornou inviável para a CVR, não conseguindo acesso para se cadastrar na SMAS, para utilizar o espaço concedido pela prefeitura, sem progresso na comunicação; houve então a reflexão do ministério de concretizar o projeto do restaurante por iniciativa própria. Mas, devido a pandemia que ainda se arrasta até agora, “decidiram recolher o projeto”.

Ao responder sobre os resultados colhidos do trabalho com os moradores em situação de rua, o pastor recordou:

Do Abraão, que estava nas ruas há 18 anos, entre idas e vindas da casa da esposa. Ele ficava no bosque perto do Boulevard Londrina Shopping em uma viela, ponto de usuários de drogas e moradores em situação de rua. Com as visitas da CVR, ele se converteu a Jesus Cristo e batizou-se e hoje está morando em São Paulo com a família (DTF, 2021).

Outros que foram enviados para clínicas de recuperação, retornando para suas famílias. A comunidade não trabalha com a perspectiva de encher a igreja com novos membros, mas de servir a cidade cumprindo seu papel.

Os lugares de atuação da CVR são: praça da avenida Tiradentes, perto do Mcdonald's; posto de combustíveis desativado na avenida Leste-Oeste; na viela perto do Boulevard Londrina Shopping; no bosque e calçadão na região central e no Terminal Rodoviário de Londrina, “porta de entrada, para essa população”, nas palavras do pastor.

Devido ao congestionamento de instituições não somente evangélicas, mas também católicos e espíritas, na distribuição de alimentos, a pesquisadora questionou se houve algum tipo de organização ou parceria para o melhor aproveitamento dos recursos para o atendimento da população em situação de rua. Como resposta o pastor relata:

Até tentamos, mas sem êxito, pois existe uma certa concorrência entre as instituições. Havendo até uma certa hostilidade, entre os participantes. Aconteceu certa vez de estarmos atendendo e distribuindo marmitas e chegar outra equipe e brigar conosco, dizendo que aquele ponto era deles.

A falta de “organização” como cita o pastor, sugerindo que o Conselho de Pastores da cidade de Londrina, encabeçassem uma frente de trabalho, assumindo uma representatividade no meio institucional religioso evangélico. “ não como liderança, mas o

agente que promove essa unidade entre as igrejas evangélicas que já fazem esse tipo de trabalho” (DTF, 2021).

Destaca-se que além da situação econômica do Brasil, a questão cultural é marcante, o país tem um legado de pobreza, da miserabilidade de sua população, mesmo que em Londrina os números de moradores em situação de rua sejam bem menores que outros centros urbanos, pois, “somos uma cidade muito rica, com muitas possibilidades de se viver nela”. É uma dificuldade que vem de outros municípios, “há relatos de transportes fretados por prefeituras vizinhas que vem e depositam essas vidas aqui, porque aqui tem esse acolhimento” (DTF, 2021).

Segundo o poder público londrinense, são por volta de 33 municípios que encaminham seus moradores em situação de rua e de outros estados. Leonardo Aparecido Gomes coordenador do Movimento Nacional da População de rua em Londrina, cita que é totalmente prejudicial para o trabalho assistencial do município. Elencando: “Muitas cidades do Paraná dão a passagem para virem a Londrina ou a própria prefeitura traz em vans e os deixam na rodoviária. Isto é muito errado e atrapalha o trabalho da SMAS, que não dá conta de todas essas pessoas” (MARCONI, 2021).

O fator familiar segundo o pastor, é o principal fator para que esses indivíduos vão para as ruas. É minoria as pessoas que não têm família ou condições de ter uma moradia, mas são os dependentes químicos, alcoólatras a grande maioria, e a família não suportando o vício os coloca na rua. A questão é a estrutura familiar, as “famílias disfuncionais, elas que forjaram essa sociedade que estamos vendo hoje, gerando filhos excluídos e invisíveis que estão em nossas ruas”.

Na pandemia o projeto de assistência da CVR teve seus trabalhos interrompidos devido aos decretos municipais em razão da pandemia, mas com algumas inserções. A frequência de atuação era de duas vezes na semana, uma durante servindo jantar e outra no domingo servindo um café da manhã. E pela questão financeira começou-se a direcionar a renda para cestas básicas, tanto para os membros da igreja como da comunidade. Apesar desse trabalho com os moradores em situação de rua, a igreja está situada em uma região de poder aquisitivo baixo. “Contando sempre com um milagre, para poder realizar o trabalho”. Mesmo com toda dificuldade a igreja conseguiu montar uma padaria para a preparação dos pães e bolos para o café.

A CVR tem como perspectiva para o futuro o servir com propósito de uma forma mais organizada. Em meio a pandemia, alugaram uma casa em um assentamento na cidade,

para convergir a missão social urbana para esse lugar. A partir dessa base pretendem fazer esse trabalho para toda a cidade. “O sonho é esse, que tenha futuro esse projeto, como um consultório odontológico, para servir à comunidade. A ideia da igreja é servir a cidade, esse é o nosso propósito, alinhando com outras igrejas e parceiros que contribuem para que este projeto floresça” – declara o pastor. Finalizando sua contribuição, declara: “Há muitas placas de denominações, mas a igreja é uma só, é nisso que acreditamos” (DTF, 2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

802

Para finalizar, trazemos algumas considerações do que diz o poder público. Como representante do Poder Público, entrevistamos a gerente de média complexidade da Secretária Municipal de Assistência Social de Londrina, sendo citadas somente as iniciais de seu nome. Ao perguntarmos sobre o crescente número de indivíduos em situação de rua e sobre qual tem sido sua visão diante de tal fato. Segundo S.A:

Nossa visão é que a questão social tem se agravado e ampliado as pessoas que estão fazendo das ruas seu local de moradia de forma permanente ou temporária. Para nós a rua é lugar de desproteção, numa sociedade evoluída o direito ao trabalho, habitação e acesso aos direitos básicos deve ser garantido para o pleno exercício da cidadania. A temática “população em situação de rua” é complexa com determinante sócio históricos econômicos culturais multifatoriais e interconectados. Segundo pesquisa realizada em 2018 (PML/SMAS, UEL, Unopar, MP, Defensoria), foram entrevistados 967 pessoas, mas a estimativa é de que este número seja muito maior. Diante de dados internos SMAS verifica-se um aumento expressivo de pessoas em situação de rua (S.A).

No entanto, a pandemia de covid-19 acarretou em desdobramentos ainda mais agravantes para essa população fragilizada. Ao relatar sobre os problemas e desafios enfrentados pela SMAS, nossa entrevistada relata:

Além dos desafios inerentes a própria pandemia enquanto calamidade pública e atuação ineficiente do Governo Federal no enfrentamento para a população em geral, para a população em situação de rua os desafios também são inúmeros e ainda mais acentuados. Cita-se a oferta de políticas públicas insuficientes, primeiro no quesito de possibilitar que as famílias possam viver dignamente nos territórios da cidade para que não precisem ir para as ruas e políticas públicas adequadas para a garantia de direitos e superação das ruas. Os maiores problemas relacionados a pandemia e população em situação de rua: a vacinação, isolamento social, as ofertas de políticas públicas intersetoriais insuficientes para a promoção da superação da situação de rua (trabalho, habitação, saúde, assistência social, cultura, esporte, etc).

Diante de tal conjuntura, as ofertas não são insuficientes diante da demanda existente, essas ofertas respondem necessidades de forma parcial em não integral, “todas as

unidades trabalham para minimizar os agravamentos gerados pela própria situação da rua sempre com o foco na superação”. Em Londrina são mais de 100 pessoas em acompanhamento da superação da rua através do centro POP e na modalidade de República.

Segundo S.A., a sociedade civil tem um papel fundamental na oferta e promoção de superação da população em situação de rua, “atualmente na Alta Complexidade todas as ofertas para os PSR, são realizadas por meio de parceria com a sociedade civil, investindo na profissionalização destes agentes. ”

Ao responder à pergunta, de como avalia as tendências ao cenário que está apresentado, se tende a aumentar e quais caminhos trilhar. S.A, responde que:

Diante de tal cenário é resultado de uma conjuntura construída num processo de desigualdades sociais, aumento da pobreza, exclusão, desemprego, falta de acesso a direitos básicos e o tráfico internacional de drogas com agravamento cada vez maior na sociedade contemporânea. Tal realidade atual a situação está piorando e se não houver intervenções drásticas a tendência é piorar cada vez mais.

Os caminhos a trilhar são o fortalecimento da organização social com mobilização popular e reorganização dos movimentos sociais, habitação para todos, intervenção da sociedade civil na defesa de políticas públicas como um todo, na promoção do indivíduo na superação da rua.

REFERÊNCIAS

Fontes:

LANZA, Fábio. MIANI, Rozinaldo Antônio. ROCHA, Marco Antônio da. Pesquisa Pop Rua. Londrina, 2018. Disponível em: <http://www.dedihc.pr.gov.br/arquivos/File/2019/CIAMPRUA/RELATORIOFINALIONDRI NAPESQUISAPopRua.pdf>. Acesso: 19, març, 2020.

B.M.. B.P.. Entrevista realizada em 06 de maio, 2021. Gravação em áudio. Arquivo pessoal.

D.T.F. Entrevista realizada em 19 de abril, 2021. Gravação em áudio. Arquivo pessoal.

S. A.. Entrevista realizada em 27 de julho, 2021. Arquivo pessoal.

Bibliografia:

ADUM, Sonia M.S. Lopes. **Imagens do Progresso: Civilização e barbárie em Londrina (1930-1960)**. 1991. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista -UNESP, Campus de Assis, 1991

ARIAS NETO, José Miguel. **O Eldorado**. Representações da política em Londrina (1930-1960). In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

1975). 2ª. ed. Londrina: Eduel, 2008.

BENATTI, Antônio Paulo. **O centro e as margens: Boemia e prostituição na “capital mundial do café”** (Londrina: 1930-1970). 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná - UFPR, Curitiba, 1996.

LAKATOS, E. M. MARCONI, M.A. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. Ed. São Paulo: Atlas, 2003.

Webgrafia:

ALMEIDA, Francisco Pereira Jr.; NUZZI, Andrea. **Hino a Londrina**. Londrina, 1958. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/hinos-de-cidades/125158/>. Acesso: 20 de fev. 2021.
ALVES, Jolinda de Moraes. História da assistência social aos pobres em Londrina: 1940-1980. Tese de doutorado. Assis, 2002. Disponível em: file:///C:/Users/PC/Desktop/alves_jm_dr_assis.pdf. Acesso: 20, fev. 2021.

BRASIL. Decreto n. 7053 de 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7053.html. Acesso: 13, abr. 2019.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/londrina/panorama>, 2010. Acesso: 31, mai. 2021.

INABRASIL. Igreja Nova Aliança, 2018. Disponível em: <https://www.inabrasil.org/o-inicio/>. Acesso: 31, mai. 2021.

MARCONI, Pedro. Moradores em situação de rua são trazidos para Londrina por outras prefeituras. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/cidades/moradores-em-situacao-de-rua-sao-trazidos-para-londrina-por-outras-prefeituras-3061305e.html>, 2021. Acesso: 31, mai. 2021.

OLIVEIRA, Renan. Voluntários passam a contar com espaço para distribuir refeições a pessoas em situação de rua. Disponível em: <https://blog.londrina.pr.gov.br/?p=53351>. Acesso: 31, mai. 2021.

PEREIRA, Rinaldo Luiz de Seixas. Quem somos, site Bola de Neve. Disponível em: <https://boladeneve.com/igrejas/londrina>. Londrina, 2010. Acesso: 31, mai. 2021.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

INTERSECÇÕES ENTRE A RELIGIÃO E O PROVIMENTO DE SEGURANÇA NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO SOBRE A SEGURANÇA COMUNITÁRIA EM LONDRINA-PR

Fabício Silva Lima (UEL-PG)¹

Carla Campos Avanzi (UEL-PG)²

Resumo: Os espaços das vizinhanças são considerados ricos em processos de governança da segurança não estatais, já que neles o Estado tende a exercer pouca influência (ZALUAR; RIBEIRO, 2009). Justamente nessa área de relações e de laços de informalidade e de pessoalidade, composto por grupos de vizinhança, associação de moradores, e as igrejas com os seus grupos diversos, se constituem campos ricos de investigações e de estudo para se compreender como esses atores auxiliam na segurança comunitária. A religião católica esteve presente desde o Brasil colônia influenciando a educação, política e a formação das cidades na sociedade brasileira, sendo um ator que auxiliou/auxilia como ator não estatal em políticas públicas diversas. Ainda que a segurança e a liberdade religiosa se constituam como direitos fundamentais garantidos constitucionalmente, são poucos os estudos que abordam a relação entre as duas áreas. Este estudo pretende realizar uma análise interseccional entre o provimento de segurança pelos diversos atores e as manifestações e parcerias religiosas desses atores, em relações de cooperação. Para isso, foi realizado um estudo de caso em dois bairros de classe média de Londrina, que se organizaram no intuito de prover a segurança comunitária.

Palavras-Chaves: Segurança. Religião. Políticas públicas. Comunidade

INTRODUÇÃO

Embora a Constituição estabeleça que a segurança é dever do Estado, elencando os órgãos policiais responsáveis em seu art 144, na prática há uma pluralidade de atores responsáveis pelo provimento da segurança no país como seguranças privados e comunidades organizadas para essa finalidade. Ainda que o Estado tenha o monopólio da definição de ordem em uma dada sociedade, antropólogos, pluralistas jurídicos e internacionalistas há tempos questionam essa visão (JOHNSTON; SHEARING, 2003).

¹ Mestre pela Universidade Estadual de Londrina, 2019, é sociólogo e pesquisador do Laboratório de Estudos em Governança de Segurança da Universidade Estadual de Londrina, Brasil. Seus focos de pesquisa são projetos plurais de policiamento e segurança comunitária. E-mail: fabicio.s.lima@uel.br.

² Doutoranda em Sociologia. PPGSOC - UEL. Pesquisadora do Laboratório de Estudos em Governança de Segurança da Universidade Estadual de Londrina. E-mail de contato: carla_avanzi@hotmail.com

A depender do contexto social e econômico de uma determinada localidade, as regras e os códigos de conduta estipulados por diversos atores não estatais, tal como a milícia faz no Rio de Janeiro, por exemplo (ZALULAR; CONCEIÇÃO, 2007), ou como os justiceiros operam em São Paulo (MANSO, 2012), superam o nível de autoridade e de efetividade dos regramentos promulgados pelo Estado.

Os espaços das vizinhanças são considerados ricos em processos de governança da segurança não estatais, já que neles o Estado tende a exercer pouca influência (ZALUAR; RIBEIRO, 2009). Justamente nessa área de relações e de laços de informalidade e de pessoalidade, composto por grupos de vizinhança, associação de moradores, lideranças comunitárias, as igrejas com seus grupos e capital social se constituem campos ricos de investigações e de estudo para se compreender, como na falta de políticas públicas de segurança adequadas, esses atores podem vir a auxiliar na organização e fortalecimento da segurança comunitária.

As intersecções entre as práticas para manutenção de segurança e as manifestações religiosas comumente se aproximam, seja pela expressões religiosas de policiais, como agentes do Estado, seja pela cooperação entre as igrejas e as organizações de bairro para provimento e melhorias de serviços públicos. O estudo de comunidades se mostra frutífero para a presente análise porquanto evidencia o estreitamento dessas relações na vida cotidiana da população.

Esta pesquisa objetiva explorar as relações entre o provimento da segurança e a religiosidade, suas manifestações e relações, a partir de um estudo de caso sobre um programa de vizinhança comunitária em Londrina - PR. Para isso, foi realizado um levantamento bibliográfico de trabalhos sobre temas correlatos ao provimento de segurança e religiosidade no Brasil, bem como textos sobre laicidade e construção do pensamento religioso no país. Além disso, foram analisadas entrevistas realizadas com moradores de dois bairros de classe média na cidade de Londrina-PR, bairros Shangri-lá e Santa Mônica .

Inicialmente neste trabalho serão abordadas as características do pensamento religioso no Brasil, bem como a relação histórica entre o Estado e a igreja católica no Brasil. Em seguida, serão elencados os principais estudos que abordam a segurança como serviço público e manifestações religiosas. Por fim, serão apresentadas as análises das entrevistas. Constatou-se que são raros os estudos acadêmicos que tratem desta intersecção entre o provimento de segurança e as manifestações ou interferências religiosas. Além disso, no caso específico das comunidades de classe média de Londrina, os dados indicam estreitas ligações entre a Igreja Católica e a organização de comunidades no provimento de segurança.

CATOLICISMO E O INFLUXO SOCIAL NO BRASIL

O Brasil foi colonizado em uma realidade em que o catolicismo acabou por exercer profundas influências na formação estatal, e na sociedade brasileira como um todo. Durante o Brasil império e colônia implantou-se o regime do Padroado, no qual existia possibilidade da coroa portuguesa, ou do império influenciar na Igreja Católica - através da nomeação do bispado, no recolhimento de contribuições, edificando igrejas, remunerando o clero, e outros atos burocráticos que fez da Igreja uma ferramenta de poder político (RANQUETAT Jr, 2016).

A relação de proximidade entre Estado e Igreja Católica foi normatizada na Carta Constitucional de 1824, sendo que o catolicismo foi definido como religião oficial no país. Ser cidadão no país era sinônimo de ser católico, sendo que para os que não comungavam desta fé, como os protestantes, espíritas, religiosos de matriz africana, tinham dificuldade na oficialização de atos como nascimento, ou casamento (RANQUETAT Jr, 2016).

O Brasil se tornou uma república influenciada por preceitos iluministas e positivistas, e os eventos da independência americana (1776), e a revolução francesa (1789). A república no país também separou Estado e igreja (oficializado pelo decreto lei 119-A, de 7/01/1890). No modelo republicano brasileiro, influenciado pelo constitucionalismo norte americano, o estado em tese é laico, e não haveria proteção especial a nenhuma religião, nem desrespeito a direitos individuais dos cidadãos. Esse modelo não tinha finalidade de matar o espírito religioso, mas emancipá-lo do Estado, conforme preceituou Rui Barbosa, um dos mentores da 1ª Constituição, de 1891 (RANQUETAT Jr, 2016).

Assim, ainda que a separação entre igreja católica e Estado tenha sido normatizada, na prática havia uma proximidade entre o cristianismo e a estrutura estatal de maneira que a religiosidade cristã era bem vista e encarada como “um fator de ordenamento moral e controle social” (RANQUETAT Jr, 2016, p. 72).

Como consequência de laicidade à brasileira (RANQUETAT Jr, 2016) o catolicismo acabou por constituir um bloco de poder atuando em diversos âmbitos na esfera pública (escola, hospitais), assistência social e outros setores. Mesmo em se tratando de um nível comunitário, em uma escala menor, a integração e socialização no país estava muito relacionada a religiosidade católica através das cerimônias de batismo, 1ª comunhão, crisma, casamento, enterro, e festas religiosas paroquiais (RANQUETAT Jr, 2016), e toda a simbologia de moralidade, honestidade, e retidão enquanto preceitos da igreja, e do Estado.

Entretanto, após os anos 80 houve uma perda de espaço da Igreja Católica e o crescimento dos movimentos pentecostais. O modus de vida nos grandes centros e sociedade atual deixou de lado a religiosidade católica, sendo que a razão passou balizar a compreensão e maneira de interpretar e conduzir as convivências nas grandes cidades (PIERUCCI E PRANDI, 1996). E como uma parcela da população ficou excluída desse estilo de vida pautado na racionalidade e impessoalidade houve um crescimento dos grupos religiosos pentecostais que pudessem recuperar e oferecer um maior contato e proximidade aos seus fiéis (PIERUCCI E PRANDI, 1996).

Ainda que tenha ficado caracterizado uma perda de espaço do catolicismo, por ter influenciado e estado presente em tantas esferas sociais (espaço público, comunidades) em muitos locais, em que o Estado não consegue prover, ou executar de maneira adequada as políticas públicas a Igreja Católica acaba, muitas vezes, por auxiliar nessas polícias com sua estrutura, capital humano e social.

SEGURANÇA COMO SERVIÇO PÚBLICO E DIREITO FUNDAMENTAL

A Constituição Federal estabelece no caput do seu art. 5^a o direito à segurança como um dos pilares dos direitos fundamentais, garantido a todos os brasileiros e estrangeiros residentes no país. Já o art. 144 da Constituição elenca os órgãos estatais responsáveis pelo provimento da segurança, como direito e responsabilidade de todos. Neste sentido, a segurança se constitui como um serviço público a ser prestado pelo Estado.

No entanto, embora o ordenamento jurídico estabeleça que a segurança é dever do Estado, de competência principalmente das polícias no país, na prática a segurança é provida por uma pluralidade de atores, desde seguranças privados até comunidades organizadas para essa finalidade.

Embora a Constituição também estabeleça que a laicidade como fundamento do Estado Brasileiro (art. 5º, inciso VI), são muitos os exemplos de manifestações religiosas no provimento de serviços públicos, e a segurança não constitui exceção à regra. Ainda que a religião não constitua um tema de destaque nos estudos polícias, não são raras as abordagens laterais sobre essa relação, principalmente em matérias jornalísticas. Um exemplo recente desta intersecção foi o surgimento das diversas teorias religiosas durante a perseguição do serial killer Lázaro Barbosa, em Ceilândia/DF. O aspecto religioso acabou por refletir na atuação policial, culminando em denúncias de abusos a comunidades religiosas de matrizes africanas na região

Sobre a relação entre segurança e religiosidade, um estudo histórico foi realizado por Oliveira (2015), tratando da repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras durante o Estado Novo. No entanto, embora retrate uma histórica relação entre a repressão policial e as relações religiosas, a autora tem como enfoque do estudo as repercussões dessa repressão religiosa na construção de uma identidade nacional e caracterização do regime ditatorial do período, identificando os conflitos a partir de documentos de processos criminais. Além disso, a autora destaca que a polícia tinha como base de atuação na época um ordenamento jurídico incriminador, que possibilitou a perseguição religiosa sob a tipicidade de um suposto crime de curandeirismo (OLIVEIRA, 2015).

Um importante estudo sobre o regime atual foi realizado por Jácomo (2016), que analisou os grupos religiosos que atuam na polícia militar de São Paulo, abordando principalmente as disputas internas e entre os diferentes grupos religiosos e estratégias para angariar seguidores dentro da corporação. Ao estudar os diversos grupos que atuam na corporação, como de católicos, evangélicos, kardecistas e religiões de matriz afro-brasileiras, o autor verificou uma pluralidade de atuações que podem indicar perda da hegemonia católica antes presente. Além disso, Jácomo (2016) constatou a construção de associações pelos policiais entre a mentalidade para o exercício da profissão e as expressões religiosas.

No entanto, ainda são poucos os estudos que abordam as manifestações religiosas nas diversas atividades do provimento de segurança, as relações entre os dois campos e implicações tendo em vista a laicidade do Estado expressa constitucionalmente.

A previsão de laicidade do Estado como fundamento democrático também merece atenção quando tratamos sobre a relação entre provimento de segurança e expressão religiosa. Para Alves (2018) existem diversos tipos de secularismo que regulamentam as relações entre o Estado e a religião. Um deles é o de exclusão unilateral, com afastamento da religião no Estado, mas que permite a interferência do Estado na religião, mitigando a autonomia religiosa. Um segundo tipo de secularismo é de exclusão mútua, com total separação entre as duas esferas e vedação de interferências entre elas. A terceira espécie de secularismo, segundo o autor, pode ser tido como de assimilação, em que a identidade cívica ou cultural busca reforçar essa separação entre igreja e Estado. O secularismo multicultural, quarto tipo de secularismo, prevê a autonomia dos diversos grupos religiosos e a possibilidade de coexistência entre eles. Por fim, no quinto tipo de secularismo, o secularismo de inclusão, há um entendimento de que as esferas do Estado e religião devem manter sua autonomia, embora também preveja a inclusão dos

diversos grupos religiosos. (ALVES, 2018).

Alves (2018) destaca ainda que essas cinco formas de secularização podem ser encontradas em maior ou menor grau nas diversas experiências políticas no mundo, permitindo a comparação entre os modelos teóricos e a realidade do que é implementado. No Brasil, a Constituição Federal previu normas relativas à liberdade religiosa como direito fundamental e normas de estruturação. Para Alves (2018) o modelo brasileiro adotado pelo ordenamento é secular porque separa institucionalmente a igreja do Estado, “mas é também liberal, porque reconhece as liberdades fundamentais, e cooperativo, uma vez que admite a possibilidade de colaboração entre Estado e religião para a promoção do interesse público” (ALVES, p. 132, 2018).

Para Alves, (2018), contudo, isso não quer dizer que o Estado seja neutro em relação às religiões e crenças. O ordenamento jurídico brasileiro veda favorecimentos a determinados grupos religiosos, não podendo ainda o Estado se guiar por fins religiosos, embora não sejam poucos os exemplos de situações como esta na prática política no Brasil. Além disso, há a ainda a previsão normativa de cooperação do Estado com entidades religiosas, desde que atendam a um interesse público (ALVES, 2018). O estudo de caso aqui em foco parte desta premissa, de cooperação entre Estado (ou sociedade civil), e entidades religiosas. Tendo em vista que o provimento de segurança decorre de políticas públicas para garantia de um bem coletivo, garantido constitucionalmente, abre-se a possibilidade de cooperação com entidades religiosas para garantia de maior eficácia e resposta às demandas da população.

Neste sentido, afastando-se do juízo de valor sobre o caso, a cooperação entre a igreja católica e as comunidades de classe média dos bairros de Londrina-PR para a promoção do programa de vigilância comunitária pode ser entendida como condizente com o ordenamento jurídico e com os conceitos sobre secularização aqui expostos.

ATOES NÃO ESTATAIS AUXILIANDO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SEGURANÇA

É preciso refletir sobre as novas formas de proteção e uso da força, legitimadas ou não pelo Estado. A apresentação dos atores não estatais a seguir demonstra como há um espaço de exercício da vigilância e da segurança, que se desenvolve em conjunto com as forças policiais do Estado, ou, então, na sua ausência.

Como exemplo existem os programas de NEW (neighbourhood watch) foram experienciados pela primeira vez no EUA, na década de 70, e na Inglaterra, na década de 80, com a ideia base de a comunidade se tornar os olhos e os ouvidos da polícia (BENNETT, 1988). Nesses projetos de vigilância comunitária, os próprios vizinhos, atuando em grupo, passariam a observar mais atentamente a movimentação de pessoas, buscando reconhecer atitudes suspeitas que pudessem indicar a possibilidade de uma eventual prática delituosa.

Em sua gênese, as experiências de vigilância eram pautadas no uso de um sistema de comunicação e de sinalização, composto por placas identificadoras, alertas sonoros (apitos e sirenes), e na promoção de táticas de ocupação, envolvendo a manutenção de luzes acesas e o recolhimento de lixo e de jornais de moradores em viagem. Atualmente, além dos sistemas de comunicação e de sinalização e das táticas de ocupação, os grupos se valem da comunicação via redes sociais (WhatsApp e similares), possuindo, inclusive, circuitos de câmeras para captar atividades na área do bairro. Tais estratégias têm a intenção de mostrar aos criminosos em potencial que os riscos de detenção e de apreensão são maiores nesses territórios (ROSENBAUM, 1987).

Na realidade brasileira, em específico na cidade de Londrina-PR, o estudo de duas experiências de vigilância comunitária, no Jardim Shangri-Lá, e no bairro Santa Mônica, revelou uma diferença em relação a ser um iniciativa dos moradores, que contaram com auxílio de autoridades como membros da Polícia Militar, Poder Público Municipal, e outras instituições presentes nesses bairros, como Associação de Moradores, Imprensa Local, e até a Igreja (LIMA, 2019).

Chama atenção que a igreja mencionada pelos moradores foi a igreja católica, sendo que no início de formação, nas primeiras reuniões do grupo Vizinho Solidário (VS) do Santa Mônica ocorreu o fornecimento da estrutura como salão para reunião dos moradores, e que também recados sobre as atividades do VS eram divulgados nas missas do bairro.

Assim, por mais possa-se pensar em uma separação entre atuação estatal e a igreja, existem evidências de como instituições religiosas possuem atuação na segurança comunitária. Conforme declarações da moradora Marta, residente do Bairro Shangri-Lá há 21 anos, em entrevista no dia 14/01/2019 comenta que algumas reuniões do VS ocorriam no salão da igreja católica Nossa Senhora Rainha dos Apóstolos:

Pesquisador: Entendi. Imagino. Vocês se reuniam na casa de alguém ou tinha algum...

Marta: Não, às vezes a gente ia no salão paroquial, sabe? Às vezes teve uma rádio, que tem uma rádio aqui no Shangri-lá, né? Uma vez foi lá a reunião, mas era mais na igreja mesmo, no salão da igreja.

Além de mencionar a utilização da estrutura da Igreja Católica do bairro Marta menciona uma relação de convivência amistosa e afinidade entre integrantes do VS e os frequentadores da igreja, devido a participação de celebrações, festas, e reuniões diversas:

Pesquisador: Interessante. Outra coisa que a senhora comentou, o mesmo pessoal que participou do Vizinho é o pessoal que participou de alguma coisa da igreja também, tem esse vínculo?

Marta: Tem, tem. Inclusive a gente celebra missa, a gente faz missa uma vez por mês nas casas, além da missa da igreja, a gente faz nas casas e aí vem o padre, reúne, para os vizinhos mesmo, então a gente está sempre em contato, sabe, os vizinhos.

(...)

M: E a gente faz muito assim, festa junina, a gente comemora em casa, sabe? A gente tem muita ligação com os vizinhos e eu acho isso muito importante.

No outro local de estudo, uma liderança da área residencial Santa Mônica, Josmar, residente a mais de 27 no bairro também menciona a ligação da igreja católica com atividade de associação de moradores que atua em demandas de segurança em conjunto com o próprio VS no local:

J: É, sim. Porque daí o próprio comando depois, vieram fazer palestra pra nós. A prontificação do pessoal aí, da Igreja ajuda muito a né? (...inaudível)

Pesquisador: Como que é a relação com a Igreja só pra entender? Vocês né? Utilizam. Até a secretária comentou que as primeiras missas eram feitas aqui né?

J: A Associação na verdade foi construída, até por conta da, do grupo de católicos que queria construir uma igreja aí então a Associação foi meio, aqui por exemplo, essa sala de reunião nossa era sala de catequese. Então tinha espaço pra fazer até a

missa, que fazia na própria quadra de esportes, e também de festas pra arrecadar fundos, e isso vem em torno de mais de 20 anos, e foram até melhorando a Associação, e ao mesmo tempo esse grupo da Igreja sempre se revezaram participando da Associação, da direção, ou dessa comissão que construiu a Igreja, a Igreja é moderna nova.

Análise final em construção.

815

CONCLUSÃO

Ainda que a segurança e a liberdade religiosa integrem o rol de direitos fundamentais previsto constitucionalmente no Brasil, ainda são poucos os estudos que abordem a relação entre essas duas áreas, suas manifestações, influências e relações de conflito ou cooperação. Este trabalho buscou realizar uma análise interseccional, a partir de um estudo de caso de vigilância comunitária na região de Londrina – PR. Constatou-se que as atividades de provimento de segurança organizadas pela comunidade local apresentaram estreitas relações com a igreja católica, que se apresentou como espaço institucional seguro e organizado, e que auxiliou na organização da comunidade para promover suas demandas locais.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rodrigo Vitorino Souza. Secularismo, Neutralidade e Tolerância: Uma abordagem conceitual. In: **Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, reflexões e debates**. Ministério dos Direitos Humanos - Secretaria Nacional de Cidadania, 2018.

BENNETT, T. An Assessment of the Design, Implementation and Effectiveness of Neighbourhood Watch in London. **The Howard Journal of Criminal Justice**, v. 27. p. 241-255, 1988.

JÁCOMO, Luiz Vicente Justino. **As religiões da polícia: religião e religiosidade na Polícia Militar do estado de São Paulo**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2016.

JOHNSTON, L.; SHEARING, C. **Governing Security**: explorations in policing and justice. London: Routledge, 2003.

LIMA, F. S. **Nódulos de segurança comunitária**: um estudo sobre a origem e as características do Vizinho Solidário em Londrina. 2019. 149 f. Dissertação (Mestrado em

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

Sociologia) – Centro Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação de Mestrado. História Social - Universidade Federal Fluminense, 2015.

PIERUCCI, A. F. E PRANDI, R. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

RANQUETAT Jr, C. A. **Laicidade à Brasileira**. Estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

ROSENBAUM, D. P. The theory and research behind neighborhood watch: is it a sound fear and crime reduction strategy? **Crime & Delinquency**, Londres, v. 33, n. 1, p. 103-134, jan. 1987.

ZALUAR, A.; RIBEIRO, A. P. A.. Teoria da eficácia coletiva e violência: o paradoxo do subúrbio carioca. **Novos estudos. - CEBRAP**, São Paulo, n. 84, p. 175-196, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 17/08/2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000200010>.

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

INTELECTUAIS CATÓLICOS: FREI CONSTANTINO KOSER NA *REB* (REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA)

Patrícia Carla de Melo Martins (UEPG)¹

840

Resumo: A presente pesquisa se constituiu sob o aporte teórico da História Intelectual, aplicada em torno das publicações do franciscano Frei Constantino Koser (1918-2000) – da *Ordem dos Frades Menores* (OFM) – na *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB). A produção intelectual de Frei Koser traz o debate teológico em questão nas décadas de 1950 e 1960. Debate que elucida uma crise na compreensão teológica situada no processo histórico que emerge após a Segunda Guerra Mundial. Os padrões culturais vigentes na cultura de massa esvaziavam os sentidos e os valores das tradições do passado na qual situava-se a doutrina social católica. Diretamente envolvido com as sessões conciliares, entre 1962 e 1965, os textos de Frei Koser, publicados na REB nesse período, evidenciam a discussão em torno da tradição teológica, relacionada à experiência espiritual do passado e o reconhecimento de uma teologia capaz de dar conta da experiência espiritual do presente. A produção intelectual de Koser apresenta-se como proposta de mediação entre a teologia da tradição e uma outra voltada para a compreensão do tempo presente demarcando, no processo em curso, a continuidade de uma filosofia da história mantida sob os auspícios do catolicismo.

Palavras-chave: Filosofia Teológica; Intelectuais; Catolicismo brasileiro.

INTRODUÇÃO

A produção intelectual de Frei Constantino Koser é considerada signatária de um movimento de ideias constituído em torno da teologia católica, frente ao mundo histórico, que se descortinava na contingência das décadas de 1940, 1950 e 1960. Neste período, o catolicismo sofreu o embate da mudança de paradigma associada ao crescimento urbano, às consequências da Segunda Guerra Mundial, ao avanço da cultura de massa, à intensificação da produção e consumo industrial. Fatores esses que trouxeram novos padrões culturais que destituíam o sentido das tradições pela qual se afirmava os valores católicos na articulação da realidade social brasileira.

Submetida à História Intelectual, a análise em torno de Frei Constantino Koser, realizou-

¹ Graduação, Mestrado e Doutorado pela UNESP/Franca-SP; Doutorado em Ciências da Religião pela PUC-SP; Pós-doutorado em História pela UEPG, realizado junto ao Núcleo de Estudos em História Intelectual; Professora Colaboradora junto ao Departamento de História da UEPG. pcmmartins.pesquisa@gmail.com

se durante o estágio pós-doutoral realizado entre maio de 2019 e julho e 2021. A partir de autores como: René Rémond (2003), Pierre Rosanvallon (2010), François Dosse (2007), Jacoby (1992) e outros voltados para a temática da História Intelectual na Europa, América Latina e Brasil subentende-se que o intelectual configura uma práxis, envolvendo a produção de sentidos assentados em um dado sistema de conhecimento particular em um contexto coletivo. Em última instância, ele exerce uma ação política, cerceada pela cultura no qual se insere, e expressa um índice elevado de identidade coletiva. O intelectual é aquele que expressa um conjunto de práticas e representações, tal como nos fala Roger Chartier (1998), que define uma dada noção de realidade quanto a vida, a morte, as coisas cotidianas, a família, o trabalho. Na perspectiva de Pierre Bourdieu (1999) os clérigos envolvidos com os colégios e a educação católica, ocuparam um papel relevante na produção de um sistema de pensamento específico e particular constitutivo do mundo contemporâneo. Sob os mecanismos de promoção de um sistema de pensamento garantido pela aplicação de redes de ensino e de um mercado editorial próprio, os clérigos são partícipes dos padrões de complexificação da modernidade contemporânea. O clero, de posse de um legado mantido pela erudição, ou seja, pelo conhecimento letrado mantido pela escrita, configuram, em geral, uma parcela conservadora, na orientação política dos Estados democráticos do mundo ocidental, mas não podem ser desassociados da experiência contemporânea na qual estão inseridos.

René Rémond (1995), argumenta sobre o atraso do emprego do termo intelectuais católicos. O uso da expressão teria sido suplantado da tradição em geral aplicada em torno dos movimentos políticos de esquerda desde o caso Dreyfus. No século XX, até a criação do Centro dos Intelectuais Católicos Franceses, em 1941, no contexto da Segunda Guerra Mundial, os clérigos eram vistos apenas como escritores, destituídos da posição de intelectuais. A partir da criação do Centro de Intelectuais Católicos Franceses, uma nova concepção se estabeleceu em torno da participação dos escritores católicos na vida política francesa. Rémond aponta a participação dos clérigos católicos nos movimentos e atividades que envolvem todo o século XX, entre os quais destaca-se o ativismo de Jacques Maritain em defesa da democracia. Rémond adverte quanto aos aspectos exponenciais dos clérigos junto à Belas-Artes, produção de romances, poesia e teatro desde o período medieval. Ao reagirem contra a sociedade secularizada, no século XX, o clero buscava reafirmar sua existência para além da hierarquia católica, para além do seu grupo de pertencimento, assim como os artistas que buscavam ir além do seu grupo de artísticas. Neste sentido, no início da década de 1920 temos na França, a fundação da Associação de Escritores Católicos, relevantes na prefiguração daquilo que viria

configurar trinta anos mais tarde a Semana Anual de Intelectuais. Rémond fala da vigência de uma nova estruturação dos clérigos como grupos intermediários junto às categorias sociais organizadas sob a lei das associações, criada em 1901, colocados diante de uma sociedade que se retirava da tutela da Igreja. No século XX os clérigos passam a participar mais ativamente da modernidade combatida na contingência do século XIX, mesmo situados entre os grupos conservadores de direita. Por último, Rémond reconhece o declínio da participação dos intelectuais católicos junto ao movimento de esquerda, a partir de 1970.

Temos a partir das abordagens feitas por Rémond (1995) e Bourdieu (1999) o reconhecimento da participação do clero no processo de complexificação do mundo contemporâneo. Mesmo destituídos da esfera política, os clérigos continuaram envolvidos com a difusão do saber erudito, perpassando a divisão das áreas do saber e as novas formas de divisão do trabalho que forneciam um novo ordenamento social sob o aparato tecnológico. Pela ampliação das áreas do saber, da divisão do trabalho industrial, das questões políticas relacionadas ao Estado e a nação, os clérigos apresentam-se sob o problema da dupla fidelidade de consciência, compondo solidariedades contraditórias.

A formação dos centros de expressão da intelectualidade católica representa uma tentativa de abertura ao diálogo entre os católicos e os não católicos, acerca da realidade em curso. O debate efetivado pelo clero em torno da democracia, ao mesmo tempo em que combatia a cultura de massa implícita no avanço das relações de produção e consumo industrial, defendia a manutenção dos valores cristãos como elemento estruturante da organização social. O resultado dessa discussão teria sido um movimento na direção dos direitos humanos; porém, contrarrevolucionário, quanto a dissociação entre a racionalidade e a fé, e outros pontos relacionados a reafirmação da cultura patriarcal.

É a partir dessa compreensão que o movimento clerical no qual se insere Frei Koser, configura-se no campo da abordagem da História Intelectual. Seu pensamento evidencia um momento que marca a constituição de uma cultura clerical católica empenhada na revisão teológica conservadora, pautada na produção textual do passado. Na sua discussão consta a busca por uma teologia que se dispõe a entender o presente sob uma nova perspectiva teológica, capaz de levar em conta a realidade em curso. Frei Koser, por intermédio da Editora Vozes, especificamente junto a REB, participou da propagação de um movimento de ideias consubstanciado na defesa da interlocução entre as áreas do saber que compõem às ciências sociais. Quanto à leitura da história, a intelectualidade católica permanecia sob a égide da escatologia medieval, delineada pela salvação a partir dos dogmas e das doutrinas do

catolicismo apresentados como Mestra da Vida.

A *REB* E A EXPRESSÃO DA INTELLECTUALIDADE CATÓLICA BRASILEIRA.

A editora *Vozes* que deu origem a *REB*, seguem um caminho que evidencia a organização do clero católico no contexto da sua nacionalidade. Criada em 1941 e mantida pelos Franciscanos da OFM de Petrópolis, a *REB* pertence as revistas do mercado editorial da Editora *Vozes*. Desde a sua fundação em 1901, a Editora *Vozes* apresenta atividades voltadas para o fomento e difusão do pensamento católico brasileiro junto aos centros de erudição. Vale lembrar que a Editora *Vozes* foi criada com a finalidade de publicar livros didáticos para os Seminários e demais escolas católicas atuantes no Brasil. A criação da *REB* teve por finalidade garantir a promoção e difusão de um pensamento que caracterizasse a identidade católica brasileira, trazendo para o bojo das suas publicações um fórum para padres, bispos, teólogos e outros intelectuais católicos. Por intermédio da revista buscou-se a aproximação entre os clérigos dispersos no vasto território brasileiro.

Para Frei Tomás Borgmeier, idealizador e redator geral da *REB*, desde a fundação em 1941 até 1952, a revista deveria ser escrita pelo clero e para o próprio clero, configurando um espaço de reflexão teológica feita pelos próprios clérigos brasileiros. Entre 1952 e 1971 a revista ficou sob a administração do Frei Boaventura Kloppenburgo. No período de 1972 a 1986, a *REB* passou para a administração de Frei Leonardo Boff, o qual privilegiara a discussão em torno da Teologia da Libertação. A partir da década de 1990, a revista retorna a sua proposta inicial, assentada em um ideal de eclesialidade e ecumenismo, trazendo uma reflexão capaz de unir tradição e modernidade contemporânea. Atualmente a *REB* circula em países de língua alemã, inglesa, francesa, espanhola, italiana, com diferenciação para o português do Brasil e o português de Portugal.

Já no seu primeiro número, de 1941, a *REB* se apresenta como um campo particular de fomento à intelectualidade clerical brasileira que deveria ser reconhecida dentro e fora do Brasil. Para tanto a revista apresenta: sessões de artigos, comunicações científicas, pastorais e documentos pontifícios. Seguindo o mesmo formato até os dias atuais, ela visa expor a reflexão tecida pelo clero católico brasileiro sob o comprometimento de uma reflexão teológica acerca do mundo contemporâneo. Seus artigos problematizam a contingência da sociedade atual ao mesmo tempo em que posiciona a erudição católica frente a essa mesma sociedade. A *REB* articula uma orientação intelectual estruturada em um aporte teórico conceitual constituído nos

sentidos da historicidade do clero brasileiro. Sentidos esse constituído sob as diretrizes da hierarquia católica apostólica romana e a contingência das diferentes espacialidades do Brasil, evidenciando a busca de uma identidade própria, brasileira. Seus textos tangenciam a continuidade do catolicismo na ordem subjacente ao processo histórico em curso no Brasil, em uma interlocução com os desdobramentos e eventos socioculturais.

Na década de 1960, a *REB* tornou-se a principal porta voz do Concílio Vaticano II, no Brasil. Além da discussão apresentada pelos intelectuais envolvidos com a revista, na seção *Comunicações*, a *REB* detinha a autorização para publicar os textos das reuniões conciliares em latim e em português.

É possível verificar por intermédio dos artigos da *REB*, como a interpretação teológica aliada a própria noção de Igreja Católica teceu um conhecimento específico acerca da realidade humana inserida na ação política, econômica e sociocultural, do início da década de 1960. As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas por novas representações sociais, que impunham sob o catolicismo um novo reconhecimento de si mesmo, uma nova autocompreensão, quanto aos elementos constitutivos que caracterizavam a comunidade de fiéis.

Durante a Segunda Guerra Mundial e, principalmente, com o seu término, emerge um debate intelectual demarcado pelo particularismo identitário das Ordens e Congregações, também divididas internamente a partir da experiência local e regional onde estavam situadas. Em outras palavras, verifica-se a tentativa de apresentar ao público uma produção intelectual nacional, com ênfase no posicionamento sócio cultural dos clérigos em suas localidades. Os periódicos se tornaram a representação das matrizes internas do catolicismo que atravessam a Segunda Guerra Mundial. No Brasil, a criação da *REB* marca o polêmico papado de Pio XII (1939-1958) e a forma como os franciscanos reagiram ao posicionamento do pontífice frente ao nazismo.

Nas décadas de 1960 e 1970, a Editora Vozes, destacou-se junto com a Loyola, na publicação de títulos das áreas de sociologia, comunicação, jornalismo, psicologia e outras do campo das Ciências Sociais, numa intersecção com a teologia. Atualmente, a Editora Vozes se apresenta como uma editora que está entre as cinco maiores do mundo, e se coloca entre as mais relevantes da expressão intelectual brasileira. Além da *Revista de Cultura Vozes*, a mais antiga, com início em 1907, ela apresenta outros periódicos que expressam os diferentes aspectos da intelectualidade católica do período contemporâneo, tais como: *Revista Grande Sinal*; *Revista Concilium*; *Revista SEDOC*; *Revista Estudos Bíblicos*; *Revista RIBLA*. Todas com ampla abrangência, com circulação em língua estrangeira.

A PRODUÇÃO INTELECTUAL DE FREI CONSTANTINO KOSER

Entre 1945 e 1965, constam dez artigos de Frei Koser na *REB*, sendo oito publicados no período Conciliar, entre os anos de 1962 e 1965. Os dois artigos publicados fora do período conciliar, os artigos de 1945 e 1947, apresentam um tom analítico, de contestação a ordem histórica, valendo-se da encíclica *Mystici Corporis Christi* pronunciada por Pio XII. No artigo intitulado *A definibilidade da Assunção de Nossa Senhora*, feito a partir da discussão teológica levantada por Pio XII, consta ainda sua primeira reflexão intelectual acerca da mariologia, área na qual se especializou. Os artigos da década de 1940 trazem um tom contestatório às posturas de Pio XII.

No início da década de 1950, Frei Koser foi para Alemanha fazer sua tese doutoral em mariologia, a partir da qual mudou a sua escrita. Na primeira metade da década de 1960, durante o período conciliar, ele apresenta clara anuência ao Papa João XXIII. Percebe-se que João XXIII representava uma espécie de reação ao papado de Pio XII, intercedendo sobre as questões políticas da beligerante Guerra Fria, se colocando contra o *status quo*, numa espécie de resposta à postura de neutralidade agregada ao seu antecessor, Pio XII.

Nesse sentido, no ano de 1962, ano de abertura do Concílio Vaticano II, Frei Koser publicou quatro artigos na *REB*, os quais se referem às questões atinentes a experiência histórica vivenciada pelos intelectuais católicos na década de 1950 e início de 1960. Seus textos justificam os anúncios de realização do início das sessões do Concílio Vaticano II, convocado em 25 de dezembro de 1961, e aberto em 11 de outubro de 1962.

No fascículo 1, de março de 1962, ele trouxe a importância da encíclica *Mater et Magistra*, publicada pelo papa João XXIII, em maio de 1961. Nesse artigo ele reconhece a presença de uma crise aguda das relações sociais, colocada como um sentimento ímpar, jamais sentido em toda a história da humanidade. Em todo o texto, ele cita passagens da *Acta Apostolicae Sedis*, documento que regulamenta a promulgação das leis e atos da Santa Sé e dos Documentos Pontifícios, ambos de 1961, para referendar o posicionamento da hierarquia romana quanto à solução para crise social apontada pelos clérigos. Já na segunda página do texto, Frei Koser deixa clara a solução apresentada pela Igreja para sanar o apontamento do estado de aguda crise social daquele momento. Nas suas palavras: “a tarefa que o Papa assinala para os povos cristãos é tríplice: de ensino da doutrina social cristã; de educação para a ordem social cristã; e, de ação para concretizar entre os homens em todos os setores” (KOSER, 1961,

p.7, a). Ao longo do texto argumenta quanto ao processo de complexificação social que teria retirado a doutrina cristã, tradicionalmente implícita nas relações sociais, da sociedade brasileira.

A discussão apresentada nesses artigos apontava para a necessidade de um exercício educacional específico em torno dos valores cristãos junto às relações humanas. Valores como caridade e justiça se apresentam como a via de acesso e/ou o caminho que garante a presença da doutrina social da Igreja na intersubjetividade das relações sociais. Entendia o Frei, que a própria natureza da caridade e da justiça teria se perdido na contingência da sociedade global movida pelas relações da produção industrial, enfatizando a necessidade da restauração da doutrina cristã no fundamento das relações sociais. Caberia à educação social cristã, presente na própria comunidade cristã, prover a ação da caridade e da justiça, deteriorada na sociedade envolvida com a cultura de massa. E mais uma vez, citando as Atas Apostólicas de 1961, Frei Koser salienta que a doutrina social católica deveria ser aplicada principalmente entre os leigos e pelos leigos. Deveria vir dos leigos a prática da religião e o respeito ao direito da pessoa humana. A difusão da doutrina social cristã deveria se valer de todos os meios modernos envolvendo rádio, televisão, imprensa e as obras de caráter científico.

No fascículo 3, de setembro de 1962, Frei Koser escreveu o segundo artigo daquele ano intitulado *A Teologia ao Tempo do Vaticano II*. Neste artigo é a sua concepção teológica que articula a discussão, aberta com a pergunta: “que espécie de teologia fazem os teólogos nesta quadra da história?” (KOSER, 1962, p. 587, b). Ele classifica duas formas gerais de produção teológica: a teologia de movimento e a teologia de balanço. Para Frei Koser nos séculos XVIII e XIX, os compêndios produziram uma teologia de balanço e não de movimento. A teologia de balanço difundia a mesma reflexão teológica a partir de uma mesma obra aplicada nas casas de formação clerical, onde os pontos de reflexão dos compêndios estariam empenhados em responder *como foi?* e não, *como é?* Ele apresenta a teologia de movimento como parte do avanço teológico do século XX, em torno dos sacramentos, dos tratados sobre os Dogmas, em diálogo com a Mariologia, o Corpo Místico, a Graça Habitual, a Teologia Fundamental e Moral. A discussão teológica do século XX teria rompido com o paradigma de análise dos manuais de ensino organizados na forma de compêndio, comum nos Seminários e centros de formação superior do século XIX (MARTINS, 2018).

Para Koser, a teologia de movimento deveria ser um aporte das Ciências Sociais, como uma importante área do conhecimento humano junto com as demais áreas do saber. Defendia que as dificuldades de interação entre as áreas do saber teriam afetado diretamente a moral, a

espiritualidade e as atividades pastorais e, em última instância, os dogmas do cristianismo que sustentam a subjetividade das relações sociais constituídas pela tradição cristã.

O método empírico, das Ciências Sociais, de compreensão da realidade social, se apresenta, na narrativa de Frei Koser, como um traço da teologia de movimento, trazendo o princípio teológico sobre os fatos. Os fatos apresentam-se como o maior desafio do teólogo sob o seu próprio tempo. Contudo, ele aponta essa mesma realidade empírica como um objeto do conhecimento revelado da reflexão teológica. Os fatos não podem ser simplesmente criticados, como era comum entre boa parte dos clérigos inseridos na teologia de balanço. Defendia a ideia de que o teólogo do presente deveria ter nos fatos, destilados da realidade empírica, o objeto da sua reflexão. O teólogo não poderia dar razão apenas à teoria e menosprezar a razão empírica. O conhecimento revelado teria na realidade empírica o campo da sua expressão. Avança na discussão apontando a relação entre o saber dos compêndios, que reserva em torno de si um conhecimento pronto e acabado, conquistado na experiência do passado. O saber do presente, oriundo da pesquisa na qual consta o conhecimento do presente, para a sociedade do presente, envolve aquilo que chamava de teologia de movimento. Por isso, existiria uma mentalidade de compêndio e outra de pesquisa que deveria ser considerada nas abordagens teológicas. Expõe que seria inevitável a constatação de que a teologia de movimento, que se instaura no presente, está mais intimamente vinculada à pesquisa e não à mentalidade dos compêndios do passado e, por isso, os teólogos do tempo presente se consideram progressistas.

O anti-intelectualismo, disposto como um verdadeiro problema para a teologia, é outro ponto da sua discussão. Ele atesta que o anti-intelectualismo sempre foi e será um movimento anticristão. Para ele, a teologia é um conhecimento pautado na revelação, que emergiu da atividade e do trabalho intelectual dos clérigos, cujo propósito maior é o reconhecimento da fé. Para Koser, o cristianismo se ordena a partir da produção intelectual. Numa produção intelectual de grande envergadura temática, em torno dos tratados acerca do conhecimento necessário para orientação social e individual humana. Contudo, na compreensão teológica do Frei a revelação impõe-se como problema, um enigma difícil de ser recriado, e que continua se apresentando como matéria da atividade intelectual do teólogo no que tange aos limites da função essencial de salvar as almas.

Em dezembro de 1962, no fascículo 4, Frei Koser encerrou sua reflexão na *REB* com dois artigos. No artigo intitulado *Após a Primeira Sessão do Concílio*, ele expõe de maneira sucinta, aquilo que chamou de estruturas humanas da Igreja, delineando a situação de escassez dos clérigos nas casas de ordenação, nos centros educativos, dentre outros espaços comumente

ocupados pelos clérigos. Fato que denotava a descristianização do mundo cristão, num movimento considerado de atrofia espiritual do catolicismo. Entre os apontamentos consta: a dificuldade de João XXIII quanto à proposta de promover um Concílio Ecumênico capaz de unir todos os segmentos cristãos. Cita a enfermidade do papa João XXIII e a dificuldade de aprovação dos projetos por ele propostos entre os aspectos que configuraram o contexto da primeira sessão do Concílio. Afirma ainda, a necessidade inevitável de dinamização, revigoramento e atualização da vida cristã católica. Para ele, a Igreja apresentava-se sob um movimento de esperança a ser conquistada, que demonstrava a força da hierarquia quanto a necessidade de mudar a sua estrutura interna na busca de um diálogo com a temporalidade histórica.

O outro artigo desse mesmo número de dezembro de 1962, do fascículo 4, intitulado *A situação do laicato nos albores do Vaticano II*, ele tratou do dogma da doutrina católica, da ação apostólica, da ação caritativa e da ação social. Parte da discussão, feita em torno dos valores sociais, tecia uma abordagem comparativa entre a sociedade camponesa cristã e a sociedade global do seu tempo. Na análise feita por ele, os camponeses não conheciam o desejo de se promoverem. Sob o desejo da promoção individual emerge a inquietude modificando o cotidiano da estrutura social. A sociedade camponesa do passado não traria consigo o estímulo da promoção e do progresso humano. Por isso, entre os camponeses, todas as tarefas consideradas importantes eram assumidas pelo clero. Para Frei Koser, tal sociedade de características simples, detinha na subjetividade da sua estrutura, os valores elementares do cristianismo.

Frei Koser manteve um diálogo direto com as diretrizes da hierarquia católica no período conciliar. A partir de 1963, seguindo para Roma, teve participação direta nas discussões do Concílio Vaticano II. Além de eleito Definidor Geral da Ordem pela América Latina, assumiu em Roma o cargo de assessor pessoal do Ministro Geral da Ordem, Frei Agostinho Sépinski. Em 1963, no fascículo 4, de dezembro, publicou *Perfeição Cristã “no Mundo” e “fuga do Mundo”*. Em 1964, publicou no fascículo 1, *Maria Sma na constituição “De Ecclesia”* e, no fascículo 4, *Os grandes temas da constituição dogmática “Lumen Gentium”*. Em março de 1965, no fascículo 1 publicou *Escolástica e o “aggiornamento” do ensino da Igreja*.

Os temas apresentados por Frei Koser, nesses artigos, dialogam com as diretrizes constituídas nas plenárias do Concílio Vaticano II. Seus textos fazem uma síntese entre a tradição clerical e a abertura para o envolvimento dos leigos na própria estrutura interna da Igreja. Defendia a necessidade de uma nova reflexão teológica, subtraída do processo histórico.

Reflexão demarcada pelos axiomas e documentos oficiais do catolicismo quanto a inserção do mesmo no processo histórico de globalização. Com isso, em 1965 ele participou diretamente das votações das plenárias finais do Concílio Vaticano II, encerrado em 8 de dezembro.

Em 1966, com o fim do Concílio Vaticano II, Frei Koser assumiu o cargo de Ministro Geral da Ordem e participou na preparação do Capítulo Geral de 1967, sob a temática do *aggionamento*, para adaptar a Ordem Franciscana às diretrizes do Concílio Vaticano II. Foi eleito, pela União dos Superiores Gerais da Ordem, como representante no primeiro sínodo de 1967, e nos demais realizados em 1971, 1974, 1977. Entre 1979 e 1985 exerceu um ministério itinerante, com palestras em várias localidades do Brasil, América Latina e Europa. A partir de 1985, em decorrência de complicações cardíacas foi obrigado a interromper sua trajetória missionária. Durante a década de 1990 sofreu perda gradual da memória. Veio a óbito em dezembro de 2000, na cidade de Petrópolis, RJ.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na condição de Frei, com poder político no interior da OFM, Koser exerceu uma ação intelectual em que se verifica à busca pela conciliação entre as orientações teológicas da tradição e aquela que se colocava como expressão dos “Sinais dos Tempos”. Ele fora signatário de um movimento intelectual que reconhecia a emergência de uma crise de identidade em torno da condição humana. Crise essa delimitada por uma nova representação da humanidade em torno de si mesma, no envolvimento com a cultura constitutiva da sociedade de massa. Em outras palavras, ele participou do debate teológico de crítica à cultura instituída fora dos dogmas e doutrinas do catolicismo. A supressão da moral cristã católica, da doutrina social da Igreja no ordenamento social, substituída pela cultura de massa, apresentava-se, na narrativa teológica assumida por Frei Constantino, ameaça à continuidade da existência humana num futuro próximo. Ao mesmo tempo, ele dialogava com a teologia que se voltava para a busca de compreensão do presente, levando em conta a participação dos grupos sociais na constituição de um tempo histórico que não era próprio da Igreja Católica.

Na perspectiva da teoria da história e da historiografia brasileira é importante observar o princípio teológico do catolicismo como um elemento estruturante de uma filosofia da história no ordenamento da cultura brasileira, tendo os intelectuais católicos como protagonistas. É nesse sentido que a matriz da História Intelectual, na qual vem se definindo o aporte analítico dessa abordagem, se apresenta como um mapa dos mecanismos constitutivos de difusão do

pensamento clerical brasileiro, capaz de promover àquilo que podemos chamar de cultura histórica ou regime de historicidade, como nos apresenta Hartog.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ANDRADE, Solange Ramos. Intelectuais católicos e a Ilusão da Catequese no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, Ano V, n.14, setembro 2012. p.225-239.

BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja no Brasil**: segunda época. Tomo II. 2 edição. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: A longa duração. **Revista de História**. Vol. XXX, n.62, ano XVI, abril, 1965.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas – I A Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação, economia, sociedade e cultura. Vol. 2. São Paulo/ Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CATROGA, Fernando. Ainda será a História Mestre da Vida? **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, Edição Especial, n.2, 2006. p. 7-34

CERQUEIRA, Alberto Luiz. A ideia de filosofia no Brasil. **Revista Filosófica de Coimbra**, vol. 20, n.39, março 2011. p. 1-32

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

COMPENDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA: A João Paulo II Mestre de doutrina social testemunha evangélica de justiça e de paz. Pontifício Conselho “Justiça e Paz”. p. 2-24

COSTA, Lucas Aparecido. **Tentativa católica de modernidade**: o conceito de pessoa humana e sua realização histórica (1960-1980). Tese de Doutorado, UNESP/Franca-SP, 2014, 233 f.

DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem**: A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: UNESP, 1996.

DOSSE, François. **La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual**. Traucción Rafael F.Tomás. Universitat de València, 2007.

DUCLERT, Vincent. **Les intellectuels, un problème pour l’histoire Culturelle**. Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, [En ligne], 31/2003, mis en ligne le 15 de septembre 2008, consulte le 30 septembre 2016,

FRESSATO, Soleni Terezinha Biscouto. **Pela catolização da elite curitibana**: O Projeto Intelectual do Círculo de Estudos “Bandeirantes” – CEB 1929-1945. Dissertação de Mestrado, Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2003. 93 f.

GAIMUS, Frei Ludorico. De Curitiba para o Mundo. In: **O primeiro centenário do nascimento de Frei Constantino Koser**. Edição Especial, Ano LXVI, n.06, junho de 2018. Sessão Comunicações Província da Imaculada Conceição do Brasil.

GLASER, Niroá Zuleika Rotta Ribeiro. Educação na História da UFPR: Apontamentos para uma minuta cronológica. **Educar**, Curitiba, 7 (1/2): 13-58, jan./dez. 1988.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993

HOBBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 1995. P. 1-46.

IGGERS, Georg. Desafios do século XXI à historiografia. **História da Historiografia**, Ouro Preto, N. 04, 2010, p. 105-124; LOPES, Fabio Henrique. A alteridade como prática historiográfica. *Ci. Huma. e Soc. em Rev*, v.35, n.1, jan / jun, p. 10-24, 2013.

IGLESIAS, Tania Conceição. Fontes franciscanas: historiografia franciscana brasileira. **Revista HISTEDBR** On-line, Campinas, n.42, p.23-38, jun 2011 – ISSN: 1676-2584.

ISAÚ, Manoel. Da educação social à educação sócio comunitária e os salesianos. **Revista HISTEBER** On-line, Campinas, n.26, p.2-24, jan. 2007. 1-23

JACOBY, Russel. A New Intellectual History? **The American Historical Review**. Vol.97, n.2. 1992, p.405-424.

J. FEINER-M. Lohrer. **Mysterium Salutis. Compendio dogmática histórico-salvífico**. Tradução brasileira: Vozes, Petrópolis, 1971.

KARVAT, Erivan Cassiano. **Da História como Cânone ou sobre Homens de Súbita Têmpora**. Tese, Programa de Pós Graduação em História, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008. 221f.

_____. MACHADO, Valéria Floriano. História Intelectual e História dos Intelectuais: reflexões, perspectivas, problemas. **XIV Encontro Regional de História. Universidade Estadual do Paraná/Campo Mourão**, 2014. P. 934-940.

KHUN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

KOSER, Frei Constantino O.F.M.. As Proposições da Encíclica “Mystici Corporis Christi”. **REB**, Petrópolis, vol. V; março de 1945; fasc.1. p. 67-95.

_____. Definibilidade da Assunção de Nossa Senhora. **REB**, Petrópolis, vol. VII; julho de 1947, fasc.3. p. 246-277.

_____. **O pensamento franciscano**. Editora Vozes: Petrópolis, 1958 (primeira edição); 1998 (segunda edição).

_____. A Situação do Laicato Católico nos Albores do Vaticano II. **REB**, Petrópolis, vol. XXII, dezembro de 1962, fasc.4. p.886-904.

_____. A Situação do Laicato Católico nos Albores do Vaticano II. **REB**, Petrópolis, vol. XXII, dezembro de 1962, fasc. 4. p. 886-904.

_____. Após a “Mater et Magistra” tarefas urgentes graves. **REB**, Petrópolis, vol. XXII, março de 1962, fasc.1. p. 6-19.

_____. Após a Primeira Sessão do Concílio. **REB**, Petrópolis, vol XXII, dezembro de 1962, fasc. p.825-829.

_____. Escolástica e o “Aggiornamento” do Ensino da Igreja. **REB**, Petrópolis, vol. XXV, março de 1965, p.28-49.

_____. Perfeição Cristã “no Mundo” e “Fuga no Mundo”. **REB**, Petrópolis, vol. XXIII, dezembro de 1963, fasc.4. p.883-902.

_____. A Teologia ao Tempo do Vaticano II. **REB**, Petrópolis, vol. XXII, setembro de 1962, fasc.3. P.587-606.

_____. Maria Santíssima na Constituição “De Ecclesia”. **REB**, Petrópolis, vol. XXIV, março de 1964, p. 66-86.

_____. Os grandes temas da Constituição Dogmática *Numem Gentium*. **REB**, Petrópolis, vol. XXIV, dezembro de 1964, fasc. 4. P.959-976.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro de 2005.

LIBÂNIO, J.B. Atuais correntes da Cristologia Católica. **Revista de Filosofia**. V.2, n.5 (1975): **SÍNTESE**, Publicado em 3/11/1975. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

_____. **Qual o futuro do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

MANOEL, Ivan A. Tempo e movimento na Filosofia Católica da História (1860-1960). **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUHA, Ano V n.14, setembro 2012.

MARQUES, Juliana Bastos. A história magistral vitae e o pós-modernismo. **Hist. Historiografia**, Ouro Preto, n.12, agosto, 2013, p.63-78.

MARTINS, Patrícia C.M. **Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX**. São Paulo, Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2006. 309f.

_____. Conservadorismo, educação e tomismo no império brasileiro. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano I, n.3. Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas. 2009

_____. Moralidade e tradicionalismo católico no século XIX: Códigos de conduta do Seminário Episcopal de São Paulo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, Ano VI, n.16. Dossiê Facetas do Tradicionalismo Católico no Brasil, maio 2013.

_____. O sistema de pensamento dos manuais de ensino do Seminário Episcopal de São Paulo

na segunda metade do século XIX. **XVI Encontro Regional de História, ANPUH – Paraná**, UEPG, Ponta Grossa, 2018, p.1-8.

_____. **Práticas e representações femininas do catolicismo à cultura letrada: o modelo civilizatório sobre o Brasil, no início do século XX**. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2011.

MOURA, Odilão. **As ideias católicas no Brasil: direções do pensamento católico no Brasil século XX**. São Paulo: Convívio, 1978.

NEUFELD, Karl H. **Problemas e perspectivas de Teologia Dogmática**. SP: Loyola, 1993.

POMIAN, K.L.. **Ordre du temps**. Paris: Gallimard, 1984.

RÉMOND, René, JULLIARD, Jacques, LINDENBERG, Daniel. L'histoire des intellectuels catholiques. Interview de René Rémond. In: **Mil neuf cent**, nº13, 1995, p. 14-24.

_____. (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Senso religioso contemporâneo e os sem religião: uma provocação a partir de Manuel Lenín. **Caminhos**, vol.12, n.2, jul/dez, 2014, p.312-331.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história política**. São Paulo: Alameda, 2010.

RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Editora Estampa, 1998.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós, 1979,

SHINN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação fragmentação e a matriz de entrelaçamento. **Scientle Studia**, São Paulo, v.6, n.1, 2008, p.43-81.

SILVA, Wellington Teodoro. Frei Carlos Josaphat, Catolicismo e Revolução Social. **Caminhos**, Goiania, v.16, n.1, jan/jun.2018, p. 196-207.

_____. **Revolução, tradição e religião: catolicismo nas veredas da política: jornal Brasil/Urgente 1963/1964**. Curitiba: CVR, 2011.

SOUZA, Rogério Luiz. Catolicismo e capitalismo de Bem-Estar Social (1945-1970). **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano V, n.14, setembro, 2012, p.209-223.

SPRÍCIGO, Sandra Helena. **Uma apresentação da Revista de Cultura Vozes**. n/c

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TOUPIN-GUYOT, Claire. **Les intellectuels catholiques dans la société française: Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)**. Rennes: Presse Universitaire de Rennes, 2002.

VANBOEMMEL, Frei Fedêncio. **O primeiro centenário do ano de nascimento de Frei Koser**. Edição Especial, Ano LXVI, n.06, junho de 2018. Sessão Comunicações Província da Imaculada Conceição do Brasil.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

ZANOTTO, Gizele. **História Intelectual e História dos Intelectuais**: contribuições da historiografia francesa. Biblos, Rio Grande, 22 (1), 2008, p. 31-45.

SITES CONSULTADOS:

www.pastoralis.com.br.

<https://franciscanos.org.br/quemsomos/ondeestamos/fraternidade-sagrado-coracao-de-jesus-petropolis/#gsc.tab=0>

<https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb>

<http://www.universovozes.com.br/editoravozes/web/view/History.aspx>

<https://franciscanos.org.br/quemsomos/inmemoriam/constantino-koser/>

* * * * *



ANAIS

**IX SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PRÁTICAS RELIGIOSAS
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**

VII SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LERR/UEL

**IV SIMPÓSIO REGIONAL SUL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR)**

VIII COLÓQUIO NACIONAL CULTURA E PODER (UNESPAR)

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2021

CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL: REFLEXÕES DA PESQUISA FINALIZADA EM TEMPOS DE PANDEMIA

André Luiz de Castro Mariano¹

870

Resumo: Este texto busca refletir por meio de uma abordagem sintética sobre a primeira denominação pentecostal brasileira, a Congregação Cristã no Brasil a partir das ciências sociais, mostrando como a denominação tem fortes características de racionalidade em termos weberianos e uma organização que certamente proporcionou a seus adeptos condições para lidar com a conjuntura decorrente do contexto de pandemia envolvendo Covid 19 de forma menos traumática. Entre as ações eclesiais, a forma como a denominação se organiza em torno do conceito calvinista da predestinação, herdados da passagem de seu fundador Louis Francescon pela Primeira Igreja Presbiteriana Italiana de Chicago, e também de vários dos pioneiros deste pentecostalismo que saíram do presbiterianismo brasileiro em direção ao pentecostalismo, ganha destaque a noção eleição. Os eleitos são aqueles que apresentam sucesso na vida espiritual, mas também na vida material, o que impulsiona o congregado a superar as dificuldades como prova de sua eleição. Este é um reflexo de um tipo de racionalidade prática. Outro ponto que se destaca no contexto pandêmico está diretamente relacionado aos casos mais críticos em que adeptos precisam de atendimentos em decorrência de perdas como empregos ou renda. Nestes casos o departamento da “Obra da Piedade” aparece como ferramenta que funciona a muitas décadas, atendendo as demandas de seus congregados em suas necessidades ordinárias e extraordinárias.

Palavras-Chaves: Congregação Cristã. Racionalidade. Predestinação. Obra da Piedade. Pentecostalismo.

INTRODUÇÃO

A Congregação Cristã no Brasil (CCB) é a mais antiga denominação pentecostal presente no país. Seu início ocorreu através do italiano Louis Francescon no início do século passado, mais especificamente a partir da década de 1910, cujos primeiros adeptos são oriundos basicamente de membros de igrejas protestantes batistas, sobretudo presbiterianos em sua grande maioria imigrantes italianos moradores nos estados de São Paulo e Paraná. Estes abandonavam suas igrejas de origem, ao mesmo tempo em que se pentecostalizavam, formando assim um segmento religioso pentecostal étnico italiano e de forte influências calvinistas herdadas tanto de seu fundador, quanto de seus primeiros adeptos. Esta herança calvinista não é resultado de uma construção teológica, mas de uma religiosidade prática construída sobre as bases de um ministério leigo.

Embora seja uma realidade a presença de um ministério leigo ao longo dos

¹ Doutor em Ciências Sociais (Unesp/Marília), Mestre em Antropologia Social (UFPR), Bacharel em Teologia (CES/JF). E-mail de contato: andrecastromariano@gmail.com

mais de 110 anos de existência da denominação, e uma constante resistência e rejeição do pensamento de um ministério composto por especialistas formados e pagos, a CCB, contrariando a percepção da grande maioria dos teóricos sobre o(s) pentecostalismo(s) no Brasil, não é uma religião marcada por um tipo de iluminismo religioso com ações vinculadas simplesmente pela direção do Espírito Santo. Isto não é o mesmo que afirmar a inexistência desta forma de iluminação, pois cada decisão dos adeptos, independente do lugar que eles ocupam na hierarquia da Igreja, são sempre tomadas depois de intensos momentos de oração em busca da aprovação ou reprovação de Deus, em relação às demandas apresentadas. O que quero dizer é que, para além desta visão cosmológica de mundo existe um tipo de racionalidade presente nas ações dos congregados que podem ser verificadas praticamente em todas as observações realizadas pelo pesquisador. Dito de outra forma é possível ver racionalidade dentro desta religião, mesmo nas bases teóricas conceituais desenvolvidas por cientistas como, por exemplo, nos conceitos weberianos de seita e tipos de ação social, além de outros conceitos trabalhados por Weber como os vinculados ao puritanismo, calvinismo, predestinação e eleição. Mas, também é possível ver racionalidade nos estatutos; atas de reuniões ordinárias, extraordinárias e de ensinamentos; documentos patrimoniais; e em outras esferas muitas vezes percebidas como manifestações religiosas, das quais destaco a forma como estão organizadas as etapas da liturgia dos cultos, cuja execução é a mesma, independente da região geográfica em que se encontram as igrejas da denominação presentes no Brasil, ou do tempo em que foi realizada a observação do culto.

Desde o final de 2019, quando surgiram as primeiras informações sobre a presença de um vírus altamente letal, mas bem distante de nossa nação, dava a impressão que estávamos seguros. Porém não precisou de muito tempo para que invadissem as nossas portas a indesejável Covid 19, atingindo todas as camadas sociais, não fazendo distinção de cor, raça, gêneros, faixas etárias. É fato que alguns grupos foram mais atingidos do que outros, não obstante todos experimentaram baixas irreparáveis. Também é fato que este contexto de pandemia colocou holofotes sobre muitas das desigualdades historicamente presentes em nossa sociedade, evidenciando problemas estruturais, demonstrando fragilidades. Por outro lado, a atual conjuntura serve para verificar que determinados segmentos podem estar em melhores condições para enfrentar realidades críticas como a que estamos vivendo nestes últimos meses. É nesse ponto que quero chegar, sem a pretensão de fazer algum tipo de apologia a Congregação Cristã no Brasil, mesmo porque meu vínculo com a denominação foi construído sobre as bases da pesquisa acadêmica.

E, é com base na pesquisa acadêmica, na revisão bibliográfica dos trabalhos de pesquisadores estrangeiros e brasileiros, na coleta de dados etnográficos, nas muitas interlocuções com congregados e na análise de documentos produzidos pela denominação, que sinalizo que a Congregação Cristã no Brasil, como denominação pentecostal estava de antemão preparada para enfrentar este contexto de pandemia. A partir de sua base racional prática e de seu departamento de atendimento das necessidades elementares de seus “domésticos da fé”, realizado pela “obra da piedade” certamente fez com que os adeptos dependessem menos da atenção dos governos, e mais, nos casos de necessidades, do próprio coletivo religioso.

Alguns pontos se destacam neste grupo, um deles é a percepção de eleição. Um predestinado a salvação, portanto um eleito, precisa dar provas de sua condição sendo bem sucedido em sua vida material, tal como seu sucesso na esfera tida como espiritual. Nesse sentido, a visão de mundo envolvendo o conceito calvinista vai motivar o congregado a ser bem sucedido nos negócios, honrar seus compromissos com pessoas dentro e fora do grupo, ser honesto e confiável nos negócios, etc. Ou seja, elementos que somados vão produzir um *ethos* específico resultado de uma racionalidade prática. Outro ponto é a rede de solidariedade interna que está vinculada a concentração dos recursos à atenção exclusiva dos membros do grupo. Oportunidades de trabalhos são destinadas a pessoas da denominação. As sociedades nos negócios não são realizadas com “estranhos na fé”. Os atendimentos a pessoas em situação de vulnerabilidade, não tem seus recursos financeiros e de pessoal direcionados para atender a sociedade geral e sim particular, porquanto apenas aqueles que fazem parte da “irmandade”. Neste caso, os atendimentos são realizados por diáconos e irmãs da Obra da piedade, vinculados ao Departamento da Obra da Piedade.

Feitas as considerações introdutórias, segue-se para as abordagens mais específicas sobre os temas aqui apresentados e suas relações com a própria denominação. Começo pela racionalidade prática com base em parte dos conceitos e noções weberianas.

RACIONALIDADE PRÁTICA, PENSADA A PARTIR DA CRENÇA NA PREDESTINAÇÃO.

Para pensar a racionalidade prática tal como a que está presente na Congregação Cristã no Brasil, deve-se considerar que esta denominação, como segmento religioso, não busca na ciência os pilares para construção religiosa. Portanto, as bases são metafísicas e

precisam ser pensadas cientificamente a partir destes referenciais que a princípio, parecem não estar ligados à razão. Destarte a noção de predestinação ganha destaque e pode ser pensada através da compreensão do protestantismo ascético, subsidio de Max Weber, utilizado para pensar o Ocidente e o capitalismo.

Como o objetivo aqui está voltado para a compreensão da CCB, atendo-me em pontuar que a Congregação Cristã no Brasil possui características que se aproximam do ascetismo mais comum apresentado por Weber, o qual foi encontrado no protestantismo de linha puritana e calvinista, e que estavam vinculados à crença na predestinação. Em nosso caso, envolvendo a Congregação Cristã no Brasil, mostrou que trata-se de uma religião pentecostal em que estão presentes tanto os elementos éticos do puritanismo, quanto à crença na predestinação.

Do puritanismo, uma das características que resultam desta visão de mundo, estando presentes tanto nas igrejas protestantes pesquisadas por Weber, quanto na CCB pesquisada por nós, remete a noção weberiana de “seita”. O ponto que diferencia uma seita de uma Igreja é sua seleção voluntária dos membros por parte da seita, que vem acompanhada de uma observação contínua de suas condutas como membro da seita, seja dentro ou fora do ambiente religioso, exigindo e criando um *ethos* padronizado de excelência, *ethos* que é valorizado inclusive por pessoas fora da religião que veem nestes virtuosos religiosos a certeza que não sofrerão quaisquer tipos de prejuízos em suas negociações. Assim, na aceitação de um novo adepto pela Congregação Cristã no Brasil, como nas igrejas protestantes em Weber, a inserção voluntária de um novo membro é definida tanto por parte do grupo que recebe aquele que deseja e possui as qualidades necessárias para fazer parte, quanto do próprio indivíduo que, voluntariamente avança rumo ao coletivo religioso. Em termos weberianos, a definição de seita e o que a difere de uma Igreja que não exige do indivíduo este tipo de ética é a que se segue. Segundo Weber:

É importante que a participação numa seita significasse um certificado de qualificação moral e especialmente de moral comercial para a pessoa. Isso contrasta com a participação numa ‘Igreja’ na qual a pessoa ‘nasce’ e que permite que a graça brilhe igualmente sobre o justo e o injusto. Na verdade, uma Igreja é uma corporação que organiza a graça e administra os dons religiosos da graça, como fundação. A filiação a uma Igreja é, em princípio, obrigatória e, portanto, nada prova quanto às qualidades dos membros. A seita é, porém, uma associação voluntária somente daqueles que, segundo o princípio, são religiosa e moralmente qualificados. Quem encontra a recepção voluntária da sua participação, em

virtude da aprovação religiosa, ingressa na seita voluntariamente. (WEBER, 1982, p. 351, grifo nosso).

Nestes termos, a seita não se coloca como aquela que está à procura incondicional de novos seguidores, ao contrário, eles são minuciosamente selecionados. O que não é diferente na Congregação Cristã no Brasil, e o que mais uma vez a posiciona em alinhamento com o protestantismo ascético de Weber.

No caso da CCB, o resultado direto é que a diferencia de outras igrejas pentecostais é a forma de se fazer proselitismo. Nessa denominação pentecostal clássica, o proselitismo vigente é o privado, que são realizados nos interiores de suas casas, de seus templos, ou mesmo de outros locais que originalmente parecem fugir da esfera privada em direção à esfera pública tais como os locais de trabalho, dentro de escolas, etc. Segundo Freston (1994), uma das razões fundamentais para a interpretação deste contexto é a doutrina da “predestinação” muito difundida no calvinismo e presente na Congregação Cristã no Brasil. Graças a essa concepção, os membros não se sentem pressionados a buscarem novos adeptos, como ocorre em outras denominações pentecostais, pois Deus é quem se encarrega de escolher e enviar os candidatos à salvação. Portanto,

[...] a doutrina da C[ongregação] C[ristã] age como um amortecedor, permitindo que ela se contente com os velhos métodos. Isso dá à igreja uma estabilidade em muitas áreas. Não existe a tentação de experimentar com novos tipos de culto em nome da atratividade. A predestinação responde por todos os sucessos e fracassos da igreja. (FRESTON, 1994, p. 104).

Durante a minha pesquisa de mestrado (2010-2012), foi possível perceber empiricamente que este segmento religioso não está muito preocupado em aderir novos adeptos, e nem mesmo manter dentro do grupo pessoas que não concordem com o que é proposto por eles. É como se a qualidade e a unidade que envolve a crença, fosse mais importante que a quantidade de adeptos sem uma homogeneidade definida, ou com marcas de conflitos, por não concordarem com as ideias que são difundidas pela denominação. Nesse sentido, não se deve pensar as adesões como simples ações transcendentais via predestinação, em que os membros são previamente selecionados pelo Sagrado², sem algum tipo de interferência humana. Estes membros também são selecionados levando-se em consideração critérios racionais, assim como a permanência no grupo são balizados por este tipo de critério

² O termo Sagrado está em maiúsculo, por estar vinculado a Deus.

racional. Em outros termos, a predestinação não deve ser percebida apenas com a comprovação do sucesso nos empreendimentos mundanos, ou na agremiação de novos adeptos por atribuição da vontade, ou plano Divino³. Ela é também um esforço racional e metódico, cujo resultado é um *ethos* específico com resultados práticos particulares, inclusive em relação a quem deve, ou não ser inserido no grupo, ou que deve permanecer como parte do coletivo religioso.

Resumidamente, percebe-se que a denominação Congregação Cristã no Brasil parece não investir em pessoas que estejam distantes de seus ideais. Não há investimentos em um proselitismo mais aberto, ou na tentativa de moldar pessoas que pensem, ou aja diferente do que eles têm como padrão. A doutrina da Igreja e as reuniões de ensinamentos servem para trabalhar algo que já está presente nos novos adeptos. Não tem como objetivo converter pessoas no sentido de mudança de direção. Em parte, isto pode justificar não haver um esforço em impedir a saída, ou de resgatar os afastados⁴. Também em parte, a concepção de predestinação justifica a saída como não sendo estes os escolhidos de Deus para fazer parte da Congregação Cristã.

Finalizando este tópico em que o racional e o metafísico não se contrapõem, ao contrário, se unem em torno de um comportamento religioso presente na Congregação Cristã no Brasil, gostaria de recorrer a uma citação de Max Weber (2002), pois esta, além de apontar para temas sinalizados nos parágrafos acima, a citação fala pontualmente do protestantismo presbiteriano, como um dos que possuem ligação com o calvinismo. Lembrando que estamos falando da CCB como uma denominação que possui raízes no protestantismo presbiteriano, portanto, herdeira de parte de seus conceitos religiosos:

Por ora, consideramos apenas o calvinismo, e adotamos a doutrina da predestinação como arcabouço dogmático da moralidade puritana, no sentido de racionalização metódica da conduta ética. Isso pôde ser feito porque a influência deste dogma se estendeu, de fato, para muito além de um único grupo religioso, que manteve, de todos os pontos de vista, a observância estrita aos princípios calvinistas, no caso presbiteriano. [...]. (WEBER, 2002, p. 93).

Nesse sentido, é possível partir do princípio que a CCB possui a maioria dos pontos enfatizados por Max Weber (2002) na citação acima, tais como: seu alinhamento com a Igreja Presbiteriana; a herança calvinista implícita no conceito de predestinação, presente no presbiterianismo protestante, e que por sua vez seguiu para o pentecostalismo clássico da

³ Da mesma forma termo Divino em maiúsculo, pelo vínculo a Deus.

⁴ Conhecidos como desviados.

CCB; a moralidade puritana (moral como conjunto de regras) que resulta em uma racionalização metódica, produzindo ações específicas. Portanto, no caso da Congregação Cristã no Brasil, esse conjunto de valores religiosos, produz uma visão de mundo e um estilo de vida próprio, que inclusive a diferencia entre outras agências religiosas pentecostais.

CARIDADE(S) E OBRA DA PIEDADE

Em 1936, a Congregação Cristã do Brasil⁵ registra em Estatuto as bases fundamentais de sua crença religiosa em torno da centralidade de Cristo. Dentro desta conceituação quero destacar para nossa reflexão a palavra “caridade de Deus”, porquanto esta pode ser entendida como distinta da interpretação de caridade exercida dentro do catolicismo. Assim, embora a palavra caridade seja sinônima de amor, ou seja, o amor de Deus, na Congregação este amor é discriminado. Esta caridade tem alvos muito definidos, sendo destinadas apenas aqueles que se unem em torno da mesma crença e que fazem parte do mesmo grupo de congregados. Nos termos da CCB, aqueles que compõem a “irmandade”. Dito de outra forma, a caridade não é exercida sobre todos, mas sobre os escolhidos. Assim a ação da Igreja busca atender os domésticos da fé e não a população em geral.

Jesus é o cabeça da Igreja, o Espírito Santo é a lei para guiá-la em toda a verdade. Sua organização é a caridade de Deus no coração de seus membros, que é o vínculo da perfeição. Onde esses três não governam, é satanás que governa em forma de homem para seduzir o povo de Deus com sabedoria humana. (Diário Oficial do Estado de São Paulo, 06/03/1936).

Esta forma de exercício da caridade se distingue daquela que está presente no catolicismo. Neste, a caridade é muito mais universal do que particular. Assim, pessoas em situação de vulnerabilidade, pertencendo ou não da Igreja podem recorrer aos serviços prestados pela Instituição com a certeza de serem atendidos. Esta é uma concepção que perpassa toda a hierarquia da Igreja, bem como a visão de mundo dos católicos. Um exemplo prático deste atendimento geral esta presente em um relato do Sr. Adeli, entrevistado em 2017, no período de coleta de dados para a pesquisa envolvendo a Congregação Cristã no

⁵ No dia 21 de abril de 1962 em Assembleia extraordinária com a presença do ancião João Finotti, ficou definido: Artigo 1º “A Congregação Cristã no Brasil – Região de S. Paulo – anteriormente denominada Congregação Cristã do Brasil, registrada no Cartório do 1º Ofício de Títulos e Documentos sob. nº 4938, formada de membros sem distinção de nacionalidade ou raça, é uma comunidade cuja Fé, Doutrina e Estatutos se fundamentam na Bíblia, abrangendo as Congregações de todas as demais Regiões nos Estados Unidos do Brasil, onde Deus se compraz plantar sua Obra”

Brasil. Ele, que na época tinha 54 anos e que se encontrava em situação de rua, ao dizer como se deslocava entre as cidades que faziam parte de seu circuito relata:

Ah, eu vou pra onde meu pensamento me dirige. Muita gente me ajuda. Quem sempre me ajuda são os padres. Dão R\$ 100,00. Eles têm muito! Agora não falando mal dos crentes, mas pra dar R\$10,00 tem que ajoelhar, rezar, falar de onde veio, pra onde vai. Às vezes vou pedir pra comprar um sabonete, uma pasta de dente. E passagens? Eles vão lá na rodoviária e me compram a passagem. Nunca dão o dinheiro na mão. [...]. (Sr. Adeli: em entrevista realizada em 05/2017).

877

Aqui, fazendo alguns recortes, chamo a atenção para o fato empírico em relação a atenção destinada a alguém em situação de necessidade ao ser atendido prontamente por uns, em comparação com outros cuja ação vem acompanhada de limitações e/ou desconfianças. Sobretudo destaco o fato da caridade no catolicismo ser exercida sem segregação de pessoas, dentro de uma universalização da atenção publica.

Embora na CCB não exista impedimento formal aos membros do grupo de exercerem esta forma de atendimento a pessoas fora de seu grupo, como no exemplo acima, o do Sr. Adeli, estando livre para ajudar os necessitados particularmente ou coletivamente, na prática, o apoio só deve ser dado àqueles que são escolhidos, e por isso merecem eternamente os cuidados de Deus, portanto, alvos de sua Piedade.

Piedade, Obra da Piedade, Irmãs da Obra da Piedade. Piedade na prática dentro da Congregação Cristã no Brasil não possui explicação a partir da etimologia da palavra do latim, pietas. Dentro da denominação não existe necessidade de se aprofundar teoricamente nas origens de um conceito para que a partir deste avançar para ação. Aqui, a ação é fruto de uma racionalidade prática, dentro de uma concepção de aprendizado forjado no ato da ação. Ou seja, ensina-se fazendo, aprende-se fazendo, segue-se fazendo. E, relacionado à Piedade na ação, ela representa tanto a devoção e amor a Deus e a Sua Igreja; quanto à compaixão ou misericórdia em relação ao próximo em situação de vulnerabilidade.

O antropólogo alemão Emilio Willems, foi um dos pioneiros na pesquisa sobre a Congregação Cristã no Brasil. Em 1967 seu trabalho de pesquisa sobre religião no Brasil e Chile resultou na Obra “Followers of the new Faith: culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile”, publicada pela Vanderbilt University Press. O primeiro registro do que é a Obra da Piedade desenvolvida pela CCB vem deste pesquisador. De acordo com o Willems,

[...] dados consideravelmente comparativos, chegamos à conclusão de que,

de todas as seitas pentecostais a Congregação Cristã do Brasil provavelmente adotou a atitude mais intransigente no que diz respeito à prática da caridade. A palavra caridade parece não existir no vocabulário da seita. A Obra de Piedade é usada em vez disso, e tudo é realizado pelo ministério da piedade, um tipo de departamento que é operado principalmente por mulheres. A obra está centralizada na cidade de São Paulo e todos os negócios são realizados em uma das várias dependências do templo principal. Nas reuniões semanais participam aproximadamente cem mulheres que exercem funções comparáveis às de assistentes sociais. Muitos deles apresentam casos que requerem algum tipo de assistência. Todos os candidatos devem ser membros da seita; a decisão final sobre se um candidato é digno de ajuda é deixada ao Espírito. Os diáconos presidentes, buscam inspiração em orações silenciosas e consultam-se antes que o caso seja decidido. Dessa maneira, alguns candidatos são recusados e outros são atendidos, após um exame cuidadoso das circunstâncias em que a pessoa se encontra (WILLEMS, 1967, p. 148, tradução nossa)⁶.

Ele ainda complementa suas observações:

Às vezes, os membros necessitados recebem alimentos, roupas, combustível ou utensílios domésticos; Às vezes, pequenas somas de dinheiro para ajudá-los durante períodos de desemprego ou doença. Em casos específicos, o conselho pode achar aconselhável ajudar um membro financeiramente a estabelecê-lo em algum tipo de negócio modesto. Membros doentes sem família recebem atenção pessoal imediata. [...]. Todas as despesas para fins beneficentes são cobertas por doações especiais cujos doadores são mantidos em anonimato. (WILLEMS, 1967, p. 148, tradução nossa)⁷.

Outro pesquisador que também contribui com informações sobre a atuação deste departamento é Sérgio Araújo Leite (2008). Sua citação serve também para exemplificar o quanto a denominação pesquisada mantém hábitos calvinistas em relação a eleição. Um predestinado não pode se manter vitaliciamente dependente. Sua dependência só pode ser justificada por um tempo determinado quando este está sendo provado, mas esta conjuntura está diretamente ligada a sua aprovação. Ou seja, sua emancipação:

⁶ [...] basis of considerable comparative data, we reached the conclusion that of all the Pentecostal sects, the Congregação Cristã do Brasil has probably taken the most uncompromising attitude so far as the practice of charity is concerned. The word caridade (charity) does not seem to exist in the vocabulary of the sect. Obra de piedade (work of piety) is used instead, and all of it is carried out by the ministério da piedade (ministry of piety), a sort of department which is operated mostly by women.

The obra is centralized in São Paulo City, and all business is transacted in one of the several dependencies of the main temple. The weekly meetings are attended by approximately one hundred women who perform duties comparable to those of social workers. Many of them present cases requiring some sort of assistance. All applicants must be members of the sect in good standing; the ultimate decision of whether an applicant is worthy of help is left to the Spirit. The presiding deacons seek inspiration in silent prayers, and consult each other before a case is decided upon. In this manner, some applicants are turned down, and the others are attended after a careful scrutiny of personal circumstances.

⁷ Sometimes the needy members receive food, clothes, fuel, or household items; sometimes small sums of money to help them over periods of unemployment or sickness. In particular cases the board may find it advisable to assist a member financially to establish him in some sort of modest business. Sick members without family receive prompt personal attention. [...]. All expenditures for charitable purposes are covered by special gifts the donors of which are kept anonymous.

Nós ajudamos a irmãzinha durante 04 meses, mas, fica difícil manter, pois até hoje seus filhos não arrumaram nenhum bico para fazer (um menino de 16 anos e duas meninas 13 e 14 anos), a gente chega lá e, sempre encontra a casa suja, uma bagunça danada, os filhos não frequentam a igreja, estão sempre em casa vadiando, então a gente avisou que não vai manter a ajuda, pois Deus não se agrada dessa situação⁸ (LEITE, 2008, p. 43).

Outro dado relacionado ao trabalho da Obra da Piedade vem através de nossa própria pesquisa, por meio de Fabiana Zarbano. Fabiana, que era adepta da Congregação Cristã era casada com um congregado, mas seu casamento não durou uma década. Ao se separar, passou um período em situação crítica e acabou sendo assistida por este departamento. De acordo com a interlocutora:

Quando a minha filha mais nova tinha aproximadamente três aninhos, eu decidi que não queria, que não dava mais, porque era muitas coisas que ele me falava, me magoava e eu não conseguia mais gostar dele, eu não conseguia mais olhar na cara dele, não conseguia mais dormir com ele. Desgostei! Então eu falei que queria o divórcio. Ele na verdade no começo não queria, mas depois aceitou e eu saí de casa. Eu fui cuidar das minhas duas filhas, fui trabalhar limpando casas de outras pessoas e ainda assim ia na Igreja de vez em quando. [...]. Mas antes disso, os irmãos foram lá em casa e falaram: ‘Olha, como é que está o negócio, vocês vão se separar mesmo, você sabe que se vocês se separarem, vocês não vão ter mais liberdade na Igreja, que significa que você não vai poder mais tocar, não pode mais pedir hino, nem levantar e ir lá na frente para testemunhar e nem orar. Você pode ir congregar na Igreja, porém você não terá mais essa liberdade. Eles vieram na minha casa, disseram que já haviam falado com ele, e ele também dizia que não tinha jeito mesmo, que era uma incompatibilidade de gênero e como não era por conta de uma das partes ter cometido adultério, que os dois ficariam sem liberdade. Uma coisa que eu não posso deixar de falar, é que quando eu estava passando por muito aperto, quando eu estava trabalhando pouco, com as duas meninas, sem pensar ou imaginar, as irmãs da Obra da Piedade, que tem um departamento dentro da congregação que supre quem está em necessidade. Não sei como, eles ficaram sabendo porque eu já não congregava muito tempo, eu acredito que foi revelação de Deus mesmo, porque tudo que eu comprava (as minhas meninas eram muito chatas com o negócio de comida), veio. Tudo que a gente comprava! Como se elas soubessem?⁹ Tudo, tudo, tudo de dentro da minha casa. (Fabiana Zarbano: entrevista realizada em 07/04/2020).

Fabiana mesmo, foi atendida pelo Departamento da Obra da Piedade apenas uma única vez, seguiu seu caminho a procura de recursos para manutenção de sua família, e não se sentiu na expectativa de novos atendimentos ou fragilizada por não haver contatos posteriores com tal objetivo. Ao contrário, a evidência está numa espécie de gratidão a Deus e a

⁸ Joana (Obra de Piedade), entrevista concedida autor, Leite: gravação em áudio, Carapicuíba, 19/05/2007.

⁹ O atendimento realizado a Fabiana Zarbano foi apenas por uma vez. Além das Irmãs da OP ter levado alimentos, segundo Fabiana, elas também deixaram uma quantia significativa de dinheiro para outras despesas.

In: *Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UUEL)*, 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2021.

irmandade, responsáveis pelos atendimentos, inclusive tornando público o ocorrido, expressado no que eles chamam de testemunhos, ou ainda pagar o voto.

Dentro do grupo é conhecido de todos que um atendimento só se realiza quando existe a orientação por parte do Espírito Santo (iluminismo religioso) e a interrupção do atendimento, ou mesmo o não atendimento esvazia psicologicamente esse tipo de sentimento, pois revoltar-se contra alguém, pode significar revolta-se contra o próprio Deus. E, esse é um inimigo que ninguém quer ter. Além disso, em linhas gerais a culpa e/ou responsabilidade recai basicamente sobre a própria pessoa. Assim, quanto em débito com a Deidade, o fato de não ser atendido significa o resultado de sua ação no passado, seja ele remoto ou próximo. Se o caso representa responsabilidade, cabe a pessoa em situação crítica superar as dificuldades, sobrepor a conjuntura e avançar para emancipação. O que resultará em testemunhos para serem transmitidos nos cultos, nas reuniões dentro das casas, aos congregados que precisam ter sua fé em Deus edificada. O fato é que dificilmente a responsabilidade segue para aqueles que fazem parte do grupo que presta atendimento. Mas quem são essas pessoas que atendem?

As “Irmãs da Obra da Piedade” (OP) são as que mais têm contato com as pessoas que precisam de atenção e que são membros da denominação. Essas demandas também são assistidas pelos Diáconos, quem cuidam da parte masculina em situação de vulnerabilidade. A regra é homens (diáconos) cuidando de homens e mulheres (Irmãs da OP) cuidando de mulheres. Essa disposição entre os gêneros jamais são alterados, mesmo nas situações de urgência. Nesse contexto, as Irmãs da OP são as que se destacam por ter um contato privilegiado com as etapas do trabalho na Obra da Piedade. A primeira delas é o trato com as demandas. Todos os possíveis atendimentos devem passar por um minucioso processo de averiguação e em geral, são as irmãs da OP que tem o melhor acesso ao que está acontecendo. Elas devem transmitir cada caso para o diácono que é responsável pela localidade, que antes de levar o assunto para a reunião que define os atendimentos a serem realizados, deve conhecer os casos em particular. Ou seja, antes mesmo da demanda ir para a pauta principal, a questão já passou por um filtro, que é resultado de uma pré-seleção do(s) candidato(s) e da situação em que se encontra(m). Neste contexto, as demandas apresentadas nas reuniões não podem ser expostas, principalmente os casos que são colocados em pauta, mas que não são atendidos por falta de confirmação Divina.

Quanto aos atendidos, existe consenso que estes só podem ser contemplados, se for por direção Divina. Em suma, os casos devem ser apresentados em reunião do departamento, que acontecem regularmente, mas podem acontecer casos de caráter

excepcional, exigindo uma reunião extraordinária. Nestas, após um período de oração dos integrantes, existe um sentimento quanto a atender o necessitado. A liberação não vem, pela confirmação da metade mais um, ou por influência/autoridade deste ou daquele. Ela precisa ser unânime e caso um atendimento seja negado (por Deus), não ocorrem discussões ou brigas. Além disso, o ocorrido na reunião não pode ser comentado fora: nem para a família não atendida, nem para outros, inclusive anciães e cooperadores, nem com seu marido, que não deve saber das decisões tomadas dentro de departamento da Piedade. Caso o necessitado, por alguma razão saiba da possibilidade de ser atendido pela OP – por exemplo, a percepção de sondagem, somados a atual conjuntura envolvendo suas necessidades –, não sendo, ele(a) entende que prevaleceu a vontade de Deus, o que reduz (como já foi dito) significativamente, possíveis sentimentos de revoltas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto envolvendo a pandemia por Covid19 vem desafiando governos no mundo inteiro, mas também outros segmentos de atenção social, cujo objetivo é o cuidado de pessoas em situação de vulnerabilidade. Tal conjuntura também vem servindo para explicitar abismos socioeconômicos, a capacidade de se construir informações sólidas e confiáveis, além de outras falsas informações, cujo resultado negativo é o desserviço de desenformar pessoas e grupos, colocando inúmeras pessoas em risco. Não obstante, esse cenário vem fornecendo elementos que podem ser problematizados, sobretudo quando englobam a ação de órgãos governamentais, estatais, das pertencentes ao terceiro setor, de iniciativas privadas e religiosas. Esses são algumas das esferas de atuação social que poder servir para pensar esse quadro com os seus múltiplos desdobramentos, fomentando teses ou hipóteses que passarão pelo crivo de sua(s) veracidade(s). Dentre os organismos de atenção individual e coletiva neste contexto crítico, gostaria de pontuar a forma como a Congregação Cristã no Brasil se organizou ao longo dos mais de seus cem anos, em torno de um sistema racional-religioso, fornecendo elementos teórico-práticos para seus adeptos. Assim, a soma de elementos herdados do calvinismo protestante presbiteriano, dentro de uma releitura pentecostal clássica, propicia aos congregados uma noção de eleição como escolhidos de Deus. Ela também é composta por variáveis das quais a prova de seu sucesso na vida e a emancipação das adversidades de forma a transcender sua dependência da atenção dispensada, formam as bases para uma racionalidade prática. Ou seja, um composto que gera ações práticas,

consequentemente um *ethos* específico, resultado da razão religiosa.

Diretamente ligado à noção de eleição e ao conceito de predestinação calvinista, a Obra da Piedade como departamento de atenção aos congregados em situação de vulnerabilidade social, pode servir como ponto de reflexão da conjuntura dos tempos de pandemia vivida nesta segunda década deste início de terceiro milênio. Sua eficiência se dá por algumas razões elementares. Uma delas é a atenção destinada apenas aos “domésticos da fé”. Esta posição sociorreligiosa e racional faz com que todos os recursos de capital humano, financeiro e de materiais coletados sejam destinados apenas para atender as necessidades de seus próprios membros. Tal concentração, além de reforçar a unidade interna, ela também garante a aplicabilidade dos serviços prestados, pois tem destinação certa e não visa cuidados de decurso vitalícios.

Em sua prática ordinária, os Diáconos e as Irmãs da Obra da Piedade são fundamentais. Já em sua prática extraordinária, como qualquer segmento religioso existe a vinculação com elementos metafísicos e no caso da CCB o iluminismo religioso pela crença nas revelações através do Espírito Santo é ponto crucial. Tudo o que se deve fazer ou não fazer é resposta da Deidade e deve seguida pela unanimidade por parte daqueles que estão à frente dos trabalhos. A falta de apenas um dos votos favoráveis informa aos responsáveis a não conformidade do atendimento. Dito de outra forma, se não há unidade não existe atenção, mesmo que este seja adepto da denominação.

Para finalizar, a pesquisa que resultou na tese “Congregação Cristã no Brasil: análise antropológica da primeira denominação pentecostal brasileira” defendida em abril de 2021, contou com uma parte dos dados coletados em meio ao próprio curso da pandemia, mas também fornece indícios que podem servir para futuras pesquisas, como por exemplo, a forma como a denominação se organizou para enfrentar situações adversas como as provocadas pela pandemia de Coronavírus. Certamente, alguns segmentos estão ou estavam melhores preparados para enfrentamento de adversidades, e seja estando na parte dos mais ou menos eficientes, todos estes acontecimentos são úteis para pensar e/ou repensar nossas próprias ações, considerando as informações disponibilizadas pela atuação destes e de outros segmentos de nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.**

In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/Uel), 4, 2021, Londrina. **Anais...** Londrina: Uel, 2021.

Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1994, p. 67-159.

LEITE, Sérgio Araújo. **Entre o Rito e o Cotidiano: As Mulheres da Igreja Congregação Cristã no Brasil da cidade de Carapicuíba**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo-SP, 2008.

LÉONARD, Émile-G. **L'Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente (Brésil)**. Paris Ed. Press Universitaires de France, 1953.

MARIANO, André Luiz de Castro. **Pentecostalismo Clássico: Histórias, memórias e trajetórias sociais**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba-PR, 2012.

_____. **Congregação Cristã no Brasil: análise antropológica da primeira denominação pentecostal brasileira**. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, Marília-SP, 2021. <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/204633> Acesso em: 15 dez. 2021.

READ, William R. **New Patterns of Church Growth in Brazil**. Michigan-EUA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo-SP: Ed. Martin Claret, 2002.

WILLEMS, Emilio. **Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile**. Tennessee-Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

* * * * *