



RELIGIÕESFRONTEI RASEIDENTIDADES NA AMAZÔNIA

ORG. *Diego Omar da Silveira*
Clarice Bianchezzi
Marcos Vinicius de Freitas Reis
Adriano Magalhães Tenório

 *editora*
UEA

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima

Governador

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo Almeida Costa

Reitor

Cleto Cavalcante de Souza Leal

Vice-reitor

editora **UEA**

Maristela Barbosa Silveira e Silva

Diretora

Maria do Perpétuo Socorro Monteiro de Freitas

Secretária Executiva

Síndia Siqueira

Editora Executiva

Samara Nina

Produção Editorial

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)

Allison Marcos Leão da Silva

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Maduro

Izaura Rodrigues Nascimento

Jair Max Furtunato Maia

Mario Marques Trilha Neto

Maria Clara Silva Forsberg

Rodrigo Choji de Freitas

Conselho Editorial

Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

Diego Omar da Silveira

Presidente

Ana Luíza Gouvêa Neto

Secretário Geral

Bruna Marques

Secretária de Divulgação

Em vacância

Tesoureiro

Marcus Vinícius Freitas Reis

Coordenador Regional Norte (2017-2019)

Comitê Científico do I Simpósio Norte da ABHR

Águeda Bittencourt (UNICAMP)

Andrius Noronha Estevam (UNIFAP)

José Camilo Ramos (UEA)

Douglas Mota Xavier de Lima (UFOPA)

Eduardo Paegle (IFRR)

Elisângela Maciel Soares (UNINORTE)

Fábio Py Murta de Almeida (UENF e Plura)

Geórgia Pereira Lima (UFAC)

Gleidys Meyre da Silva Maia (UEA)

Gustavo Soldati Reis (UEPA)

Irinéia Franco (UFAL)

Júlio Cláudio da Silva (UEA)

Kachia Techio (UNIR)

Manoel Ribeiro Moraes (UEPA)

Marcos Silva (FURB)

Maria Audirene Cordeiro (UFAM)

Marilina Oliveira Bessa Serra Pinto (UFAM)

Monalisa Pavonne Oliveira (UFRR)

Mônica Xavier de Medeiros (UEA)

Raymundo Heraldo Maués (UFPA/ UEPA)

Renilda Aparecida Costa (UFAM)

Sérgio R. Coutinho (UPIS-DF)

Taíssa Tavernard de Luca (UEPA)

Victor Leandro da Silva (UEA)



RELIGIÕES FRONTEI RASE IDENTIDADES NA AMAZÔNIA

ORG.

Diego Omar da Silveira

Clarice Bianchezzi

Marcos Vinicius de Freitas Reis

Adriano Magalhães Tenório



editora
UEA

Diego Omar da Silveira
Capa

Gabriel Ferreira
Foto da Capa

Paulo de Carvalho
Projeto Gráfico e edição eletrônica



Esta obra está licenciada com uma licença Creative-
-Commons AtribuiçãoNaoComercial-CompartilhaI-
gual 4.0 Internacional.

Os textos aqui publicados são de responsabilidade dos organizadores e res-
pectivos autores.

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade
do Estado do Amazonas**

R382
2020

Religiões, fronteiras e identidades na Amazônia / Diego Omar da
Silveira [et al.], (org.) - Manaus, AM: Editora UEA, 2020.
184 p.: il., color.; 15X21 cm.

ISBN 978-65-87214-01-6

Inclui referências bibliográficas

1. Religião. 2. Estudo. 3. História. I. Silveira, Diego Omar da. II.
Titulo.

CDU 1997 - 2-9(811)

Bibliotecária responsável Jeane Macelino Galves CRB 11/463

Editora afiliada:



*editora***UEA**

Av. Djalma Batista, 3878 – Flores | Manaus – AM – Brasil
CEP 69050-010 | +55 92 36784463
editora.uea.edu.br | editora@uea.edu.br

SUMÁRIO

10

APRESENTAÇÃO

Os organizadores

14

1. PENTECOSTALISMO E PÓS-MODERNIDADE: IMPLICAÇÕES SOCIOLÓGICAS ENTRE DOIS CONCEITOS

Donizete Rodrigues

33

2. "DO SENHOR É A TERRA": UMA ANÁLISE SOBRE O RETORNO DAS DENOMINAÇÕES PENTECOSTAIS NAS OCUPAÇÕES DE TERRAS EM MANAUS

Fanuel Santos

52

3. O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E AS UNIVERSIDADES

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

65

4. DIÁLOGOS COM O SAGRADO NO AMAZONAS: O PENTECOSTALISMO COMO MEDIAÇÃO NO PROCESSO DE SUPERAÇÃO DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Liliane Costa de Oliveira

86

5. A RELAÇÃO DO ESTADO LAICO E AS RELIGIÕES: SUBSÍDIOS E PERSPECTIVAS PARA O ENSINO RELIGIOSO

Rosângela Siqueira da Silva

102

6. A FORMAÇÃO DO PROFESSOR DE ENSINO RELIGIOSO
NO CONTEXTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO

Victor A. Pinheiro Cantuário e Marcos Vinícius de Freitas Reis

125

7. ASSOCIAÇÕES RELIGIOSAS DE LEIGOS NO PERÍODO
COLONIAL – POSSIBILIDADES DE ESTUDO E PESQUISA: O
CASO DAS IRMANDADES DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO

Monalisa Pavonne Oliveira

152

8. MUDANÇAS DA PASTORAL INDÍGENA DO BRASIL

Egydio Schwade

170

9. O CRISTIANISMO E A IGREJA MEDIEVAL NO DISCURSO
FÍLMICO: ASPECTOS DO MEDIEVALISMO
NO CINEMA

Douglas Mota Xavier de Lima

182

SOBRE OS ORGANIZADORES

183

SOBRE OS AUTORES



Olhar abençoado

Yandrei Farias

Vencedora do Concurso de Fotografias: As Religiões do
Norte, 2017

APRESENTAÇÃO

O tema do I Simpósio Norte da Associação Brasileira de História das Religiões, realizado na cidade de Parintins em 2017, nasceu um ano antes, durante o evento internacional da ABHR, em Florianópolis. Naquela ocasião, conseguimos pela primeira vez aprofundar um sonho já relativamente antigo: o de completar o processo de efetivação das regionais, formando no Norte do país um grupo mais ou menos orgânico de pesquisadores, dispostos a dialogar e criar espaços coletivos de debate sobre os estudos da religião.

No curto espaço de tempo que nos restava entre as mesas redondas, grupos de trabalho e minicursos e oficinas, conseguimos nos organizar em uma roda de conversas muitíssimo frutífera, que reuniu novas e antigas gerações de pesquisadores, animados em torno de um campo de pesquisas cuja relevância continua a crescer na conjuntura atual do país. Lembramos com carinho das palavras de incentivo dos professores decanos da ABHR – Sérgio e Mundicarmo Ferreti, do Maranhão – que viam com entusiasmo a possibilidade de realizarmos na Amazônia um evento da Associação que eles ajudaram a criar e a consolidar. Apoios vinham também do Acre, de Rondônia, Roraima, Amazonas, Pará e Amapá, o que certamente animou nossa tarefa.

O objetivo foi produzir um grande inventário da produção acadêmica e da situação atual do campo religioso na Região Norte e, nessa perspectiva, nos empenhamos para trazer à Universidade do Estado do Amazonas, que veio a sediar o evento, pesquisadores capazes de apresentar um amplo

painel dos desafios e possibilidades postos aos estudos (inter-poli-transdisciplinares) da religião. Para dar conta de um recorte tão amplo, foram propostos, ainda nessa reunião, três eixos de discussão: religiões, fronteiras e identidades. Estava claro que tínhamos que ir além de uma sociologia/antropologia clássica da religião na Amazônia, cuja baliza ainda permanecia demasiado cristocêntrica. E que devíamos problematizar as fronteiras plásticas, mutantes, simbólicas, bem como as velhas e novas identidades religiosas em torno das quais as pertencças religiosas têm se (re)organizado nas capitais dos estados, mas também em áreas ribeirinhas e de floresta, em reservas indígenas e outras comunidades tradicionais amazônicas.

Dentro de certos limites, nossos objetivos foram alcançados. Mesmo sem o apoio das Fundações de Amparo à Pesquisa, que viviam ainda sob forte impacto da crise dos anos anteriores, pesquisadores de vários estados estiveram presentes em nosso encontro. Foram aproximadamente 150 trabalhos apresentados; uma conferência e nove mesas-redondas, além de minicursos, oficinas e atividades culturais. Pudemos, assim, entre os dias 29 de agosto e 01 de setembro de 2017, trocar ideias e impressões acerca de nossos projetos de pesquisa, nos conhecermos melhor e costurar, a muitas mãos, novos sonhos e empreitadas. Tudo isso fez com que nosso esforço valesse muito a pena.

O último resultado desse nosso I Simpósio Norte é esse livro digital, que reúne a conferência ministrada pelo professor Donizete Rodrigues e algumas colaborações dos professores-pesquisadores palestrantes. Como não foi possível reunir todos os trabalhos, procuramos arranjar os que estão agora sendo publicados da forma mais lógica possível, de tal

modo que a coletânea tenha alguma organicidade e que também o leitor possa decidir sobre a ordem mais adequada na leitura dos textos.

Apenas para contextualizar, recomendamos que se leia cada capítulo tendo em mente que ele foi proposto como um elemento para o debate, que ia ao encontro de outros recortes e perspectivas também presentes em cada uma das mesas-redondas. Sendo assim, alguns trabalhos se complementam. Do painel sobre diálogo inter-religioso estão aqui os textos das professoras Marilina Serra Pinto e Liliane Costa de Oliveira; do debate sobre Ensino Religioso e Laicidade, as contribuições de Rosângela Siqueira Silva e Marcos Vinícius Freitas Reis (em parceria com Victor Cantuário); da mesa sobre Missões, o trabalho de Monalisa Pavonne Oliveira e um texto cedido pelo indigenista Egydio Schwade. Os trabalhos de Fanuel Santos e Douglas Mota Xavier de Lima restaram, respectivamente, das mesas sobre os “500 anos de Reforma(s) Protestante(s) e suas ressonâncias no Brasil” e “O cristianismo entre a Antiguidade e o Medievo” na perspectiva de pesquisadores que trabalham na Amazônia

Esperamos que, de alguma forma, esse produto (ainda que lacunar) dos debates suscitados pela ABHR sobre a Amazônia contribua para o melhor entendimento das dinâmicas sociorreligiosas nessa região do Brasil onde ainda há tanto a ser estudado. Desejamos a todos uma boa leitura.

Os organizadores



Intercessão profética

Sandro da Cruz Martins

1

PENTECOSTALISMO E PÓS-MODERNIDADE: IMPLICAÇÕES SOCIOLÓGICAS ENTRE DOIS CONCEITOS

Donizete Rodrigues

Introdução

Um tema que tem despertado o interesse acadêmico, nomeadamente de teólogos, historiadores, antropólogos, sociólogos e de especialistas em ciência das religiões (ou ciências da religião), é o papel da religião na sociedade contemporânea (BERGER, 1985), no contexto de um mundo *reencantado*, com mudanças significativas no *mercado de bens simbólicos* (na lógica de Pierre Bourdieu, 1986), marcado por uma individualização/privatização da fé, desterritorialização do espaço sagrado, pluralismo religioso (com novas e difusas práticas religiosas) e pelo fenômeno do (neo)pentecostalismo, seja de matriz protestante ou católica (RODRIGUES, 2017).

Ao participar desta coletânea, referente ao congresso da ABHR Norte, a ideia que me ocorreu foi produzir um texto onde pudesse expor, de forma melhor estruturada e sistematizada, o que defendi oralmente na minha conferência de abertura deste evento. Apoio-me, ainda, numa publicação recente, onde eu e o cientista da religião Saulo Baptista discutimos as relações entre protestantismo e pentecostalismo com a modernidade e pós-modernidade, respectivamente (RODRIGUES; BAPTISTA, 2017). É pertinente realçar que a minha intenção aqui é apenas discutir algumas implicações sociológicas entre pentecostalismo(s) e pós-modernidade que, dada a grande complexidade do tema, merece análises interdisciplinares mais extensas e aprofundadas.

De que falamos quando falamos de (Neo)Pentecostalismo?

O pentecostalismo teve início quatro séculos depois do protestantismo europeu (século XVI), mantendo a sua base teológica, mas trazendo uma nova forma de ser cristão, uma nova vivência religiosa. A origem do pentecostalismo de matriz protestante, inserido num contexto mais amplo de revivalismo religioso nos Estados Unidos (o *Holiness Movement*), está di-

retamente relacionada com um importante acontecimento religioso-espiritual: em 1901, em Topeka (Kansas), um grupo de jovens estudantes e alguns docentes da escola bíblica Bethel College, ligada à igreja Metodista,¹ que estavam num retiro espiritual,² receberam o batismo no/do Espírito Santo e começaram a falar em línguas (glossolalia). Para os pentecostais, este acontecimento reproduz, de certa forma, a descida do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, sobre os apóstolos e seguidores de Jesus Cristo, a experiência relatada no Livro de Atos 2:1-4³ (ALBRECHT; HOWARD, 2014).

Surgido em 1901, inicialmente sob a liderança do metodista Charles Parham, o movimento pentecostal teve o seu apogeu em 1906, através do seu discípulo William Seymour (1870-1922), um pastor negro, que ficou fortemente influenciado pela experiência pentecostal. Seymour iniciou uma missão de reavivamento numa pequena igreja localizada no número 312 de Azusa Street, Los Angeles, e que teve um enorme crescimento e expansão, principalmente entre negros e imigrantes hispânicos pobres, discriminados pelas suas igrejas de origem, Metodista e Batista (HOLLONWEGER, 1972; ROBECK, 2007).

1 O Metodismo, um ramo do Protestantismo, surgiu como um movimento que procurava uma condição de *cristão perfeito*. Para além da fase inicial da conversão/justificação, também deveria existir uma procura pela *santificação*, vivendo-se longe dos pecados e com uma vida o mais ascética possível (ROBECK; YONG, 2014).

2 O retiro é um evento especial para invocar o Espírito Santo. É um momento muito místico: em fervorosa oração, algumas pessoas recebem o Espírito Santo; prostradas de joelhos, começam a tremer o corpo, as mãos, choram e falam em línguas – fenómeno denominado *glossolalia*; são momentos de forte e profunda emoção (RODRIGUES, 2014, 2016).

3 “E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar (...). E foram vistas, por eles, línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito, e começaram a falar noutras línguas”. Embora não seja relevante para o tema deste texto, é pertinente lembrar que existe uma importante discussão teológica, entre pentecostais e neopentecostais, sobre este fenómeno espiritual: a questão central é se o que aconteceu em Atos 2 foi glossolalia (línguas estranhas) ou xenolalia (falar língua estrangeira sem tê-la estudado). Para uma melhor compreensão destas diferentes interpretações teológicas, ver Saulo Baptista (2009) e Bernardo Campos (2016).

Embora partilhando uma mesma base teológica, a sua liberdade doutrinária leva a que não seja um movimento preso a uma organização religiosa específica, tal como sucede noutras instituições consideradas históricas-tradicionais, como é o caso da Igreja Católica, permitindo que mesmo sendo, desde a sua origem, um movimento global, se possa adaptar mais facilmente às especificidades culturais locais. Como disse Casanova (2001, p. 437), “Pentecostalism (...) is simultaneously global and local”. Por isso, e corroborando a sua própria dinâmica, foram surgindo outras *ondas* pentecostais, culminando, na década de 1960, no neo-pentecostalismo, de caráter fortemente carismático, com vasta utilização dos meios de comunicação de massa e enfatizando a teologia da prosperidade, centrada na valorização do bem-estar material (ANDERSON, 2004).

No pentecostalismo, há dois carismas ou dons especiais: *falar em línguas* e *cura divina*. Carisma é um dom, é um sinal da presença/mensagem de Jesus Cristo: “Quem crer e for batizado será salvo... E estes sinais seguirão aos que creem: Em Meu nome expulsarão os demônios... falarão novas línguas ... e porão as mãos sobre os enfermos e os curarão” (MARCOS, 16:16-18). Portanto, as suas grandes bases teológicas são: *batismo no/do Espírito Santo*, interpretado como uma descida do Espírito sobre os crentes, e a *cura divina*, colocando as mãos sobre os doentes (cura pela imposição das mãos).⁴

Nos Estados Unidos, na sua grande maioria, afro-americanos, imigrantes hispânicos e pessoas de classes baixas se juntaram a este movimento religioso. Na verdade, o pentecostalismo é muito apropriado para as necessidades das pessoas pobres; por isso, e ao contrário da (rica) Igreja Católica,

4 Há uma corrente teológica, nomeadamente aplicada ao caso da Assembleia de Deus, que acrescenta ainda uma terceira: a escatológica. É uma questão pertinente, pois, para alguns estudiosos, isso permite distinguir, de forma clara, o pentecostalismo clássico do neopentecostalismo. Esta discussão é feita, entre outros, por Siepierski (2002).

com uma teologia e uma prática de *igreja para os pobres*, o pentecostalismo é considerado como a *igreja dos pobres*.⁵

Quando falamos de pentecostalismo, de base protestante, é necessário falar das *Assembleias de Deus*.

O caso das Assembleias de Deus: o pentecostalismo institucionalizado

No início, o pentecostalismo não estava organizado doutrinariamente. Havia, por isso, a necessidade de alguma organização e, a partir de 1914, realizaram-se encontros formais entre os diversos grupos pentecostais, a fim de estabelecer alguma ordem doutrinária e, assim, surgiu aquela que viria a ser a maior denominação pentecostal existente, as Assembleias de Deus (POLOMA, 1989; KAY, 2009). Foi elaborado o *Assemblies of God Statement of Fundamental Truths*, um conjunto de 16 doutrinas (conhecidas como as “verdades fundamentais”), sendo as principais: a Salvação, o Batismo no Espírito Santo, a Cura Divina e a Segunda vinda de Cristo ao mundo.⁶

A partir do surgimento nos Estados Unidos, o pentecostalismo foi logo no início introduzido no Brasil, através de Gunnar Vingren e Daniel Berg, dois missionários suecos que chegaram, em 1910, à cidade de Belém, no Estado do Pará. Depois de algumas dificuldades no trabalho de evangelização, em 1918 conseguiram que a missão ficasse registrada oficialmente com a denominação de *Assembleias de Deus* (ANDERSON, 2004).

Apesar de partilhar a mesma base teológica, as mesmas *verdades fundamentais*, este movimento religioso apresenta uma organização descentralizada, autônoma e independente e, por isso, as Assembleias de Deus apresentam hoje

⁵ A associação do pentecostalismo com camadas pobres da população está presente em estudos de Mariz (1994), Chesnut (1997), dentre outros.

⁶ A lista completa pode ser consultada em: http://ag.org/top/Beliefs/Statement_of_fundamental_truths/sft_full.cfm

uma enorme diversidade e especificidades, fruto da sua grande capacidade de adaptação às culturas e religiosidades locais (MENESES, 2013). Com um forte dinamismo e eficiente trabalho proselitista, atualmente a AD é a maior denominação pentecostal do mundo, contando com mais de 68.5 milhões de membros.⁷

Por sua vez, o movimento de renovação do pentecostalismo, denominado neopentecostalismo, surgiu na década de 1960 e atingiu o apogeu nos anos de 1970. Em 1959, o pastor Dennis Bennett, reitor da *St. Marks's Episcopal Church*, na Califórnia, enquanto orava ferverosamente, recebeu o batismo no Espírito Santo e falou em línguas, interpretando esta experiência religiosa como uma mensagem de Deus para renovar espiritualmente o pentecostalismo.

De acordo com Luhrmann, Nusbaum e Thisted (2010, p. 69), “many speak in tongues when praying alone, and these churches expect their congregants to experience God directly, immediately, and concretely. It is a central teaching in such churches that the direct experience of God is the result of prayer”.

No *batismo do Espírito Santo* ocorre a manifestação dos *dons do Espírito*, tais como: a palavra de sabedoria/conhecimento, discernimento, fé, cura, milagre, profecia e falar em línguas (glossolalia). Falar em línguas é o mais frequente dos dons do Espírito. Este batismo é, por vezes, acompanhado de outras manifestações, como tremores, convulsões, cair ao chão e perda de consciência. O *falar em línguas* adquire, no contexto do neopentecostalismo, uma enorme importância. A glossolalia “is an act of vocalization of uttering sounds while the person is in a particular mental state commonly called trance” (GOODMAN, 1972, p. 261). Portanto, numa perspectiva psicológica, os crentes falam em línguas apenas quando estão em estado alterado de consciência.

⁷ Dados oficiais de 2016, acessados em: <https://ag.org/About/Statistics.pdf>

O ato de receber o Espírito Santo e falar em línguas é uma manifestação/demonstração de profunda espiritualidade. É uma prova da presença do Espírito: é o *dom do Espírito*; a revelação das palavras do próprio Deus ou de Jesus Cristo; é a evidência física do batismo com o/do Espírito Santo. De acordo com a base teológica (neo)pentecostal (HORTON, 1993), quando o crente fala em línguas, as palavras não vêm diretamente da sua mente, do seu pensamento. Neste momento, o crente é um instrumento da manifestação do Espírito Santo. É através do corpo que o Espírito fala aos fiéis em um momento de comunicação profunda com Deus (ver 1 CORÍNTIOS 2, 14:1-6).

Segundo o teólogo Santo Tomás de Aquino (em *Suma Teológica*, 1485), falar em línguas significa a presença especial de Deus, através do Espírito Santo; é uma forte manifestação da Sua fé e amor pela pessoa *escolhida*. Como afirmou O'Connor (1974, p. 141), “for those who have been touched by the Holy Spirit in the Pentecostal experience, God is no longer a vague, distant figure, but a reality they have encountered”.

Para finalizar esta abordagem teológica e sociológica sobre falar em línguas, é pertinente mostrar um exemplo empírico, ou seja, transcrever parte de uma nota de campo etnográfica sobre a glossolalia:

O falar em línguas significa *falar* em êxtase, o crente está em transe, num estado mental alterado, emitindo palavras estranhas, numa vocalização ininteligível. Eles receberam o Espírito Santo e começaram a falar em línguas: *Ali-cala-ma(i)(nê)*; *barrai*; *can-da-ra-ma(i)ché*; *a-ba-ra-chai*; *can-do-ro-ba-rá*; *an-da-ro-ba-ba*.

Esta é apenas uma sequência; há várias combinações de palavras/frases. O que apresento aqui é apenas parte da transcrição da gravação e dados do meu caderno de campo, referente a um trabalho etnográfico realizado, como *insider-be-*

liever, num retiro espiritual na Pensilvânia, Estados Unidos, em setembro de 2009 (RODRIGUES; 2014, 2016).

Para concluir este tópico, vejamos o que é neopentecostalismo. Tentando ser o mais abrangente possível, as principais características da vertente protestante deste movimento são: batismo no/do Espírito Santo; princípio do Deus vivo, que se manifesta ao verdadeiro crente através do Espírito Santo; glossolalia – o carisma de *falar em línguas*; carisma/dom da cura divina, através da imposição de mãos; a ideia do corpo-impuro, de que as doenças/sofrimento humano são causados pelo(s) diabo/demônios; purificação do corpo através do exorcismo de pessoas possuídas pelo(s) diabo/demônios – *esvaziamento/exorcismo do corpo-impuro/* e preenchimento do corpo (curado) pelo Espírito Santo; líderes carismáticos (no sentido weberiano); milenarista – à espera da segunda vinda de Cristo, que irá salvar a *sua igreja*; forte proselitismo, com grande visibilidade pública; chamamento espiritual para o trabalho missionário; ênfase na evangelização de jovens; fortes manifestações emocionais; utilização da música/dança nos rituais; valorização do bem-estar físico (não consumo de tabaco, álcool, droga); *born-again* – conversão/renascer para uma nova espiritualidade; exclusivismo religioso – pertencer somente a uma igreja; endogamia – *evangélico só deve casar com evangélico*; a ideia de *povo escolhido* por Deus/Jesus Cristo e destinados à salvação; *estar no mundo* (consciência/participação social e política) sem *ser do mundo* (vida mundana, de pecado); uso intensivo e eficiente dos meios de comunicação de massas – TV, rádio, jornais e internet-sites oficiais e redes sociais (BRUCE, 1990), como meio de proselitismo; ritualidade utilitarista, buscando a resolução imediata dos problemas espirituais, econômicos e de saúde; conservadorismo moral e político; os congregantes são na sua grande maioria: sexo feminino, minorias étnicas no contexto da diáspora, pessoas dos estratos sociais mais baixos; fortíssima ênfase na recolha de dinheiro entre os fiéis

(dízimos, ofertas); ênfase na teologia da prosperidade, ritualidade centrada na forte valorização do dinheiro.⁸

A partir dos Estados Unidos, o (neo)pentecostalismo (protestante e católico) se expandiu rapidamente para outros países e está presente em todas as partes do mundo (COLEMAN, 2000; FRESTON, 2001), especialmente na América Latina, onde o Brasil tem um papel de relevo (MARTIN, 1990; STOLL, 1990). Com mais de 564 milhões de seguidores, através da conversão, é hoje o movimento religioso que mais cresce no mundo.

Considerando a estreita e histórica relação entre modernidade e protestantismo (FERREIRA, 2008), com importantes implicações sociológicas, haverá alguma relação entre (neo)pentecostalismo e pós-modernidade? Então vejamos.

O pentecostalismo e suas implicações com a pós modernidade

Ao abordarmos a pós modernidade, devido à enorme complexidade do fenômeno, lidamos com uma (quase) impossibilidade de definição. Reconhecida essa dificuldade sociológica, convém apenas elencar aspectos desse dissenso, para situar o contexto plural em que têm proliferado os pentecostalismos.

Segundo Baudrillard (2003, p. 26-7),

a noção de pós-modernidade não passa de uma forma irresponsável de abordagem pseudo-científica dos fenômenos. Trata-se de um sistema de interpretações a partir de uma palavra com crédito ilimitado, que pode ser aplicada a qualquer coisa. Seria piada chamá-la de conceito teórico.

8 A vertente católica do pentecostalismo, também denominada de carismática, partilha muitas destas características. No entanto, considerando os objetivos e o espaço deste texto, não é pertinente fazer aqui uma abordagem comparativa entre estas duas vertentes.

Jean-François Lyotard (1924-1998), um grande especialista em pós-modernidade, discutiu a crise das grandes narrativas ou grandes relatos (*grands récits*) na obra clássica *A Condição Pós-Moderna* (2006). Para este filósofo francês, ocorreu uma ruptura epistemológica, mas o resultado é desfavorável, no sentido de que não se deve alimentar ideias utópicas na procura de uma possível sociedade mais humanizada, menos injusta, como sugeriam abordagens teleológicas vigentes na modernidade. Anthony Giddens (1991) faz um contraponto a esta análise, quando defende um avanço do conhecimento da modernidade, embora mergulhada num espectro de incertezas; incertezas estas que alimentam e reforçam a importância da religião – em geral, e do pentecostalismo, em particular, podemos acrescentar.

O influente filósofo alemão Jürgen Habermas (2003, 2010) também entra nesta discussão: segundo ele, é possível a transformação da sociedade mediante o agir comunicativo, o qual opera segundo o racionalismo. A análise habermasiana vai além da estrutura de liberdade de mercado e de planificação estatal, quando considera que coexistem os *mundos da vida*, compostos por culturas, sociedades e indivíduos, em fricção, negociando suas diferenças. A comunicação intersubjetiva possibilita a rejeição de uma razão individualista do sujeito do Iluminismo e o repúdio de uma razão instrumental redutora desses sujeitos em objetos e meios utilizados para fins que negam a condição de humanidade.

Alain Touraine (2002, p. 222), por sua vez, trabalha a relação entre racionalização e subjetivação. Ele explica que a subjetivação

é o contrário da submissão do indivíduo a valores transcendentais; o homem se projetava em Deus: doravante, no mundo moderno, é ele que se torna o fundamento dos valores, já

que o princípio central da moralidade se torna a liberdade, uma criatividade que é seu próprio fim e se opõe a todas as formas de dependência.

Na descrição do livro de César Moisés Carvalho (2017), com o título *Pentecostalismo e pós-modernidade*, lemos que:

vivemos em um mundo onde as respostas dadas por teologias tanto liberais quanto conservadoras, fortemente influenciadas pelo racionalismo, não atendem aos anseios de uma sociedade pós-moderna que busca um sentido transcendental para a vida... Por ser um movimento que valoriza a experiência com o sagrado mesmo em meio a um mundo tecnológico, o pentecostalismo encontra-se em uma posição privilegiada para produzir uma teologia que vá ao encontro dos anseios espirituais deste novo mundo que se descortina (texto de contracapa).

Com as crises da modernidade ocorreu uma certa relativização do que outrora poderíamos designar de domínio da razão iluminista. Nas brechas que foram sendo abertas, expressões de sentimento e emoção tiveram uma elevada valorização. Neste contexto, pode-se compreender porque o êxtase religioso tem ganho espaço e dado lugar a práticas pentecostais de culto, orações em línguas estranhas e outros transes, dos mais variados tipos e procedências (GOODMAN, *et. al.*, 1974).

Os pentecostalismos do século XX trouxeram o reencontamento religioso-espiritual para dentro dos (mais formais) protestantismos e catolicismos. Os movimentos pentecostais podem ser interpretados como reação à “frieza” dos protestantismos, de origem europeia e com variantes norte-americanas. Essa *pentecostalidade*, chamemos assim, como prática popu-

lar, é uma reação ao racionalismo intelectual. Como realçou Karen Armstrong (2009), no contexto da pós-modernidade, o pentecostalismo representa uma rejeição popular contra o moderno culto da razão da modernidade.

Tomando como inspiração a abordagem do sociólogo francês Roger Bastide (2006), com forte ligação ao Brasil, as manifestações pentecostais são afloramentos do que ele chama de “sagrado selvagem”. Todavia, trata-se de um sagrado selvagem contido, sob controle de líderes que mantêm em “prudente” e estreita vigilância o desenrolar do culto pentecostal. Portanto, podemos entendê-lo como um “sagrado selvagem” que se torna “sagrado domesticado”. Confuso? Explicitando melhor.

O culto pentecostal, desde o seu início, estimula o êxtase, com cânticos e orações. Os cultos são expressões de forte carga emocional, revelações, profecias, *línguas estranhas*, sentimentos, choros, catarses diversas e liberação de uma variedade de forças selvagens, no terreno do simbólico, repercutidas em gestos, movimentos, danças e outras manifestações da corporeidade daquele que adora e louva, o fiel. A certa altura, geram-se estados de transe, que se prolongam por tempo variado, a depender da vontade do dirigente (pastor) e da disposição dos fiéis participantes. Esses estados de transe podem chegar a um clímax e, depois, começam a arrefecer, reduzindo, paulatinamente, sua efervescência (no sentido durkheimiano). O oficiante então retoma o controle e induz este clima fortemente emocional do transe para as outras partes do culto: testemunhos, pregação, expressões de louvor e adoração, momentos performatizados por todos os participantes, pastor e fiéis, mas sob o fio condutor da prédica, que tem somente um dono do discurso – o pregador da ocasião. Há expressões fortemente emocionais durante a pregação, mas o controle da racionalidade do discurso inteligível é prerrogativa daquele que faz a alocação – o oficiante; nestes casos, podemos dizer que o fiel é um consumidor de bens simbólicos, produzidos pelo sacerdote-apóstolo-bispo.

A partir desta descrição, podemos perceber que há pontos de contato entre a informalidade da pós-modernidade e a espontaneidade pentecostal, corroborando o facto que essa expressão de sentimentos e experiências de fé se apresenta sempre como manifestação de um *sagrado selvagem domesticado*. Na verdade, como testemunha a vasta literatura sociológica e antropológica, em todos os sistemas simbólicos-religiosos, o sagrado é sempre domesticado, variando apenas os diferentes níveis dessa domesticação, em função de um gradiente cultural bastante elástico.

É admissível afirmar que o pentecostalismo, no contexto da pós-modernidade, contribui, significativamente, para reforçar o reconhecimento dos limites da razão iluminista, caracterizada pela modernidade. De que maneira? Na medida em que é uma experiência religiosa abrindo espaços para vivências do sobrenatural e da passagem ao arrebatamento, ao êxtase, principalmente pelo baptismo no/do/com o Espírito Santo, principal elemento do pentecostalismo.

No protestantismo, a produção teológica, mais acadêmica, desembocava, de forma predominante e hegemônica, em tratados de teologia sistemática. No pentecostalismo, a elaboração doutrinal assenta-se, principalmente, numa teologia de vivência bíblica, com base nas narrações do Antigo e Novo Testamento.

O protestantismo produziu (e ainda produz) uma *teologia racional* para dialogar com o campo acadêmico. É possível que não seja esta a vocação da teologia pentecostal? De fato, no passado, os pentecostais não cogitavam de produzir teologia e quando o faziam eram vítimas de preconceito. Sobre isso, vamos ouvir quem sabe: segundo David Mesquiati de Oliveira (Prefácio in CARVALHO, 2017, p. 17-19):

Durante muitas décadas, escutamos que os pentecostais não tinham teologia ou que sua leitura bíblica era meramente literalista e de-

masiadamente simplista. O jeito pentecostal estava fora dos cânones do típico protestantismo. Mas isso não quer dizer que não fizemos teologia antes. Ao contrário, era a forma de teologizar pentecostal que era negada por uma mentalidade exclusivista de labor teológico.

Portanto, com as crises da modernidade – e o surgimento da pós-modernidade – abriu-se espaço para uma nova exegese, uma nova hermenêutica. Certamente que a produção teológica-doutrinal pentecostal defende o diálogo com as tradições filosóficas, teológicas e científicas da modernidade, mas deve aliar esse conhecimento com o mover da fé e da experiência emocional.

Considerações finais

A proposta deste texto foi abordar, sociologicamente, alguns aspectos do movimento religioso-espiritual que marcou profundamente a história do Cristianismo (protestante e católico) do século XX, mas, também, de outros sistemas simbólicos-religiosos: o (neo)pentecostalismo, relacionando-o com a pós-modernidade. Tarefa ingrata, pois cada uma destas duas temáticas é suficientemente complexa (e controversa) para ser abordada individualmente, mais complicado será ainda falar ou tentar estabelecer as suas possíveis implicações sociológicas.

O antropólogo norte-americano Clifford Geertz (1978), que considera a religião como um sistema cultural, chama-nos à atenção que esta nova mobilidade/disseminação de símbolos, sentidos e identidades, não ocorre de maneira uniforme em todas as sociedades humanas. Como cientistas sociais, portanto, temos que procurar entender as *teias de significados* que cada sociedade, grupo, igreja tece para explicar o mundo e o seu próprio comportamento.

Esta ideia presente na Antropologia simbólica-interpretativa geertziana desperta-nos para um importante desafio

sociológico: a partir de uma (necessária) reflexão revisionista histórica do protestantismo – e inspirados teoricamente pela proposta construtivista de Berger e Luckmann (2010) – os cientistas sociais (em especial, os cientistas da religião), nas suas construções sociais da realidade religiosa, devem estar atentos às inúmeras e variadas expressões dos pentecostalismos.

Bibliografia

ALBRECHT, Daniel; HOWARD, Evan. Pentecostal Spirituality. In: ROBECK, Cecil M.; YONG, Amos. *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University Press, 2014, pp. 235-253.

ANDERSON, Allan. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablumme, 2009.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. *Entrevista*. Entrevista concedida a Revista Época. Rio de Janeiro, 2003.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

BRUCE, Steve. *Pray TV: Televangelism in America*. London: Routledge, 1990.

CAMPOS, Bernardo. *El Principio Pentecostalidad*. Salem, Oregón: Kerigma Publicaciones, 2016.

CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e Pós-modernidade: quando a experiência sobrepõe-se à teologia*. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

CASANOVA, José. Religion, Millenium and Globalization. In: *Sociology of Religion*. Oxford, v. 62, n. 4, 2011. pp. 415-441.

CHESNUT, Andre. *Born Again in Brazil: the Pentecostals boom and pathogens of poverty*. London: Rutgers University Press, 1997.

COLEMAN, Simon. *The Globalization of Charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1912/1996.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. *Protestantismo e Modernidade no Brasil*. Tese (doutorado em Sociologia). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GOODMAN, Felicitas. *Speaking in Tongues: a Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

GOODMAN, Felicitas; HENNEY, Jeannette H.; PRESSEL, Esther. *Trance, Healing, and Hallucination: three field studies in religious experiences*. New York: Wiley, 1974.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOLLONWEGER, Walter. *The Pentecostals*. London: SCM Press, 1972.

HORTON, Stanley. *What the Bible Says about the Holy Spirit*.

- Springfield House, Missouri: Gospel Publishing House, 1993.
- KAY, William. *Pentecostalism*. London: SCM Press, 2009.
- LUHRMANN, Tanya; NUSBAUM, Howard; THISTED, Ronald. The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity. In: *American Anthropologist*. Arlington, v. 112, n. 1, 2010, pp. 66-78.
- LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MENESES, Jonatas. Igreja Evangélica Assembleia de Deus: movimento, continuidade e mudanças. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, v. 18/19, 2013. pp. 155-164.
- O'CONNOR, Edward. *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*. Notre Dame/Indiana: Ave Maria Press, 1974.
- POLOMA, Margaret. *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*. Knoxville: Tennessee Press, 1989.
- ROBECK, Cecil. Pentecostalism and Mission: From Azusa Street to the Ends of the Earth. In: *Missiology: An International Review*. USA, v. 35, n. 1, 2007. pp. 75-92.
- ROBECK, Cecil; YONG, Amos. *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- RODRIGUES, Donizete. O Erro de Nietzsche e a (não) Morte de Deus: o (des)encantamento do mundo. In: *Política & Sociedade*. Florianópolis, v. 16, n. 36, 2017. pp. 128-142.
- RODRIGUES, Donizete. *O Evangélico Imigrante: o Pentecostalismo Brasileiro salvando a América*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- RODRIGUES, Donizete. *Jesus in Sacred Gotham: Brazilian Immigrants and Pentecostalism in New York City*. Seattle: Amazon Publishing, 2014.

RODRIGUES, Donizete; BAPTISTA, Saulo de Tarso. Protestantismo e Pentecostalismo – Implicações com a Modernidade e Pós-Modernidade: reflexões sociológicas. In: OLIVEIRA, David Mesquiati; ROCHA, Abdruschin Schaeffer (org.). *Reformas e Pentecostalismos: uma perspectiva latino-americana*. Volume 3. Vitória: Editora Unida, 2017. pp. 87-102.

SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. Mutações no Protestantismo Brasileiro: o surgimento do pós-pentecostalismo. In: DREHER, Martim N. (org). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/Cehila, 2002.

STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, [1904] 1996.



A inocência na oração de cada caboclinho

Glenda Dinely

A imagem foi capturada no interior de Barreirinha (AM) em uma viagem missionária entre brasileiros e norte-americanos do Texas

2

“DO SENHOR É A TERRA”: UMA ANÁLISE SOBRE O RETORNO DAS DENOMINAÇÕES PENTECOSTAIS NAS OCUPAÇÕES DE TERRAS EM MANAUS

Fanuel Santos

Nesse trabalho, analisaremos o “retorno”¹ das denominações pentecostais às ocupações de terras na cidade de Manaus, propondo uma teoria que justifique tal fenômeno, a partir da ideia desenvolvida pelo historiador das religiões Mircea Eliade. Partimos da hipótese de que seja possível explicar ‘o retorno’ dos pentecostais às ocupações de terra em Manaus, a partir de um ritual, porém carecemos de imediato de algumas observações. A primeira refere-se ao objeto de análise. Eliade debruça-se sobre a ontologia das religiões arcaicas. Historicamente o movimento pentecostal insere-se em um momento de consolidação do pensamento moderno. Comentando sobre isso, João Décio Passos, na apresentação do livro de Marina Correa (2013), afirma que o pentecostalismo é “uma construção moderna no sentido dialético do processo, na medida em que reproduz em sua representação e práticas dinâmicas modernas centradas na individualidade”, porém ‘teimosamente’ resiste e nega a racionalização que tende a eliminar a concepção mágica do mundo.

Disso emerge uma pergunta: quais os parâmetros que tornam uma religião moderna? Tomamos modernidade religiosa nesse trabalho, como sinônimo de “desencantamento do mundo”, ou seja, nos termos weberianos, uma concepção de vida sem magia, explicada apenas pela razão. Nesse sentido o pentecostalismo, assemelha-se às religiões pré-modernas, pois suas práticas ainda não se racionalizaram. Uma segunda observação, refere-se ao local de análise. Não tenho a pretensão generalista, analiso uma pequena ocupação na cidade de Manaus. Mircea Eliade, como todos sabem, debruça-se sobre religiões mundiais.

Por fim, a exemplo do proposto por Gedeon Alencar em sua tese de doutoramento, não utilizamos o termo mito com

1 O pentecostalismo em Manaus não está apenas nas periferias, e diferentemente dos dias iniciais, possuem significativo poder econômico. Porém, o mesmo nasceu entre os pobres e conseguiu ‘sair’ da favela; todavia constantemente retornam as suas origens. Nesse trabalho entendemos esse retorno como um ritual.

a conotação de mentira, mas no sentido antropológico, como a solução imaginária para tensões da vida (CHAUÍ). Nesse caso, segundo Campbeel, esses mitos têm sido a viva inspiração de todos os demais produtos possíveis das atividades do corpo e da mente humanos. Ou como sugere E. O. James, citando Malinovsky: “uma realidade viva”. No pentecostalismo o mito é uma projeção hermenêutica da realidade, “uma longa manos” nas praxes litúrgicas e existenciais.

Atualmente de acordo com os últimos dados censitários, Manaus possui 210.000 pentecostais, a maioria deles em bairros periféricos e nas grandes ocupações de terra. Uma rápida olhada na paisagem urbana na capital dos *Manaós*, projeta igrejas de todos os tamanhos e diversas matizes litúrgicas, tendo em comum apenas o *habitus* pentecostal.

É um erro pensar que o pentecostalismo não sofreu mutações ao longo dos anos. Os discursos das velhas tradições pentecostais no início do século XX, caracterizado pela negação das riquezas, separação do mundo, frugalidade econômica e o anseio escatológico que castrava o aqui e agora em detrimento do ali e além, cedeu espaço ao *ethos* da teologia da prosperidade, com seu *modus operandi* imediatista e a busca por acúmulos de bens. O discurso “crente não é desse mundo” cedeu lugar a apropriação da linguagem militar,² demarcando territórios e decretando que “do Senhor é a terra”.

O pentecostalismo denominado de primeira onda (FRESTON, 1994), surgiu nos Estados Unidos no início do século XX e caracteriza-se por sua rápida expansão por diversos países do mundo. É marcado, desde sua gênese, por um discurso escatológico imediatista, ou seja, para o fiel pentecostal no início do primeiro século, o fim do mundo era iminente. Uma outra característica do movimento foi a ênfase na contemporaneidade dos dons espirituais, nos milagres operados por Jesus

2 Não é incomum na cidade de Manaus, cultos pentecostais com temáticas militares; fieis vestidos de soldados repetem palavras de ordem enquanto mapeiam territórios

e seus discípulos, na ideia de que podem ser experimentados ainda hoje; sendo imperativo que o crente da “nova aliança” seja revestido de poder, evidenciado pelo dom de línguas.

Teologicamente, as fontes pentecostais remontam ao avivamento metodista do século XVIII, donde tiram seu ascetismo intramundano, sua forte ênfase na conduta moral. Curiosamente, o pentecostalismo não absorve o equilíbrio dos metodistas, nem a visão holística da santidade. E perde o caráter de militância social tão presente nos ensinamentos de Jhon Wesley.³

Podemos dizer que o movimento pentecostal é híbrido, pois agrega diversos seguimentos da teologia protestante em seu bojo. Se a teologia da santidade é herança do metodismo inglês, a hermenêutica herdou do fundamentalismo norte-americano a ênfase na leitura bíblica literalista. A Bíblia não era para ser interpretada, mas sim obedecida. O literalismo hermenêutico era consubstanciado ao subjetivismo, ou seja, “a chave de acesso à Escritura se dá via experiência do Espírito Santo, uma subjetividade moldada em lugares extáticos ou situações de êxtase” (MESQUIATI, 2017, p. 135).

Desde o nascimento no EUA no início do século XX, o pentecostalismo configurou-se como um fenômeno urbano e marginal, formado por negros, pobres e imigrantes (ALENCAR, 2002). A chegada ao Brasil, em 1911, na cidade de Belém do Pará, não foi diferente. Pessoas de baixa renda e emigrantes nordestinos, residentes em bairros pobres da capital paraense, foram os primeiros portadores da “*boa nova*”. Utilizando o aporte teórico durkheimiano, pode-se dizer que no interior dessa nova seita protestante (TROLTSCH, 1987), excluídos dos discursos teológicos majoritários, irmanavam-se com os também excluídos da ortodoxia social, formando uma

³ Clérigo anglicano e líder do metodismo, destacado por seu envolvimento com as causas sociais.

Igreja dos deserdados.⁴ Posteriormente organizaram-se como Assembleia de Deus, segmento religioso que de acordo com os dados obtidos no último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010) é a segunda maior instituição religiosa do país.⁵

Apesar das raízes americanas em sua teologia, algo ainda perceptível nas liturgias, e para muitos líderes carismáticos (WEBER, 1981) um *pedigree*,⁶ o pentecostalismo tornou-se o seguimento protestante que mais aproximou-se da cultura nacional, exatamente por ser periférico e pobre. E tem nas periferias das grandes cidades brasileiras seu *locus* privilegiado de crescimento. Seguindo uma rota nada convencional e distante dos grandes centros urbanos, o movimento pentecostal nasce em Belém e cresce no meio rural. Falando especificamente sobre a Assembleia de Deus, Alencar (2012), denomina tipologicamente esses primeiros momentos de “assembleianismo” rural. Porém, a realidade muda drasticamente com a urbanização e industrialização das grandes cidades brasileiras, mormente a partir da década de 1950 (FAJARDO, 2015).

A expansão do pentecostalismo está diretamente relacionada com o crescimento demográfico das cidades brasileiras na segunda metade do século XX, fenômeno denominado êxodo rural. Segundo Milton Santos (2008) um movimento complexo⁷ e diretamente associado com o processo de urbanização, industrialização e mecanização das lavouras. Os efeitos contraproducentes da aglomeração populacional nas grandes cidades brasileiras, aliados com a ausência de políticas so-

4 Richard Niebur

5 Segundo o censo de 2010, são mais de 12 milhões de brasileiros que declaram-se assembleianos.

6 Nelson Sodré defende que na cultura brasileira, o elemento estrangeiro é motivo de ostentação. Os pentecostais não fogem à regra: se for *Made in USA* melhor ainda.

7 Santos (2008) defende diferentes fatores que possibilita êxodo rural, dentre eles o político, demográfico e o econômico.

ciais, desencadearam o aparecimento de favelas, ocupações de terras em lugares impróprios a uma vida digna. Tais espaços encarnam perfeitamente o conceito de anomia proposto por Émile Durkheim; pois as normas sociais e morais estão confusas. Logo, ali a conversão às denominações pentecostais, de acordo com Beatriz de Souza, seriam um forma de reorganização social, uma vez que ao longo da história, percebe-se que em momentos de desintegração social e econômica as ideias religiosas radicais são reavivadas.

Os teóricos que estudam a relação entre religião e urbanidade, tais como George Simmel, Max Weber na sociologia e Harvey Cox⁸ na teologia, entendem que a vida na metrópole, marcada pela diversidade e a desintegração das tradições, faz emergir um novo homem; não se trata do *Übermensch* nietzschiano pregado por Zaratrusta, mas sim o *'urban man'*, o homem urbano que reage mais com a cabeça do que com o coração, um homem secularizado que deixou para traz a religião tal como nas comunidades rurais.

Bourdieu (2005, p. 35) lendo Weber acerca das transformações do estilo de vida com o advento da modernidade, explica que “o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela união de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a racionalização e a moralização das necessidades religiosas”.

Atraídos pela utópica promessa de melhores condições de vida, os desterrados do campo migraram para os centros urbanos, formando as periferias das grandes cidades industriais; crescimento esse não alinhado por políticas públicas, fenômeno definido por Milton Santos de “macrocefalia urbana”, cujos resultados é a não inserção dos grupos mais pobres a

8 O teólogo e urbanista da cidade Boston Harvey Cox, no livro *A cidade secular* (1969) defende que impessoalidade inerente da urbanização é o principal fato da secularização, o abandono do elemento religioso na explicação e interpretação da vida.

condições dignas de sobrevivência (FAJADO, 2011). Destarte, o migrante via se forçado a dois suplícios, morar em ‘habitações operárias’ (ENGELS, 1845) e ‘alienar’ (MARX, 1867) o seu trabalho.

O estudo do campo religioso brasileiro aponta que o crescimento do pentecostalismo está umbilicalmente ligado a esse processo de urbanização e favelização das grandes metrópoles, fato que não pode ser desconsiderado ao analisá-lo. Ou seja, a urbanização não legou-nos uma secularização, fenômeno explicado por Sousa (1967) e D’Epinay (1967) como ajuste do social; superação da pobreza e machismo por Mariz (1994) e Machado (1994); alienação social por Rolim (1985) e Brandão (1980); formação da cidadania por Novaes (1985); atuação política por Freston, (1993). E tudo isso sugere-nos que o pentecostalismo é um fenômeno “complexo” e polissêmico.

Diferente do protestantismo de missão, imbuído da teologia do destino manifesto e da relevância atribuída às questões sociais, os pentecostais, segundo Alencar (2012), sempre foram omissos no que diz respeito aos problemas sociais. Por serem demasiadamente escatológicos e estribados em uma leitura fundamentalista da Bíblia, ainda hoje não existe no meio pentecostal uma “pastoral urbana” que reflita os problemas sociais no âmbito citadinos.

Doutrinariamente polissêmico, o *ethos* pentecostal em nosso texto, segue o tipo ideal proposto por Weber. Não considera as descontinuidades internas de cada denominação, bem como não segue a popular onda de inserção proposta por Paul Freston. Antes, elenca um número de características modernas comum nas partes, para se construir ainda que provisoriamente um “todo inteligente” (WEBER, 1998, p. 466).

Apesar de algumas similaridades com os protestantes reformados, como apego a Bíblia em detrimento à iconografia cristã, o pentecostalismo repulsa as romarias e os locais sagrados de peregrinação. Os pentecostais ainda não se raciona-

lizaram no sentido weberiano, o discurso pentecostal preconiza uma cosmologia não desprovida de magia. No imaginário pentecostal o mundo *jaz no maligno*, por isso mesmo precisa ser reconquistado para Deus (CAMARGO, 1973).

Para apreciar o nível de racionalidade que uma religião representa podemos usar dois critérios básicos, que se inter-relacionam de varias maneiras. O primeiro é grau em que a religião despojou-se da magia; o outro é o grau de coerência sistemática que a religião imprime à relação entre Deus e o mundo (WEBER, 1995, p. 151).

A mudança na escatologia levou as denominações pentecostais a horizontalizar o paraíso; e sendo esse totalmente oposto do vivenciado na periferia, por que voltar novamente lá? Nesse sentido, conjectura-se que para a igreja pentecostal estar novamente nas ocupações de terra com os desnivelados pelo capital, apesar das grandes catedrais e opulências ostentadas na mídia, é algo que pode ser explicado a partir do mito do “eterno retorno”, ou seja, as áreas periféricas onde nasceu a igreja torna-se um ritual, uma restauração de um tempo mítico e idílico (ELIADE, 1992), *religar-se* as origens do pentecostalismo é torna-se parte das grandes conquistas dos fundadores.

Para os fieis das igrejas que vão para as ocupações, aportados na teologia da prosperidade, possuir terra é sinal de aprovação divina. Logo, a terra não tem apenas uma função social como legifera a constituição. A terra pertence ao Senhor e eles como filhos têm o direito ao seu quinhão. As homilias pentecostais pregadas nesses espaços assenhoram-se das grandes sagas contadas no Antigo Testamento, principalmente a conquista das terras bíblicas por Israel. Ocupar a terra é legal, e é profético. Não existe ilicitude contra os “escolhidos do Senhor”. Um novo mundo é inaugurado, ou seja:

a consagração do Centro ocorre num espaço de qualidade diferente do espaço profano. Por meio do paradoxo do ritual, cada espaço consagrado coincide com o centro do mundo, da mesma forma que a hora de qualquer ritual coincide com o momento mítico do ‘princípio’. Através da repetição do ato cosmogônico, o momento concreto, no qual a construção tem lugar, é projetado para o tempo mítico, *in illo tempore*, quando ocorreu a fundação do mundo (ELIADE, 1992, p. 25).

Nas práxis litúrgicas desenvolvidas nas ocupações, os mitos dos pioneiros são recontados e todas as atividades arquetípicas revividas ritualmente. Por isso, mesmo em toda plantação de uma Igreja pentecostal nas periferias, são realizados o culto de lançamento da pedra fundamental,⁹ uma separação espacial entre Sagrado e Profano. Após a plantação da Igreja, uma verdadeira batalha espiritual se inicia, pois é inerente ao pentecostalismo falar do sobrenatural para explicar o mundo da vida. Elaborar-se uma verdadeira teodiceia do sofrimento. Porém, por mais que se reivindique riquezas e ‘prosperidade’, a grande maioria dos pentecostais nas ocupações manuais vivem em situações paupérrimas. Verifica-se a ausência operante do Estado. Ao *homo pentecostal* resta-lhe o ópio (MARX) e externalizar suas angústias pela linguagem religiosa.

A primeira pesquisa sobre o pentecostalismo e urbanidade no Brasil foi realizada por Beatriz de Souza. Porém tentamos transcender a sua abordagem ao voltarmos o olhar não apenas para a experiência de conversão individual, “uma vez que toda experiência religiosa não é apenas metafísica” (GEERTZ, 1978, p. 93). Assim, concentramos a atenção no

9 O lançamento da pedra fundamental é um culto que se realiza posteriormente ao momento em que se compra ou se ganha um terreno. A prédica quase sempre louva os antepassados do pentecostalismo que chegaram como imigrantes no Brasil. Posteriormente, cava-se um buraco, enterra-se uma pedra “ungida” com óleo.

processo de plantação da Igreja pentecostal no século XXI, como uma teia de símbolos, “instrumentos por excelência de integração social” (BOURDIEU, 1989, p. 10) e, para tanto, tomamos como exemplo a cidade de Manaus.

Os pentecostais chegaram a Manaus em dezembro¹⁰ de 1917 com a denominação Assembleia de Deus. Porém, a primeira Igreja foi fundada em 01 de janeiro de 1918. Nessa época, já se encontrava consolidado no cenário cristão do Amazonas, com a forte presença da Igreja Católica Romana e com o “protestantismo de missão”¹¹ (OLIVEIRA 2012).

A exemplo do que ocorre nas outras cidades do Brasil, o pentecostalismo expande-se com a urbanização da cidade manauara principalmente nas áreas faveladas, periféricas. A “macrocefalia manauara” remete-se a implementação¹² da Zona Franca em 1967. Nesse período, a cidade cresceu desordenadamente e surgiram muitos bairros com precárias condições de subsistência. Nessas localidades o pentecostalismo resignificava-se, acultura-se, tornando-se, conforme já argumentamos, uma contenção a estado de “anomia” (DURKHEIM, 1893); uma maneira de manter o *ethos rural*. Nesse caso, converter-se ao pentecostalismo tornou-se uma maneira de preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana.

10 Segundo Alcebíades Pereira de Vasconcelos, clérigo, pioneiro e historiador da Assembleia de Deus, “foi o irmão Severino Moreno de Araújo que vindo de Belém, aportou em Manaus em 1917, e aqui iniciou o trabalho da Assembleia de Deus” (ver VASCONCELOS, 1987, p. 29).

11 Nos estudos sobre protestantismo no Brasil tem sido utilizada uma tipologia que subdivide o campo em dois grandes grupos: “protestantes de imigração” (os luteranos alemães são o grupo mais representativo) e “protestantes de missão” (metodistas, presbiterianos, batistas, entre outros etc.), que para vieram com o objetivo de implantar suas respectivas igrejas e escolas. Segundo Antônio Gouveia Mendonça, os protestantes de missão eram defensores da Teologia do “destino manifesto”, a afirmação que Deus havia escolhido os Estados Unidos como o ‘novo Israel’; cabendo a eles espalhar este estilo de vida para o mundo.

12 Considera-se criada a Zona de Franca de Manaus, a partir de 1967, uma vez que a lei de 3.173/57 não passou de uma tentativa frustrada do governo Juscelino Kubitschek

Contando com menos de 300 mil habitantes no início dos anos de 1970, a cidade de Manaus hoje fulgura entre as maiores metrópoles do Brasil. A exemplo das outras capitais que não conseguiram conciliar o crescimento populacional com políticas públicas de habitação, sofre com o crescimento desordenado e caotizado dos bairros de periferia. De acordo com os dados da Secretaria Municipal,¹³ somente nos anos de 2002 a 2003, ocorreram mais de 100 ocupações em Manaus, locais onde os problemas sociais são evidentes, como a desordem, a desintegração da família, a desconfiança mútua, até o crime e a violência (PERLMAN, 1977).

Em meio a ocupação de terras em Manaus é perceptível a presença de diferentes igrejas pentecostais que, *per si*, têm o seu desenvolvimento aliado ao crescimento dos centros urbanos. A presença de templos não é algo raro no espaço geográfico de Manaus, uma vez que o sagrado, como centro unificador da vida, é perceptível nas diversas fases do desenvolvimento urbano brasileiro e da Amazona. Especificamente por ser colonizado por uma nação católica, as primeiras cidades foram desenvolvidas em torno das pequenas paróquias, que para além da função estética, tornava-se um verdadeiro *religare* – expressão não individualizada do fenômeno religioso, como diria Mircea Eliade (2002) – rupturas geográficas, uma vez que para o homem religioso os espaços não são homogêneos.

Os pentecostais na cidade de Manaus, a exemplo de outras cidades brasileiras, não fizeram opção preferencialmente pelos pobres e excluídos. Eles foram forçados a irem às zonas marginais uma vez que o espaço urbano majoritário era ocupado pela Igreja Católica Romana. Posteriormente, as lideranças pentecostais sublimaram o *status quo*, com o dis-

13 Tentei nos termos do artigo 37 da constituição federal, que preconiza que os atos da administração precisam ser públicos, a atual relação de ocupações na cidade de Manaus, porém não obtive sucesso; razão pela qual estou citando o texto de Tâmara Maciel realizado em 2005.

curso de que “não temos prata nem ouro, mas o que tenho te dou”.¹⁴ Todavia, nos dias atuais, verifica-se que as igrejas pentecostais não estão mais alocadas apenas em bairros pobres. Os discursos não preconizam mais a pobreza e nem a vêem mais como um sinal de aprovação divina.

Os pentecostais na capital manauara possuem grandes catedrais em áreas outrora ocupadas pelas Igrejas Católicas. Possuem também emissoras de Rádio e TV. Logo, o processo de implantação de uma igreja em uma área de ocupação no século XXI sugere a necessidade de novos mecanismos de análises, de uma abordagem que dê conta da complexidade que envolve o fenômeno, uma vez que os pesquisadores que tratam do pentecostalismo em zonas periféricas, em sua maioria, concentram-se apenas no crente (fiel) como fim, não se atendo à igreja como meio.

Destarte, esse texto é relevante na medida em que não olha apenas o processo de adesão do fiel nas ocupações em Manaus, nem se atem apenas ao resultado da presença estruturante da igreja como uma resposta a anomia social (SOUZA, 1967) ou como justificativa para explicar as mazelas do cosmo (BERGER, 1985). Consideramos que os fatores citados seriam um resultado da presença das denominações pentecostais nas ocupações de terra na cidade de Manaus.

Detentor de um poder simbólico (BOURDIEU, 2005) o discurso pentecostal moderno orienta-se por novos vetores teológicos e escatológicos. Assim, a presença pentecostal nas ocupações parte desses novos humores epistêmicos. Nos primórdios do pentecostalismo, o mesmo configurou-se como uma seita escatológica e pessimista em relação às coisas terrenas. E por mais que a modernidade tentasse desqualificar a ideia de ‘outro mundo’ (HERVIEU-LÉGER, 2008), as práxis eclesiais do pentecostalismo negavam veementemente tal ideia. A

14 Fala de São Pedro apóstolo relatada no livro dos Atos, utilizada descomedidamente nos discursos pentecostais: a carência financeira é compensada com o poder carismático.

volta de Jesus era o maior anseio do fiel e acumular bens na terra seria inútil diante do iminente fim do mundo.

Por mais líquida que a teologia pentecostal seja, é passível de verificação que a “velha escatologia” (MARIANO, 2005) pentecostal ficou soterrada e obsoleta para os novos anseios dos fiéis. Não basta mais viver ao lado de Deus, é preciso desfrutar descomedidamente das riquezas aqui na terra, quando necessário ocupando terras. São premissas econômicas que ditam o teor dos discursos, destinados a suprir todas as necessidades dos indivíduos, independente da fé professada.

Como é sabido, a saga mitológica do pentecostalismo assembleiano brasileiro estriba-se na vida de dois jovens suecos, imigrantes nos Estados Unidos – Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (Irmão Berg) – que se conheceram na Igreja de Duham na cidade de Chicago. Após receberem o Espírito Santo, segundo a crença pentecostal, fora-lhes revelado o chamado para missionarem no Brasil... e ouviram pela primeira vez a palavra Pará.

Segundo Emílio Conde, primeiro historiador oficial da Assembleia de Deus, “após a oração os dois jovens (Berg e Vingren) foram a uma biblioteca à procura de um mapa (...) quando descobriram que se tratava de um estado no Norte do Brasil (CONDE, 2008 p. 24). O pesquisador Maxweel Fajardo nos diz que que isso tornou-se uma espécie de narrativa épica da Igreja, representada em canções e homilias. Para os pentecostais assembleinos, a história torna-se uma teofania (manifestação do divino), conduzindo triunfantes a vida dos missionários, mantendo a denominação coesa.

A função do mito consiste em consolidar e estabilizar a sociedade; sobre a base da psicologia da massa e a lealdade inquestionável a um chefe ou a um grupo, dotados de uma autoridade sobrenatural ou quase divina, cumpre seu objetivo como uma força cultural

ou uma carta constitucional sociológica (JAMES, 1973 p. 110)

O mito nas *praxis* pentecostais é um poder simbólico (BOURDIEU, 2005). Ele impõe o *modus operandi* da comunidade, legitimando a liderança carismática (WEBER). As narrativas do pentecostalismo assembleiano afirmam que os missionários aguerridos singraram os mares e desbravaram territórios inóspito no ato de coragem e abnegação. O crescimento da igreja nas ocupações é explicado pela providência divina, que a exemplo do que fizera nas sagas do Antigo Testamento, levando Israel a conquista da terra, ‘cosmocizando’ o território Cananeu, assim também conduz os pentecostais na conquista do ‘novo’ Israel.

Os pentecostais, percebem-se como herdeiros legítimos das tribos israelitas; isso explica a aproximação litúrgica e a utilização dos símbolos sagrados dos Judeus. Os clérigos referem-se aos fiéis como o ‘novo’ Israel, a ocupação da terra como a nova Canaã, os problemas enfrentados pelos fiéis são retratados como os povos cananeus que precisam ser expulsos. Em uma olhada na toponomia das ocupações veremos ainda esse elo, pois a maioria das ocupações expressam em seus nomes o *ethus* Judaico. Não é incomum encontramos pela cidade o “monte das oliveiras”, o “novo Israel”, a “terra prometida”. O que todas essas ocupações têm em comum? Todas foram capitaneadas por fiéis pentecostais, afinal do “Senhor é a terra”.

Segundo E. O. James, o rito é o reviver do mito, uma apropriação e dramatização das narrativas. Deste modo, as ocupações de terras em Manaus tornam-se o *locus* litúrgico ideal para pentecostalismo reviver o seu mito de fundação, pois estar nas ocupações é assemelhar-se aos fundadores da Igreja, experimentando os mesmos dissabores, revivendo e dramatizando a narrativa de forma intensa. Desse modo,

é interessante notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo

trans humano, transcendente. Ele só se reconhece verdadeiramente homem quando imita os deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos. Em resumo, o homem religioso se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana. O homem religioso não é dado: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das gestas divinas (ELIADE, 1992, p. 26).

O rito territorial catalisa e fundamenta as ações da igreja, pois para esses o sucesso galgado só foi possível devido as ‘tribulações’ daqueles dias iniciais (*in illo tempore*), fundindo a reprodução social e cultural. As lideranças da igreja, mesmo não morando nas ocupações, racionalizam a opulência e os privilégios sociais que possuem, com o discurso de que estar ali é necessário; é um rito de passagem, pois o território ocupado é o caos primitivo donde emerge um empoderamento construtivo – eclesial e pessoal – mesclando, como nos sugere Clifford Geertz, experiência, sentido, identidade e poder.

Bibliografia

ALENCAR, Gedeon. *Assembleias brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia (1911-2011)*. Tese (doutorado em Ciências da Religião). São Paulo: PUC-SP, 2012.

ALENCAR, Gedeon. *Assembleia de Deus. Origem implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Valer, 2010.

ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim*. Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica a cultura brasileira. São Paulo: Valer, 2005.

ASSAD, Tâmara Maciel. *A problemática das “invasões” na cidade de Manaus: Perspectivas de legalização fundiária a luz do Estatuto das Cidades*. Manaus, 2005 (mimeo).

BENTES, Norma. *Manaus realidade e contrastes sociais*. Manaus: Valer, 2005.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como Fazer Teologia da Libertação*. Petropolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: *A Miséria do Mundo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. pp. 693-732.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 11º ed. Trad. de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CORREA, Marina. *Assembleia de Deus. Ministérios, Carisma e exercício de poder*. São Paulo: Fonte Editorial 2013

CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

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

ELIADE, Mircea. *O mito do Eterno retorno*. Cosmo e história. São Paulo: Mercury, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*. Porto: Ed. ASA, 1997.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. Tese (doutorado em História). Assis: Universidade Estadual Paulista, 2015.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Pentecostalismo, urbanização e periferia. In: *Paralellus*. Recife, ano 2, n. 4, julho-dezembro de 2011.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JAMES, E. O. *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*. Madrid: Cristiandad, 1973.

MESQUIATI, David De Oliveira. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. In: *REVER*. São Paulo: ano 17, n. 2, maio-agosto de 2017

OLIVEIRA, Roberto. Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar,

ouvir, escrever. In: *O trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP/Paralelo, 1998.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O Peregrino e o convertido*. Petropolis: Vozes, 2008.

MICELI, Sérgio. Fontes para o Estudo da Elite Eclesiástica Brasileira, 1890-1940. In: *BIB*. Rio de Janeiro, n. 18, 2º semestre, 1984. pp. 45-70.

MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2º ed. São Paulo: Loyola, 2005.

PERLMAN, Janice E. *O Mito da Marginalidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969,

SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. 5º ed. São Paulo: EDUSP, 2007.

SANTOS, Milton. *Manual de geografia urbana*. 3º ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

OLIVEIRA, Liliane Costa de. *Vida religiosa ribeirinha: Um estudo sobre a Igreja católica e evangélica no Amazonas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5º ed. São Leopoldo: EST: Sinodal, 2005.

TROELTSCH, E. *The social teaching of the christain churches*. New York: Harper Brothers, 1960-1977. 2 v.

VASCONCELOS, A. P. *Sinopse da Assembleia de Deus no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Betânia, 1987.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais (Parte 2)*. 2º ed. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 4^o ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

WEBER, Alfred. *Theory of the location industries*. Chicago: University of Chicago. 1929.



Doutrina cantada

Yandrei Farias

3

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E AS UNIVERSIDADES

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

O texto pretende discutir a contribuição das Universidades, enquanto instâncias de formação ético-política, no combate às diversas formas de intolerância, sobretudo, a religiosa. Sabemos que este fato social tem trazido prejuízos de todas as ordens e, no entanto, poucas iniciativas vêm sendo tomadas nas esferas público-privada. Questionamos o papel do Estado como mediador dos conflitos dessa natureza e normatizador das sanções necessárias a este tipo de crime. Apontamos a Universidade como um *locus* de fundamental importância para a promoção de debates e sensibilização da comunidade. A fim de ilustrar empiricamente o problema em foco, realizamos um balanço inicial do Projeto de Extensão *O Diálogo com o Sagrado no Amazonas: mediação no processo de superação da intolerância religiosa* promovido pela Universidade Federal do Amazonas, na cidade de Manaus, no ano de 2016; para além do sucesso de público, chamo atenção especialmente para a presença positiva da administração superior no evento e suas narrativas de engajamento e acolhida da iniciativa. Começo meu discurso sondando o sentido literário do vocábulo intolerância.

Atitudes intolerantes podem ser precisamente definidas como “atitudes de intransigência com relação a opiniões, crenças, modos de ser que reprovamos ou julgamos falsas, acompanhadas de uma postura de rigidez e inflexibilidade” (HOUAISS, 2001), oscilando entre o ideal e o real são atitudes inaceitáveis, reprováveis e passíveis de penalidade criminal, só nos resta rechaçá-las. No entanto, elas estão aí, e mais frequentemente do quanto gostaríamos que estivessem, tais atitudes nos assombram nos noticiários do dia a dia.

Ouso dizer aqui que combater a intolerância é problema que exige complexidade maior do que simplesmente o uso de aparelhos repressores do Estado para conter esse impulso interior, uma vez que o homem é Luz e Trevas ao mesmo tempo. O respeito pelo ser-do-outro, ou seja, a tolerância não é algo absolutamente dado, mas construído. É produto de es-

forço educativo no âmbito da casa, da escola, da família, do grêmio, do time, da igreja, da empresa, da balada. Deveria ser ensinada como valor humano e pátrio, como um dos mais sublimes imperativos éticos de respeito e concessão dos direitos dos outros serem o que desejam ser (PINTO, 2017, p. 02).

Afirmo ainda que a intolerância religiosa possui raízes ontológico-existenciais, ou seja, não se trata da invenção de nenhum povo em determinada época. Essa seria a premissa básica para se pensar as origens do problema; de nada vale culpabilizar determinado coletivo social, pois a violência e os impulsos inconscientes de desagregação são próprios do humano, como já se referia o filósofo grego Empédocles ao falar sobre o amor e o ódio como constituintes do substrato cosmológico. Trata-se da existência de forças inscritas na natureza, da qual somos herdeiros desde tempos ancestrais. O sentimento de estranhamento é a face do lado obscuro do humano, sempre ignorado e dissimulado, e quanto mais nos fechamos para o problema, mais ele se agudiza. Necessário se faz atualmente a prática dialógica em todas as esferas da vida pública e privada. Apostar e confiar no bom senso foi o que nos restou na miríade histórica pós-moderna em um planeta que agora sofre consequências de todas as ordens advindas do seu hiperpovoamento.

O escopo desta reflexão, de cunho ensaístico, visa demonstrar uma possibilidade de combater o problema da intolerância religiosa por meio do diálogo inter-religioso e dentro de uma pedagogia da aceitação do outro, ou seja, mais do que a repressão seria necessária a educação no sentido lato da formação humana, projeto que se consome ao longo de gerações. Quem, quando e como o faria? Toda a coletividade, todos os responsáveis pela educação dos mais jovens, sociedade civil e o, aparato estatal, sobretudo, uma vez que vivemos sob a égide de um Estado que se autoproclama democrático e de direitos.

Adorno observou que a exigência de emancipação, no sentido da maturidade intelectual plena, é fundamental em

uma democracia, uma vez que ela deve repousar na formação da vontade de poder de cada um em particular (1995, p. 169). No entanto, enquanto falamos das relações de poder que são o tecido da vida social, percebemos neste cenário a irrupção de todas as formas de violência, sejam elas físicas ou simbólicas. Prosseguindo em seu diagnóstico, Adorno chama essas formas de violência de barbárie ou de falência da cultura. Uma cultura educativa fundada na competição possui um fundo contrário a uma educação humanística. A cultura, segundo o filósofo crítico, refinou a divisão entre os homens. Infelizmente constatamos que, enquanto fenômeno histórico, tal prática pedagógica é tida como saudável e continua sendo levada adiante pelos professores na maioria das disciplinas escolares. Temos, com isso, que ao invés de encontrarmos mecanismos de sublimação da agressão, considera-se como exitosa aquela formação cuja diferenciação entre o trabalho intelectual e o físico, entre o pensar e o agir, abisma ainda mais as diferenças (ADORNO, 1995, p. 77). Em se tratando da cultura religiosa o que dizer das crianças nascidas no seio de famílias que praticam formas de religiosidade contra-hegemônicas à tradição confessional do nosso país?

Na História da Filosofia, Rousseau foi um dos responsáveis pela distinção de cultura; ao discorrer sobre o homem natural e sua bondade inerente, preconiza o retorno à pureza da consciência e à natureza como fonte de felicidade humana, a ser compreendida pelo sentimento e não pela razão. Sua Filosofia Romântica levou ao deslocamento do centro de gravidade da reflexão sobre o conhecimento. O verdadeiro instrumento seria o sentimento e depois a razão, passagem da atitude teórica para o plano da valorização moral:

os abusos centralizam-se, para ele, na perda da consciência a qual é conduzido o homem pelo culto dos refinamentos, das mentiras convencionais, da ostentação da inteligência e da cultura, nas quais se busca mais a admi-

ração do próximo do que a satisfação da própria consciência. Rousseau, em uma palavra, não pretende queimar bibliotecas ou destruir universidades e academias; reconhece a função útil das ciências e das artes, mas não quer ver os artistas e intelectuais submetidos aos caprichos frívolos das modas passageiras. Pelo contrário, glorifica os esforços laboriosos da conquista intelectual verdadeira, que se realiza na luta contra os obstáculos e na atividade criadora do espírito, livre de pressões (CHAUÍ, 1997, p. 13-14).

O comprometimento com o conhecimento desinteressado e para fins altruístas é uma ideia romântica que precisa ser desconstruída. A aposta na ideia de progresso e a ilusão de que o esclarecimento pode levar o homem à emancipação nos leva a pensar em qual tipo de progresso queremos, pois em seu sentido ambivalente, nem sempre a cultura possui um grau de elevação.

Na nossa região amazônica, com toda a sociodiversidade cultural que possuímos e que, se encontra frequentemente ameaçada, a universidade acumula uma imensa dívida para com os povos nativos, no sentido de que, na perspectiva ameríndia, o que houve no passado deve ser denunciado através de uma Poética da Destruição de vidas inteiras, das línguas, costumes, tecnologias, das crenças, e de territórios físicos e simbólicos. “A barbárie somos nós e a violência é o nosso destino” (JATOBÁ, 2016).

Diante de tais reflexões filosóficas, ocupadas em pensar sobre a eficácia da cultura nos processos socioeducativos, me pergunto: – Qual é o lugar da Religião na Universidade? Quais disciplinas, cursos e áreas do conhecimento que se ocupariam desta dimensão da vida humana e do seu destino social? É necessário definir, de partida, como cabe aos intelectuais procederem. A resposta é complexa porque envolve uma

gama de valores éticos, modos diversos de ver e compreender o mundo, apesar do fato das Instituições de Ensino Superior já possuírem clareza de qual seja a sua missão. É mais fácil definir o que não nos cabe fazer, como, por exemplo, coibir qualquer tipo de manifestação de opinião. O respeito às diferenças advém do esclarecimento e da promoção do debate, neste sentido, o papel da Academia é servir de mediadora na promoção do consenso.

Quem ensina. Como e para quem ensina?

Há em curso no Brasil um projeto pedagógico de Ensino Religioso ministrado na Rede de Ensino Público e na iniciativa privada conforme preconiza a Carta Magna de 1988 (em seu artigo 210 e na Lei 9.475, de 22 de julho de 1997), cujas modalidades variam entre: uni-religiosa, plurirreligiosa e inter-religiosa, na perspectiva das denominações cristãs e de outras matrizes distintas, confessionais e não confessionais Segundo Darcy Cordeiro (2015, p. 149), a modalidade transconfessional é o modelo seguido pela maioria das escolas públicas que se orientam pelos Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso elaborados pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) ao assumir o compromisso de propor ações e projetos que reconheçam a diversidade cultural religiosa no contexto da Educação Básica. Um projeto dessa monta, cujo teor trata de assunto que é patrimônio da humanidade, como o são as crenças religiosas, exige que se o faça sem proselitismo, discriminação e ou interferência do Estado, como também a abordagem de assuntos que orbitam em torno do fenômeno religioso como o paganismo, ateísmo, agnosticismo, fanatismo e fundamentalismo (CORDEIRO, 2015, p. 150).

Tudo isto requer a formação científico-humanista de um profissional que circule pelas abordagens antropológica, sociológica, filosófica, histórica, geográfica, artística, entre outras, como é própria do espectro disciplinar das Ciências da

Religião e que deva assumir os preceitos religiosos como um elemento comum às demais áreas que fazem parte dos currículos como um dado histórico-cultural. E Cabe às Instituições de Ensino Superior suprirem essa demanda. No entanto, atualmente, no Brasil, ainda são poucas as universidades que ofertam no nível de graduação e pós-graduação esses cursos, mesmo quando autorizados pelos respectivos Conselhos Estaduais de Educação (idem, p. 152). Fato este que tem gerado uma série de distorções quanto à competência técnica para o exercício da disciplina que vem sendo, erroneamente, ministrada por profissionais de áreas afins e não afins, cujos resultados práticos interferem diretamente não apenas no (des) conhecimento da natureza do fenômeno religioso como o desrespeito aos diversos *ethos* formadores da cultura brasileira.

Na perspectiva do Ensino Religioso como componente curricular da Educação Básica suas aspirações devem educar para a cidadania e os Direitos Humanos, na construção de espaços de inclusão.

Mesmo diante de suas fases históricas e suas respectivas concepções, o Ensino Religioso buscou contribuir com a educação brasileira, desde o Brasil colonial até os dias atuais, sem perder de vista o currículo escolar, fortalecido com a mudança paradigmática efetivada com a criação do FONAPER e as mudanças na LDB de nº 9475/1997, que preconizam o respeito à laicidade do Estado brasileiro e à diversidade cultural religiosa. Diante de tantas caminhadas, acentua-se cada vez mais a necessidade da efetivação do ER não confessional, do ponto de vista legal e educacional, fundamentado na Declaração Universal dos Direitos Humanos, nos eixos contidos nos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso, nas Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para

a Educação Básica, e quiçá na Base Nacional Comum Curricular (HOLMES; PALHETA, 2015, p. 254).

Temos, portanto, no Ensino Fundamental um nível de articulação pedagógico-política que tem permitido manter aceso o debate, até o momento, sobre a exigência e existência da disciplina de Ensino Religioso no currículo da Educação Básica, amparado pelas legislações supracitadas em vigor.

Em seguida falaremos das Instituições de Ensino Superior sob três aspectos: a) enquanto promotoras da oferta de formação dos profissionais que atuam no Ensino Básico, b) enquanto fomentadora do debate da matéria, da promoção da tolerância e c) como difusora dos conhecimentos científicos-filosóficos, frutos das pesquisas. Logo, podemos observar aqui a tríplice função da universidade em seus desdobramentos práticos do Ensino, Pesquisa e Extensão.

O papel das universidades na promoção do diálogo inter-religioso

O oferecimento dos cursos de Graduação em Ciências da Religião atualmente no Brasil não cobre numericamente a demanda necessária. A maioria deles se encontra concentrada na Região Sudeste e aparece nas modalidades: presencial e à distância, disponibilizadas por instituições confessionais e não-confessionais. Conforme Rodrigo Oliveira dos Santos e César Seibt (2014), de acordo com fonte do Ministério da Educação (2012), ao todo são dezenove cursos distribuídos em todo o país no nível de Licenciatura e Bacharelado. A Região Norte ocupa a última posição no ranqueamento do mapa elaborado por Junqueira et al. (2013), uma vez que somente a Universidade do Estado do Pará oferece o curso de Ciências da Religião na graduação e pós-graduação. Neste sentido, nosso atual estado da arte deverá ser a mobilização para a criação de cursos dessa monta.

Destaco aqui o esforço que a Universidade do Estado do Amazonas vem fazendo para a criação do curso regular, conforme relatos do grupo de trabalho instituído pela Portaria nº 002/2016 – ENS/UEA, do dia 06 de janeiro de 2016, que designou profissionais a fim de comporem a Comissão de Criação de Proposta do Curso Regular de Licenciatura de Ciências da Religião. No momento, esta IES está oferecendo uma turma especial do PARFOR em Ciências da Religião com previsão de término para o ano de 2018. Temos observado também iniciativas por parte do poder Municipal por meio da Secretaria de Educação, no sentido de promover Oficinas e Formações nos Encontros Municipais. Louvamos aqui a iniciativa de criação do Grupo de Estudos e Pesquisas do Ensino Religioso na Perspectiva da Diversidade Religiosa, apresentado à comunidade no dia 10 de maio do ano corrente (2017).

Na Universidade Federal do Amazonas, quanto à difusão dos conhecimentos produzidos na IES, temos observado um considerável avanço na produção acadêmica sobre a temática religiosa, seja em termos de Trabalhos de Conclusão de Curso, Relatórios de Pesquisa da Iniciação Científica ou dos Mestrados e Doutorados nas duas últimas décadas. A razão deste aumento mereceria um levantamento de dados mais acurado sobre as motivações dos pesquisadores, mas podemos provisoriamente levar em conta, a presença cada vez mais crescente de assuntos relacionados à religião nas mídias, sobretudo, a intolerância religiosa, a criação da maioria dos cursos de Pós-Graduação nas Humanidades e a ampliação da ambientação laica para tais discussões.

Pretendo encerrar minha reflexão com um breve relato de experiência de um evento extencionista ocorrido na UFAM, denominado *O Diálogo com o Sagrado no Amazonas: mediação no processo de superação da intolerância religiosa*, no dia 14 de abril de 2016, nas dependências do Auditório Rio Amazonas da Faculdade de Estudos Sociais. Sua realização partiu da iniciativa das Professoras Doutoras Marilina Con-

ceição Oliveira Bessa Serra Pinto, líder do OIKOMENE – Grupo de Pesquisa de Religião, Cultura e Imaginário, e Renilda Aparecida Costa, líder do Núcleo de Estudos Afro-Indígenas do Instituto de Natureza e Cultura (NEINC) da UFAM, ambas atuantes no Programa de Pós-Graduação em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Nossos parceiros foram ainda três IES: a Universidade do Estado do Amazonas, a Faculdade Boas Novas e a Unisinos.

Nosso objetivo inicial foi o de promover o debate da comunidade acadêmica com lideranças religiosas existentes na cidade de Manaus por meio do diálogo inter-religioso com vistas à superação da intolerância religiosa. Nossas expectativas foram superadas ainda no momento inicial de preparação do evento, seja com a receptividade do quase ineditismo do tema por parte de todas as instâncias institucionais envolvidas, seja pelo envolvimento dos parceiros e dos que tardiamente procuraram somar esforços.

Absolutamente sem recursos financeiros conseguimos reunir quase duzentas pessoas, entre alunos, professores e pesquisadores. Na cerimônia de abertura contamos com a presença da Reitoria e da Pró-Reitoria de Extensão e da direção do Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais da UFAM, da Direção Acadêmica da Faculdade Boas Novas, de representante da Universidade Estadual do Amazonas e dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Sociedade e Cultura na Amazônia. Foi consensual nas falas a reiteração da importância político acadêmica desse tipo de iniciativa, o que de fato criou certo tipo de visibilidade para o fenômeno religioso como constituinte importante da vida social. Iniciativa inédita nesta Universidade que abrigou o evento.

Em seguida o Prof. Dr. José Ivo Follmann, em conferência, falou com propriedade sobre as bases teóricas do diálogo inter-religioso e compartilhou sua experiência na Universidade do Vale dos Sinos no Rio Grande do Sul. Na segunda

parte do evento juntaram-se à mesa representantes de três confissões religiosas: católica, pentecostal e afro-brasileira, para discutir a partir de bases teóricas e empíricas o problema da intolerância religiosa.

Considerações finais

Do que foi exposto nesta reflexão depreendemos que o papel das instâncias educativas é de fundamental importância para o esclarecimento e a promoção de uma cultura da paz e da tolerância, exercício desafiador em tempos pragmáticos que fecharam os olhos para a formação humana e integral dos educandos. Retornamos ao problema inicial do questionamento do papel do Estado como repressor e mediador dos conflitos. Parece lugar comum afirmar que violência gera violência, mas não há outra saída de apaziguamento a não ser educando as gerações mais jovens. A universidade é responsável pela formação dos formadores dessa juventude e pela produção de conhecimentos, buscando conhecer como funcionam os mecanismos da vida humana em todas as suas dimensões. Conhecimento que deve emancipar e dissipar a barbárie no sentido adorniano da expressão.

Bibliografia

ADORNO, Theodor. A Educação contra a barbárie. In: *Educação e Emancipação*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, 5 de outubro de 1988.

CHAUÍ, Marilena (consultoria). Vida e Obra. In: *Rousseau*. Trad. de Lourdes Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997. Coleção Os Pensadores.

CORDEIRO, Darcy. Diversidade Religiosa, Direitos Humanos e Ensino Religioso. In: POZZER, Aldecir (et. al.) (org.). *Ensino Religioso na Educação Básica: fundamentos epistemológicos e curriculares*. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. de Martha Gambini. São Paulo: UNESP, 1990.

HOLMES, Maria José; PALHETA, Francisco. Ensino Religioso no currículo da Educação Básica. In: POZZER, Aldecir (et. al.) (org.). *Ensino Religioso na Educação Básica: fundamentos epistemológicos e curriculares*. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JATOBÁ, Maria do Socorro. A universidade entre a cultura e a barbárie. Palestra proferida no *IV Encontro de Pesquisa em Cultura*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2016.

JUNQUEIRA, Sérgio R. A. (coord.). *Mapa da Produção Científica do Ensino Religioso no período de 1995 a 2010*. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2013. Relatório de Pesquisa do GPRER da PUC-PR.

OLIVEIRA DOS SANTOS, Rodrigo; SEIBT, César Luís. Ciências da Religião e o Ensino Religioso na Amazônia. In: *Revista Pistis & Teologia, Pastoral*. Curitiba: PUC-PR, vol. 6, nº 2, maio-agosto de 2014. pp. 373-397.

PORTARIA Nº 002/2016 da Universidade do Estado do Amazonas – Escola Normal Superior de 06 de janeiro de 2016.

PINTO, Marilina. Religiões, Liberdades e Intolerâncias: desafios e perspectivas para o Estado Laico no Brasil. – Por que nos estranhamos? In: *Revista Labirinto*. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia, ano XVIII, vol. 26, abril-junho de 2017.



Pentecostalismo na Amazônia: Batismo no Rio Tapajós
Marilina Conceição Oliveia Bessa Serra Pinto

4

DÍALOGOS COM O SAGRADO NO AMAZONAS: O PENTECOSTALISMO COMO MEDIÇÃO NO PROCESSO DE SUPERAÇÃO DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Liliane Costa de Oliveira

O Pentecostalismo é um movimento religioso radical. Isso significa que tornar-se pentecostal é ser contra o mundo, ou seja, é a negação de tudo o que se vivia antes da conversão, o que requer uma postura de negação da própria vida. Esta é a ética pentecostal, a saber, a separação do mundo. Trata-se de uma postura que no início de tal movimento causou muitos atos de intolerância religiosa, infelizmente pela falta de educação teológica. A Assembléia de Deus no Amazonas, após 99 anos de fundação no Estado, tem mostrado interesse em superar os conflitos de intolerância através da educação de sua liderança e de todos e todas que queiram dialogar a respeito do Sagrado em uma educação teológica que promova a tolerância. Isto quer dizer que os assembleianos têm evoluído quanto à questão da tolerância religiosa, essencialmente na questão do outro, com a criação de centros de educação para a comunidade em geral.

O Pentecostalismo

É pretencioso dizer que o pentecostalismo pode ser visto como elemento de mediação na superação da intolerância religiosa. Mas essa é a proposta desta mesa, a saber, provocar o debate.

Nenhum comportamento religioso surge do nada. Toda e qualquer expressão religiosa possui uma história; todas possuem raízes e delineiam suas práticas a partir das experiências próprias dos indivíduos, os quais, a partir de então fazem dessa mesma expressão religiosa sua própria vida e, mais que isso, essa é a perspectiva a partir da qual passam ver os outros e o mundo.

O Cristianismo tem, ao longo da sua história, testemunhado muitas vezes em suas fileiras a ocorrência de manifestações de entusiasmo religioso, em especial os movimentos chamados carismáticos. O termo “entusiasmo”¹ aponta para situações em que as pessoas afirmam receber

1 (do grego *en* = “em” e *theós* = “Deus”).

revelações diretas de Deus, muitas vezes acompanhadas de êxtases místicos, visões e outros fenômenos associados a uma experiência religiosa de grande fervor e intensidade. Por sua vez, a palavra “carismático” lembra os carismas ou dons espirituais mencionados no Novo Testamento, particularmente aqueles extraordinários ou espetaculares, tais como profecias, línguas estranhas, curas e milagres diversos (DE MATOS, 2006).

O Pentecostalismo é uma dessas expressões religiosas que, de diferentes maneiras, causam espanto e fascinam pela absurda capacidade de fugir a descrições e tipologias que se propõem definitivas.

O termo Protopentecostalismo (“proto” gr. πρωτος protos)² sugere a ideia de um Pentecostalismo anterior ao Pentecostalismo Moderno, este, portanto, fruto incondicional do primeiro. O contexto histórico do Protopentecostalismo se dá na colonização dos Estados Unidos pela coroa inglesa e pela presença do movimento puritano³ que colaborou na formação da América do Norte.

Bernardo Campos (1996), um dos mais destacados pesquisadores do Pentecostalismo na América Latina, em seu livro *Na força do Espírito: Pentecostalismo, Teologia e Ética Social*, traz para a reflexão a realidade do Pentecostalismo a partir de cinco perspectivas distintas, mas visceralmente complementares. Para o autor o Pentecostalismo é visto como um movimento de espiritualidade, protesto, radicalidade, popularidade e extremamente capaz de mudar, de produzir mudança social. Tais perspectivas, a rigor, nada mais são que características peculiares do próprio Pentecostalismo Moderno, de sua realidade subjacente.

2 1) primeiro no tempo ou lugar; 1a) em alguma sucessão de coisas ou pessoas.

3 Puritanismo: Movimento que tinha como objetivo purificar a Igreja da Inglaterra, indo além do que fora feito na Reforma inglesa. Originário do século XVI, o puritanismo envolvia uma ênfase na simplicidade de adoração e vida, e na verdade bíblica e teológica.

O Pentecostalismo não deve ser classificado como denominação ou organização religiosa. Pelo contrário, diferentemente da estaticidade própria desses termos, movimento tem a ver com dinamismo e essa é uma das características das comunidades pentecostais: se inserirem nos diferentes contextos e culturas, adaptando-se e, muitas vezes, reinventando-se ao talante das circunstâncias político-sociais.

Alderí Souza de Matos (2006), historiador da Igreja Presbiteriana do Brasil, em seu artigo “O Movimento Pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário” enfatiza que por causa dos seus pressupostos explícitos ou implícitos, esse movimento tem uma notável capacidade de reinventar-se a cada geração, assumindo formas novas e inusitadas. Isso já ocorreu no passado e ocorre novamente com o Neopentecostalismo, um fenômeno nitidamente brasileiro.

A rigor o que se destaca não é a perenidade supostamente evidente do termo, mas a estrita relação com a força que o produz e o alimenta: o Espírito Santo. O Pentecostalismo é marcado fundamentalmente pela crença na ação do Espírito Santo, não apenas em seu convencimento do pecado, justiça e juízo, presente na teologia protestante de forma geral, mas na atualidade eficaz de todos os dons. É caracterizado por essa vivência com o Sagrado que, por sua vez, é entendida como continuidade da experiência querigmática fundante. Enquanto movimento de espiritualidade, do entusiasmo, e do carisma é definido pela fé em um Deus que intervém na realidade de crise pela qual passa o(a) fiel. Por meio da atuação do Espírito Santo socorrendo, auxiliando-o a compreender tal situação a partir de uma perspectiva pedagógica: espiritualidade por meio de consagração e santificação.

É um movimento de protesto, que herda como movimento de santidade, uma postura de pleno desprendimento de tudo aquilo que era considerado pecaminoso. A capacidade para tal postura mediante o batismo, unge o(a) fiel e o capaci-

ta para uma vida de luta e protesto contra o pecado. Veja-se, é um movimento religioso de extrema radicalidade onde o(a) fiel reorganiza a vida e faz a leitura de suas vicissitudes a partir das Sagradas Escrituras e da Igreja Cristã Primitiva. Trata-se de um movimento radical em relação à própria vida. O fiel deve se desvencilhar dos laços nocivos do diabo, personificados numa vida mundana (bebida alcoólica, fumos, jogatinas, entre outras). Eis aqui, portanto, a ética pentecostal (separação do mundo).

O Pentecostalismo acarretou mudanças profundas no panorama cristão, rompendo com uma série de padrões que caracterizavam as igrejas protestantes há alguns séculos e propondo reinterpretções muitas vezes bastante radicais da teologia, do culto e do próprio comportamento diante dos problemas sociopolíticos (DE MATOS, 2006).

Nota-se que os pentecostais estão participando ativamente na sociedade civil, recriando formas de participação política e ação social, outrora rejeitadas, a exemplo da Igreja Assembleia de Deus no Amazonas, que até o final da década de 1980 não dava tanta importância para esfera política e midiática.

Enquanto movimento popular, e por isso essencialmente ligado à mudança social, tem sido classificado como a mescla do proletariado urbano, da cultura popular e do movimento de massa. Esse é o único tipo de protestantismo que pode ser efetivamente grafado como religiosidade popular. Veja-se também que as origens do pentecostalismo norte-americano estiveram intimamente ligadas com o movimento negro de libertação. Fato comprovado pelos cânticos entoados pelos escravos que podem ser entendidos como verdadeiros gritos de protesto contra as opressões que os negros sofriam (racismo, injustiça, trabalho forçado e outros).

William Joseph Seymour (1870-1922) era filho de escravos, tinha pouca cultura, limitados dotes de oratória e era

cego de um olho. Viveu o período da discriminação racial no sul dos Estados Unidos. Aos trinta e cinco anos começa um movimento que é considerado o início do Pentecostalismo Moderno. Nesse movimento os primeiros a falar em línguas foram os negros – principalmente mulheres – e depois os brancos. Uma característica marcante dessas primeiras reuniões foi o seu caráter multirracial, com a participação de negros(as), brancos(as), hispanos(as), asiáticos(as) e imigrantes europeus. A liderança era dividida entre negros e brancos, homens e mulheres (DE MATOS, 2006).

Um artigo do jornal *A Fé Apostólica*, fundado por Seymour, dizia no número de novembro de 1906: “Nenhum instrumento que Deus possa usar é rejeitado por motivo de cor, vestuário ou falta de cultura”. Outro artigo informava que em um culto de comunhão que durou toda a noite havia pessoas de mais de vinte nacionalidades. Uma frase comum na época dizia que “a linha divisória da cor havia sido lavada pelo sangue”. Diante da longa e terrível história de racismo e segregação nos Estados Unidos, esse fato só podia deixar encantados os participantes e observadores do avivamento, que viam nisso mais uma prova de que o movimento vinha de Deus (DE MATOS, 2006, p. 32).

A rigor, tanto quanto o pentecostalismo norte-americano, o europeu e o latino-americano compartilham da mesma realidade subjacente, a saber, luta, protesto e mudança social. No Brasil a experiência pentecostal chega em 1910/1911 e em pouco tempo alcança os lugares mais distantes. A instituição das primeiras comunidades pentecostais se dá no Sudeste (Congregação Cristã) e Norte (Assembleia de Deus) do país.

Paul Freston (1993), sociólogo e pesquisador inglês que há mais de vinte anos reside no Brasil, apresenta um modelo tricotomista no desenvolvimento do Pentecostalismo. Primeira Onda Pentecostal: o Pentecostalismo que se insere (1910-1950) caracterizada pela chegada dos primeiros mis-

sionários pentecostais ao Brasil. Representada pelas igrejas Congregação Cristã, Assembleia de Deus e Adventista da Promessa.⁴ Segunda Onda Pentecostal: o Pentecostalismo que se adapta (1950-1971), representado pelas igrejas do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Nova Vida, Deus é Amor e a Casa da Bênção. Terceira Onda (Neo)Pentecostal: o Pentecostalismo que se transforma (1970...), representado pelas igrejas Universal do Reino de Deus, Igreja da Graça e Mundial do Poder de Deus.

O Pentecostalismo conduziu seus seguidores para um mundo contemplativo e pessoal, onde a adoração e a salvação são mediadas pelo próprio indivíduo, numa relação que envolve somente Deus e o “convertido”. Além disso, tornar-se evangélico/crente inclui arrependimento e conversão, processo que determina um novo estilo de vida que se opõe à vida de outrora.

A problemática da intolerância

Mas, o que é a tolerância religiosa? Refere-se à atitude respeitosa e convivial diante de diferentes religiões. Não é encontrar pontos em comum, mas lidar com a diferença; não concordar, mas respeitar o contraditório. Para manter a tolerância é preciso não haver qualquer tentativa de fazer do Cristianismo a única religião do Estado, uma religião obrigatória, mas respeitar a manifestação do diferente. A diversidade é benéfica para a sociedade. É a maneira de vivermos num contexto de diversidade de cosmovisões. Ser cristão não impede, mas convoca todos os cristãos a defender tais princípios para o bem viver social.

Vivemos em uma sociedade pluralista, onde há uma diversidade de visões de mundo. Um pluralismo de crenças

4 Fundada, em 1932, pelo Pastor João Augusto da Silveira, que havia sido pastor Adventista do Sétimo Dia (até 1928), com elementos característicos das igrejas pentecostais: atualidade dos dons do Espírito Santo, a glossolalia, cura divina e outras doutrinas.

e religiões em que a ideia da diferença deve ser respeitada e tolerada. É preciso haver liberdade e autonomia de pensamentos, respeito à diversidade. O que se percebe, ao contrário, é uma violência da crença, de ideias intransigentes ou argumentos de que não se pode aderir ao pluralismo sem abrir mão de sua fé. Ser tolerante não destrói, nem muito menos anula a confissão de fé.

Em *Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*, Hannah Arendt (2012) traz uma crítica com a proposição de que “todos tem que pensar igual”, ou seja, um totalitarismo que se expressa na massificação de uma ideia, na perda da identidade, algo que irrompe forte na humanidade do século XX. No Nazismo, por exemplo, vê-se a obrigação de pensar igual, e como consequência a eliminação da pluralidade. A partir da análise dessa autora percebe-se que temos a dificuldade de aceitar e conviver com o outro e com o diferente. Só queremos nos relacionar com aqueles que são semelhantes a nós ou que pensam da mesma forma. No entanto, a tolerância parte do princípio de que devemos conviver com o outro exatamente porque temos diferenças que nos unem. Não é o que temos em comum, mas o que podemos trocar e aprender com as diferenças que importa.

Quando tratamos da intolerância é essencial entendemos o que a origina ou a sua gênese. A falta de amor entre as pessoas é que gera a intolerância. É uma questão de amorosidade, dizia Paulo Freire, quando coloca a amorosidade, no âmbito pedagógico, no tratamento com o diferente, com o contraditório, que apesar de discordar das ideias contrárias respeitava o diferente. “Não há diálogo [...] se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que o funda [...]. Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo” (FREIRE, 1987, p. 79-80). Para isso é necessário uma atitude de humildade, diálogo e superação (é o que estamos fazendo hoje aqui nesse Simpósio).

Em um texto autobiográfico, Paulo Freire fala da influência religiosa de seus pais na formação de sua perspectiva de vida: “diálogos com o mundo, com os homens, com Deus, com minha mulher, com meus filhos, compromisso exigido pela fé cristã”. A teologia não se faz só na escrivadinha, mas brota da reflexão que o povo de Deus faz na sua jornada de libertação. É um processo pedagógico. O papel da igreja deve ser libertador, humanizador do homem, afirma Paulo Freire. A igreja não pode mais ser “refúgio das massas”, mas deve assumir seu papel profético dentro da sociedade.

Veja-se que Marx em sua sociologia da religião afirma que o próprio mundo celeste é resultado de um protesto da criatura oprimida contra o mundo oprimido, ou seja, procura-se um refúgio no mundo divino porque o mundo que o homem vive é desumano (WILLAIME, 2012). Dessa forma, a igreja não pode ser apenas um lugar de consolo, refrigério, mas também um lugar de transformação, de mudanças, de libertação e aprendizagem que reflete não só na vida espiritual, mas também na vida social, onde cada um(a) assume seu papel espiritual, profético, mas também político-social.

A colonização do nosso país, desde o início, tem sido predatória, de adestramento, onde se incentiva a falta de participação social, condicionamento imposto por uma cultura dominante. A massificação é o resultado desse processo de acomodação e domesticação, que gera a alienação. A partir da leitura de Marx o que isso significa? Significa, essencialmente, as degradantes condições materiais de vida, a exploração do homem pelo homem, com o conseqüente desprezo pela vida humana, que leva homens e mulheres a se sentirem órfãos e órfãs na terra e a procurar um legislador na transcendência (WILLAIME, 2012).

Segundo Marx, da religião o homem não pode esperar a sua libertação e emancipação. Ela é um “sintoma” da desumanidade do mundo dos homens e não o remédio para esse

mal. Mais do que isso, ela é um “ópio”, um produto tóxico, que hipnotiza, aliena e enfraquece porque a esperança da prometida justiça no mundo transcendente transforma o explorado e oprimido num ser resignado, o que tende a afastá-lo da luta contra as causas reais de sua aflição.

No caso de Paulo Freire, foi a visão cristã que o “empurrou” para a periferia, num exercício de liberdade e na busca de libertação com homens e mulheres condenados a viverem como prisioneiros em sua realidade. Isso significa que não foi preciso abrir mão de suas concepções religiosas para ter uma postura e um discurso de liberdade. Sua visão move-se dentro de um horizonte que tem a humanização como possibilidade. A consciência é o meio através do qual o ser humano atinge novos níveis de relação com o mundo, com o outro e consigo mesmo.

Diálogo, na compreensão de Paulo Freire, não significa ausência de conflitos. Ele não apaga as diferenças fundamentais que existem em uma sociedade de classes e não é o instrumento para superá-las. Também não significa ausência de posições. Por isso, tolerância não é ausência de conflitos, mas é o respeito às diferenças. A religião pode ser o caminho de reeducação, de conscientização com o auxílio da pedagogia e sem esquecer-se do Divino, do Sagrado, do Transcendente.

Reconhece-se que no movimento Pentecostal houve muitos atos de intolerância religiosa, infelizmente pela falta de educação teológica. Mas depois de cem anos de sua chegada ao Brasil, tem-se feito alguns esforços para superá-los, investindo em educação de base, nas lideranças que estão na base e em todos(as) que queiram dialogar a respeito do Sagrado, em uma educação teológica que promova o diálogo, a tolerância.

Sabe-se que o Protestantismo tradicional, conhecido como a Religião do Livro, tem forte apelo para aqueles que veem e tem no estudo uma das únicas vias de ascensão social legitimada. Mesmo quando essa ascensão não é comple-

tamente real, já é suficiente para garantir algum prestígio no seio de uma população pobre e analfabeta. No quadro geral de aumento do prestígio social em decorrência da adesão religiosa é importante verificar, por exemplo, como o simples fato de essas pessoas procurarem se vestir melhor já é valorizado, dentro e fora do grupo (MACEDO, 1991).

Todavia, o Pentecostalismo rompeu com a dicotomia entre letrados e não letrados. Entre ignorantes e instruídos. O crente simples não é considerado religiosamente ignorante. Pedreiros, carpinteiros, sapateiros, trabalhadores urbanos e rurais, ferroviários, toda essa gente de quase nenhuma instrução pôde alcançar no Pentecostalismo a função de pastor, sem que para isso fosse exigida uma formação escolar. Rompeu-se, assim, com o elitismo da Igreja Católica e do protestantismo tradicional, ambos presos à cultura letrada. Com isso o Pentecostalismo abriu suas portas à cultura oral das massas populares (ROLIM, 1985).

Francisco Cartaxo Rolim (1985), em sua obra *Pentecostais no Brasil uma interpretação sociorreligiosa* mostra que no contexto do século XX as camadas populares, econômica e culturalmente desapropriadas, não podendo ter um lugar na ordem pública e no plano político, foram marginalizadas pelo capitalismo liberal. Instalado na ordem privada onde os interesses do homem a um tempo mercantil e livre se fortificavam sob a proteção do Estado, o liberalismo ia criando na ordem pública uma classe de privilegiados. Para Cartaxo, o pentecostalismo, ao canalizar a espontaneidade e emoção da alma religiosa das camadas populares, proporcionou condições para a emergência, no plano religioso, de um espaço público germinador de organizações típicas voltadas, não para a salvação a ser encontrada na sociedade liberal burguesa, mas numa sociedade de salvação pelo poder do Espírito. Neste espaço público de caráter religioso, elementos saídos das camadas populares veicularam sua cultura popular impregnada de crenças.

Os templos pentecostais se constituíram, então, em espaços sociais onde a cultura popular se associou a religiosidade do povo. Cânticos populares, maneiras simples de se exprimir, mesmo gramaticalmente erradas, traziam para dentro dos templos a riqueza existencial das camadas pobres, suas angústias e alegrias, suas depressões e suas ânsias de libertação. Se o protestantismo tradicional trouxe de certa forma a participação do leigo, esta estava ainda dependente de um processo elitista. O púlpito ficou sendo espaço de poder pelo saber. O formalismo nos cultos continuou fruto de esquemas racionais. A espontaneidade, a bem dizer, ficava do lado de fora. Ora, é precisamente a recusa deste elitismo e deste formalismo que o pentecostalismo exprime quando oferece o púlpito e o recinto dos templos para que sejam ocupados por aquele(as) que foram inspirados pelo Espírito, são vozes que nunca foram ouvidas em outros tempos e templos. Do crente pentecostal não esperam seus irmãos um discurso de gente livresca, mas o anúncio do poder do Espírito que ele experimentou no contato com a Bíblia e na vivência cotidiana (ROLIM, 1985).

Tal perspectiva, segundo Rolim, não reduz o Pentecostalismo a simples dimensão do social. Pelo contrário, significa buscar entender como o evangelismo das massas populares, ao abrir caminhos novos na história religiosa brasileira do século XX, se situa naquele contexto sócio-político. Esquecer isso é tratar o fato religioso como um dado isolado da sociedade civil, num momento em que as classes populares começavam a ganhar sentido. Estas anunciavam sua presença no final da Primeira República e passaram a influenciar as alternativas das classes dominantes na fase subsequente.

Eram pessoas que viviam a margem social, excluídos pela intolerância e que agora são reinseridas socialmente por meio da religião. Uma religião que colhe e acolhe, como no exemplo de Raabe, no Antigo Testamento. Na revelação de Deus a sua pessoa em meio ao seu sofrimento e sua experiência ela relata: “Tu és um Deus que me vê”. É verdade, existem

muitos exemplos de transformação e regeneração não só espiritual, mas moral e social que a igreja tem para compartilhar, mas que muitas vezes são feitos nos bastidores que os holofotes da mídia não contemplam, os quais não há interesse em se divulgar, pois não “interessam” ou não dão audiência. Mas quantas vidas transformadas que refletem mudanças não só no espírito, mas no corpo e também na sociedade?

Contudo, a fábula da igualdade racial neste país também ocorre nas igrejas protestantes/ evangélicas. Trata-se de um relativo mascaramento de processos de discriminação. Esta não é de fato eliminada, embora exista uma dinâmica interna que enfatiza, em num certo sentido, ações que promovam relações mais igualitárias. Isso não é, entretanto, privilégio do protestantismo. O mesmo acontece nos outros movimentos religiosos, uma vez que o esforço da construção de uma comunidade – qualquer uma – é sempre um esforço de comunhão, de fraternidade. Não é, pois, verdadeiro que mulheres e negros ascendam e se integrem melhor na “democrática comunidade” de irmãos protestantes que na hierarquia tradicional da Igreja Católica. Mas é verdadeiro que ainda na escravidão os negros vislumbraram no protestantismo a possibilidade de um posicionamento mais igualitário. O princípio que vale para os negros vale para os pobres e para as mulheres. Como existe a promessa de uma vida melhor, todos aqueles que de um modo ou de outro se veem mal situados na vida tendem a buscar a salvação prometida pela via religiosa (MACEDO, 1991). Outro aspecto dessa mesma questão é que as classes sociais tendem a não se misturar, frequentando igrejas distintas, o que ajuda a preservar a imagem de igualdade. Como sempre no Brasil parece que “naturalmente” cada um conhece o seu “lugar”.

Conforme Carmem Cinira Macedo (1991), os membros de várias comunidades protestantes (batistas, metodistas, presbiteriana, episcopais) afirmam que existe o preconceito racial na sociedade brasileira, mas que nas denominações que vieram da América do Norte ele é relativizado, manifestando-

-se com menor intensidade e mais disfarçadamente. A autora ainda afirma que no interior da igreja, a questão é vista como algo que não se manifesta, pois acredita-se que dentro dela há a igualdade de cor, cultura e classe.

A crença da igualdade serve para demonstrar a superioridade da fé pela qual se optou e assim enfatizar a superioridade de sua religião em relação à dos outros. Por exemplo, “na época em que as mulheres não votam, nas ADs elas pregam, escrevem e dirigem igrejas; todavia, quando elas se tornam presentes nos processos sociais, elas são marginalizadas, conquanto, algumas ADs reconhecem seus ministérios”. Desde o início do movimento elas foram as primeiras a falar em línguas. Daí, as evidências de que elas são vistas, mas marginalizadas (ALENCAR, 2013, p. 331).

A missão e a importante atuação feminina na Assembleia de Deus infelizmente têm colocado muitas mulheres na história dessa igreja na invisibilidade, apenas como as esposas dos pastores. Na teorização teológica pentecostal, todos somos iguais, mas na prática eclesiológica, a coisa é outra, afirma Alencar (2013). Acredita-se que há mais democracia porque há mais fraternidade e assim cumpre-se mais plenamente a lei de Deus que manda os homens se amarem, pois mesmo diante da morte, no momento da crucificação, Ele roga ao Pai em prol do outro, dizendo: “Quando chegaram ao lugar chamado Calvário, ali o crucificaram, bem como aos malfeitores, um à direita, outro à esquerda. Contudo, Jesus dizia: Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem”.⁵

Enfim, os Pentecostais têm tentado evoluir quanto à questão da tolerância religiosa essencialmente na questão do outro. Dessa forma, como se percebe a iniciativa dos pentecostais amazonenses no que tange relação ao diálogo inter-religioso? O investimento na educação, desde 1979, com a funda-

⁵ Sociedade Bíblica do Brasil: *Almeida Revista e Atualizada, com números De Strong*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2003; 2005, S. Lc 23:33-34.

ção de institutos de educação tem sido pauta da AD. Esse foi um passo importante para os assembleianos, pois ao serem vistos como anti-intelectuais e preconceituosos hoje possuem a possibilidade de mudar tal realidade.

Como resolver o problema da intolerância religiosa?

Ao invés de atacar o outro e apontar defeitos do passado, é preciso reconhecer os erros e mudar o presente para transformar o futuro. Chocam-se as ideias e opiniões, mas não os indivíduos. A única forma de resolvermos esse dilema é olhando para nós e refletirmos como podemos melhorar ao invés de apontar os defeitos do outro.

A religião como constituinte da cultura exerce grande influência sobre os indivíduos de uma comunidade. Toda religião tem um conjunto de normas e regras de conduta que visam o bem-estar da comunidade, normatizando as relações entre os indivíduos. O indivíduo e a comunidade cristã estão inseridos em um contexto social bem maior, a cultura e o mundo. Tal conduta dos indivíduos dentro desta ou daquela comunidade é desenvolvida pelas suas convicções éticas, que norteiam seu agir.

Ao analisarmos a genealogia da ética, percebe-se que suas duas fontes principais são a religião e a razão. Leonardo Boff ao abordar essa questão, em seu livro *Ética e Moral: a busca dos fundamentos*, nos mostra que a *Re-ligação* é uma das bases da civilização planetária. Para isso o autor recorre à etimologia da palavra: no latim *religio*; depois *relegere*: re-ler, rever com cuidado (Cícero 106-43 a.C.). *Relegere* remete à noção de “legere”: colher, juntar, rever o que se fez, retomar pelo pensamento. Em seguida à evolução do termo no Cristianismo – “ligare” e “religare”: unir, ligar, religar (Lactâncio c.250-c.320). De onde se chega a *Religio* que liga ou religa os humanos ao divino e, por isso, os humanos entre si (SAVIAN FILHO, 2012).

A experiência religiosa refere-se à vida cotidiana na fé, que integra os maiores aspectos do ser humano: o componente intelectual, o componente voluntário e o componente afetivo. O afeto é, assim, fonte originária da ética. Já as religiões não são manifestações uniformes e homogêneas, mas profundamente diferentes. As percepções do sagrado são relativas, embora os modos pelos quais elas integram os componentes intelectuais, voluntário e afetivo do ser humano sejam comuns. A experiência, por sua vez, não se refere apenas à noção filosófica de experiência sensível (vivência baseadas nos cinco sentidos ou vivência empírica), nem há oposição entre experiência e pensamento, por conta da riqueza do termo. Aqui o termo “experiência” refere-se ao movimento total da vida do espírito humano onde estão incluídas a dimensão sensível (a vivência sensorial ou empírica); a dimensão afetiva (a dinâmica dos sentimentos); e a dimensão intelectual (pensamentos) (cf. SAVIAN FILHO, 2012).

Conforme Savian Filho (2012), Rudolf Otto foi um dos autores que analisou as diferentes manifestações religiosas e indentificou em todas elas a experiência comum do sentimento, de um estado de criatura (dependência tematizada por Scheiermacher). E a percepção de um mistério que toca e, ao mesmo tempo, ultrapassa o ser humano, causando-lhe reverência e fascínio (o Numinoso). Portanto, o conteúdo da fé, apesar de suprarracional, não seria irracional. E crer nele não seria contrário à vida humana, mas uma forma de realizá-la em sua plenitude. A conduta das pessoas é regida por esses valores, éticos e morais, princípios que orientam nossas condutas, nossas vidas.

Ética é o conjunto de valores e princípios que usamos para decidir sobre as três grandes questões da vida: Quero, Devo, Posso. Quais são os princípios que eu uso? Tem coisas que eu quero, mas não devo; tem coisa que eu devo, mas não posso; e tem coisa que eu posso, mas não quero. A ética nos leva a ter paz de espírito. E quando temos paz de espírito? Quando aquilo que quero é o que posso e o que devo.

Nossa visão de mundo fundamentará nossos valores. E nossos valores condicionarão nossas ações. Eis uma das razões, nada irrelevante, da grave crise atual, crise de valores, crise de uma visão mais humanitária e generosa da vida, crise de ótica que gera uma crise de ética. Do *ethos* que procura, que ama, que cuida, que se responsabiliza, que solidariza, que se compadece. Do *ethos* que integra. Virtudes cardeais de uma ética planetária, que visam o bem comum para toda comunidade de vida.

Para isso Paul Tillich (2004), teólogo alemão/estadunidense e filósofo da religião, descreve três funções de justiça e amor que servem para as relações pessoais visando orientar a conduta do indivíduo em sua relação com o outro: ouvir; dar; e perdoar. Ouvir o amor é o primeiro passo para uma relação justa entre as pessoas. Ouvir o outro é interessar-se por ele, é colocar-se no lugar dele. O que é essencial para a harmonização das relações pessoais e nas relações com a natureza. Cuidar da natureza é também ouvi-la. A segunda função é dar, é possibilitar que o outro seja; é não negar o ser do outro. É reconhecer o outro como pessoa, no mínimo. Porém, o mínimo pode exigir o máximo, o auto-sacrifício. A terceira função é perdoar, justificar pela graça, aceitar como justo aquele que é injusto, pois nenhuma relação humana existe num espaço vazio e há sempre uma estrutura social por trás dela.

Nessa busca humana por um espaço em um grupo social, para que tal indivíduo se sinta como parte da humanidade, em busca de preencher este espaço vazio na alma, é que o ser humano depende do auxílio divino para caminhar na justiça e atender às expectativas daquele grupo. Através da experiência religiosa, o ser humano encontra auxílio e amparo para transformação do seu modo de ser, de sua conduta. “Na experiência religiosa, o poder de Deus provoca um sentimento de existência à mão de um poder que não pode ser conquistado por qualquer outro poder” (TILLICH, 2004, p. 99).

O mesmo Tillich (2004, p. 103) afirma que o poder espiritual, concedido pela compulsão, pela participação nesta “comunidade santa”, eleva o poder do grupo, operando uma realização dinâmica no processo de convivência com o outro. Nesta comunidade, a elevação da justiça é o ponto principal para que o indivíduo faça parte dela. Porém, para a Ética Cristã, tal elevação não se dá por si mesma, mas por intermédio da graça e da misericórdia de Deus, através do sacrifício de Cristo, como símbolo do amor do divino pelo homem.

Tal sacrifício, expressa a qualidade *ágape*, de amor, que procura o outro em seu centro, pois pelo *ágape* vê o outro como Deus vê. Pois,

nem todo mundo é um amigo, mas todo mundo é declarado como pessoa. O *ágape* penetra através da separação de iguais e desiguais, de simpáticos e antipáticos, de amizade e indiferença, de desejo e aversão. Ele não precisa de simpatia para amar (TILLICH, 2004, p. 106).

Como Tillich assegura, o *ágape* subjuga as ambiguidades do amor, o poder espiritual subjuga as ambiguidades de poder e a graça subjuga as ambiguidades de justiça, proporcionando paz nas relações com o outro e na relação consigo mesmo, *tolerância*. Pois somente na luz e no poder do “amor do alto” é que o ser humano pode amar-se, tornando-se justo consigo mesmo e se libertando da autocondenação e do desespero. Por conseguinte, a relação para conosco mesmo reflete a nossa relação com Deus. Igualmente a solução para os grandes problemas humanos (entre eles a intolerância) não virá se estes problemas não forem vistos à luz do ser do próprio homem e do ser do próprio Ser.

A história do Cristianismo, do Pentecostalismo, a nossa própria história tem apresentado desafios. Nossa evolução

tem colaborado, ou pelo menos tentado colaborar, para a superação dos obstáculos, mediante, por exemplo, a participação dessa primeira faculdade assembleiana do Brasil (reconhecida pelo MEC) nesse projeto intitulado “Diálogo inter-religioso no Amazonas”. Em 2016 a Faculdade Boas Novas esteve presente no evento, realizado na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Em 2017, no primeiro semestre, realizou o seu primeiro Simpósio de Hermenêutica Pentecostal, em que se discutiram as hermenêuticas feminista, negra, indígena, da libertação.

O Projeto “Diálogo inter-religioso no Amazonas” tem possibilitado também debater sobre outras religiões e notar as diferenças e diversidades de perspectivas de seus universos sagrados. Isso nos motiva e permite que nos aproximemos do outro, para entrar em *diálogo* de mútuo respeito e alcançar a maior compreensão dessas religiões no âmbito do encontro e da aceitação. Nesse sentido o projeto ajuda a desconstruir a ideia de que os pentecostais não estão dispostos a dialogar sobre intolerância religiosa. É claro que ainda há muito a fazer. Todos e todas precisam saber mais a fim de alcançar o bem-viver, a convivência harmônica entre as religiões. Mas um primeiro passo foi dado.

Nessa realidade, para o diálogo construtivo, cada um contribui com o que tem para viver em comunhão, já que acreditamos que o ser humano é um também espiritual, e, logo, cada povo tem sua própria maneira de sentir e praticar essa espiritualidade. O diálogo inter-religioso, a partir dos seus diferentes contextos, como pontos de vista e experiências de vida, surge então como forma de aproximação, de diálogo. Em outras palavras, como meio para buscar o bem-estar de todos(as) e com toda a criação.

O bem viver se tornará realidade quando entrarmos em *diálogo* e *convivência*. Nossa esperança é de que líderes religiosos, padres, sacerdotes, freiras, pastores e pastoras,

religiosos e religiosas e as pessoas cristãs do mundo inteiro permitam e incentivem um diálogo para uma convivência harmônica entre as diferentes tradições religiosas.

Bibliografia

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus – 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CAMPOS, Bernardo. *Na força do Espírito: pentecostalismo, teologia e ética social*. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F.; CAMPOS, Leonildo Silveira (org.). *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996.

DE MATOS, Alderi Souza. *O Movimento Pentecostal: Reflexões a Propósito do seu Primeiro Centenário*. In: *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*. Goiânia, n. 1, v. 3, 2006. pp.23-50.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17^o ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FRESTON, Paul C. *Evangélicos e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas. Tese (doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

MACEDO, Carmem Cinira. *A imagem do Eterno: Religiões no Brasil*. 5^o ed. São Paulo: Editora Moderna, 1991.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Religião*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

TILLICH, Paul. *Amor, Poder e Justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. Trad. de Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia das Religiões*. Trad. de Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2012.



Caminhada pela Paz e Balaio de Oxum

Glaucio da Gama

5

A RELAÇÃO DO ESTADO LAICO E AS RELIGIÕES: SUBSÍDIOS E PERSPECTIVAS PARA O ENSINO RELIGIOSO

Rosângela Siqueira da Silva

Se a Religião é presença constitutiva das experiências humanas, o Ensino Religioso é parte fundamental da tarefa educativa e, como tal, precisa de robusta base científica, religiosidade consciente, solidez pedagógica e compromisso cidadão.

Mario Sergio Cortella

As questões que envolvem a laicidade e a diversidade religiosa brasileira têm sido alvo de inúmeros estudos no cenário educacional. Cada vez mais, conceitos como pluralismo religioso, diferença, inclusão, igualdade, justiça social e laicidade do Estado têm se configurado como uma preocupação por parte daqueles que lutam por uma educação verdadeiramente cidadã. Articular tais conceitos tem se tornado um desafio premente no processo de formação de professores na Educação Básica que atuam com o Ensino Religioso. Ao mesmo tempo, nas últimas décadas nota-se o avanço das Ciências da Religião que estabeleceram-se como um *locus* privilegiado nessa área do conhecimento, desse componente de ensino, sobretudo, no que se refere a discussão sobre a pluralização religiosa no Brasil. Deste modo, (re)conhecer, conviver e respeitar a diversidade cultural religiosa nas suas diferentes expressões e abordagens é, portanto, um dos caminhos à compreensão do fenômeno religioso no contexto social e escolar.

As inter-relações que se estabelecem entre a laicidade do Estado e o pluralismo religioso, característico da sociedade brasileira tornam o campo educacional um *locus* privilegiado ao Ensino Religioso como um componente do currículo escolar, que deve priorizar reflexões a respeito da diversidade cultural religiosa presente no contexto sócio-histórico-brasileiro.

Nessa perspectiva, o foco da abordagem sobre a diversidade religiosa e a laicidade do contexto nacional consiste como primordial tarefa da educação, principalmente no sentido de manter na escola pública o Ensino Religioso como um componente importante para compreensão dos educandos, no

que se refere a leitura adequada das singularidades das tradições e matrizes religiosas da cultura brasileira.

Para tanto, se faz necessário considerar que o Ensino Religioso seja pensado como uma disciplina efetiva do currículo da escola pública, em que a Legislação Nacional determina a proibição de quaisquer formas de proselitismo, devendo assegurar e respeitar a pluralidade religiosa em suas diversas formas de manifestações, tendo como objeto de estudo o Fenômeno Religioso.

Na amplitude desse tema estão envolvidas novas tendências e concepções pedagógicas para o estudo da pluralidade cultural religiosa do Brasil, considerando que essas tendências ampliam-se em contextos regionais nas escolas, normalmente estabelecendo espaços de análises entre dois campos de conhecimento: o científico, da Educação, e o da Religião.

Ao longo da história da educação brasileira podemos observar que componente de Ensino Religioso esteve vinculado no currículo escolar como parte integrante da formação dos educandos. Nesse sentido, é preciso que se entenda, de Norte a Sul do Brasil, que ele conquista um lugar área da educação, que oportuniza ao professor dialogar com os educandos sobre diversidade religiosa, o respeito, o reconhecimento, a acolhida e a convivência com as diferenças e diferentes formas de expressões religiosas (e não-religiosas) de indivíduos e grupos.

Para pensar a relação do Estado laico com as religiões no campo da educação, sentiu-se a necessidade de investigar o conceito de laicidade, suas raízes e como ela se efetiva (ou não) no contexto educacional brasileiro a partir da proposta do Ensino Religioso.

Laicidade do Estado frente à pluralidade religiosa no Brasil

Com base em Catroga (2006) a expressão laicidade deriva do termo laico ou leigo. Etimologicamente laico se originou do

grego primitivo *laós*, tendo como significado povo ou gente do povo. De *laós* deriva da palavra grega *laikós* de onde surgiu o termo latino *laicus*.

Na língua portuguesa, o termo laico ou leigo exprime uma conceituação em relação ao religioso. Qualidade de leigo, laical; secular caráter não religioso “por oposição a eclesiástico” faz referência a “atribuições estranhas ao poder eclesiástico” (BUENO, 2000, p. 269).

Suscintamente, o conceito de laico refere-se ao que não é clerical. Ao mesmo tempo, abrange a ausência da religião da esfera pública. Além disso, implica na neutralidade-imparcialidade do Estado em matéria religiosa. Há que se enfatizar que essa neutralidade-imparcialidade sugere ao Estado tratar com igualdade as religiões (BARBIER, 2005).

Em relação ao conceito de laicidade, frente a outros conceitos muitas vezes postos como próximos ou inseparáveis, se revela independente e até antagônico a outras categorias conceituais. Para Barbier (2005) a laicidade é um termo que não se confunde com a liberdade religiosa, com o pluralismo e a tolerância. Estas são consequências e resultados da laicidade. Para este autor pode haver liberdade religiosa, pluralismo e tolerância sem que haja laicidade.

O filósofo social italiano Norberto Bobbio (1999), nos seus estudos sobre contextos socioculturais diferenciados, caracterizou uma distinção a respeito da laicidade. O autor enfatiza que a laicidade ou espírito laico “[...] no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición para la convivencia de todas las posibles culturas. La laicidad expresa más bien un método que un contenido” (BOBBIO, 1999, p. 2). Conforme Roberto Blancarte (2008), o termo laicidade foi utilizado pela primeira vez no século XIX, no conselho geral de Seine, na França. O referido conselho propôs um voto a favor do ensino laico, não confessional e sem a intervenção e instrução religiosa. Nesse tempo, na França, os preceitos religiosos perdem significação social na educação.

No bojo da educação brasileira, na contemporaneidade, no campo de discussão do Ensino Religioso na Educação Básica, existem questões que se encontram nas fronteiras da ciência, oferecendo uma significativa contribuição à aprendizagem e ao desenvolvimento dos educandos, por meio da reflexão filosófica, sociológica, antropológica, teológica e plurirreligiosa, articulando saberes e conhecimentos necessários à consciência ética e crítica frente aos problemas e necessidades que afrontam a alteridade e a dignidade das pessoas. Dessa forma, assumo, ainda, a ideia da relevância da laicidade do Estado frente à pluralidade religiosa brasileira.

Com isso, concorda-se com Elcio Cechetti (2015, p. 175) ao afirmar que o princípio constitucional da laicidade do país requer uma visão democrática e plural que permita ao campo educacional dialogar sobre as diferentes culturas e tradições religiosas.

No momento em que as sociedades contemporâneas, por inúmeras causas e fatores, tornam-se cada vez mais heterogêneas, requer que o Estado trate a todas as culturas, religiões, religiosidades e filosofias de vida em plano de igualdade, considerando-as legítimas em suas práticas, saberes e diferenças.

Consideramos ainda que a relação com uma cultura religiosa só ocorre na maioria das vezes por meio do laço sócio-histórico-familiar, envolvendo as ambivalências e as experiências socioculturais tanto dos educadores, quanto dos educandos no meio sócio educacional. É imprescindível lembrar que as matrizes religiosas da cultura indígena e da cultura africana, desde muito tempo, se inserem num contexto de perseguição, desvalorização, anulação e menosprezo, escondendo as muitas faces da realidade, das desigualdades étnicas e sociais no plano mais amplo de nossa história cultural.

Portanto, as questões que envolvem as diferentes matrizes religiosas, principalmente, indígenas e africanas são indicadores notáveis de resistência e preservação de uma memória ancestral que enfrenta profundas censuras, preconceitos dentre outras formas de desumanidade e intolerância humana, como consequência natural de uma educação religiosa confessional na qual não há espaço para o outro diferente.

Contrariando essa ideia, a partir da Constituição Federal de 1988, é mencionado a garantia do Ensino Religioso como disciplina nos horários normais das escolas públicas. Até hoje é parte da proposta do Ensino Fundamental, devendo promover a formação básica comum dos educandos no esforço de estimular o respeito à diversidade.

O Ensino Religioso no discurso científico

Com o esforço de elucidar as mudanças percebidas ao longo da evolução histórica do Ensino Religioso, busca-se entender o que está por trás deste ensino que, por vezes, é entendido como o ensino da religião que deve auxiliar subjetivamente o educando a manter conexões e compreensões com o Sagrado ou Transcendente. Por outro viés, esse ensino deve apresentar-se como um componente que auxilia a leitura do fenômeno religioso, ou seja, nas bases da Ciências da Religião.

Na contemporaneidade este ensino vem sendo apontado como um componente do currículo do Ensino Fundamental, auxiliando ou possibilitando fazer uma leitura crítica dos aspectos internos do campo religioso na cultura brasileira. Compreender essas ambivalências socioculturais permite fazer as análises necessárias ao Ensino Religioso no ambiente educacional.

De acordo com Oliveira (2002), o advento do novo regime de Governo do Brasil, representou um marco no que tange à laicidade do país, o qual buscou, por meio da Constituição da República, consolidar a neutralidade religiosa nos órgãos

do poder público, marcando as demandas na organização e no funcionamento dos negócios do Estado.

Com base nesses preceitos, cumpre mencionar que o § 6º, do art.72 afirma que o “ensino leigo” deve ser pensado por duas correntes de interpretações: uma a favor e a outra contra a permanência do Ensino Religioso sob os auspícios financeiros dos cofres públicos.

Categorias que presidiram as concepções de “ensino público” no início da República: Hermenêutica Americana, Hermenêutica Francesa – Do direito do cidadão, dever do Estado, separação do Estado e Igreja. [...] Uma vez estabelecido o “ensino leigo” como uma das expressões da instauração do Estado Republicano, o ensino religioso é considerado pela corrente liderada pelo jurista José Soriano com um elemento descaracterizado do novo regime. [...] a questão da liberdade religiosa regida pelo princípio da laicidade do estado, segundo a concepção francesa. Por outro lado, salvaguardando a liberdade religiosa, segundo a concepção americana, entendido como religião na escola, esse ensino pode contar apenas com a rede física, à disposição de qualquer confissão religiosa, a transmitir os seus ensinamentos além do horário escolar. É o que consta do discurso de grande parte de parlamentares que atuaram na Assembleia Constituinte e na implantação do novo regime. Posteriormente, pela liderança dos pioneiros da educação nova (CNBB, 2007, p. 66-67).

Cabe mencionar que as duas correntes de interpretações do ensino leigo têm como pano de fundo os ideais inspirados pelo Iluminismo, os quais fortaleceram os sentimentos de igualdade e liberdade.

A concepção pluralista, desenvolvida historicamente, abre espaço para mudança no cenário sócio-político-educacional, sobretudo, quando há conflitos entre concepções ideológicas diversas, valores, interesses, princípios fundamentais sobre os quais recai a obrigação do Estado de defender e manter a ordem.

Contudo, cabe lembrar ainda, que após a Constituição de 1934 os chamados “escolanovista posicionaram-se contra o Ensino Religioso. Por conta dos princípios defendidos da laicidade”, a disciplina foi entendida como reprodução da religião majoritária da cultura brasileira. “O manifesto dos pioneiros da Escola Nova reflete a posição do grupo contrário à inclusão da referida disciplina na escola pública” (FONAPER, 2001, p. 15).

Na Constituição de 1988, em seu Art. 210 e §. 1º, lê-se: “O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. Nota-se que na Constituição de 1934, através do Art. 153, foi assegurado que o Ensino Religioso seria de frequência facultativa. A expressão facultativa permanece até os dias atuais.

Além disso, no que diz respeito à laicidade do Estado e à permanência do Ensino Religioso na escola, convém observar que a Constituição de 1934 foi clara ao estabelecer os princípios da laicidade estatal para orientar as escolas públicas: “será ministrado de acordo com a *confissão religiosa do aluno*” (grifo da autora).

Nesse contexto, o caráter do Ensino Religioso como disciplina na escola pública era de natureza confessional, sendo conceituado como elemento de reprodução da religião católica cristã e ministrado por agentes religiosos preparados e credenciados pela Igreja. Portanto, passou a não ser contemplado como proposta da educação formal, já que é dever do Estado garantir igualdade e liberdade religiosa no meio social.

Com a primeira Lei de Diretrizes Bases da Educação (LDB), que foi criada em 1961, seguida por uma nova versão em 1971, deu-se uma abertura maior ao Ensino Religioso como disciplina regular do Ensino Fundamental. A lei nº 5.692/71, Artigo 7º, parágrafo único, assegura a obrigatoriedade das escolas oficiais em oferecerem a disciplina nos horários normais, porém optativa ao aluno: “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus”.

Essa lei vigorou até a promulgação da mais recente, de 1996 (LDB nº 9.394/96) que estabeleceu uma nova interpretação por meio do Artigo 33, que ressalta que:

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 (BRASIL, 1996).

Como se pode observar, ainda que esse ensino seja entendido como “parte integrante da formação básica do cidadão” ao mesmo tempo é de “matrícula facultativa”. Além disso, é necessário notar que a partir da Lei de Diretrizes Bases da Educação Nacional, Lei nº 9.394/96, modificada pela Lei 9.475/97, o foco passou a ser outro, ou seja, volta-se para compreensão da pluralidade religiosa que se constata a partir do convívio social, incluindo que esse ensino deve assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, sendo vedada qualquer forma de proselitismo.

Observa-se que nos sucessivos períodos de permanência do Ensino Religioso como disciplina do currículo escolar e componente de formação básica, levanta inúmeras discussões no campo político, educacional e social. Castro e Baldino

(2014), analisando a condição dessa disciplina como um componente na escola pública, pensada a partir das normatizações da Educação Nacional, afirmam que:

o ensino religioso perpassou todos os textos constitucionais, inclusive estando presente na Constituição Federal de 1988, e posteriormente na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, sendo que esta lei sofreu, alguns meses depois, sua primeira alteração por meio da Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997, justamente no dispositivo referente ao ensino religioso. [...] A nova redação dada ao Art. 33 da LDB, pela Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997, em nada contribuiu para dirimir os conflitos presentes em torno dessa questão. Pelo contrário, tem permitido que a efetivação do que fora pensado não se concretize devido às ambiguidades presentes na própria redação legal. Basta uma leitura atenta de tal artigo para que as indagações pululem a mente e instiguem a busca de respostas (CASTRO, 2013, p. 196).

Diante destas e de outras considerações, podemos perceber que o Ensino Religioso vem acontecendo normalmente nas escolas públicas brasileiras, mesmo com algumas divergências por não haver ainda um consenso quanto ao seu conteúdo básico.

Embora, fique evidente que a proposta não é de um ensino da religião ou da afirmação de uma determinada crença, mas sim, de um estudo em que os educandos percebam as diferenças culturais religiosas que são construídas no meio social, inseridas na dimensão subjetiva e interior das pessoas (ORO, 2013, p.30).

Seguindo essa linha de pensamento, Castro ressalta que o Ensino Religioso como disciplina facultativa é conside-

rado como um ensino de dimensão confessional, catequético e doutrinal, ainda não sendo capaz de educar para o reconhecimento e o respeito à diversidade religiosas do contexto brasileiro, visto que o ensino confessional “reproduz modelos oriundos de práticas culturais religiosas majoritárias” (CASTRO, 2013, p.197).

Considerações finais

É visível e condicionalmente importante observar que a pluralidade religiosa do cenário brasileiro foi formada por diferentes grupos étnicos que traziam consigo suas matrizes religiosas. Desta forma, preservaram suas tradições, linguagens, conhecimentos e valores culturais construídos coletivamente. Lembrando que o Ensino Religioso não foi uma transposição didática, não se constituindo em ensino da Teologia e nem como Ciências da Religião, em função da necessidade de formação docente específica nesta área.

Portanto, o percurso encontrado na história do Ensino Religioso, mesmo não tendo uma ciência de referência, explora conteúdos que se originam da escolha de temas, coordenados e ministrados em função deste componente do curricular. Por um lado, a questão incide em um Ensino Religioso que possibilite habilidades voltadas ao desenvolvimento sociocognitivo, comprometido com uma perspectiva de educação inclusiva e cidadã, assegurando os conhecimentos historicamente construídos e acumulados pela humanidade e aqueles gerados nas instituições produtoras do conhecimento científico.

Por fim, a temática sobre a diversidade cultural religiosa do Brasil, referida na LDB e nas demais normativas e resoluções da Educação Básica, remete ao entendimento de que o Ensino Religioso, voltado ao projeto de educação da Nação, deve formar o estudante para o exercício da cidadania, na vivência e convivência com as diferenças. No que diz respeito a prática pedagógica é importante ressaltar que, antes

da Constituição de 1998, foram os próprios professores que iniciaram um processo de mudança quanto aos conteúdos ministrados no Ensino Religioso, passando a compreender a disciplina como o estudo do fenômeno religioso com base nas ciências da religião.

Bibliografia

BARBIER, Maurice. *Por uma definición de la laicidad francesa*. Disponível em: <http://www.libertadeslaicas.org.mx>. Acesso em: 10 de junho 2016.

BARROS, Aidil de Jesus Paes de; LEHFELD, Neide Aparecida Souza de. *Projeto de pesquisa: propostas metodológicas*. 12ª edição (rev. e atual). Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BLANCARTE, Roberto (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2008.

BLANCHARD, Mercedes; MUZÁS, Maria Dolores. *Propostas metodológicas para professores reflexivos: como trabalhar com a diversidade em sala de aula*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BOBBIO, Norberto. *Cultura laica y laicismo*. Disponível em: <http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion>. Acesso em 15 de junho de 2016.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOZA, Amanda; BARBOZA, Sergio de Goes; FERREIA, Claudia M. *Cultura, família e sociedade*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2010.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF. Senado Federal, 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm. Acesso em 10 de julho de 2016.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelece as Di-

retrizes e Bases da Educação Nacional. In: *Diário Oficial da União*. Brasília, 23 de dezembro de 1996. Seção 1, p. 27833. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/9394.htm

BRASIL. Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997. Dá nova redação ao artigo 33 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. In: *Diário Oficial da União*. Brasília, 23 de julho de 1997. Disponível em <http://www3.dataprev.gov.br/SISLEX/paginas/42/1997/9475.htm>.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). *Ação Direta de Inconstitucionalidade, para assentar que o ensino religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não confessional*. Com fundamentos nos Artigos 102; 103,VI, da Constituição Federal. Brasília, DF, 30 de jul. 2010. Disponível em: <http://wwwambito-juridico.jusbrasi.com/br/noticias/2319959/pgr-propoe-acao-direta-de-inconstitucionalidade-sobre-ensino-religioso>.

BRASIL. Ministério da Educação. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: MEC/ SEF, 1997.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação Básica. Parecer CP n. 97, de 6 de abril de 1999. *Formação de professor para o ensino religioso nas escolas públicas de ensino fundamental*. Brasília: MEC/ SEF, 1999.

BRASIL. Resolução CNE/CEB 4/2010. In: *Diário Oficial da União*. Brasília, 14 de julho de 2010. Seção 1. p. 82 .

BRASIL. Conselho Nacional do Ministério Público. *Ministério Público em Defesa do Estado Laico*. Brasília: CNMP, 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução CEB n. 2, de 7 de abril de 1998*. Institui as diretrizes curriculares nacionais para o ensino fundamental. Brasília, 1998. Disponível em <http://wwwfederacaoescolaswaldorf.org.br/Juridico/legislacao/legislacao.htm>. Acesso em 03 de agosto de 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. *Conferência Nacional de Educação 2010*. Disponível em: http://wwwconae.mec.gov.br/images/stories/pdf/documentos/documentos_final_sl. Acesso em: maio de 2016.

BRASIL. Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. *Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé*, firmado na cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm. Acesso em 18 de julho de 2016.

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário Escolar Silveira Bueno*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

CASTRO, Raimundo Márcio Mota de; BALDINO, J. M. O Ensino Religioso em Goiás: O problema da formação de professores. In: *Anais do VII Congresso Nacional de Ensino Religioso* (CONERE), realizado em Juiz de Fora, 2013. Florianópolis: FONAPER, v. 7, 2014. pp. 189-292.

CECCHETTI, Elcio. O FONAPER e o Acordo Internacional Brasil-Santa Sé. In: POZZER, Adecir (et. Al.) (org.). *Ensino Religioso na Educação Básica: Fundamento Epistemológicos e Curriculares*. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015.

CNBB. *Ensino Religioso no Cenário da Educação Brasileira: aspectos históricos e sócio-político-culturais*. Brasília: Edições CNBB, 2007.

COSTA, Sílvio (org.). *Concepções e formação do Estado Brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi; Goiânia: UCG, 2004.

CROATTO, Severino. J. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CUNHA, Luiz Antônio. Zigue-Zague no Ministério da Educação: uma visão da educação superior. In: *Revista Contemporânea de Educação*. Rio de Janeiro, ano 1, v. 1, 2006.

CUNHA, Luiz Antônio. O Sistema Nacional de Educação e o ensino religioso nas escolas públicas. In: *Educação & Sociedade*. Campinas, vol. 34, n. 124, julho-setembro de 2013.

CUNHA, Luiz Antônio. A educação na concordata Brasil-Vaticano. In *Educação & Sociedade*. Campinas, vol. 30, n. 106, janeiro-abril de 2009. pp. 263-280.

CUNHA, Luiz Antônio; CAVALIERE, Ana Maria. O ensino religioso nas escolas públicas brasileiras: formação de modelos hegemônicos. In: PAIXÃO, Léa Pinheiro; ZAGO, Nadir (org.). *Sociologia da Educação – pesquisa e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2010.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino Religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica. In: *Revista Brasileira de Educação*. Campinas, v. 27, 2004.

DINIZ, Débora. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO: Letras Livres: UnB, 2010.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Edição original. Imprensa nas Nações Unidas. Genebra, 1997. Disponível em: http://www.gddc.pt/direitos-humanos/Ficha_Informativa_2.pdf. Acesso em 20 de jun de 2016.

FAUS, Francisco. *Laicidade e laicismo*. Disponível em: <http://www.padrefaus.org/wp-content/uploads/2011/04/laicidadeelaicismo.pdf>. Acesso em 23 de março de 2014.

FERREIRA, Aurélio H. de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2º ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FRANCO, Maria Amélia Santoro. *Pedagogia como ciência da educação*. 2º ed. São Paulo: Cortez, 2008.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Trad. de Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martins. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagógica da Autonomia: Saberes necessários à Prática Educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FONAPER. *Parâmetros Curriculares Nacionais Ensino Religioso*. São Paulo: Ave Maria, 1995.

GODOY, Rose M. Silveira. *Educação em direitos humanos: fundamentos teóricos e metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.

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

GPER. <http://www.gper.com.br/ensinoreligioso.php?secaold=7&categoria=7>. Acesso em 02 de junho de 2016.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciências da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.



Bandeirinhas do divino em dia de sol

Diego Omar da Silveira

Imagem capturada em Alcântara (MA)

6

A FORMAÇÃO DO PROFESSOR DE ENSINO RELIGIOSO NO CONTEXTO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO

Victor André Pinheiro Cantuário e
Marcos Vinicius de Freitas Reis

O presente texto propõe-se discutir uma questão educacional muito delicada: o *status* do ensino religioso na educação brasileira, enfatizando quais os principais problemas existentes ao se discutir a disciplina, e de que maneira o teólogo pode contribuir com sua formação para modificar a visão persistente sobre o assunto.

Comparado com a teologia de outras épocas, o pensamento teológico no século XX abriu-se a novas perspectivas, que, trazendo renovações, uma visão mais liberal da teologia, contribuíram para a formação de uma classe de pensadores mais envolvidos e mais voltados para a condição humana.

Desta nova visão teológica resulta a tentativa de inserir nos currículos das escolas, a disciplina Ensino Religioso. Ainda que em sua primeira instituição tenha sido ela mais inclinada ao ensino confessional, reincluída por pressão da Igreja Católica Apostólica Romana no currículo educacional brasileiro logo na primeira LBD (Lei n. 4.024/61), desde aí tem ela enfrentado o descaso dos alunos e a má capacitação dos professores nas escolas do país, convertendo-se somente a partir da LDBEN n. 9.394/96 em uma prática pedagógica não-proselitista, perpassando pelas polêmicas dos defensores do Estado laico, do acordo Brasil-Vaticano, da volta da discussão a respeito da formação do professor dessa disciplina, e de debates em torno do que seria apropriado lecionar como matéria.

Teologia como expressão da existência

O primeiro passo para a renovação da Teologia no século XX foi dado pelos teólogos protestantes alemães, que, inspirados principalmente por Hegel, desenvolveram uma teologia liberal que se diferencia daquela teologia mais doutrinária (dogmática) e meramente histórica dos séculos anteriores porque propôs diálogos que pudessem aproximar mais o homem de Deus, construindo uma ponte que os ligasse, ou religasse.

De acordo com Reale e Antiseri (2005, p. 741-742),

essa teologia, ligada à cultura, isto é, à filosofia e, no fundo, à política de sua época, sofreu também o destino de sua época. As agitações políticas das primeiras duas décadas do nosso século, juntamente com o aparecimento de novas orientações filosóficas, como, por exemplo, o existencialismo, certamente contribuíram para o nascimento e o desenvolvimento daquela revolução teológica representada pela *teologia dialética*, que encontrou em Karl Barth (1886-1968) o seu mais eminente representante (itálico dos autores).

Além de Barth, outros pensadores se destacarão enquanto expoentes das principais correntes teológicas do século XX, como Rudolf Bultmann e o seu método da *demitização*, que consiste em compreender a verdadeira mensagem dos escritos bíblicos, Novo Testamento, sem o aspecto místico (transcendente), mas como mensagens de um Homem para os homens. Jürgen Moltmann com sua *teologia da esperança*, cujo fundamento é a filosofia hegeliano-marxista europeia, refletindo sobre as “realidades últimas” do homem e o seu futuro: a ressurreição dos mortos, as promessas de vida eterna, no verdadeiro Reino de Deus. A *teologia da libertação* e sua proposta de um Jesus mais político, preocupado em promover uma verdadeira reforma social, trazendo o reino de Deus para este plano, e Tillich.

O pensamento teológico de Paul Tillich esteve mais voltado para as questões existencialistas pelo fato de sua formação agregar tanto a filosofia como a teologia. Ele foi fortemente influenciado pela filosofia existencialista em vigor (Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty) e passou a desenvolver uma metodologia própria para discutir problemas teológicos a partir de um viés mais humanístico que denominou de “método ou princípio da correlação”. A rigor, o “método da correlação” é uma possibilidade de se explorar os símbolos da revelação cristã por meio

dos quais seriam fornecidas respostas aos problemas da existência humana, aqueles levantados pelos filósofos existencialistas, entre os quais: em que consiste a existência humana? Quais as consequências das ações individuais na vida social? Qual a finalidade efetiva da liberdade? Questões que Tillich identifica como pertencentes à ontologia – a parte da Filosofia que trata do Ser.

Por isso, filosofia e teologia devem, na visão do filósofo-teólogo, estar relacionadas, cabendo ao filósofo desenvolver os questionamentos que o teólogo deverá responder. Essas seriam as tarefas fundamentais de cada um. Disto resulta que Tillich relacione o “verbo que se fez carne” bíblico como sendo o mesmo “verbo” (*logos*) dos filósofos gregos.

Ao contrário de Karl Barth e toda a tradição teológica anterior, Paul Tillich não acreditava que a fé fosse privilégio de Deus, unicamente dele emanando e para ele retornando. A fé é sim obra de Deus, entretanto, sem o homem, sujeito da fé, simplesmente não há possibilidade de manifestação desta. “Entre o homem (ontologicamente miserável e psicologicamente desesperado) que pede e Deus que dá, o que existe é uma *correlação* e não aquele abismo visto por Barth” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 746).

Essa, portanto, é a teologia que guiará majoritariamente a compreensão de religião durante todo o século, fornecendo as ferramentas para a formação de uma geração de pensadores, teólogos, religiosos cada vez mais intrigados e sedentos por aproximar-se da divindade, incorporando tal visão aos valores sociais (moral) e, ao menos, tentando construir uma sociedade mais justa, mais fraterna, mais humana porque mais tocada e consciente de sua condição humana. Pode-se dizer que ela, combate o neomisticismo em ascensão, o qual tem feito da religião e da fé instrumentos de enriquecimento ilícito, usando os fiéis, alienando-os por fazê-los crer em uma falsa prosperidade nunca pronunciada ou defendida pelos verdadeiros espiritualistas (entre os quais, o maior é Cristo).

Uma teologia que discursse a favor da riqueza perde-se em si mesma. Ao contrário, uma teologia preocupada com o homem e pensada para ele, é uma teologia que carregue em si a verdadeira semente da mudança, tão esperada e solicitada, e muito necessária para estes tempos de transição constante.

A formação do teólogo-educador

Inserido em uma nova linha de pensamento que desconstruiu a tendência ortodoxa dominante na teologia – a doutrina por excelência –, o novo pensador passou a lidar com problemas mais relacionados à sua realidade humana. Vislumbrando a diversidade religiosa existente no mundo contemporâneo, não se pode agir sem considerar as divergências e convergências entre as várias religiões.

Por isso mesmo, o teólogo na atualidade (brasileira) tem por obrigação compreender, teórica e praticamente, como se organizam, funcionam e qual a concepção de mundo, sagrado, divindade, ou seja, quais os dogmas e a teologia que guiam cada religião. Deve a sua formação atender a esses critérios, incluindo uma visão mais abrangente sobre o fenômeno religioso, e mais sensível ao caráter humano de seus educandos. E não deve sob nenhuma hipótese pender para o proselitismo, ou pior, à imposição de credos, sendo assegurada a livre escolha da confissão, conforme aspectos sociais, culturais e afins.

O teólogo brasileiro não procura fazer apologia da religião, mas [*sic*] sim, sublinhar o caráter religioso do homem. Não se trata de vender ou comprar uma coisa, mas, sim, de esclarecer a qualidade da vida do homem na história. E esta se desenvolve em um horizonte religioso (CERVANTES-ORTIZ *apud* REBLIN, 2009, p. 134).

O que atesta a importância do teólogo como profissional e como educador, adequadamente apto para exercer o

magistério, lecionando Ensino Religioso, não é a sua religião nem a sua religiosidade.¹ Mas sua formação, que possibilita aos educandos acesso à vasta visão do caráter religioso do homem e a interrogação de por que surgiram religiões (?) e qual a necessidade/presença e a função delas em nossa vida cotidiana individual e social (?).

Note-se como é importante haver um profissional formado e comprometido com o ensino de uma disciplina, com conhecimento de causa, das realidades e, na medida do possível, imparcial para o melhor aproveitamento da disciplina por parte dos alunos; estabelecendo um padrão divergente do previsto nas legislações educacionais anteriores, como na LBD de 1961, que garantia à autoridade religiosa o papel de docente.

Acrescente-se que o novo teólogo está inserido em um contexto sociopolítico democrático, não estando mais a formação de teólogos (e dos cientistas da religião) a cargo de instituições privadas/ confessionais.

Destarte, o novo teólogo tem mais abertura para discutir e teorizar sobre os temas pertinentes à sua área de formação, integrando-se a outras, como filosofia, história, política, sendo um pensador plenamente instituído para a modificação desse insistente cenário de alienação ideológica e, por consequência, religiosa.

Problemáticas

Histórico da disciplina

É com a chegada dos portugueses e sua visão europeia de homem e de mundo que se inicia o processo de instituição da religião no Brasil (colônia). Nesse primeiro momento, a presença dos jesuítas determinou impositivamente os rumos do que seria cultuado, em outros termos, qual seria a língua fa-

¹ A religião seria mais geral, objetiva; a religiosidade, mais individual, subjetiva

lada em se tratando de religião. Apressando-se em civilizar e doutrinar o indivíduo aqui encontrado, ignorando o fato de já terem uma religião e prestarem culto aos seus deuses.

Atribui-se ao Marquês de Pombal, em 1760, a primeira tentativa de separar Estado e religião no país com sua iniciativa de “expulsar” os jesuítas, permanecendo esta atitude mais ligada a uma ação político-econômica, como indicam Seco e Amaral (200_, p. 5).

A política educacional como outra qualquer de Pombal era lógica, prática e centrada nas relações econômicas anglo-portuguesa.

A reforma educacional pombalina culminou com a expulsão dos jesuítas precisamente das colônias portuguesas, tirando o comando da educação das mãos destes e passando para as mãos do Estado. Os objetivos que conduziram a administração pombalina a tal reforma, foram assim, um imperativo da própria circunstância histórica. Extintos os colégios jesuítas, o governo não poderia deixar de suprir a enorme lacuna que se abria na vida educacional tanto portuguesa como de suas colônias.

Porém, o positivismo e o darwinismo populares no século XIX, igualmente no Brasil, contemplaram entre suas problemáticas estudos mais sistemáticos da religião, como já vinha fazendo Auguste Comte, seu fundador. E nesse momento, do Brasil Império, o catolicismo é ratificado como religião oficial, conforme promulgado na Constituição de 1824.

Nesse contexto o ensino religioso na educação brasileira se afirma através da lei de 15 de outubro de 1827 que estabelecia em seu artigo 6º que os professores deveriam ensinar a ler e escrever, as operações aritméticas, as noções de geometria, a gramática e os princípios de

moral cristã e da fé católica (CURY *apud* VALÉRIO, 2008, p. 20).

No contexto da Proclamação da República, em 1889, a disciplina Ensino Religioso sai de moda, dando lugar ao ensino de Educação Moral e Cívica, preparando os alunos para a nova realidade nacional, culminando na promulgação pela Constituição de 1891 da separação entre Estado e Igreja. “Pela Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro 1891, o Ensino Religioso deveria estar sob responsabilidade dos ministros de cada confissão religiosa a ser efetivada em seus templos” (CASSEB, 2009, p. 292). O que causou reação por parte hierarquia católica e de intelectuais favoráveis à relação Estado-Igreja. Do outro lado estavam pensadores positivistas, maçons, socialistas e alguns grupos protestantes contrários à união, visto que o ensino de religião nas escolas no período anterior à Constituição era voltado para a catequização.

Mesmo com as críticas e protestos dos laicistas aliados a representantes das igrejas protestantes, a Constituição Federal de 1934 assegurou o ensino religioso nas escolas públicas. O artigo 153 da referida lei estabelecia que a frequência às aulas de ensino religioso era facultativa e que as mesmas seriam ministradas de acordo com a confissão do aluno, assim o ensino religioso tornou-se matéria dos horários normais das aulas, tendo caráter visivelmente catequético (VALÉRIO, 2008, p. 21).

Apesar de protestos e do frágil período histórico que se vivia – fim do Estado Novo –, a Constituição de 1946 ainda inseriu em seu texto o Ensino Religioso como disciplina a ser lecionada nas escolas públicas do país, graças à influência e à mobilização da Igreja Católica contra a Associação Brasileira de Educação (ABE). Com o apoio da Associação de Educação

Católica (AEC) e mais tarde também da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) o lobby católico logrou a inclusão do Ensino Religioso também na primeira LDB do país, de 1961.

A partir do começo da década de 70 o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras passa por um processo de transformação, de redefinição, em vários estados formaram-se grupos ecumênicos com a finalidade de criar um programa inter-confessional cristão de ensino religioso nas escolas públicas. Tal transformação na concepção do ensino religioso na escola refletia as mudanças ocorridas na Igreja Católica, advindas do Concílio Vaticano II e da conferência de Medellín (RANQUETAT *apud* VALÉRIO, 2008, p. 23).

A situação não foi menos tensa quando da aprovação da Constituição de 1988. Apesar de protestos da Associação Nacional de Educação (ANDE), da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação (ANPED) e De setores organizados docentes universitários,

foi incluído um dispositivo constitucional sobre o ensino religioso na Constituição Federal de 1988 que assim se refere a essa disciplina: “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino médio” (VALÉRIO, 2008, p. 23).

Esse dispositivo constitucional não fornecia mais detalhes sobre o ensino da disciplina. Com tais finalidades, em 1995 foi criado o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) para solucionar as deficiências restantes.

Finalmente, em 1996 foi promulgada a última LDB (Lei n. 9.394), definindo em seu art. 33 que:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo (Redação dada pela Lei nº 9.475, de 22-7-1997) (BRASIL, p. 21).

Os parágrafos 1º e 2º do art. 33 estabelecem que os conteúdos a serem lecionados e a habilitação dos professores ficarão a cargo dos sistemas de ensino com o apoio de entidades civis. Com a Lei 9475/97, o Ensino Religioso no Brasil passa a ter as seguintes características:

- A disciplina é considerada como parte integrante da formação do cidadão;
- A não permanência do Ensino Religioso confessional e interconfessional nas escolas públicas;
- A disciplina deve ser oferecida e ministrada nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental;
- Deve ser assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil;
- São vedadas quaisquer formas de proselitismo;
- Cabe aos sistemas regionais a regulamentação dos procedimentos para a definição dos conteúdos e das normas para habilitação e admissão dos professores (CASSEB, 2009, p. 297).

Entretanto, abriu espaço para mais discussão e questionamentos por parte de vários grupos insatisfeitos com o que diz o texto da Lei. Esse é o parecer de Daniel Sottomaior, autor do texto *Ensino religioso nas escolas: qual Deus?* (01/09/2001), membro da STR (Sociedade Terra Redonda),

ONG criada em 1999 para defender os direitos dos cidadãos laicos e ateus, que como Hélio Schwartsman, citado por Candido (2005, p. 8), concorda que “assim como as igrejas não ensinam física e aritmética em seus cultos, a escola pública não deveria ensinar religião.” O lugar do ER, segundo eles, é nas igrejas, sob orientação apropriada. Do contrário, “a escola pública se transformará num mercado no qual os credos que possuírem mais recursos materiais e humanos terão o que ele [Sottomaior] chama de ‘mídia da sua doutrinação’, garantida pelo dinheiro do contribuinte” (idem, p. 5).

Como é possível perceber, há forte mobilização por parte da Igreja Católica desde a primeira LDB até o presente para que o ensino religioso permaneça como disciplina do currículo escolar normal, o que nas palavras de Albuquerque (*apud* VALÉRIO, 2008, p. 26), “tem como fio condutor na história do Brasil o projeto de hegemonia simbólica do catolicismo, que procura convencer o Estado a aceitar o Ensino Religioso nas escolas públicas.”

Conteúdos e modelos de ER

Reblin (2009, p. 131) identifica que os problemas ainda existentes no tocante ao ensino da religião em nosso país estão muito atrelados a dois pontos fundamentais. A saber:

questões profundas decorrentes do legado histórico herdado de processos como a colonização e a vigência e o reconhecimento do positivismo como perspectiva científica e como fonte primária de conhecimento na sociedade contemporânea.

Apesar de o Brasil ser identificado como um país no qual mais de 50% da população é católica romana confessa,²

² De acordo com D. Cláudio Hummes, Cardeal-arcebispo metropolitano de São Paulo, em artigo publicado no jornal O Estado de São Paulo, “85% da população brasileira é católica” (CANDIDO, 2005, p. 6). Em reportagem da revista Veja, Cecília Ritto comenta que: “O censo de 2010 revelou a exis-

o país conta com um pluralismo religioso evidente (espiritismo, religiões de matriz africana e indígena), sendo impensado haver predomínio de uma matriz religiosa sobre as demais no ensino escolar, visto estar garantido constitucionalmente o direito à liberdade religiosa (conforme consta no Título II – Dos direitos e garantias fundamentais, capítulo I, art. 5º, 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 cultos e a suas liturgias”) (BRASIL, 2006, p. 6).

Ademais, o objetivo do Ensino de religião nas escolas brasileiras atualmente, diferentemente do que ocorre em Israel ou em países islâmicos,³ como o Paquistão por exemplo, não é catequizar, como em séculos anteriores. Ao contrário, a proposta é apresentar aos discentes aquilo já contemplado nos PCNs, e, logicamente, aqueles conteúdos vistos como essenciais à formação “religiosa” do educando.

Percebe-se uma tentativa de aproximação entre algumas religiões, havendo um entendimento de que o ensino religioso enquanto parte integrante da formação básica do cidadão, não deve ter como objetivo formar um fiel ligado à determinada igreja. Ao deixar claro que a religião não é a mais importante nem a única fonte de moralidade existente na sociedade capaz de garantir o comportamento correto dos indivíduos na esfera pública, Carneiro (2004) afirma que o ensino religioso vem tentando inculcar valores de fundo religioso que possibilitem uma sociedade mais sã e equilibrada (VALÉRIO, 2008, p. 27).

tência de 65% de católicos no Brasil”. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/catolicos-deixarao-de-ser-maioria-no-brasil-em-2030-preve-especialista>. Acesso em 10 de outubro de 2012.

³ Na cultura islâmica, a educação religiosa se dá especificamente nas madrassas.

Ainda que persista a ideia de que a disciplina tem por objetivo ensinar religião,⁴ na verdade, ela tende mais a uma compreensão do homem, pois é dele, de sua vida em sociedade que surge a religião e as religiosidades.

Ora, diferentemente dos demais seres vivos, para o ser humano não basta ter comida e abrigo. O ser humano precisa de um universo de significado que possa dar a ele um sentido para sua vida. A sua realidade é muito mais do que aquela que se apresenta a ele. A sua realidade inclui aquela que ele cria e significa. O ser humano não vê o mundo a sua volta como um simples fato bruto, mas também como um fato possível de ser transformado (ALVES *apud* REBLIN, 2009, p. 134).

Como diferenciado acima, religião e religiosidade não compõem necessariamente a finalidade da disciplina ER na escola atualmente. A primeira por dever ser estudada e entendida como fenômeno exclusivamente humano; a segunda por ser aquele aspecto já trazido pelo aluno de casa, de sua convivência, de seu contexto social extraescolar.

Além do mais, a maneira como professor e alunos se portarão na prática da disciplina, inevitavelmente estará ligada ao modelo de ER em vigência, havendo no contexto contemporâneo três modelos distintos, conforme o desenvolvimento histórico da disciplina no país: o catequético, o teológico e o das ciências da religião.

Podemos dizer que os três modelos têm sua concretização numa certa sequência cronológica. O modelo catequético é o mais antigo; está

4 O termo religião nos PCNs abarca aquilo que corresponde à história das religiões: símbolos, costumes, crenças, doutrinas, presença no mundo etc., apresentados sob o olhar neutro do cientista/ professor: objetividade, estrutura lógica, verificabilidade” (REBLIN, 2009, 132). E Reblin critica o estatismo deste conceito.

relacionado, sobretudo, a contextos em que a religião gozava de hegemonia na sociedade, embora ainda sobreviva em muitas práticas atuais que continuam apostando nessa hegemonia, utilizando-se, por sua vez, de métodos modernos. Ele é seguido do modelo teológico que se constrói num esforço de diálogo com a sociedade plural e secularizada e sobre bases antropológicas. O último modelo, ainda em construção, situa-se no âmbito das Ciências da Religião e fornece referências teóricas e metodológicas para o estudo e o ensino da religião como disciplina autônoma (PASSOS *apud* CASSEB, 2009, p. 298).

Esses três modelos não constituem categorias definitivas. O que significa que outros autores, de acordo com variados pressupostos teóricos (filosóficos, teológicos, antropológicos, políticos) sugerem modelos com outros nomes, mas com características semelhantes. É o caso de Dantas (2004, p. 115) que propõe os seguintes modelos: a) confessional, b) ecumênico ou irênico (em grego, paz), c) interconfessional. Para o autor, o modelo confessional compartilha traços com o catequético. O ecumênico contém traços do teológico, contudo, limitando-se à matriz cristã; mas o interconfessional é uma junção do teológico com o das ciências da religião, “de tal forma que se torna compatível com todas as confissões religiosas, sem levar a doutrinações nem exclusividades”.

Apesar de sua abrangência, Douglas Cabral Dantas (2004, p. 117) entende haver falhas no terceiro modelo, ele mesmo defendendo a utilização no ER de um quarto modelo: o inter-religioso ou pluralista. Neste modelo, “o Ensino Religioso é concebido de forma a abranger as mais variadas opções e modalidades de religiosidade, filosofias de vida, e até mesmo o agnosticismo e o ateísmo”.

Wolfgang Gruen (*apud* DANTAS, 2004, p. 120-121), sistematizador do modelo de Ensino Religioso aplicado pelo

Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso (DAER) em Minas Gerais, comenta quais são os três principais problemas relacionados às concepções de ER: a) o sentido, b) a linguagem e c) os interesses. No problema de sentido há comumente a confusão feita entre leigo e laico, imperando uma visão reducionista do fenômeno religioso, e a compreensão de religioso como alienador, domesticador. O problema da linguagem volta-se para a predominância da linguagem doutrinária, por vezes catequética do professor, que, de outro modo, deveria lecionar a disciplina partindo da maneira como o aluno pensa, entende e pratica religião. O problema do interesse está ligado à insistente querela entre religiosos e laicos, entre a Igreja católicas e os protestantes/evngélicos, entre alto clero e maçons ou liberais, legando o ER ao último lugar, quando deveria ser o ponto de discussão.

Steil (*apud* DANTAS, 2004, p. 118) percebe que em torno de toda essa discussão o principal é posto de lado. O teórico vê o caráter ético da educação religiosa, o qual despertaria nos alunos uma “ética da ação” fruto de um mundo em que há várias compreensões do fenômeno religioso. Tal ética seria responsável por uma melhor convivência entre os alunos, seus familiares e correlatos, afirmando neles o sentimento de respeito pela diversidade e uma prática cada vez mais consciente de sua própria religiosidade.

O Ensino Religioso em Macapá

De acordo com considerações extraídas das leituras realizadas e da visita à Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED/AP) em outubro de 2012, a situação do ER na cidade de Macapá, e, por extensão, em todo o Estado, é delicada. Conclusão resultante do fato de não haver, como em outros Estados, uma legislação regional que baseada na Constituição, na LBD e nos PCNs regule o ensino da disciplina, os conteúdos e a formação de professores. O que há é ainda um projeto em

execução e uma resolução muito recente publicado no Diário Oficial do Estado.

O único documento disponível até o momento da visita foi um arquivo do *Microsoft Word* (.doc), intitulado “5-Ensino Religioso”, adquirido na UOCUS (Unidade de Orientação Curricular e Supervisão Escolar). A funcionária que atendeu informou, quando questionada, não haver certeza sobre a formação dos professores de ER na capital, acrescentando que a questão está em discussão, pretendendo reformulações na disciplina, por meio de um parecer ainda sem data definida para ser emitido.

O documento recebido contém 23 páginas, sendo dividido em 8 itens. A quem o ler, o documento pode parecer satisfatório porque contempla todos os aspectos discutidos nacionalmente. Mas analisado cautelosamente, possui lacunas essenciais: 1) Fundamentação teórica do ensino religioso; 2) Histórico da disciplina ensino religioso; 3) Objetivos de aprendizagem da disciplina ensino religioso; 4) Competências e habilidades da disciplina ensino religioso; 5) Conteúdos para a disciplina ensino religioso (da 1^a à 8^a séries do Ensino Fundamental); 6) Orientações didáticas/ metodológicas da disciplina ensino religioso; 7) Avaliação da disciplina ensino religioso; 8) Referências da disciplina ensino religioso.

Nos detemos aqui apenas nas questões mais centrais, como a importância da presença do ER no currículo:

há muitos que questionam a presença do Ensino Religioso como Componente Curricular obrigatório da Educação Básica. Grande parte dos questionamentos gira em torno da idéia errônea, aliás, de que este somente reforçaria as mazelas que as religiões produzem aqui e ali, não trazendo nenhum benefício para o educando. Subjacente aos questionamentos levantados há uma *concepção de educação* que parece

ignorar a natureza humana, negando-lhe uma de suas essencialidades (p. 3).

Sobre a legislação estadual é importante o que diz o documento:

No caso do Estado do Amapá, a regulamentação do Art. 33 da LDB se fez através da Resolução 14/06 do Conselho Estadual de Educação, (publicado no Diário Oficial do Estado do Amapá do dia 17 de março de 2006) que preconiza um ensino baseado no *“conhecimento humano com vista a subsidiar o aluno na compreensão do fenômeno religioso e do sagrado, presente nas diversas culturas e sistematizados por todas as tradições religiosas (...)”* [Art. 2]. E define que para ser professor de ER de 5ª a 8ª série é necessário o Curso de Licenciatura Plena: em Ensino Religioso, Educação Religiosa, Ciência da Religião, bem como se abre precedentes para Especialistas nessas áreas respectivamente. Para o Segmento de 1ª a 4ª série a Lei condiciona capacitação em Ensino Religioso aos professores generalistas para que possam ministrá-lo (p. 8).

Como se pode ver há uma especificação a respeito da formação do professor da disciplina, contudo, abrindo-se “precedentes para Especialistas nessas áreas”, o que deve ser encarado com seriedade, caso contrário, aqueles que irão para as salas de aula lecionar a disciplina não estarão qualificados para o ofício em questão.

Quanto aos objetivos da disciplina, o item 3 estabelece os seguintes:

– Conhecer as diferentes manifestações religiosas, respeitando sua pluri/inter/trans-religiosidade;

- Desenvolver o ensino-crítico inter-religioso como instrumento fundamental para o exercício da cidadania;
- Compreender o Fenômeno Religioso e o Sagrado presente nas diversas culturas, aceitando a opção religiosa ou não de cada indivíduo presente na escola;
- Compreender os conceitos básicos de cada religião e analisar as representações dos espaços, ritos e símbolos sagrados.
- Relacionar com as práticas religiosas significantes nos diferentes grupos e percebendo que as representações do transcendente em cada tradição religiosa se constituem no valor supremo de uma cultura.
- Analisar as diferentes mudanças culturais que determinam as ideologias religiosas que perpassam os textos (p. 9).

O caso dos materiais fica a cargo dos docentes. O documento apenas discrimina algumas alternativas como: revistas, jornais, vídeos, visitação, dramatização etc. Não se pode dizer que o problema de haver confusão quanto ao qu  ensinar na disciplina ER esteja vinculado à falta de materiais ou de orientações mais realísticas. Além dos livros sagrados de cada religião, servindo como base de estudos,⁵ o próprio docente, apoiado pelos PCNs e por Cadernos como o Caderno Pedagógico de Ensino Religioso desenvolvido pela Secretaria de Educação do Paraná (ver BIANCA, VALMIR, et. al, 2006), pode desenvolver os conteúdos pertinentes à sua compreensão de plurirreligiosidade. Exemplo seria a apostila Ensino Reli-

⁵ Cite-se a Bíblia, por estar mais próxima de nossa realidade e prática religiosas, há modelos de Bíblia que podem servir como instrumento pedagógico de grande valia, como A Bíblia das crianç as e dos adolescentes, de Christie Murray, com linguagem adaptada à faixa-etária que se destina. As parábolas são um ótimo exemplo para se trabalhar o respeito, a obediência e a moralidade.

gioso: subsídios para a 5^a e 6^a séries da ASSINTEC/SME de Curitiba (2007).⁶

Analisando o volume é perceptível que seus idealizadores Borres Guilouski, Diná Raquel D. da Costa e Emerli Schlögl seguem o quarto modelo proposto por Dantas, visando uma disciplina que esteja de acordo com a realidade sócio-histórico-política, religiosa e pedagógica de seus educandos, e utilizando textos escritos pelas referidas autoras. Servindo de exemplo para que se adeque a prática de ER igualmente às condições dos alunos.

Além dessas questões discutidas, há o questionário encaminhado à Escola Municipal Nilda Portal, no bairro do Buritizal, e respondido pelos docentes que trabalham com a disciplina. Neste questionário constavam cinco perguntas, em cada uma figurando as opções “sim”, “não” e “talvez”.

À primeira pergunta: “A sua formação acadêmica é voltada para o ER?”, tivemos apenas uma resposta “sim”, cinco “não” e nenhuma “talvez”. O que nos subsidia a concluir que a realidade da disciplina no Estado precisa ser revista urgentemente. Não basta qualificar professores de outras áreas. É, sim, necessário incluir um profissional adequadamente formado para tratar dos temas inseridos na disciplina.

À segunda pergunta: “O ensino religioso é importante para a vida escolar e social (familiar, comunitária) do aluno?” Tivemos unanimidade em “sim”. Reforçando a indispensabilidade da disciplina no ambiente escolar, indo de encontro à argumentação de Sottomaior e Schwarstman.

À terceira pergunta: “A religião do professor influencia no ensino?”, os docentes reagiram discordando: um “sim”, quatro “não”, uma “talvez”. Informando uma divergência que em verdade é salutar para a construção de uma disciplina mais autônoma. Quando perguntados se “O ER contribui posi-

⁶ Disponível em <http://ensinoreligiosonreloanda.pbworks.com/f/Apostila-EnsinoReligioso.pdf>

tivamente ou não para o futuro do aluno?”, a maioria (quatro) respondeu que “sim”, que considera positiva.

Ao último questionamento: “A família influencia na formação religiosa dos alunos?”, houve o mesmo resultado da quarta questão. Visto ser inegável haver valores religiosos sendo transmitidos no ambiente familiar. Nesse caso, a passividade dos pais e correlatos seria preocupante.

Deste que é apenas um recorte, não constituindo a opinião de todos os docentes da capital ou do Estado, pode-se compreender que há muito a ser discutido, proposto e feito para a melhoria do ER em nossa cidade. O importante é haver bom-senso da parte daqueles que entram nas salas de aula para tratar com os alunos daquilo que, nas palavras de Frei Betto (*apud* DANTAS, p. 120), é, quiçá, o verdadeiro objetivo do ER: “formar cidadãos livres e conscientes”.

Considerações Finais

Este capítulo teve por objetivo apresentar uma discussão a respeito do ER, disciplina constante na grade curricular da maioria das escolas do país, enfatizando questões como a formação do professor e os conteúdos ensinados. Pretendeu discorrer sobre o teólogo como o profissional mais apto para lecionar ER dada a sua formação contemplar tanto o eixo pedagógico quanto o sistemático (conteúdos teológicos), podendo proporcionar aos discentes uma experiência, juntamente com as que eles já trazem de sua realidade individual (extraescolar), inseparável do estudo e da discussão do fenômeno religioso no contexto brasileiro, deixando-se também tocar pelas possibilidades experienciais; ressaltando que a situação religiosa em nosso país possui um caráter único, devido à sua natureza plural e por isso multicultural.

Não podemos esquecer que iniciativas como a do Vaticano em 2006, na pessoa do Cardeal Tarcísio Bertone, culminando com a promulgação em 11 de fevereiro de 2010 do

Decreto n. 7.107, firmado entre Brasil e Vaticano em 13 de novembro de 2008, são por demais desrespeitosas, não refletindo a situação e a vontade reais de quem leciona e de quem ensina. Recorde-se o que diz o §1º do art. 11:

O ensino religioso, *católico* e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação⁷ (itálico nosso).

Tal situação é completamente descabida, não apenas indo de encontro à Constituição Federal, mas também à Declaração Universal dos Direitos Humanos. Além de deixar transparecer aquilo que Gruen identifica como problema: o interesse. O interesse de um Estado em manter sua hegemonia ideológica, há muito fragilizada, no Brasil, não deixando espaço para a livre escolha de qual matriz seguir, em que acreditar e por quê?

Bibliografia

BIANCA, VALMIR (et. al.). *O sagrado no ensino religioso*. Curitiba: SEED-PR., 2006. (Cadernos pedagógicos do Ensino Fundamental, v. 8). Disponível em: //portaldoprofessor.mec.gov.br/storage/materiais/0000014238.pdf. Acesso em 10 de outubro de 2012.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 3º ed. (rev. e ampl.). Barueri: Manole, 2006.

BRASIL. *Lei de diretrizes e bases da educação*. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, Brasília-DF.

⁷ O Decreto na íntegra está disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm. Acessado em 10 out. 2012.

CAMILO, Janaina. Ensino religioso na escola pública: uma mudança de paradigma. In: *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 2, 2004. pp. 26-36. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_camilo.pdf. Acesso em 10 de outubro de 2012.

CÂNDIDO, Viviane Cristina. Há lugar para o ensino religioso na escola?. In: *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba, v. 5, n. 16, setembro-dezembro de 2005. pp. 185-207. Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/DIALOGO?dd1=609&dd99=pdf. Acessado em 10 de outubro de 2012.

CASSEB, Samir Araujo. Ensino religioso: legislação e seus desdobramentos nas salas de aula do Brasil. *Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia da Libertação*. 2009. Disponível em <http://www.wftl.org/pdf/038.pdf>. Acesso em 03 de outubro de 2012.

DANTAS, Douglas Cabral. O ensino religioso escolar: modelos teóricos e sua contribuição à formação ética e cidadã. In: *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 2, n. 4, 1º sem. de 2004. p. 112-124. Disponível em: http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI200602211_84541.pdf. Acesso em 03 de outubro de 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2005.

REBLIN, Iuri Andréas. Ensino religioso na escola: problematizações teóricas em torno da (in)viabilidade de um componente curricular. In: *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 31, n. 2, 2009. pp. 131-139. Disponível em: http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/5931/5_931. Acesso em 03 de outubro de 2012.

SECO, Ana Paula; AMARAL, Tania Conceição Iglesias do. *Marquês de Pombal e a reforma educacional brasileira*. Disponível em: <http://proferlao.pbworks.com/f/introdu%C3%A7%C3%A3o+-+MARQU%C3%8AS+DE+POMBAL+E+A+REFORMA+EDUCACIONAL+BRASILEIRA.pdf>. Acesso em 11 de outubro de 2012.

VALÉRIO, Denise Bezerra. *O ensino religioso na escola: uma questão complexa*. Monografia (graduação em Peagogia). Arcoverde: UFPE, 2008. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/54299595/00119-ensino-religioso-escola#download>. Acesso em 03 de outubro de 2012.



Ouro e fé, em São Luis do Maranhão
Diego Omar da Silveira

7

ASSOCIAÇÕES RELIGIOSAS DE LEIGOS NO PERÍODO COLONIAL POSSIBILIDADES DE ESTUDO E PESQUISA: O CASO DAS IRMANDADES DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO *

Monalisa Pavonne Oliveira

A notícia da descoberta de ouro na América portuguesa no final do século XVII levou para a região mineradora um número sem par de pessoas em um curto espaço de tempo. Esta notícia atraiu pessoas de diferentes partes do Império português e da própria colônia americana. O grande fluxo de almas para a região mineradora, que atualmente conhecemos como Minas Gerais, engendrou uma sociedade peculiar e bastante distinta da região litorânea. Contrariando o que havia acontecido nas áreas costeiras, o poder estatal estabeleceu-se posteriormente à instalação desses migrantes atraídos pela extração aurífera na região.

A sociedade que se formara com incomum rapidez na região mineradora, repleta de aventureiros seduzidos pelo “Eldorado” da América lusa, constituiu, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda, uma sociedade *sui generis* no Brasil. Minas Gerais foi, inicialmente, um agregado mais ou menos informe de elementos de várias procedências e de todos os estratos, que só poderia espelhar, e espelhará ainda por longo tempo, essa formação compósita (HOLANDA, 1968, p. 283).

Desembarcaram em Minas tanto pessoas residentes na metrópole como os que viviam em outras capitânicas da colônia americana. A “formação compósita” que viria a caracterizar a sociedade mineira nos primeiros tempos, o final do século XVII e as primeiras décadas do XVIII, foi marcada também pelo desequilíbrio, no que concerne à quantidade, entre homens e mulheres. Havia mais homens do que mulheres na região, principalmente no que se refere às mulheres brancas, ou seja, o grande afluxo de pessoas para as Minas era composto de homens brancos e de escravos, estes em maior número.

Em contraponto ao estabelecimento da população no Nordeste agroexportador, em que as bases organizacionais da população estavam de certa forma introjetadas na população que para lá migrou, nas Minas, nos parece importante ressaltar a peculiaridade com que se formou população em torno das

áreas mineradoras. Ainda observando a partir da perspectiva de Sérgio Buarque, a rapidez e a facilidade sem precedentes com que tudo se processa nas terras do ouro têm de ser levadas em consideração. Até então a única base comparativa com relação ao estabelecimento populacional e à dinâmica econômica colonial tinha sido, em larga medida, a da grande lavoura. Na grande lavoura, e antes de tudo nos engenhos de açúcar, a gradação hierárquica, ainda que muitas vezes frouxa, segue apesar de tudo as linhas tradicionais. Nesse sentido, para se requerer sesmária era necessário um mínimo de meios e ainda de relações pessoais para fazer valer a petição. Desse modo, tornar-se grande proprietário e lavrador sem dispor de escravaria em bom número ou de recursos para adquiri-la era de certa maneira impensável (HOLANDA, 1968, p. 296). A extração do ouro diferia completamente das exigências das grandes plantações de cana-de-açúcar, pois a necessidade de braços era menor e a “colheita” não era sazonal. Por este motivo, é marcante, nos primeiros tempos da formação da sociedade mineira, a diminuta presença de mulheres e até de crianças.

Dessa forma, como aponta Russel-Wood, a necessidade específica de mão de obra para a extração de ouro, juntamente com os incentivos oriundos do metal, criaram em Minas Gerais, na primeira metade do século XVIII, uma sociedade na qual a proporção entre brancos e negros, escravos e libertos e homens e mulheres diferia marcadamente da dos enclaves litorâneos. Em contraste com o Nordeste açucareiro, onde a expansão de uma economia de *plantation* se refletira numa população escrava de crescimento gradual e constante, a extração de ouro caracterizou-se por uma demanda imediata de grande número de escravos (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 164).

Essa sociedade compósita e fluída da região mineradora, pois muitos dos que chegavam às minas partiam por não conseguirem estabelecer-se econômica ou socialmente, vai se sedimentando e estratificando aos poucos ao longo do século XVIII. Com o tempo, as indefinições sociais e políticas vão

dando lugar à sedimentação da sociedade, acompanhada da gradual instalação do poder estatal na região, que inicialmente delimitou o território, separando a região mineradora da Capitania do Rio de Janeiro, em 1709, e posteriormente da de São Paulo, em 1720. Essas medidas revelaram a preocupação cada vez maior da Coroa com o governo das insubmissas Minas, como muito bem caracterizou Marco Antônio Silveira. “Verificou-se, desde então, o avanço de um processo de institucionalização, cujo marco capital reside no governo Gomes Freire de Andrade (1735-1763)” (SILVEIRA, 1997, p. 25).

Dessa forma, a região, que foi inicialmente marcada pela ausência do poder estatal e religioso, vai delimitando as jurisdições e as atribuições dos cargos. Pois, como assinala Sérgio Buarque de Holanda, nos primeiros anos do século XVIII, guardavam-se tão somente as leis que se relacionassem com as datas e repartições dos ribeiros auríferos. Não havia ministros, nem justiças que tratassem ou pudessem tratar eficazmente do castigo dos crimes, e estes não eram poucos, principalmente os de homicídio e furto. Com relação ao poder espiritual, prevaleciam constantes dúvidas acerca da jurisdição, “de sorte que os mandados de uma e outra parte, ou como curas, ou como visitadores, ficavam bastante embaraçados, além de embaraçarem a outros, que nunca acabavam de saber a que pastor pertenciam aqueles rebanhos novos” (HOLANDA, 1968, p. 267).

A administração religiosa, ademais de sofrer com a indefinição das jurisdições nos primeiros anos da colonização, teve uma parte da sua ação restrita devido à proibição da instalação das ordens religiosas em Minas Gerais. Charles Boxer afirma que a recusa em permitir o estabelecimento de qualquer ordem religiosa em Minas Gerais era algo sem precedentes para os reis portugueses, que foram, em larga escala, os monarcas da cristandade mais dominados pelos sacerdotes. Habitualmente, davam eles pródigo apoio às mesmas ordens em qualquer outra região de seus domínios, sendo Minas Ge-

rais a única de onde elas foram rigorosamente banidas (BOXER, 2000, p. 203).

Essa iniciativa teve como ponto de partida a desconfiança com relação ao envolvimento dos religiosos no contrabando do ouro, pois, como nos mostra Sérgio Buarque de Holanda, um texto contemporâneo afirmava “que grande multidão de frades que sobem às minas e que sobre não quintarem o seu ouro, ensinam e ajudam os seculares a que façam o mesmo”. Dessa forma, o remédio contra tais abusos estaria na limitação ou total exclusão desses religiosos das ditas minas (HOLANDA, 1968, p. 277).

Em 1738, uma ordem régia emitida pelo então governador da Capitania, Gomes Freire de Andrade, determinará a prisão de todos os religiosos que estiverem em Minas Gerais “sem emprego ou licença”. Segundo Sérgio Buarque, essa proibição dos frades nunca se cumpriu à risca e, como contrapeso, observou-se a proliferação de irmandades e confrarias, que se incumbiriam de custear, erigir e adornar igrejas; dessa forma estas instituições seriam responsáveis pela organização da vida religiosa na região (HOLANDA, 1968, p. 278).

Outra medida que visava ampliar o alcance do Estado na região foi a fundação do Bispado de Mariana em 1745, com o objetivo de estender o controle da Coroa e da Igreja sobre a sociedade mineira e garantir a posse do território onde se encontravam as minas. Sua criação consistiu num marco importante na tentativa de organização da população mineira, ampliando-se a atuação do Estado na região por meio da Igreja, pois lhe competia a “preservação” e a “propagação” dos ideais cristãos. Desde 1720, D. João V desejava a criação do Bispado nas Minas em virtude da indisciplina do clero e das constantes queixas das autoridades e do povo quanto ao comportamento dos padres. Além disso, com o estabelecimento de novos bispados e prelazias, a Coroa esperava expandir os limites a oeste da América Portuguesa para além das áreas demarcadas pelo Tra-

tado de Tordesilhas, e garantir, com o aval da Igreja Católica, a posse da região mineira (ROMEIRO; BOTELHO, 2004, p. 53).

Nesse sentido, as irmandades vieram a auxiliar na organização do espaço e da sociedade através de suas obras de caridade e por identificar com maior clareza os segmentos sociais. As irmandades são associações religiosas de leigos que remontam à Idade Média e tinham como principal função a ajuda mútua entre os associados e compromisso com as atividades religiosas.

Essas associações eram responsáveis por ministrar os sacramentos aos confrades, rezar missas pelas almas dos defuntos e socorrer aos irmãos em caso de extrema pobreza e doença. Essas prerrogativas eram realizadas mediante ao pagamento de taxas para o assento no Livro de Irmãos e de anuais. Essas instituições, em certa medida, agregavam indivíduos de condições econômicas e sociais semelhantes. As irmandades estavam presentes em boa parte da colônia e podiam ser encontradas em outras partes do Império português.

Em Minas Gerais, segundo Boschi, as irmandades surgiram da atitude de simples aventureiros, que tinham como objetivo aproveitar-se das riquezas do Eldorado brasileiro e regressar a seu local de origem. Porém, seu trabalho era incerto, dependendo mais do acaso do que de sua força física e mental ou de sua estabilidade financeira. Sua vida instável levou esses aventureiros a se associarem a pessoas que padeciam dos mesmos problemas e das mesmas mazelas, constituindo grupos sociais diversificados. “Assim, quando, aos domingos, o adventício se dirigia ao arraial para participar dos ofícios religiosos, buscava, simultaneamente ao exercício da fé cristã, encontrar um ponto de apoio, um local de conforto diante da insegurança e da instabilidade de sua vida” (BOSCHI, 1983, p. 23).

Na sociedade mineira, marcada pelo grande fluxo de pessoas em curto espaço de tempo e pela indefinição dos seg-

mentos sociais, a busca por alguma forma de distinção era um movimento imprescindível para a afirmação social de algumas pessoas e alguns setores. Apenas dois segmentos estavam definidos, os senhores e os escravos; os segmentos intermediários, talvez por uma maior indefinição, buscavam com maior avidez uma colocação social que os destacassem dos demais. É nesse sentido que pensamos as irmandades, como instituições não apenas com prerrogativas religiosas e de ajuda mútua, mas também capazes de conferir distinção social.

Nessa perspectiva, em uma sociedade formada de maneira abrupta, os meios de distinção dos indivíduos não eram visíveis e facilmente reconhecidos. Almejava-se o enobrecimento; quando este não era possível por meio da árvore genealógica do indivíduo, a prestação de serviços à Coroa portuguesa ou a posse de terras e escravos constituíam um dos caminhos para a ascensão social, pois, como afirma Eduardo França Paiva, era uma sociedade em que

os livres compunham a elite colonial, mas entre eles existiam muitos pobres. Essencialmente brancos, aos homens livres estavam reservados os cargos administrativos civis, militares e eclesiásticos mais importantes e mesmo os menos importantes. Raríssimas vezes um negro ou um mestiço, mesmo entre os nascidos livres, ocuparam alguma posição e destaque na administração colonial. Ascensão social era privilégio, portanto, de alguns brancos e isso era garantido pelas leis e ordenações que vigoraram na América portuguesa (PAIVA, 2001, p. 67).

As associações religiosas, dessa forma, viriam a auxiliar no desejo de distinção, primeiramente na tentativa de agregar os supostamente semelhantes e algumas delas por restringir a participação de alguns segmentos sociais. A im-

portância dessas instituições em Vila Rica é notória por sua grande quantidade e pela sua participação em diferentes instâncias sociais.

No Setecentos, a paróquia de Nossa Senhora do Pilar foi a mais potente e populosa de Vila Rica, reunindo o maior número de irmandades institucionalizadas a partir de estatutos aprovados pela Mesa de Consciência e Ordens ou pelo Bispo mais próximo. Em 1711, constituiu-se a vila. Logo nos primeiros anos da colonização, a população se organizou para edificar e ornamentar o templo, visando o culto, a assistência mútua, a preparação para uma boa morte, o acompanhamento funeral, a realização de missas e a sepultura em lugar sagrado. Precocemente, os devotos da antiga Capela do Pilar erigiram legalmente suas irmandades com uma surpreendente simultaneidade: Santíssimo Sacramento (1712); Nossa Senhora do Pilar, a padroeira (1712); São Miguel e Almas (1712); Rosário dos Pretos (1715); Santo Antônio (1715); Senhor dos Passos (1715); Santana (primeiro quartel do século XVIII); Nossa Senhora da Conceição (já existente em 1718) (BOSCHI, 1986).

A irmandade por nós analisada neste trabalho, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica, era formada, em grande parte, por homens brancos que pudessem pagar altas taxas para o assento no Livro de Irmãos e de anuais, ou seja, tratava-se de uma instituição que congregava membros da elite local, pessoas que conseguiam destacar-se social e economicamente.

Durante a análise das fontes primárias, em especial os inventários e testamentos observamos que boa parte dos dirigentes da Mesa do Santíssimo eram reinóis, principalmente do Norte de Portugal. Dessa maneira, um dos pontos sempre ressaltados nos estudos sobre irmandades é a agregação de pessoas, como dissemos anteriormente, que compartilhavam de alguns aspectos em comum, como a origem reinol ou a condição de cativo.

Um exemplo interessante são as irmandades organizadas por negros na Cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. De acordo com Mariza de Carvalho Soares, os africanos vindos de Angola e do Congo normalmente se reuniam em torno da devoção de Nossa Senhora do Rosário, na Irmandade do Rosário; a devoção à Nossa Senhora da Lampadosa era característica dos chamados Gentios de Guiné; e as devoções dos africanos vindos da Costa da Mina eram, geralmente, Santo Antônio da Mouraria (1719), Santo Elesbão e Santa Efigênia (1740). Estes são apenas alguns exemplos de como as associações religiosas eram organizadas, já que aqui pensamos as irmandades como uma forma de representação de um grupo social (SOARES, 2002, p. 62).

O exercício de algum ofício, a etnia ou origem, dentre outros aspectos, foram importantes para reunir pessoas com traços comuns, como os escravos oriundos de determinada parte da África, como os vindos de Angola ou da Costa da Mina. Mas o que dizer dos pardos, uma camada social nova crescente em número e desejosa de afirmar-se socialmente, que não tinha uma “etnia” definida, nem sempre o exercício de um ofício sendo o suficiente para identificá-los como um grupo social? No caso dos pardos, meios de agregação e de identificação eram mais complexos.

Entre os aspectos que possibilitam uma identificação dessa nova camada social, como explica Daniel Precioso, estão a condição jurídica de forro ou livre e o nascimento no interior da América portuguesa. Em conjunto, e não isoladamente, as características compartilhadas pelos pardos forros e livres fornecem elementos que permitem analisar a criação de um sentimento de pertença mútua entre eles, e, o que é mais significativo, tornam factível o estudo da construção da fronteira étnica que os distinguia de crioulos e pretos. Nunca é demais frisar que, entre forros e livres com ascendência africana, o essencial era marcar a liberdade e distanciar-se da herança do cativo, respectivamente (PRECIOSO, 2010, p. 109-110).

Os pardos também possuíam seus santos de devoção e associações religiosas que os representavam socialmente e serviam como instrumento na busca por reconhecimento e privilégios. A Irmandade de São José de Vila Rica era uma dessas associações em que os pardos se reuniam. A irmandade de São José agregava a elite parda vilarriquenha; parte dela eram filhos de homens brancos ricos.

Muitas instituições surgiram visando resguardar possíveis conquistas sociais ou visibilidade para o segmento social ao qual correspondiam. As Ordens Terceiras tinham um perfil socioeconômico parecido com o das Irmandades do Santíssimo. Nas Ordens Terceiras os requisitos como a “fama pública” de bom cristão, o pagamento de anuais e a comprovação da “pureza de sangue” eram verificados quando um indivíduo se candidatava ao ingresso. Estes requisitos eram comumente utilizados para restringir a participação a uma parcela da sociedade nestas instituições.

A comprovação da pureza de sangue consistia na investigação sobre se o candidato tinha ou não ‘defeito de sangue’, isto é, se descendia de mouro, judeu, negro ou índio, ou se incorria em ‘defeito mecânico’, vale dizer, se era filho ou neto de indivíduo que exercera atividade ou ofício manual, ou se vivera ele próprio de tal mister. Esta exigência era, normalmente, verificada para os cargos da administração pública e das irmandades, nosso objeto de pesquisa (MELLO, 1989, p. 23).

De acordo com Russel-Wood, o serviço público da Coroa, da municipalidade, do judiciário, a Igreja e as ordens religiosas estavam fechadas a qualquer negro ou “mulato dentro dos quatro graus em que o mulatismo é impedimento”. A pessoa de cor livre era mais afetada por esta regra do que o escravo. Nenhum escravo poderia ocupar cargos, mas, por sua própria liberdade, o negro ou o mulato livres podiam alimentar aspirações a serem candidatos a cargo público. Exigia-se uma declaração de “pureza de sangue” de todo candidato a

cargo público. Esses relatórios continham interrogatórios de testemunhas, sindicâncias prolongadas no Brasil e, muitas vezes, a tomada de testemunhos em Portugal, no local de nascimento do candidato, para confirmar que era de inquestionável origem branca e de família “cristã velha”. No caso de homem casado, esta exigência aplicava-se igualmente à esposa. Os funcionários da Coroa que planejavam casar-se no Brasil tinham primeiro que pedir permissão ao rei. Esta era só concedida depois que os antecedentes da futura esposa fossem verificados e aprovados. O casamento sem esta permissão podia resultar em demissão dos funcionários da Coroa e em baixa desonrosa para os soldados (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 110).

No caso da região mineradora, em que a sociedade havia se formado com incomum rapidez e em que a mobilidade social, proporcionada pela extração aurífera e outras atividades como o comércio, possibilitavam a acumulação de riqueza, não só membros dos setores reconhecidamente mais altos da sociedade, mas também dos mais baixos e dos intermediários, participavam da dinâmica econômica.

No Nordeste, como em Pernambuco e na Bahia, regiões de economia agroexportadora, as oportunidades econômicas, como afirmam Arno e Maria José Wehling, já estavam monopolizadas pelos senhores de engenho e demais proprietários rurais. No litoral, a ascensão do mascate estava diretamente ligada à sua habilidade com os negócios e às flutuações do comércio. Foi nas Minas que se pode observar uma mobilidade social mais intensa, proporcionada pela “atividade mineradora do ouro e do diamante em si, como pelos demais empreendimentos econômicos indiretamente estimulados em torno e nas cidades de Vila Rica, Mariana, São João d’El Rei, Vila Boa [em Goiás], Vila Bela [Mato Grosso], Serro e Tijuco”. (WEHLING; WEHLING, 1999, p. 238).

Nessa perspectiva, a sociedade mineira vai se formar diferentemente dos moldes empregados em outras partes da

colônia. Entretanto, buscando, como nas outras partes, reproduzir as hierarquias sociais das sociedades estamentais de Antigo Regime. Laura de Mello e Souza afirma que

a sociedade continuava estratificada segundo preceitos estamentais, mas comportava grau considerável de flexibilidade e mobilidade: os mulatos herdavam, os bastardos eram reconhecidos. Entretanto, persistia o estranhamento dos nobres administradores portugueses ante um mundo improvisado, que desprezava tradições consagradas e reinventava procedimentos (MELLO E SOUZA, 1986, p. 168).

Dessa forma, a busca por afirmação social estava presente em todos os setores: na elite que tentava manter sua proeminência e privilégios, bem como nos novos setores que surgiam como os mulatos. Como vimos no início do texto, a imigração em Minas foi caracterizada pela forte presença de homens, principalmente escravos, e pelo reduzido número de mulheres, especialmente de mulheres brancas. Assim sendo, tornaram-se comuns em Minas as uniões consensuais entre homens brancos e mulheres negras, geralmente suas escravas. O fruto dessas uniões eram os protagonistas dessa nova camada social indefinida, o mulato, tanto pelo seu antecedente branco como por sua ligação com a escravidão.

Essa nova camada social, que no decorrer do século XVIII superará os brancos em número, constituirá uma ameaça no que concerne à acumulação de riqueza e busca por melhores colocações sociais, pois, além da mobilidade social promovida pela dinâmica economia mineira, parte da elite mulata possuía bens em quantidades significativas por serem herdeiros de pais brancos ricos.

Tendo em vista a dinâmica social dos diferentes segmentos vilarriquenhos, algumas estratégias foram utilizadas como meio para participar de novos segmentos, ou para res-

tringir a ascensão de alguns outros. Uma dessas estratégias de afirmação e reconhecimento social poderá ser percebida nas irmandades, que, como foi mencionado anteriormente, buscavam, pelo menos em tese, reunir os indivíduos semelhantes social e economicamente.

Larissa Vianna, em *O idioma da mestiçagem*, trabalho em que analisa as irmandades que agregavam principalmente pardos, nos dá uma dimensão de como essas instituições atuavam no sentido de afirmar a posição social do grupo que reuniam. Vejamos o exemplo da Irmandade de Nossa Senhora do Amparo, situada na Igreja de São José, no Rio de Janeiro, na qual é manifesto o desejo de distinção, inclusive por parte dos pardos. Para ingressar nessa confraria, era necessário que o candidato comprovasse ser “legitimamente pardo”, além de desfrutar da condição de liberto, critérios previstos em compromisso datado de 1775. O capítulo nove do compromisso trazia essa determinação, válida para o ingresso de irmãos “de um e outro sexo”, e era acrescido pelas determinações do capítulo 12, que estipulava que o escrivão, o procurador e o tesoureiro da irmandade fossem sempre “homens pardos” e particularmente zelosos quanto ao procedimento das pessoas que se quisessem assentar como irmãos, evitando assim que “homens revoltosos” se introduzissem naquela agremiação. Estipulava ainda que os “revoltosos” deviam ser expulsos, caso conseguissem ingressar na confraria, bem como deveriam ser expulsos aqueles em que faltasse “qualidade de ser legitimamente pardo” (VIANNA, 2007, p. 154).

Vianna assinala ainda que os confrades identificados como pardos se reuniam também em função de outros aspectos, como a origem colonial e o grau de afastamento da escravidão, que são temáticas mais distantes dos referenciais usuais da identidade “racial” ou do grupo étnico. Podemos depreender dessa observação a tentativa dos pardos de afastarem-se dos estigmas do cativo em busca de uma posição intermediária.

A grande demanda por mão de obra escrava gerou um aumento rápido e contínuo da população de escravos em Minas, o que, por sua vez, como afirma Marco Antonio Silveira, acarretou uma outra transformação que exigiria das autoridades cuidado e reflexão: a constituição de uma camada de libertos. Se na primeira metade dos setecentos a população de forros em Minas não era numericamente muito significativa, ao longo do século pode-se observar o peso que essas camadas vinham conseguindo devido ao seu grande número e ao fato de alguns indivíduos possuírem bens significativos que lhes proporcionavam um maior raio de atuação na sociedade (SILVEIRA, 2007, p. 2).

Esta “sociedade compósita”, como muito bem caracterizou Sérgio Buarque de Holanda, foi antes de tudo dinâmica e experimentou o dinamismo por todo o século XVIII, embora este fosse mais ameno com o passar das décadas e o estabelecimento do poder estatal e religioso. Mas a sociedade sempre contaria com novos elementos a serem incorporados e desejosos de colocação social. Nesse ínterim, os pardos e os negros libertos buscaram espaço e voz nessa sociedade balizada principalmente pela hierarquização e distinção. Em contrapartida, a percepção do crescimento desses novos elementos afoitos por uma melhor posição gerou nas autoridades e elites dominantes um sentimento de receio e uma tentativa de frear a força social que esses grupos lograram com o passar dos anos.

Sobre este assunto Marco Antonio Silveira chama atenção que já na década de 1720, mais ou menos trinta anos após os primeiros achados auríferos, as autoridades haviam formulado mais sistematicamente a opinião de que a ascensão social e econômica dos descendentes de africanos, especialmente dos mulatos, poderia resultar na perda do controle sobre as Minas. Em 27 de janeiro de 1726, membros do Conselho Ultramarino patrocinaram a decisão régia que, além de reservar a governança exclusivamente a homens casados, exigiu que suas esposas fossem brancas e proibiu que mulatos

até o quarto grau ocupassem os principais ofícios camarários. Os enunciados da decisão régia faziam referência explícita às tensões em torno da estratificação social ao informar que “se a falta de pessoas capazes fez a princípio necessária a tolerância de admitir os mulatos aos exercícios daqueles ofícios, hoje que tem cessado esta razão se faz indecoroso que eles sejam ocupados por pessoas em que haja semelhante defeito” (SILVEIRA, 2007, p. 4).

As tentativas de frear o crescimento da pressão social dessas novas camadas foram diversas. Entre estas iniciativas há de se ressaltar a tentativa de proibir que os mulatos herdassem os bens de seus pais brancos. A argumentação que justificava tal atitude era fundamentada nos defeitos comportamentais, em especial naqueles que remetiam à vadiagem e arrogância. Marco Antonio Silveira enumera três argumentos utilizados na época. O primeiro era que as negras que geravam filhos ilegítimos, além de viverem relaxadas e com desenvoltura, manipulavam os homens brancos ora atribuindo a paternidade de seus rebentos a quem lhes parecesse mais conveniente, ora ocultando deliberadamente o verdadeiro pai. O segundo era o conhecido argumento da ameaça dos libertos à soberania lusa. O último argumento, enfim, apontava para o fato de que, despossuídos das heranças, os mulatos se veriam na obrigação de exercitar-se em algum ofício mecânico ou em outras atividades servis, abandonando seu estado de “vadiagem”. Em síntese, os oficiais da Câmara de Vila Rica retomavam as tópicas da soltura das negras, da ameaça à soberania e da utilidade dos vassalos (SILVEIRA, 2007, p. 19).

Nessa sociedade dinâmica e conflituosa, as irmandades vão atuar como instrumentos de “luta social” no sentido de buscar privilégios e de afirmar os segmentos sociais que representavam. Essas instituições tiveram um papel importante na organização da sociedade de Vila Rica, principalmente no que toca à afirmação das hierarquias sociais, apaziguando possíveis conflitos e até rebeliões; nessa perspectiva podemos pen-

sar as irmandades como um dos sustentáculos da Coroa na região. Mas, ao mesmo tempo, essas instituições auxiliavam os associados na luta por “direitos”, configurando um espaço de luta. Dessa forma, pensamos que as irmandades atuavam de duas maneiras no que se refere aos embates sociais: amortecendo possíveis conflitos e institucionalizando a busca por melhores condições de vida e ascensão social.

Ana Isabel Ribeiro, ao estudar as elites de Eiras, em Portugal, analisa as mudanças sociais, durante o século XVIII, nos diferentes estratos sociais e percebe que os preceitos do Antigo Regime já não são suficientes para organizar a sociedade: as hierarquias sociais vão tomando novas formas e adotando novos preceitos pelos quais a acumulação de riqueza, embora não fosse suficiente para a ascensão social, constituía um meio decisivo. Nas palavras da autora,

as representações que o direito e o poder de Antigo Regime tradicionalmente veiculavam, desenhavam uma sociedade de ordens e corpos hierarquizados, assentes na desigualdade perante a lei e no privilégio. Esta graduação desigual dos indivíduos enquanto membros de um grupo com funções diferentemente cotadas aos olhos da comunidade garantia aos grupos, cujas funções e estatuto eram mais elevados, mecanismos que lhes permitiam apropriarem-se dos recursos disponíveis e que dificultavam processos de mobilidade fora do seu âmbito. Este modelo, cujas referências ideológicas são tributárias da organização social medieval, apresentava-se inadequado à realidade dos finais do século XVIII. Dentro das Ordens, os estratos modificaram-se resultando em transformações, por vezes, paradoxais – as clivagens entre alguns estratos tornaram-se mais visíveis, traduzindo-se numa diferenciação clara de estatutos e privilégios dentro do mes-

mo grupo, por outro lado, as fronteiras entre alguns grupos esbateram-se, os limiões da nobreza alargaram-se, a riqueza foi-se tornando um factor essencial de diferenciação e uma ferramenta cada vez mais eficaz nos processos de ascensão social, embora os “velhos” instrumentos de obtenção de honra e privilégios continuassem a desempenhar uma função importante no trânsito social (RIBEIRO, 2002-2003, p. 501-502).

Ou seja, nos finais do século XVIII, como indica a análise da autora sobre as elites de Eiras, podemos perceber que novos valores estavam em jogo; neste caso, a mobilidade social proporcionada pelo acúmulo de riquezas. Entretanto, por mais que a sociedade mineira do setecentos experimentasse novas formas organizacionais ou de ascensão social, os preceitos ainda vigentes eram os de Antigo Regime. Dessa maneira, apenas a acumulação de riqueza não era o suficiente para conferir a um indivíduo reconhecimento social; outros fatores deveriam ser conjugados à acumulação de riqueza, isto é, a obtenção de um título nobiliárquico, como a participação em Ordens Militares, ou no caso de nosso estudo, a participação em irmandades que representassem os segmentos mais altos da sociedade. Nesse sentido, as irmandades de elites se organizam na tentativa de manutenção de uma ordem hierárquica, restringindo o acesso aos membros da elite, possivelmente esta era uma maneira de fazer frente aos novos segmentos sociais que surgiam e buscavam meios de distinção que somente o acúmulo de riqueza não poderia proporcionar.

Seguindo esta linha de raciocínio, talvez nos seja facultado pensar as irmandades como um meio de controle social e um espaço de “luta”, conjugando-as como duas faces da mesma moeda. Dessa maneira, esse aspecto da luta social pode ser percebido inclusive nas irmandades de elite, principalmente pelo fato dos associados tentarem preservar sua

posição social, seja por meio de regimentos excludentes, seja pelo domínio da organização de algum rito da religião católica, como a guarda da eucaristia nas irmandades do Santíssimo Sacramento ou a exclusividade da posse de instrumentos necessários aos ritos funerários pelas Misericórdias.

Maria Antónia Lopes, no artigo “Provedores e escritvões da Misericórdia de Coimbra de 1700 a 1910: elites e fontes de poder” (LOPES, 2002-2003), analisa o perfil dos homens que ocuparam os cargos de Provedor e Escrivão na Misericórdia portuguesa de Coimbra. Embora seu recorte temporal seja um pouco extenso, verificamos o período que coincide com nossas balizas cronológicas e pudemos perceber que o perfil da instituição é bem parecido com o retratado pela historiografia sobre as Misericórdias no Brasil, isto é, eram associações religiosas que agregavam membros da elite. O fator que nos interessa neste momento é poder observar que, na metrópole como na colônia, a participação nessa instituição era vista como meio de afirmação social entre os membros da elite.

Um dado bastante interessante analisado por Maria Antónia Lopes foi que entre os anos de 1700 e 1748, época em que os provedores foram eleitos sem interferência do poder central – pois em outras ocasiões a Coroa interferira diretamente nas eleições dos cargos da mesa diretora –, o peso da fidalguia na direção da Misericórdia era enorme: em 77% dos anos a provedoria foi ocupada por “fidalgos da Casa Real”, e em 44% os provedores ostentavam o *dom* antes do nome. Além desses, 6% dos mandatos couberam a nobres (LOPES, 2002-2003, p. 209).

De acordo com a mesma autora, membros da elite coimbrã que participaram da Misericórdia já possuíam reconhecimento social e não necessariamente precisariam ingressar em uma instituição para afirmar sua posição; entretanto, esta era prática comum, levando-se em consideração que a participação na mesa diretora dessas irmandades não era

remunerada e o serviço, trabalhoso. Então, por que os membros da elite participavam dessas irmandades? Nas palavras de Maria Antónia Lopes,

detenhamo-nos aqui para reflectirmos um pouco sobre as motivações destes indivíduos quando buscavam ou aceitavam a provedoria da Santa Casa. O exercício da governança da Misericórdia permitia a gestão de grandes rendimentos tendo sobre eles um poder quase discricionário, controlando o mercado, escolhendo quem seria ou não seu beneficiário na concessão de empréstimos e pressionando ou favorecendo os devedores. Não faltam exemplos conhecidos de corrupção neste domínio. Elites nobiliárquicas, e muitas vezes os próprios provedores, arrebatavam grandes capitais em empréstimos que não honravam. Várias misericórdias foram levadas a situações financeiras muito críticas pelas nobrezas locais, nomeadamente na segunda metade do Setecentos (LOPES, 2002-2003, p. 215).

Aqui, a autora assinala que possivelmente alguns dos gestores da associação religiosa se utilizavam dos rendimentos em benefício próprio e para favorecer alguns indivíduos. Seria essa atitude também comum nas instituições instaladas na colônia? Infelizmente, não temos informações para responder a esta questão. Mas, percebemos que muitos dos irmãos do Santíssimo tinham ligações estreitas entre si e até de parentesco, empréstimos, sociedades, e essas informações nos fizeram pensar nas irmandades também como um espaço em que se teciam redes de influência, no sentido de tentar preservar posição social de alguns indivíduos em determinados segmentos da sociedade e o acesso a cargos públicos e negócios. Se, como foi visto, na Misericórdia coimbrã as redes se estabeleciam em benefício de alguns, percebemos no Santíssimo de

Vila Rica que muitos dos irmãos de mesa se revezavam no poder e suas redes se estendiam até a Câmara Municipal local.

As Santas Casas de Misericórdia contavam com a diferenciação dos associados entre duas categorias, aqueles da primeira, os nobres fidalgos, e os de segunda, pessoas ricas ou enriquecidas principalmente a partir das atividades mercantis e que tinham obtido algum título de nobreza. Na segunda metade do século XVIII, a diferença entre categorias de irmãos foi suprimida; assim sendo, os irmãos de primeira e segunda categoria estariam então no mesmo patamar. A questão do status na escolha da irmandade à qual o indivíduo devia filiar-se era importante para a representação da sua condição social e econômica. Nesse sentido, temos o exemplo da Misericórdia de Coimbra, em que alguns homens se recusaram a aceitar ocupar os cargos de Provedor e Escrivão pelo fato da distinção entre as categorias de irmãos ter sido suprimida. Dessa forma, é permitido pensar que o fato de os irmãos estarem, teoricamente, no mesmo patamar, não havendo diferença entre as categorias, tenha feito com que os alguns cargos de direção tivessem perdido um pouco do seu poder simbólico; é isso que acredita a autora ao relatar o caso da eleição de 1799, em que muitos irmãos esquivaram-se da responsabilidade de assumir um cargo Provedor e Escrivão da Santa Casa (LOPES, 2002-2003, p. 225).

Como afirma Maria Antónia Lopes, se as elites tradicionais se desinteressavam pela direção da Misericórdia, o ingresso na confraria continuava a ser muito atraente para os grupos ou indivíduos em processo de ascensão porque lhes oferecia o revestimento da consagração social (LOPES, 2002-2003, p. 228).

Maria Marta Lobo de Araújo, em seu estudo sobre a Santa Casa de Misericórdia do Porto de Mós no século XVIII,¹

¹ Porto de Mós pertence ao distrito de Leiria, que está localizado na região central de Portugal.

percebe as mesmas constantes no que tange ao interesse pelo exercício de cargos administrativos na instituição, bem como ao *status* e às redes de influências que se teciam. O cargo de provedor da Santa Casa em Porto de Mós possibilitava a gestão de avultados fundos, mas exigia também o pagamento de inúmeros compromissos. Enquanto cabeça da instituição, o provedor controlava os servidores e todos os providos, arbitrava os conflitos, era o agente privilegiado de comunicação com os órgãos de poder central, e assumia a testamentaria de muitos defuntos (ARAÚJO, 2007, p. 138).

Segundo a autora, as Santas Casas de Porto de Mós e de Monção² tiveram, ao longo do século XVIII, os membros das mesmas famílias revezando-se nos cargos e perpetuando-se no poder. No de Porto de Mós, a instituição era controlada pela família Pinto e a rotatividade dos cargos entre seus membros ocasionava cumplicidades duvidosas e a incapacidade de renovação (ARAÚJO, 2007).

Desse modo, podemos pensar as irmandades também como espaços em que se estabeleciam redes de influências, que dentre outros objetivos, buscavam perpetuar o poder de determinados grupos sociais. Como temos mostrado neste capítulo, tal prática era comum tanto na Metrópole como na Colônia americana. Na Santa Casa da Misericórdia de Monção. Era comum que os filhos dos “provedores” entrassem na instituição durante a “provedoria” dos pais. Tratava-se de um ato de fortalecimento e de vitalidade da confraria que reforçava o poder de quem a dirigia e sublinhava os laços familiares no corpo dos irmãos (ARAÚJO, 2006, p. 124).

Dessa maneira, podemos perceber que as irmandades na América portuguesa e no Reino tinham funções bastante parecidas, em especial no que concernia aos anseios de distinção social e manutenção do poder.

² Monção pertence ao Distrito de Viana do Castelo, norte de Portugal, fronteira com a Espanha.

A Irmandade do Santíssimo de Ouro Preto, objeto de nosso estudo, assim como outras associações religiosas de leigos, possuía uma elite composta por um grupo de pessoas que se revezavam e perpetuavam no poder da instituição. O Santíssimo de Ouro Preto, contudo, apresentava certas diferenças. Temos de levar em consideração que nesta instituição os membros da mesa diretora eram, em sua maioria, reinóis vindos sozinhos de Portugal para Colônia. Assim, constituíram à sua maneira um grupo restrito de pessoas que participavam de várias instâncias decisivas na vida local, como as irmandades de prestígio e a Câmara Municipal. Ou seja, não havia uma família proeminente no poder do Santíssimo de Ouro Preto, mas uma elite que buscava restringir o acesso aos cargos da irmandade e se manter no poder.

A importância de participar em instituições cujos pré-requisitos de ingresso eram rígidos estava na afirmação social do indivíduo, tanto na Colônia como no Reino. Cristiano Oliveira, em trabalho sobre a Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica, assinala que receber um hábito da Ordem podia ser comparado a receber um título de nobreza ou honraria (SOUSA, 2008, p. 59), pois a instituição era bastante rigorosa na aceitação de novos membros, estando atenta aos critérios relacionados com a “fama pública” do candidato e com a comprovação da “pureza de sangue”.

Thomas Ewbank, que conheceu a Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, no Rio de Janeiro, revelou que esta instituição distribuía anualmente de 15 a 20 réis a famílias de seus membros que tivessem empobrecido ou se endividado, expediente de auxílio à comunidade possibilitado pelas fortunas de certos membros da irmandade; alguns desses membros ricos ingressavam na irmandade como caixeiros relativamente modestos, de acordo com o testemunho do viajante, obtendo depois a ascensão econômica que lhes garantia posições de maior destaque na irmandade. Os supostos prestígios e distinção conferidos pelo pertencimento a

uma ordem terceira podiam ser, dessa forma, não exatamente uma pré-condição de acesso, mas por vezes um ponto de chegada de indivíduos que lá ingressavam sem desfrutar de início de prestígio ou riqueza. Dessa maneira, o testemunho do viajante inglês mostra a importância da vida confrarial, ao lado de outras relações socioeconômicas, no estabelecimento e no enraizamento de determinados grupos sociais. Não se trata em absoluto de desconfiar da devoção que movia homens e mulheres a se reunirem ritualmente como irmãos, trata-se, antes, de reforçar que esse propósito era, no mais das vezes, indissociável de outras motivações e constrangimentos sociais (VIANNA, 2007, p. 190).

É justamente sob este ângulo que analisamos o nosso objeto de estudo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento: ademais das funções religiosas, a importância que esta irmandade tinha enquanto instituição capaz de conferir status e, por conseguinte, distinção social. A Irmandade do Santíssimo, assim como as demais associações religiosas que reuniam membros da elite, permitia em seu “Livro de Entrada” apenas homens, e de acordo com que podemos perceber na fontes não encontramos a presença de negros e mulatos – geralmente as pessoas negras e mulatas tinham essa condição escrita ao lado de seus nomes. No caso das mulheres, elas quando casadas e a partir do pagamento da taxa de entrada e anuidade poderiam usufruir das mesmas prerrogativas que seus maridos. Além disso, era indispensável que o candidato a irmão dispusesse de grandes somas em dinheiro ou ouro para ingressar e manter-se na instituição.

Dessa forma, buscamos, neste trabalho, analisar a Irmandade do Santíssimo Sacramento tanto pela sua importância religiosa para região quanto como lócus do poder em Vila Rica, que contribuiu para a afirmação das hierarquias sociais vilarriquenhas. Tendo isto em vista, procuramos também compreender os motivos que levaram algumas pessoas a buscar participar de tais instituições. Não podemos pensar a

participação nas irmandades, no nosso caso as de elite, apenas como meio de estabelecer uma rede de influências, pelo fato de parte dos irmãos comporem a Câmara Municipal de Vila Rica ou, simplesmente, alcançarem distinção social -, mas também como busca de satisfação de aspectos religiosos. Em diversos estudos por nós analisados, os quadros mentais que permeiam estas instituições nem sempre são levados em consideração, não obstante os motivos da fundação desse tipo de instituição sejam patentes.

Para concluir, pensamos a irmandade do Santíssimo Sacramento como lócus do poder na região: uma instituição de proeminência política e religiosa, por agregar em seu seio pessoas reconhecidamente abastadas e dos mais altos estratos da sociedade mineira do século XVIII; uma associação de ajuda mútua e, sim, com inegáveis fins religiosos.

Bibliografia

ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. A instabilidade governativa da Misericórdia do Porto de Mós (1765). In: MENESES, Avelino de Freitas de; OLIVEIRA E COSTA, João Paulo (coord.). *O Reino, as Ilhas e o Mar Oceano*. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos. (vol. 1). Lisboa/Ponta Delgada, 2007.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. Redes Familiares y Estrategias de Poder en la Misericórdia de Monção durante el Siglo XVIII. In: *Estudios Humanísticos. História*, nº 5, 2006.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder* (Irmandades Leigas e Política em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1983.

BOXER, Charles R. *A Idade de Ouro Brasil*: dores de crescimento de uma sociedade colonial. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Metais e pedras preciosas. In: *História Geral da Civilização Brasileira*. 2º ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968. Tomo I, 2º volume.

LOPES, Maria Antónia. Provedores e escrivães da Misericórdia de Coimbra de 1700 a 1910. Elites e fontes de poder. *Revista Portuguesa*

sa de História. Lisboa, tomo XXXVI, v. 2, 2002-2003.

MELLO, Evaldo Cabral. *O Nome e o Sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986.

OLIVEIRA, Monalisa Pavonne. *Devoção e Poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto (1732-1800)*. Dissertação (mestrado em História). Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, 2010.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e o Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1798*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PRECIOSO, Daniel. *Legítimos Vassalos: Pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750- 1783)*. Dissertação (mestrado em História). Franca: UNESP, 2010.

RIBEIRO, Ana Isabel. As elites de Eiras nos finais do século XVIII - percursos e estratégias de afirmação social. *Revista Portuguesa de História*. Lisboa, tomo XXXVI, v. 1, 2002-2003.

ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Ângela Vianna. *Dicionário Histórico das Minas Gerais*. Período colonial. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SILVEIRA, Marco Antonio. *Aspectos da luta social na colonização do Brasil: crioulos e pardos forros na Capitania de Minas Gerais*. Mimeo, 2007.

SILVEIRA, Marco Antonio. *O Universo do Indistinto: Estado e Sociedade nas Minas Setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1997.

SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002, pp. 59-83.

SOUSA, Cristiano Oliveira. *Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: prestígio e poder nas Minas (século*

XVIII). Dissertação (mestrado em História). Juiz de Fora Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008.

VIANNA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C.M. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

(*). Este texto é uma adaptação do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado intitulada “Devoção e Poder: a Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto (1732-1800)”, defendida em 2010 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).



Vem caboclo
Renan Mota

8

MUDANÇAS DA PASTORAL INDÍGENA DO BRASIL

Egydio Schwade

Nota dos organizadores: Durante o I Simpósio Norte da ABHR, Pe. Egydio (como continua sendo chamado por aqueles que o conhecem nos interiores do Amazonas) esteve conosco em uma mesa sobre as Missões. Na ocasião, ele fez um balanço crítico e instigante da trajetória do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e de outras organizações do ingenuismo religioso que ele ajudou a fundar e nas quais ele atuou por algumas décadas. Também destacou a importância desse ingenuismo hoje, quando os evangélicos avançam novamente com suas missões nas áreas indígenas e quando os povos e comunidades tradicionais, especialmente na Amazônia, entram novamente na mira do Estado e do capital.

Como não foi possível contar com um texto do autor produzido exclusivamente para a coletânea, optamos por publicar um texto redigido por Schwade em 1993, ano em que o CIMI completava duas décadas de atividades. Trata-se uma contribuição muito perspicaz ao debate daquele momento e que *mutatis mutandi* continua a iluminar o presente e o futuro do ingenuismo católico no Brasil. O original datilografado está no acervo da Casa de Cultura do Urubuí, em Presidente Figueiredo, Amazonas. Ao final, introduzimos uma breve bibliografia sobre o assunto, de tal modo que os interessados possam conhecer um pouco mais do tema e também da trajetória do autor.

O CIMI foi criado em abril de 1972

No final do primeiro ano de existência do CIMI parecia que pouco ou nada mudaria na política indigenista com a criação do novo instrumento, explicitamente criado para mudar as perspectivas sombrias da pastoral indigenista da Igreja no Brasil. Tratava-se de um Conselho de *experts*. Alguns com boa experiência de base. Todos homens muito ocupados, inteligentes cientistas da questão indígena. Quase todos com livros publicados sobre o assunto.

Foi o Secretariado criado em 1973 que desencadeou a mudança. Mudança que é fruto de um amplo mutirão, costurado por uma pequena equipe que se movimentava pelo país na busca de discutir, sem preconceitos religiosos, políticos, partidários, classistas... a situação do índio brasileiro. A discussão incluía atitudes e princípios de vida pessoais e coletivos. Discutidos constantemente. E traduzidos na prática diária por pessoas que moravam nas aldeias. Aldeias Tapirapé (Araguaia – MT), Myky (Jurema – MT), Maronawa (Purus – AC), Sagarana (Guaporé – RO)... e muitas outras. Essa nova linha de ação era, por sua vez, costurada a nível nacional pela equipe do Secretariado, auxiliada, sobretudo, pela equipe de pastoral da Diocese de Goiás Velho e seu Bispo. Reunia-se com grande agilidade em qualquer parte do País e com pessoas de diversas linhas eclesiais e ideológicas. Todos eram levados a manifestar a sua opinião.

Esse grupo não se formou do dia para a noite. Basicamente pertencia a OPAN, onde recebera uma formação intensiva e ecumênica. Tinha os seus apoios e os seus tetos, onde a mudança necessária era discutida parcialmente há anos e se vinha processando através de uma prática nova.

Um desses locais de constantes discussões da política indigenista, desde 1970, foi a casa de trânsito da OPAN (Operação Anchieta) em Cuiabá – MT. Até 1970, os leigos da OPAN e da OED (Serviço de Voluntários para o Desenvolvimento da Áustria), que se juntavam no Brasil às fileiras da OPAN, tinham como ponto de apoio na capital daquele Estado, o depósito da Igreja do Rosário, em Cuiabá. Ali era o lugar significativamente real da Igreja e do índio, dentro da Igreja missionária dos 500 anos de colonização. Com apoio financeiro da Katholische Jungschar Oestereichs, de Viena, compraram em 1970 uma casa, a Casa de Trânsito da OPAN. Essa casa se tornou, desde então, até final dos anos 1970, um dos pontos mais “quentes” das discussões, atraindo missionários (leigos, padres e bispos), jornalistas, professores de diversos níveis,

além de políticos, advogados, entidades alternativas dos mais diversos objetivos, assim como, e principalmente, os índios. Todos foram animados ali a se organizarem e a se juntarem ao mutirão que acabou sacudindo a mentalidade indigenista e indígena reinante, desde 1500. Foi ali que pela primeira vez o índio pôde discutir, com inteira reciprocidade, a sua situação.

Poucas vezes se discutia a situação financeira do grupo. O seu futuro estava embutido na causa que articulava. E este futuro apontava para “baixo”, isto é, no rumo da situação atual do índio, da solidariedade, apontava para a simplicidade, para a luta 24 horas por dia, por um espaço no chão desse Brasil para o índio e por um espaço mais livre e novo para todos na Igreja. Os encontros e reencontros, as discussões e a mudança de fato, no dia-a-dia, ocorriam principalmente de maneira informal, alegres e animados, nas aldeias e nas cidades.

Ninguém sentia preocupação pela segurança de propriedades. Tanto assim, que em 1970 a OPAN deixou que a Prelazia de Diamantino assinasse em seu nome a compra da casa de Trânsito de Cuiabá. A confiança cega estendia-se às entidades afins, como no caso da direção da Prelazia de Diamantino. Esta ingênua confiança, entretanto, a longo prazo, custou caro à caminhada da OPAN e do CIMI....

A preocupação dos encontros daquele grupo, integrado por religiosos e leigos da OPAN, OED e TVC (Técnicos Voluntários Cristãos), era um futuro novo e melhor para o índio. Discutia-se mais ou menos o que em 1975, na 1ª Assembleia Nacional do CIMI, foi traduzido em suas linhas de ação. A preocupação pela segurança da terra indígena. A preservação e riqueza de sua cultura. E as perspectivas de sua autodeterminação. Mas também, e principalmente, uma atitude pessoal que pudesse como amigos, companheiros e irmãos perseguidos, iguais a ele, levar o militante para mais perto do índio. Falava-se em “encarnação”, em “ser aceito como um deles”, na expressão da 1ª Assembleia Nacional do CIMI.

Na prática, a simplicidade foi sendo vivida no dia-a-dia. A segurança financeira ficou em segundo plano. Ninguém a discutia muito. As vestimentas começaram a encurtar, igualando-se mais e mais aos trajes da aldeia, até o ponto de caírem totalmente, em alguns casos de povos recém-contatados, substituídas pelos ornamentos ali usados pela comunidade.

Tudo isto também pertencia ao mutirão nacional. Lembro-me que quando fui escolhido Secretário Executivo do CIMI, em 1973, o CIMI sugeria que eu tivesse um salário, cujo tamanho nunca foi determinado. Diante disso, destinei um salário mínimo como minha parcela. Esse dinheiro, recebi apenas durante dois meses, ou seja, julho e agosto de 1973. Depois, até 1980, nunca mais recebi nada, a não ser o necessário para minhas viagens e demais atividades que exercia. Todos sabiam que a quantia de dinheiro que o órgão recebia era pequena e o administrador da sede do CIMI, que a partir de 1976 até a minha saída do Secretariado, foi Ivo Schroeder, da OPAN, administrava esse recurso com muita eficiência, segurança e tranquilidade para todos. Não me recordo de uma só reclamação a respeito dessa administração durante todo esse tempo. Essa confiança mútua entre o CIMI e as entidades de apoio financeiro, no que se refere aos recursos que então recebíamos, repercutiu muito e acredito, até hoje, favorece as finanças do órgão.

Muitos conheceram a malinha do Pe. Iasi, SJ, que continha sempre toda a sua propriedade. Ele foi radical, às vezes, parece, até o exagero. Chegou a destruir relatórios seus importantes, simplesmente por que eles não cabiam mais naquela maletinha. Isto ocorreu, por exemplo, com o seu relatório sobre a situação Indígena do Alto Solimões, elaborado por volta de 1975, onde traçava um paralelo muito perspicaz entre as atitudes pastorais da Prelazia de São Paulo de Olivença e da seita do Irmão José da Cruz, situação que continua ali com poucas alterações até hoje.

Talvez tivéssemos levado naquela época a nossa convicção até o exagero, mas creio que acertamos e se hoje tivesse que voltar a época, acredito, que procederia da mesma forma. Foi essa prática que nos deu liberdade para andar por esse país, de Norte a Sul, apesar da ditadura militar e das mesquinhizas, e por vezes fortes contestações, da Igreja reacionária. Poucas vezes, a igreja acompanhou a situação do homem sofrido no interior e nas cidades, índio e não-índio, como naqueles anos. Quando chegávamos a qualquer capital, vínhamos recheados de informações quentes, que invariavelmente atraíam os jornalistas, os quais nos cercavam com entusiasmo incontido. Eles se encarregavam de criar as situações que acabavam trazendo à opinião pública as notícias que lhes trazíamos em primeira mão. Esse grupo de jornalistas, mesmo integrados frequentes vezes a empresas de comunicação conservadoras, as levavam a divulgar as situações e denúncias que lhes fornecíamos.

Em todas as principais capitais, desde Porto Alegre até Manaus, formamos rodas de amigos jornalistas que divulgavam a causa que começamos a representar e com a qual éramos profundamente identificados diante dos índios e da opinião pública. Uma Assembleia dos povos indígenas em Mururi – MT ou numa aldeia do longínquo Rio Cururu, no Alto Tapajós, assim como uma simples reunião do Conselho do CIMI, realizada em Diamantino, no Noroeste do Mato Grosso, era motivo para que jornais como a *Folha de São Paulo* e o *Estado de São Paulo* [Estadão], fretassem taxi aéreo para colher as notícias de primeira mão.

Tudo isso criou uma mística de grande força e união entre os membros do CIMI, de simpatia dos índios e das forças vivas da Nação por esta causa que estávamos levando em frente. O apoio a nossa caminhada vinha de toda a parte. Nos emocionava sobretudo receber cartas de presos políticos, às vezes até declaradamente ateus, que arriscavam a vida para nos enviar mensagens de entusiástico apoio, lá, de dentro das masmorras de São Paulo.

Como é que esta força e união foi paulatinamente desmoronando, nos anos 1980, substituída pelo individualismo das entidades e pessoas, que de uma forma ou de outra se evidenciaram, ou no caso de entidades que foram criadas nos anos 70? Creio que para isto contribuíram diversos acontecimentos, atitudes e por vezes também a própria euforia em torno dos sucessos. A teoria necessária para conduzir os trabalhos sobre chão firme, primeiro era conduzida pelas bases e por elas mesmas elaborada e vivenciada. Depois passou pelo crivo de assessorias criadas *ad hoc*, onde encalhavam muitas vezes em novos conceitos que elas mesmo criavam, geralmente mais exatos e abrangentes, mas que entretanto não conseguiram até hoje o mesmo efeito e entusiasmo em uma prática diária nas bases, como aqueles que antes nasciam nos próprios projetos das aldeias.

Assim, por exemplo, o conceito de “encarnação”, amplamente discutido, entendido e vivenciado nos anos 70, na busca de uma prática indigenista que tinha como ideal de caminhada “ser aceito como um deles”, foi substituído pelo conceito de “inculturação”, cuja discussão e intelecção ficou a cargo da assessoria teológica e por isso não avançou muito mais a prática pessoal e coletiva nos projetos de base e mesmo nas próprias sedes, onde aliás, muitos funcionários estão hoje trabalhando, sem a mínima introdução à história e aos objetivos do CIMI.

Nas próprias assembleias, reuniões e encontros, em todos os níveis, pelas mesmas razões, não aparecem mais os aspectos dos conflitos das bases, mas frequentemente apenas [debates] estilizados em seus arcabouços por assessorias especializadas que acabam sendo juízes e intérpretes de experiências e opções que não fizeram. E por isso o profissionalismo do CIMI acaba por vender a imagem de uma organização perfeita em detrimento de uma análise e crítica da luta e dos impasses que se sofrem no dia-a-dia nas bases.

Soma-se a tudo isto, o desrespeito de algumas instituições eclesiais tradicionais pelo patrimônio ou pela opinião das novas organizações, principalmente aquelas que estão sob orientação ou são formadas exclusivamente de leigos. Geralmente organizações ecumênicas e independentes, mas que somavam esforços na causa comum, com o CIMI. Assim, no final dos anos 70, a Prelazia de Diamantino, sem mais nem menos, em nome da sua assinatura como representante jurídica, se apossou da casa da OPAN em Cuiabá, iniciando um processo de desconfiança entre a Prelazia e aquela entidade que acabou por enfraquecer toda uma caminhada comum em favor dos índios naquela parte do país. Os compromissos mútuos, em torno da causa comum se foram arrefecendo, acabando por um ignorar o outro. Iniciou então um processo de esfriamento das militâncias dos religiosos e leigos. Esse acontecimento repercutiu, creio, pelos menos de forma inconsciente, no futuro dos movimentos populares no Brasil. A OPAN, alguns anos depois, passou por uma grande crise de identidade, quando chegou a dar cobertura a elementos que radicalizavam uma ruptura total com o CIMI e com qualquer trabalho da Igreja. Quando a OPAN afastou tais elementos e superou a crise, o CIMI começou a dar espaço à mentalidade semelhante com respeito à OPAN. Hoje são raros os convites a entidades afins para participarem nas assembleias, curso e avaliações do CIMI, o que dificulta ainda mais a obtenção de uma visão crítica e objetiva dos problemas. Entretanto, onde quer que as organizações trabalhem juntas, isto é, nas bases, há um bom entendimento e as diferenças desaparecem facilmente.

Temos procurado chamar a atenção do CIMI desde o início dos anos 80 sobre a existência de uma relação passível, entre o esfriamento dos meios de comunicação na difusão das notícias sobre a questão indígena e a criação de seu próprio jornal: *O Porantim*. Semelhante observação gostaria de fazer hoje no sentido de que se verificasse a existência ou não de uma relação entre os desacertos das duas organizações, OPAN

e CIMI, e a formação, por parte do CIMI, de seus próprios quadros de leigos, sem preocupação de que este sejam parte de uma organização de leigos.

Temos a certeza de que o CIMI deveria se dedicar mais seriamente a uma formação conjunta, assim como à criação de uma visão ideológica comum entre missionários leigos e religiosos, com mais frequentes encontros e cursos, e animar a OPAN, a longo prazo, a continuar a formação dos leigos, pois, como crise ou sem crise, a OPAN representa a caminhada que se exige no presente e no futuro, para que haja realmente reciprocidade entre leigos e religiosos dentro das Prelazias ou instituições eclesiais.

Os prejuízos da desunião, para os índios e para a própria caminhada desses organismos, já se fazem sentir. No alto Solimões e em Roraima, por exemplo, a militância leiga, tanto da OPAN quanto do CIMI, perdeu todo o espaço em favor de uma Igreja tradicional, clerical, moralista e, o que é pior, comprometida com o processo de destruição dos índios, como é o caso do Alto Solimões. E temos a certeza de que um trabalho conjunto, dos leigos da OPAN e do CIMI, encontraria esquemas que haveriam de neutralizar essa força reacionária tão prejudicial para a Igreja e a causa indígena.

Assim, creio que em toda essa caminhada houve falhas e faltas de cuidado, algumas previsíveis, outras que nos pegaram de surpresa, ou sutilmente nos desencaminharam.

Quando no final da década de 1970, a OED e a TVC foram impedidas pelo Estado brasileiro, de virem juntar-se e reforçar os quadros da OPAN-CIMI, os organismos que os sustentavam e preparavam, em seus países de origem, simplesmente mudaram os rumos daqueles voluntários para a África, Ásia ou Oceania. Creio que essa foi uma típica recusa de se criar novos esquemas. Recusa de se contrapor a uma injustiça de Estado. Encalhou-se uma das mais promissoras experiências numa diplomacia necrófila. Não se quis assumir a situação de perseguidos. Não se quis a incômoda situação de se

mover em meio às perseguições de um Estado ditatorial, como o povo perseguido. A recusa de levar solidariedade a qualquer custo aos povos oprimidos foi um dos pontos nevrálgicos dos recuos dos movimentos populares no Brasil, particularmente na questão indígena. OED e TVC haveriam iniciado um tipo de colaboração nova. Colaboração não paternalista, diferente do velho movimento missionários tradicional. Diferente da colaboração que prestavam organismos leigos internacionais, o PEACE CORPS dos Estados Unidos e o DEA – *Deutsche Entwicklungsdienst* da Alemanha, por exemplo.

A quebra desse novo tipo de colaboração representou uma vitória da ditadura militar contra a Igreja do Povo de Deus.

Recapitulando, creio que no início do CIMI, a força da reflexão, ou seja, o avanço teórico do órgão vinha da base, com a consciências e a espontânea participação de todas as bases, inclusive, ou principalmente, dos líderes indígenas das aldeias, muitos deles denominando apenas a sua língua materna. Diria mais, foi isto que causou a agitação e a animação da questão indígena nacional. O CIMI Nacional peregrinava no meio dessa animação, empurrando as fronteiras dessa agitação, abrindo sempre novas frentes, atrás das quais novos missionários ou militantes abriam com sua própria criatividade novos projetos, seja em áreas indígenas, seja nas áreas urbanas, fomentando o surgir de novas entidades de apoio ou mesmo conscientizando pessoas de diversos segmentos, que se tornavam assim novos simpatizantes ou até militantes da causa.

A divisão do órgão em categorias de pessoas, burocratizou o CIMI, esfriou essa força viva, teórica e prática, que avançava unânime. A voz dos peritos distanciou e inibiu a voz das bases, diria até, que a desvalorizou.

Nos primeiros anos do CIMI, quando um conflito se acirrava em alguma parte, o CIMI Nacional, como que se ins-

talava no dia seguinte naquela área, ajudando e assumindo, com a base, a organização da estratégia mais apropriada para superar aquela situação. Hoje, quando acontece o conflito – as agressões e repressões às bases por parte do Estado, do empresariado, ou mesmo de uma Igreja local conservadora – estabelece-se um contato e diálogo (diplomacia) imediato a nível de cúpulas, sem que se vá muitas vezes sequer ao local do conflito para animar os companheiros envolvidos. Situação que, então, vai se arrastando às vezes por anos, quando não há desistências, o que vem a ser o normal dos casos.

Assim o Estado Brasileiro e Vaticano começam a reconquistar o seu espaço em todas as direções. A oficialização do CIMI, como órgão da CNBB, contribuiu para essa postura. Ela animou a solução diplomática dos problemas. O CIMI começou a ser introduzido oficialmente nas reuniões e discussões de cúpula. Mas não conseguiu mais convencer e animar, mediante essa nova postura, as discussões e reflexões que antes vinham em sentido contrário. Os conceitos e palavras-chave da nova caminhada vêm agora de cima para baixo, mesmo que para lá se tenham transferido pessoas das bases. A dinâmica nova já não está mais sob o controle das bases. O sabor das novas reflexões não convence mais a ação indigenista que se desenvolve no chão, levada por índios e militante indigenista.

De alguns anos pra cá, o CIMI vem aumentando os seus quadros leigos, mediante breves cursos de formação. Isto tem garantido nas regionais a presença de militantes novos. Entretanto, sem a presença e a animação de leigos organizados, a exemplo da OPAN, esses novos quadros não irão se afirmando e não criarão uma reciprocidade capaz de um diálogo verdadeiro com as instituições eclesiais e estatais. Por outra, com crise ou sem crise na organização dos leigos, com contestação ou sem ela, uma OPAN ou organismo similar, se faz absolutamente necessário na Igreja, para que uma ação indigenista avance, vencendo o tenebroso passado dos 500 anos.

Mais, outras organizações ligadas a Igreja, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) deverão, ao meu ver, munir-se de instrumentos capazes de firmar o leigo sem paternalismo. Do contrário, não passarão muito de “bombeiros” ou de “animadores de conflitos”, não avançarão a sua ação no rumo das soluções globais, as quais exigem hoje novas e revolucionárias posições e vivências, nos campos cultural, econômico, social, etc.

Perspectivas

I. É possível que seja utópico pensar em voltar às origens, em recriar o caminho perdido e talvez nem corresponda mais aos anseios do momento presente ou até soe como saudosismo das “cebolas do Egito”.

II. Nos 20 anos da história do CIMI ajudamos a sociedade e, em particular a Igreja, a tomar consciência da situação indígena. Usamos diversas táticas eficientes para respaldar a sobrevivência desses povos, garantindo-lhes frequentemente a ampliação dos territórios, animando-os a se organizarem e, dessa forma, colaboramos decisivamente para um futuro melhor e para a garantia de sua sobrevivência cultural e étnica. Mas em quase todos os setores concretos: educação, saúde e mesmo evangelização... entramos pelos caminhos do Estado (brasileiro ou do Vaticano). Talvez não seria por isso muito traumatizante se o CIMI se diluísse, desaparecendo estrategicamente como instituição. Pois hoje corremos risco de entrar pelo caminho do corporativismo, que na melhor das hipóteses levará a criação de uma ONU dos índios.

III. Outra saída poderia ser assumir explicitamente a identidade de assessoria e órgão pensante da ação indigenista, deixando a construção das linhas de ação, propriamente ditas, para os militantes das bases, que talvez pudessem com o tempo criar uma entidade própria, nova.

IV. As bases do CIMI estão sendo sistematicamente atingidas e pressionadas, nos últimos anos, pelo Estado (bra-

sileiro e do Vaticano) mediante uma estratégia muito bem montada, que cria situações que dão frequentes vezes uma aparência de rejeição por parte dos índios à presença das bases do CIMI [em suas terras/aldeias]. Isto atinge o CIMI nos seus objetivos mais essenciais, dificultando paulatinamente a ação indigenista das bases até o ponto de impossibilitá-las de uma vez. Muitas bases tem interpretado as campanhas desenvolvidas a nível nacional contra o CIMI nos últimos anos como parte dessa estratégia do Estado e das empresas interessadas no afastamento do CIMI das áreas indígenas. [Mas] Não [compreendem] assim o CIMI Nacional e suas assessorias. Eles tendem a ver a questão a partir de sua ação em Brasília. Em sua visão, as campanhas, as agressões em foco, visam explicitamente impedir uma legislação mais favorável aos índios, gestada a partir de Brasília, ou seja, do Congresso Nacional.

A pratica das bases demonstra que com a lei, sem lei, apesar da lei, ou até contra a lei, o Estado brasileiro, sempre aliado aos grandes empresários, tem sua prática indigenista própria. Só uma ação nas bases, que vai discutindo e organizando as suas linhas de ação próprias, reforçando as leis que emanam também da comunidade, tem condições de se contrapor e criar mecanismos que obstaculizem as estratégias do Estado e do empresariado.

V. Diante disso a gente sugere um CIMI novo, cujo forte seria a leveza, a agilidade, a audácia. Nas áreas mais conflitivas ou de total abandono, se criariam focos de resistências à margem das áreas indígenas. Uma espécie de “quilombos”, formados por pessoas que viveriam como agricultores, professores, agentes de saúde... mantendo as antenas ligadas nos rumos dos acontecimentos dentro e fora da área indígena. Buscariam organizar-se na perspectiva da desurbanização do mundo, descentralização do poder e da volta ao saber popular, enfim da organização do poder dentro de assembleias, na forma de conselhos voltados para objetivos específicos, solicitados pelas comunidades.

Valendo-se dos avanços científicos, eles desenvolveriam uma agricultura alternativa, manteriam viva a memória do povo da região e o seu saber tradicional, indígena e não indígena.

Bibliografia sugerida

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório: textos temáticos* (volume 2). Brasília, CNV, 2014.

CAMPOS, Rita de Cássia Ribas. A prática do Conselho Indigenista Missionário à luz da metodologia *de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Süess*. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática). Porto Alegre: PUC-RS, 2010.

CIMI. *Y-Juca-Pirama*. O índio: aquele que deve morrer. Brasília: CIMI, 1973.

CIMI. *A verdadeira conspiração contra os povos indígenas*, a Igreja e o Brasil. Brasília: CNBB, 1980.

CIMI. *História dos Povos Indígenas: 500 anos de luta no Brasil*. 3º ed. Petrópolis: Vozes: CIMI, 1986.

CIMI. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Salesiana: CIMI, 2001.

COMITÊ ESTADUAL DE DIREITO À VERDADE, MEMÓRIA E JUSTIÇA DO AMAZONAS. *A ditadura e o genocídio do povo Waimiri-Atroari: “por que kamña matou kiña”?* Campinas: Curt Nimuendajú, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: histórias, direito e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: UNESCO: Ministério da Educação: Museu Nacional, 2006.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109.

HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

HOORNAERT, Eduardo. *Das reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1992a.

HOORNAERT, Eduardo; TONUCCI, Paulo M. *Protagonistas e testemunhas da conquista*. São Paulo: Paulinas, 1992b.

HOORNAERT, Eduardo; PREZIA, Benedito. *Esta terra tinha dono*. 4º ed. (rev. e atual.). São Paulo: FTD: Governo do Estado: CEHILA-Popular, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. *Brasil Indígena: 500 anos de resistência*. São Paulo: FTD, 2000.

Informe del Cuarto Tribunal Russell sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Américas. Conclusiones. Rotterdam, 1980 (datilografado).

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: UNESCO: Ministério da Educação: Museu Nacional, 2006.

MONTEIRO, John Manoel. *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: USP: FAPESP, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito”. In: GRUIPONI, Luiz D. Benzi; SILVA, Aracy Lopes (org.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC: MARI: UNESCO, 1995. pp. 61-86.

POMPA, C. “Para uma antropologia histórica das missões”. In: MONTERO, 2006, *op. cit.* pp. 111- 140.

PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI (textos e documentos). São Paulo: Loyola: CIMI; Caritas Brasileira, 2003.

PREZIA, Benedito. *História da resistência indígena*. 500 anos de luta. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

RESTORI, Memore. *A Missão no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. Tese (doutoramento em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2002.

SCHWADE, Egydio. “Waimiri-Atroari: a história contemporânea de um povo na Amazônia”. HOORNAERT, 1990, *op. cit.* pp. 366-392.

SIMÕES, Maria C. dos Santos Ribeiro. *Identidade e militância no CIMI: um estudo sobre as identidades dos missionários no CIMI-Leste*. Tese (doutorado em Ciências da Religião). Juiz de Fora: UFJF, 2010.

SILVA FILHO, Eduardo Gomes. *Protagonismo e resistência dos Waimiri-Atroari na Amazônia*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2016.

SUESS, Paulo. *Em defesa dos povos indígenas*. Documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980.

SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia*. Crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes: CIMI, 1985.

SUESS, Paulo. *Culturas e evangelização*. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991.

SUESS, Paulo (coord.). *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. 200 documentos, século XVI. Trad. de José de Sá Porto e Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1992.

SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

SUESS, Paulo. “Inovação pastoral da Igreja Católica: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)”. In: CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protasio Paulo (org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. Dourados: UFGD: Nhanduti Ed., 2012. pp. 25-38.

TEIXEIRA, Maria do Carmo Sena. *Igreja Católica e ação indigenista na Amazônia: o CIMI (1972-2000)*. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2008.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas*. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ZELIC, Marcelo. “Da Comissão Nacional da Verdade ao Golpe de 2016: a negação da Justiça de Transição”. In: CIMI. *Relatório Vio-*

lência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2016. Brasília: CIMI, pp. 140-144.

ZWETSCH, Roberto E. “Deus na aldeia’: a relação entre protagonismo indígena, ação missionária de Igrejas cristãs e outros agentes em comunidades indígenas” In: CHAMORRO; LANGER, 2012, *op. cit.* pp. 39-55.



O terço

Yandrei Farias

9

O CRISTIANISMO E A IGREJA MEDIEVAL NO DISCURSO FÍLMICO: ASPECTOS DO MEDIEVALISMO NO CINEMA

Douglas Mota Xavier de Lima

Em nossa sociedade, uma sociedade com predominância de elementos visuais, as imagens tornaram-se fonte de conhecimento histórico. Os filmes e, em especial, os filmes com temática histórica, constituem meio privilegiado para a construção de discursos sobre o passado, formando, juntamente com outros discursos, a consciência histórica. Como argumenta Robert Rosenstone (2015), filmes, minisséries e documentários são gêneros cada vez mais importantes em nossa relação com o passado e para o nosso entendimento da história e, assim, a cada dia fica mais claro que as mídias visuais são o principal transmissor de história na nossa cultura, com milhões de pessoas tendo acesso a elementos sobre o passado através das telas. Os filmes permitem inventar fatos, isto é, elaborar vestígios do passado. Eles têm o poder de produzir o efeito de real, efeito tão forte no espectador que possibilita tomar a representação pela coisa real (ROSSINI, 1999).

Nesse quadro, a concepção contemporânea sobre a Idade Média associa-se mais às referências históricas ao medievalismo, representações presentes na literatura, nos jogos e no cinema, do que na produção historiográfica dos meios universitários, produção textual por vezes limitada ao meio acadêmico que pouco consegue concorrer perante a cultura de massa. Nas palavras de José Rivair Macedo: “o que está em discussão é a necessária distinção entre uma Idade Média propriamente histórica, objeto de estudo dos medievalistas, e uma Idade Média vista em retrospectiva, isto é, uma certa ideia do passado medieval visto pela posteridade” (MACEDO, 2009, p.14).

Nas últimas décadas, estudos sobre a medievalidade, o neomedievalismo ou o medievalismo, têm destacado a importância de investigar a recepção do período medieval no mundo contemporâneo (FERRÉ, 2010). A partir dessa perspectiva, propõe-se compreender como o cinema, ao produzir obras ambientadas na Idade Média, contribui para a construção da concepção contemporânea sobre o cristianismo e a Igreja no medievalismo.

Entre muitos eixos temáticos possíveis, destaca-se a questão do cristianismo e da Igreja tendo em vista que:

la Iglesia católica medieval englobaba todos los aspectos de la sociedade, ejercía un control estrecho de todas las normas de la vida social, y estaba, desde el punto de vista, en posición de cuasi-monopolio. (...) La *ecclesia* era la verdadera espina dorsal de la Europa medieval, concentrando el saber, los principios normativos y una parte considerable de la riqueza. El hombre de la Edad Media no tenía que plantearse, de ninguna manera, la cuestión de su pertinência, *a fortiori* la de su adhesión; como mucho, tenía la limitada posibilidad de escoger su lugar, aunque, toda función social era *eo ipso* una función dentro de la Iglesia (GUERREAU, 2002, p. 23-24).

A Idade Média no cinema

Ao considerar algumas obras cinematográficas é possível identificar que a Idade Média é retratada, em linhas gerais, de duas maneiras distintas e, ao mesmo tempo, complementares, isto é, como uma Idade Média obscura e como uma Idade Média encantada. Ao pensar os estereótipos imputados ao medieval, observa-se que um dos primeiros diz respeito à religião, caracterizando a Idade Média como uma Idade da Fé e da superstição, de dominação sociocultural exercida pela Igreja.

Para citar algumas obras, nos filmes *O Sétimo Selo* (1957) e *A fonte da donzela* (1960), Ingmar Bergman nos apresenta uma sociedade marcada pelo medo da morte, pela insegurança, pela permanência de práticas pagãs, pelo sincretismo entre estas práticas e o cristianismo, por monges e bruxos, pela crença e importância dos milagres, e procissões e flagelações como forma de aplacar a ira divina manifesta na Peste.

John Hus, o Mártir (1974), de Michael Economou, é uma obra confessional produzida pelo grupo adventista *Faith for today*, caracterizado pelo objetivo de “divulgar a graça de Deus no mundo pela mídia”. Ao longo do filme o expectador acompanha o martírio de Hus, personagem diretamente associado a Cristo, e sua perseguição por parte do clero romano, caracterizado por uma postura intolerante, perseguidora e disposta a entregar almas ao inferno em nome da defesa da instituição eclesiástica.

Em *Joana D’Arc* (1999), de Luc Besson, temos um filme permeado de aspectos de cunho místico, com uma protagonista cercada pelo sobrenatural, perturbada pela violência sexual sofrida pela irmã e oscilante entre a religião e a hereesia/bruxaria. Seguindo uma posição pacifista, o enredo reforça o papel da religiosidade cristã como motivadora de guerras.

Em *Alexandria/Ágora* (2009), de Alejandro Amenábar, nos deparamos com uma cidade de Alexandria marcada por um panorama religioso pluriconfessional, com a convivência pacífica entre pagãos, cristãos e judeus, ao passo que gradativamente a narrativa vai direcionando o expectador para a oposição entre a busca de um conhecimento científico e a religiosidade cristã, oposição que se expressa diretamente, por exemplo, nas vestimentas de cristãos e pagãos, escuras e maltrapilhas para os primeiros, e claras e limpas para os segundos.

Em *Morte Negra* (2010), de Christopher Smith, o tema da Peste Negra orienta uma produção marcada por mortes e superstições. A Peste, vista como um flagelo de Deus, dá espaço a duas reações principais: movimentos de expiação coletiva, com peregrinações e perseguições, e pela busca de outras divindades que pudessem salvar da peste.

Podemos pensar ainda em grandes produções norte-americanas, que por mais que não estejam centradas no Cristianismo e na Igreja medieval, apresentam personagens

ligados ao clero, em geral ao clero secular, como bispos associados a práticas imorais, a devassidão, apegados aos interesses políticos e aos bens materiais, posicionados nas narrativas ao lado dos antagonistas. Talvez, um dos principais exemplos dessa orientação seja o filme *Cruzadas* (2005), de Ridley Scott, no qual os membros do clero são mostrados como homens interesseiros, oportunistas, mesquinhos e fanáticos religiosos. A Igreja aparece como uma instituição de exploração dos populares, uma entidade opressora preocupada apenas com a manutenção da própria instituição.

Esses apontamentos não buscaram ser exaustivos e nem desenvolver uma análise fílmica, detalhamento que ultrapassaria os objetivos da presente reflexão. Propomos aqui identificar certas maneiras como o cinema tem encarado o tema do cristianismo e da Igreja na Idade Média. Em linhas gerais, observa-se que a produção fílmica constrói uma visão de cristianismo medieval associado ao recuo do pensamento racional e científico, a uma prática religiosa imersa em superstições e fanatismo, ao passo que a Igreja é caracterizada como instituição opressora e imoral, associada aos interesses políticos e materiais.

Ao considerar esse panorama, a questão que se coloca ao investigador é: como se chegou a esse cenário?

A construção da noção de Idade Média

Os estudos medievais conheceram avanços significativos ao longo do século XX e, no Brasil, desde a década de 1980, têm se afirmado no meio acadêmico com publicações especializadas, grupos de pesquisa, produções de dissertações e teses e promoção de congressos. Do mesmo modo, o interesse crescente pelo medievo manifesta-se nas diferentes recepções deste período na contemporaneidade, sendo a Idade Média frequentemente retratada em filmes, séries de TV, games, quadrinhos, etc. Recentemente também tem mobilizado grupos de recriacionismo

que promovem festivais, encenações, torneios, produtos, entre outros elementos diretamente relacionados ao medievo, movimento este que tem se tornado cada vez mais comum no Brasil. Na mesma perspectiva, mostra-se interessante observar como o sucesso internacional de séries como *Game of Thrones* e *Vikings* tem influenciado o mercado da teledramaturgia nacional, resultando em duas recentes novelas ambientadas no medievo: *Deus Salve o Rei* (2018), da Rede Globo, e *Belaventura* (2017), Rede Record. No entanto, ao passo que se constata esse gosto pela Idade Média, ainda persiste no senso comum e no meio acadêmico a concepção de uma Idade Média como Idade das Trevas. Assim, ao pensar o cristianismo e a Igreja medieval convém levar em consideração esta associação.

O desenvolvimento da noção de uma Idade das Trevas se estruturou em torno de dois momentos históricos: o início da época moderna, com o Renascimento, e o início da época contemporânea, com o Iluminismo. Nilton Pereira (2012) considera que os dois momentos em questão promoveram o aparecimento do “dispositivo de medievalidade”, conceito elaborado pelo autor e que, partindo de Michel Foucault, constitui numa série de estratégias discursivas que teriam como enunciação a ideia de que a Idade Média teria sido uma época de Trevas, espaço da infância das nações. Deste modo, o “dispositivo de medievalidade” resultou, em meados do século XVII, na definição de uma história tripartite na qual o medievo, definido como época de crise, violência e decadência, tornou-se o contraponto da sociedade contemporânea, racional e ápice do desenvolvimento humano. Tal perspectiva seria aprofundada no século XIX com as revoluções burguesas através da ênfase na ideia de progresso, na qual os homens tomam para si suas próprias vidas e afastam-se da religião e da providência.

Além do olhar negativo sobre o medievo, Alain Guerreau (2002) sustenta que a Ilustração criou três noções fundamentais para o mundo contemporâneo que foram capazes de criar uma fratura com as concepções até então em vigor e,

consequentemente, dificultam a nossa percepção da sociedade medieval: a noção de política, a noção de religião e a noção de trabalho e economia. Para Guerreau, por exemplo, “*El acto de nacimiento de nuestra noción de religión se encuentra en el libro IV del Contrato social [Rousseau]*” (GUERREAU, 2002, p.20).

Seguindo os apontamentos de Norman Cantor (1993), podemos dizer que foi ao longo do século XIX e das primeiras décadas do século XX que ocorreu a invenção efetiva da Idade Média. Se os séculos anteriores produziram uma visão de uma Idade Média associada à barbárie, à ignorância e à superstição, o novo período promoveu uma Idade Média mitificada, folclórica, uma temporalidade que se tornou fonte de inspiração da literatura, da arte e, posteriormente, do cinema.

Ainda mais incisivo nessa perspectiva, Christian Amalvi afirma:

a Idade Média não existe. Este período de quase mil anos, que se estende da conquista da Gália por Clóvis até o fim da Guerra dos Cem Anos, é uma fabricação, uma construção, um mito, quer dizer, um conjunto de representações e de imagens em perpétuo movimento, amplamente difundidas na sociedade, de geração em geração... (AMALVI, 2006, p.537)¹.

Deste modo, convém ter em vista que o que sabemos sobre a Idade Média e o que imaginamos ser a Idade Média, foi constituído, primeiramente, por discursos relacionados ao princípio da Era Moderna e da Era Contemporânea, ganhando ainda novos contornos através do romantismo oitocentista. Nesse cenário, pensar a Idade Média tende a levar em consideração ao menos dois elementos: o Feudalismo, deveras associado à violência generalizada, à ruralização, à pulverização

1 Destaca-se que, no texto citado, o autor está analisando o caso francês.

do poder e ao atraso econômico; e a Igreja, representada como senhora feudal, expressão da Idade da Fé e de uma sociedade de intensa religiosidade e superstições.

Ao considerar, de forma panorâmica, como se chegou a esta visão do medievo como Idade das Trevas e, consequentemente, observar como esta perspectiva influencia diretamente a abordagem sobre o cristianismo e a Igreja no período medieval, convém apresentar alguns apontamentos historiográficos que demonstram sugestões de interrogações sobre o tema.

O cristianismo medieval na historiografia recente

Num dos textos recentes mais amplos sobre a temática:² “Tendências recentes da medievalística na abordagem do fenômeno religioso medieval” (2012), Maria de Lurdes Rosa demonstra como a medievalística religiosa promoveu significativas mudanças, com novos objetos e referências teóricas, na forma como era encarada a religiosidade medieval. A autora destaca, por exemplo, os estudos britânicos que, em finais do século XX, promoveram uma “redescoberta dos leigos” e a revisão da ideia de decadência católica que dominava a visão sobre o medievo. Entre os campos em que essa abordagem se fez sentir de forma mais incisiva, Rosa aponta a história da morte e a sua relação com o Além. Afastando-se de uma história eclesiástica em que a morte não constituía um problema de investigação, permanecendo pensada apenas pelos ensinamentos teológicos, a década de 1980 viu o surgimento de um novo campo de pesquisas através de Le Goff, Vovelle, Ariés e Chiffolleau. Na esteira desse movimento, historiadores ingleses como Clive Burgess demonstraram que a morte não só era vivida de forma coletiva, como era rodeada de ritos comunitários, em especial na paróquia, célula de grande dinamismo. Os leigos estavam grandemente familiarizados com o calendário litúrgico e manipulavam as prescrições relativas

² Considerando apenas a produção em língua portuguesa.

aos sufrágios fúnebres com muita facilidade. A conclusão de Clive Burgess é a de que, em termos religiosos, a sociedade da Baixa Idade Média não estava “no caminho da modernidade” que terminou na laicização oitocentista, antes respondia a uma religiosidade comunitária, na qual a agonia individual não tinha cabimento, prevenida que estava por instituições religiosas e sociais.

Em estreito diálogo com a antropologia, Jean-Claude Schmitt (2014) argumenta que foi no cenário de mutações do fim do Antigo Regime que se constituiu a área das ciências das religiões, campo do saber concebido como arma contra a Igreja e que afirmava a universalidade e a diversidade do fato religioso nas sociedades, pressupostos que retiravam o estatuto privilegiado da crença cristã. Essa contextualização leva o historiador a questionar: a própria noção de religião é adequada quando o pesquisador se dedica a explicar as representações do divino na Europa medieval?

Schmitt defende que Religião, assim como definida hoje, é uma invenção que não vai muito além do século XVIII. Na Idade Média, segundo o autor, a religião não existia, fazendo o homem medieval parte da ecclesia. A palavra religio existe, mas designa principalmente uma ordem religiosa ou o vínculo consagrado pelo voto religioso, um elo (religere) entre Deus e seu fiel. Para evitar qualquer confusão, sugere que o melhor é empregar outras palavras e de preferência falar, como os antropólogos, de sistemas simbólicos, isto é, de crenças, mitos, ritos que inervam o conjunto das representações e das práticas sociais, entre as quais hoje temos uma grande tendência a distinguir, com igual anacronismo, a economia, a política ou a religião. A problemática levantada por Schmitt lembra ao pesquisador as armadilhas de uma religião falsamente familiar, cujo vocabulário e práticas atuais parece constituir uma aparente continuidade com as experiências medievais, as quais produziram um vasto sistema de representações

e de práticas simbólicas que ofereciam sentido e uma ordem ao mundo.³

Esses dois exemplos visam reforçar que uma visão confessional e deveras institucional, ou ainda uma visão estereotipada influenciada pelo discurso sobre a Idade Média como Idade das Trevas, têm sido revisadas pela historiografia que demonstra que o cristianismo medieval deve ser encarado em sua diversidade e a partir de problemáticas que desnaturalizem categorias enraizadas por uma história eclesiástica.

Considerações finais

O esboço que buscamos apresentar visou problematizar que a visão contemporânea sobre o medieval passa diretamente pela construção de um dispositivo de medievalidade que estabeleceu esse período histórico em oposição a sociedade contemporânea e definiu entre os aspectos centrais desta distinção a Igreja e a religiosidade medieval. Ter em vista a historicidade desses discursos nos torna mais próximos de investigar, com outros olhares, o fenômeno religioso medieval. Quiçá, cientes desses mecanismos discursivos, a posição do historiador e do professor de história, ao tratar da Igreja medieval, possa se apropriar da produção fílmica como fonte de pesquisa e, ao questionar a construção dos estereótipos religiosos pelo cinema, promover a percepção de novas faces do cristianismo medieval.

Filmografia

A fonte da donzela (1960). Direção: Ingmar Bergman; Roteirista: Ulla Isaksson; Produção: Ingmar Bergman e Allan Ekelund; País de produção: Suécia.

Alexandria (Ágora) (2009). Direção: Alejandro Amenábar; Roteirista: Alejandro Amenábar e Mateo Gil; Produção: Álvaro

³ Sobre a temática, ver ainda: AMARAL; BERRIEL, 2012.

Augustín, Fernando Bovaira, Simón de Santiago, José Luis Escolar e Jaime Ortiz de Artiñano; País de produção: Espanha.

Cruzada (2005). Direção: Ridley Scott; Roteirista: William Monahan; Produção: Ridley Scott; País de produção: Estados Unidos, Reino Unido e Alemanha.

Joana d'Arc (1999). Direção: Luc Besson; Roteirista: Luc Besson e Andrew Birkin; Produção: Luc Besson, Marc Jenny, Patrice Ledoux e Oldrich Mach; País de produção: França.

John Hus, o Mártir (1977). Direção: Michael Economou; Roteirista: Richard Morean; Produção: Faith for Today; País de produção: Estados Unidos.

Morte Negra (2010). Direção: Christopher Smith; Roteirista: Dario Poloni; Produção: Mathew Baker, Stephanie Bamberg e Robert Bernstein; País de produção: Alemanha e Reino Unido.

O Sétimo Selo (1957). Direção: Ingmar Bergman; Roteirista: Ingmar Berman; Produção: Allan Ekelund; País de produção: Suécia.

Bibliografia

AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. Volume 1. pp. 537-551.

AMARAL, Clínio de Oliviera; BERRIEL, Marcelo Santiago. Introdução. In: AMARAL, Clínio de Oliviera; BERRIEL, Marcelo Santiago (org.). *Religião e Religiosidades na Idade Média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012. pp. 13-24.

CANTOR, Norman F. *Inventing the Middle Ages*. The lives, works and ideas of the great medievalists of the twentieth century. New York: Harper Collins, 1993.

FERRÉ, Vincent. Médiévalisme et théorie, pourquoi maintenant? In: *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*. Pléiade, 2010.

GUERREAU, Alain. *El Futuro de un Pasado*. La Edad Media en el siglo XXI. Barcelona: Crítica, 2002.

MACEDO, José Rivair. Cinema e Idade Média: perspectivas de abordagem. In: MACEDO, José Rivair; MONGELLI, Lênia Márcia (org.). *A Idade Média no Cinema*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. pp.13-48.

PEREIRA, Nilton Mullet. Ensino de história, Medievalismo e Etnocentrismo. In: *Historiae*. Rio Grande do Sul, v. 3, 2012. pp. 223-238.

ROSA, Maria de Lurdes. Tendências recentes da medievalística na abordagem do fenômeno religioso medieval. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago (org.). *Religião e Religiosidades na Idade Média: poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012, p.25-48.

ROSENSTONE, Robert A. *A história nos filmes*. Os filmes na história. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

ROSSINI, Miriam de Souza. As marcas da história no cinema, as marcas do cinema na história. In: *Anos 90*, Porto Alegre, n.12, dezembro de 1999.

SCHMITT, Jean-Claude. É possível uma história religiosa da Idade Média? In: *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014. pp. 31-40.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Adriano Magalhães Tenório

Graduado em História na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e mestrando em História na Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Clarice Bianchezzi

Doutoranda do Programa de Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). É professora assistente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Vice-coordenadora do Grupo de Pesquisa em Educação, Patrimônio, Arqueometria e Ambiente na Amazônia (GEPIA).

Diego Omar da Silveira

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É professor assistente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e membro da Rede de Pesquisa: História e Catolicismo no mundo contemporâneo e do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES). Foi coordenador da Regional Norte da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) entre 2015 e 2017.

Marcos Vinicius de Freitas Reis

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). É professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP), pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH) e líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES).

SOBRE OS AUTORES

Donizete Rodrigues

Doutor em Antropologia social pela Universidade de Coimbra (Portugal). É professor associado com agregação (Livre-Docência) da Universidade da Beira Interior (UBI) e investigador-sênior do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-UNL). Atualmente, colabora, como professor visitante, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e no Departamento de Sociologia e Antropologia da Ben-Gurion University of the Negev, Israel.

Douglas Mota Xavier de Lima

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É professor adjunto da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Coordenador do *Vivarium* – Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medieval/ Núcleo Norte e membro do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos.

Egydio Schwade

Egydio Schwade esteve na articulação que deu origem à Operação Anchieta (OPAN) e ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Atuou por muitos anos como indigenista. Nos anos 1980, desenvolveu com a sua família um trabalho junto aos Waimiri-Atroari, quando ajudou a fundar o Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari, atividade que o credenciou a participar do IV Tribunal Russell, realizado em Bruxelas, em 1980. Militante de várias causas sociais, fundou, em Presidente Figueiredo, a Casa da Cultura do Urubuí, que abriga centenas de documentos que ajudam a contar a trajetória do indigenismo católico brasileiro. Colaborou, recentemente, na redação do Relatório do Comitê da

Verdade do Amazonas. É autor de vários textos publicados no portal IHU, da UNISINOS.

Fanuel Santos

Doutorando em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É Professor do Departamento de Ciências Teológicas da Faculdade Boas Novas (FBN).

Liliane Costa de Oliveira

Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É professora do Departamento de Ciências Teológicas da Faculdade Boas Novas (FBN) e da Faculdade Marta Falcão/Devry/Brasil.

Monalisa Pavonne Oliveira

Doutora em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É professora adjunta da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Coordenadora do grupo de pesquisa História Colonial e Ensino de História.

Rosângela Siqueira da Silva

Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). É professora na Rede Municipal de Educação de Manaus (SEMED). Participa do Grupo de Pesquisa MYTHOS – Humanidade, Complexidade e Amazônia.

Victor André Pinheiro Cantuário

Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Amapá (UEAP). Especialista em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia pela FACINTER e doutorando em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Março de dois mil e vinte, vinte anos da criação da *Associação Brasileira de História das Religiões* (ABHR)



para conhecer mais a editoraUEA e suas publicações, acesse o site e nos siga nas redes sociais

editora.uea.edu.br
ueaeditora



