

O campo religioso brasileiro na contemporaneidade (II)



TEMPO DA CIÊNCIA - Revista de Ciências Humanas e Sociais

Publicação do Curso de Ciências Sociais Unioeste - Campus de Toledo

Tempo DA Ciência

E-ISSN:1981-4798
ISSN:1414-3089

Volume 28- Número 56 - 2o Semestre - 2021

Tempo da Ciência

Volume 28 Número 56
2º semestre de 2021

E-ISSN 1981-4798
ISSN 1414-3089

INDEXADORES:
SISTEMA LATINDEX
SUMÁRIOS DE REVISTAS BRASILEIRAS

Publicação do Curso de Graduação em Ciências Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
UNIOESTE - CAMPUS DE TOLEDO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE

REITOR

Paulo Sério Wolff

DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO

Remi Schorn

DIRETOR DO CCHS – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CAMPUS DE TOLEDO

César Augusto Battisti

COORDENADOR DO CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Marco Antônio Arantes

T288 Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / Campus de Toledo – v. 1, n. 1(1994), -- Toledo: Ed. Toledo, 1994.
Semestral –v.27, n. 54(2020), --Toledo: Ed. Toledo, 2021.
E-ISSN: 1981-4798
ISSN: 1414-3089
Indexadores: Latindex; sumários

1. Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciências Humanas – Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo II. Revista de Ciências Sociais do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais - mestrado da Unioeste / Campus de Toledo

CDD 20. ed. 300.5

Ficha Catalográfica: Marilene de Fátima Donadel – CRB 9/924

Revisão ortográfica e gramatical:

Manoel João de Sousa Almeida

Capa:

Vania Sandeleia Vaz da Silva

Imagem da Capa:

Foto: Kita Pedrosa. Acervo: Museu da Maré.

Diagramação

Maristela Meneghetti

Suporte técnico:

Paulo Konzen

Endereço para correspondência

UNIOESTE – Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa – NDP

Rua da Faculdade, 645 – Jardim La Salle – Toledo – PR CEP 85903-000

e-mail: revistatempodaciencia@yahoo.com.br

EDITORA

Vania Sandeleia Vaz da Silva

COMISSÃO EDITORIAL

Andréia Vicente da Silva
Gustavo Biasoli Alves
Marco Antonio Arantes
Osmir Dombrowski
Paulo Henrique B. Dias

CONSELHO ASSESSOR CIENTÍFICO

Adriano Premebida – FADB
Alberto Paulo Neto – PUC-PR
Allan de Paula Oliveira – NESPAR
Ana Cleide Chiarotti Cesário – UEL
Carla Cecília Rodrigues Almeida – UEM
Celso Antonio Fávero – UNEB
Emilce Beatriz Cammarata – NM, Argentina
Eric Gustavo Cardin – UNIOESTE
Eric Sabourin – CIRAD,
França Erneldo Schallenberger – UNIOESTE
Evaldo Mendes da Silva – UFAL
Gabriel Feltran – UFSCAR
Geraldo Magella Neres – UNIOESTE
Ileizi Luciana Fiorelli Silva – UEL
Joana Coutinho – UFMA
João Virgílio Tagliavini – UFSCar
José Lindomar C. Albuquerque – UNIFESP
Juan Carlos Arriaga- Rodríguez – Universidad de Quintana Roo – México
María Lois – Universidad Complutense de Madrid
Maria Salete Souza de Amorim – UFBA
Martha C. Ramirez-Galvez – UEL
Miguel Angelo Lazzaretti – UNIOESTE
Oscar Calavia Sáez – UFSC
Otávio Velho – UFRJ
Paulo Roberto Azevedo – UNIOESTE
Rafael Antônio Duarte Villa – USP
René E. Gertz – PUCRS e UFRGS
Ricardo Cid Fernandes – UFPR
Rosana Kátia Nazzari – UNIOESTE
Senilde Guanaes – UNILA
Wagner Pralon Mancuso – USP
Yonissa Marmitt Wadi – UNIOESTE

Sumário:

Apresentação do segundo volume do dossier
O campo religioso brasileiro na contemporaneidade
Janine Targino, Sílvia Fernandes
Pg 6-9

Lideranças católicas e políticas no interior de Minas Gerais:
quando “o Partido não é mais aquele”
Fabrício Roberto Costa Oliveira, Arnaldo José Zangelmani
Pg 10-29

Slogan, fé e pós-facada: a construção discursiva de um “milagre”
Thiago André Rodrigues Leite, Karine Rios de Oliveira Leite
Pg 30-38

Gramáticas do ser evangélico: Discursos, Sujeitos e Subjetivação religiosa
Carlos Henrique Pereira de Souza
Pg 39-65

Questões do campo religioso de Soure, Ilha do Marajó, durante as eleições de 2000
Marcos Silva da Silveira
Pg 66-84

A Covid-19 em Templos, Terreiros e Igrejas na cidade de Manaus
Marilina Serra Pinto, Liliane Costa Oliveira, Fanuel Santos Souza, Vinícius Alves da Rosa
Pg 85-103

O discurso anticomunista católico: Uma análise do jornal cuiabano
“A Cruz” entre os anos de 1930 e 1935
Jéssica Fernanda da Silva Viana, Maria do Socorro de Sousa Araújo
Pg 104-122

O conceito de família e a percepção da juventude da Assembleia de Deus
Bruna Lassé Araújo
Pg 123-140

O Templo de Salomão na IURD no bairro do Brás: o Israel Mítico na construção do lúdico ao sagrado
Carlos Gonçalves da Fonseca, Naara Luna
Pg 141-160

Artigos Livres:
Vodu, a resistência negra no Haiti
Marcela de Oliveira Santos Silva, Bruna Baliza dos Santos Doimo
Pg 161-172

“Então nós estamos aqui para ficar”: A instituição religiosa e a organização urbana no contexto do migrante zoroastriano na Inglaterra
Lasmin Castro de Souza
Pg 173-197

Apresentação do segundo volume do dossiê *O campo religioso brasileiro na contemporaneidade*

Janine Targino¹
Sílvia Fernandes²

Temos o prazer de apresentar aos leitores da *Revista Tempo da Ciência* o segundo volume do dossiê *O campo religioso brasileiro na contemporaneidade*. Os artigos aqui reunidos contemplam análises teóricas e metodológicas que perpassam as manifestações do sagrado em suas diferentes nuances e plataformas. As dinâmicas das interações face a face dos rituais presenciais; os ritos e conexões virtuais que fortaleceram a ideia de um sagrado *on-line* em tempos pandêmicos; por fim, as subjetividades religiosas compõem e revelam a amplitude de um campo religioso configurado a partir de abordagens criativas e ressemantizadas.

Aos leitores interessados na articulação entre religião e política, o dossiê apresenta três artigos que enredam de modo inovador esses temas. Por sua vez, os recortes teórico-empíricos realizados permitem que episódios conhecidos na cena política sejam colocados em tela com ganchos interpretativos ancorados na história contemporânea brasileira. O protestantismo e o catolicismo são as vedetes desse tablado.

Embora ambos volumes do dossiê tenham priorizado o campo religioso brasileiro, a dinâmica da relação entre religião e sociedade, vista em contexto internacional, é igualmente contemplada no presente número. Temos acesso a essas realidades sociorreligiosas a partir dos artigos de fluxo contínuo que serão detalhados ao fim desta apresentação. Assim, a análise do Zoroastrismo e Vudu, apresentada a partir de distintos contextos nacionais, permite pensar sobre migração e colonização, respectivamente, e como esses marcadores interseccionam contextos locais em arranjos de sociabilidade e poder.

Lideranças católicas e políticas no interior de Minas Gerais: quando ‘o Partido não é mais aquele’ é o artigo que abre o presente volume. Nele, Fabrício Roberto Costa Oliveira e Arnaldo José Zangielmi analisam o processo de formação político-religiosa e a ascensão institucional de militantes do Partido dos Trabalhadores no interior de Minas Gerais, assim como também observam as diferentes perspectivas em que esse processo foi interpretado por esses agentes. Com base em depoimentos orais e documentos dos militantes e do Partido, os autores identificaram os caminhos que esses atores trilharam na construção da lembrança do processo vivido. A partir de então, evidencia-se que os atores em questão experienciaram de maneiras distintas os eventos sociais e políticos ocorridos nas mobilizações e na ascensão ao poder institucional.

No artigo *Slogan, fé e pós-facada: a construção discursiva de um “milagre”*, Thiago André Rodrigues Leite e Karine Rios de Oliveira Leite desenvolvem uma pesquisa acerca da relação discursiva construída entre o *slogan* de campanha do candidato Jair Messias Bolsonaro

¹ Professora do IUPERJ/UCAM. Email: janine.targino.silva@gmail.com

² Professora Associada do PPGCS/UFRJ e professora externa no PPGSP/UENF. E-mail: fernandes.silv@gmail.com

à presidência do Brasil em 2018, a saber, “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”, e o discurso proferido pelo então candidato à presidência após o evento em que foi ferido por uma facada, na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. Segundo os autores, depois do episódio, o “milagre” da sobrevivência de Jair Bolsonaro foi elaborado como um acontecimento discursivo no qual o signo linguístico “Deus” foi colocado em posição superior às demais crenças. Como consequência, os autores indicam que os seguidores de religiões que não possuem o cristianismo como matriz foram identificados como indivíduos “errados”, “imperfeitos” e desprovidos de valores morais. Por essa razão, mereceriam ser relegados e abandonados pelo governo do candidato Bolsonaro de acordo com os seguidores do candidato.

Em *Gramáticas do ser evangélico: Discursos, Sujeitos e Subjetivação religiosa*, Carlos Souza nos apresenta um estudo sobre as transformações da identidade evangélica, a partir de pesquisas de campo realizadas entre igrejas protestantes históricas, localizadas na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. Por meio das noções de discurso encontradas em Ernesto Laclau e nas abordagens pós-estruturalistas, o autor discute narrativas que revelam que, mesmo entre aqueles que afirmam uma identidade histórica luterana, a concepção do “ser evangélico” mantém-se como elemento marcante “que remete a um horizonte de sua identidade”. Embora a composição desse “ser evangélico” fundamentalmente se no protagonismo pentecostal e na visibilidade pública do nome “evangélico”, os dados de Souza apontam que as articulações discursivas promovidas entre seus entrevistados são capazes de ultrapassar e ressignificar os limites denominacionais.

Questões do campo religioso de Soure, Ilha do Marajó, durante as eleições de 2000, escrito por Marcos Silva da Silveira, traz observações sobre algumas das particularidades que atravessaram as eleições municipais de 2000, em Soure, Pará. O autor apresenta o registro de que as referidas eleições foram precedidas por uma crise política permeada por recursos simbólicos que deram um caráter de “salvação” à escolha dos candidatos nas urnas. Nesse sentido, Silveira afirma que o prefeito eleito lançou mão do apoio de diversas lideranças religiosas e culturais da cidade e imprimiu a ideia de “purificação” à sua candidatura e à sua vitória. No ano seguinte às eleições, o autor relata que se estabeleceu uma acirrada competição entre diversas lideranças religiosas de Soure, visto que elas buscavam ocupar um lugar proeminente no processo de “salvação” do município. Diante desse peculiar cenário, Silveira elabora relevantes apontamentos sobre os significados distintos e divergentes encontrados na interseção entre religião e política.

Em *A Covid-19 em Templos, Terreiros e Igrejas na cidade de Manaus*, Marilina Serra Pinto, Liliane Costa Oliveira, Fanuel Santos Souza e Vinícius Alves da Rosa exploram as dinâmicas de funcionamento de denominações religiosas na cidade de Manaus, capital do Amazonas, durante a pandemia de Covid-19. Orientados pela singularidade do contexto pandêmico, os autores dedicaram-se a observação de rituais em ambientes digitais como forma de compreender as novas modalidades de conexão com o sagrado que insurgiram a partir da suspensão das práticas religiosas presenciais. Para os autores, não obstante sua importância para a manutenção do sentimento de comunidade durante a pandemia, a “experiência digital com o sagrado” deixará suas marcas no comportamento dos fiéis, mesmo após o reestabelecimento das atividades presenciais nos templos, terreiros e igrejas. Eles argumentam que, em função

do temor pelo contágio da doença, as práticas religiosas que antes promoviam aglomerações podem se tornar menos atrativas para determinados perfis de fiéis que continuarão optando pelos rituais *on-line*.

Da mesma forma que vemos no artigo de Marcos Silva da Silveira a análise do discurso de “salvação” atrelado ao contexto eleitoral, em *O discurso anticomunista católico: Uma análise do jornal cuiabano A Cruz entre os anos de 1930 a 1935*, escrito por Jéssica Fernanda da Silva Viana e Maria do Socorro de Sousa Araújo, também encontramos uma narrativa salvacionista na qual a Igreja Católica exerce centralidade na “luta contra o comunismo”. Por meio da análise do jornal “A Cruz” (Órgão da Liga Social Catholica Brasileira de Matto-Grosso), Viana e Araújo esmiuçam como o comunismo foi retratado por intelectuais e autoridades eclesiásticas entre os anos de 1930 e 1935. Segundo as autoras, foram veiculadas nesse jornal diversas notícias de caráter político ideológico cujo teor visava “alertar” a população a respeito de manifestações comunistas ocorridas tanto no estado do Mato Grosso quanto em outros estados. Desse modo, umas das principais conclusões das autoras sugere que, por intermédio da circulação de discursos anticomunistas, a Igreja Católica buscou preservar sua relevância social e política concomitantemente ao estabelecimento de alianças com o Estado.

Em *O conceito de família e a percepção da juventude da Assembleia de Deus*, Bruna Lassé Araújo buscou compreender a influência de fatores como o *ethos* religioso, o nível educacional, a influência familiar, entre outros, no posicionamento dos jovens assembleianos em relação à categoria de acusação “ideologia de gênero”. Por meio do estudo dos dados obtidos com a realização de dois grupos focais, a autora enfatiza que “o segmento juvenil da AD, apesar de reafirmar em alguns momentos o ponto de vista das lideranças cristãs conservadoras, apresenta uma visão muito mais individualizante quando se trata, por exemplo, do casamento homoafetivo”. Não obstante, Araújo conclui que os jovens assembleianos e suas lideranças religiosas, elaboram narrativas que reforçam o modelo de família heterossexual como “parte do plano original, natural, constituído por deus para a humanidade”.

Finalizando o dossiê, o artigo de Carlos Gonçalves da Fonseca e Naara Luna, *O Templo de Salomão na IURD no bairro do Brás: o Israel Mítico na construção do lúdico ao sagrado*, expõe dados da etnografia feita pelos autores no Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus, localizado no bairro do Brás, em São Paulo. Nesse artigo, Fonseca e Luna observam como são formadas as identidades religiosas no Templo e como se constrói a “narrativa do Templo como ‘lugar para todos’ a partir da figura do turista”. Dentre as principais conclusões alcançadas pelos autores, destacam-se as significativas transformações que o Templo de Salomão impulsionou no bairro do Brás, especialmente no que tange ao campo religioso local. Ao mesmo tempo, Fonseca e Luna sublinham que as experimentações religiosas e lúdico/turísticas que ocorrem no Templo acionam, constantemente, referências ao Israel Mítico e ao Judaísmo. Tais referências, asseguram os autores, exercem forte influência na conformação e constituição das identidades que circulam pelo local.

Juntamente com os artigos que compõem o segundo volume do dossiê, o presente número da *Revista Tempo da Ciência* conta com dois artigos recebidos no fluxo contínuo que expandem a discussão sobre o fenômeno religioso para além das fronteiras nacionais. *Vodu, a resistência negra no Haiti*, de autoria de Marcela de Oliveira Santos Silva e Bruna Baliza dos Santos Doimo, traz um debate acerca do Vodu, religião que, apesar de muito comum no Haiti, permanece bastante estigmatizada. No estudo em questão, as autoras apresentam o Vodu pelo prisma de seu papel político, visto que essa religião se consolidou como uma das bases fundantes do processo de independência haitiana, assim como ocupou lugar de destaque em outros eventos políticos relevantes do país. Por fim, Silva e Doimo retratam como o Vodu, enquanto principal religião no Haiti, foi crucial para o processo de resistência diante do colonizador e para a constituição de uma nação independente.

Em “*Então nós estamos aqui para ficar*”: *A instituição religiosa e a organização urbana no contexto do migrante zoroastriano na Inglaterra*, Iasmin Castro de Souza investiga a presença religiosa no contexto de migração e conclui que seus informantes convergem quanto à percepção da importância de estar em contato com indivíduos semelhantes – no caso, adeptos do zoroastrismo – quando se encontram em território migracional.

Esperamos que apreciem a leitura e que os artigos aqui reunidos possam instigar e ampliar debates entre os que dedicam a compreender o fenômeno religioso na atualidade.

Lideranças católicas e políticas no interior de Minas Gerais: quando “o Partido não é mais aquele”

Fabrício Roberto Costa Oliveira¹

Arnaldo José Zangeli²

Resumo: Neste artigo analisamos o processo de formação político-religiosa e ascensão institucional de militantes do Partido dos Trabalhadores no interior de Minas Gerais, bem como as diferentes formas como esse processo foi interpretado por esses agentes. Para tanto, buscamos relacionar diversos depoimentos orais, documentos pessoais desses atores e atas das reuniões locais do Partido, assim como nos valemos de referenciais teóricos sobre as relações entre religião e política, memória e identidade e movimentos sociais. Nessa perspectiva, pudemos perceber a existência de diferentes formas de lembrar o processo vivido por esses atores, relacionadas com suas diferentes posições no decorrer do tempo, demonstrando que experimentaram de maneiras diversas os processos sociais e políticos nas mobilizações e na ascensão ao poder institucional.

Palavras-chave: Catolicismo; Partido dos Trabalhadores; Política; Minas Gerais.

Catholic and political leaders in the interior of Minas Gerais: when “the Party is no longer the same”

Abstract: In this article, we analyze the process of political-religious training and institutional rise of militants from the Workers' Party in the Interior of Minas Gerais, as well as the different ways in which this process was interpreted by these agents. To this end, we seek to list several oral testimonies, personal documents of these actors and minutes of local party meetings, as well as we use theoretical reference on the relationship between religion and politics, memory and identity, social movements, among others. In this way, we could perceive different ways of remembering the process experienced by these actors, related to their different positions in progress, demonstrating that they experienced different ways of social and political processes in the mobilizations and rise to institutional power.

Keywords: Catholicism; Workers Party; Policy; Catholicism; Minas Gerais.

¹ Professor da Universidade Federal de Viçosa. E-mail: fabriciooliveira@ufv.br

² Professor da Universidade Federal de Ouro Preto. E-mail: arnaldozan@yahoo.com.br

Introdução

Nas últimas décadas, tem chamado atenção a grande permeabilidade do campo político à inserção de agentes religiosos, especialmente provenientes de grupos pentecostais emergentes, o que motivou parcela significativa dos cientistas sociais a se dedicarem a compreender as possíveis relações entre política e religiosidade (SELL, 2021). Para o senso comum pode parecer uma novidade que agentes religiosos encontrem em suas doutrinas e igrejas uma base para sua projeção política. Também pode parecer que esse movimento é exclusivo de grupos tidos como de direita e/ou conservadores, em grande ascensão na atualidade. No entanto, vale destacar como as relações entre política e religião no Brasil são mais antigas e amplas, colocando desafios tanto para a busca por sistematizações quanto para o desvendamento de especificidades em cada arranjo entre essas forças, em locais e épocas diferentes.

Buscando trazer alguma contribuição nesse sentido, nosso artigo investiga como certos agentes religiosos foram fundamentais na criação e consolidação do Partido dos Trabalhadores (PT), na década de 1980, discutindo como experienciaram dilemas relevantes sobre a fidelidade aos seus valores religiosos “basistas” ou adoção de maior pragmatismo político para ascensão e manutenção no poder.

A formação do PT contou com participação considerável de agentes católicos ligados às Cebs (Comunidades Eclesiais de Base) e à Teologia da Libertação³ (MENEGUELO, 1989; NOVAES, 2002). No contexto do processo de redemocratização da década de 1980, quando o PT foi formado, a parcela mais expressiva desse partido revelou-se nos grandes centros, fato que acaba por dar pouca visibilidade a agentes que se mobilizaram em pequenas cidades, com expressiva presença de trabalhadores rurais.

No interior de Minas Gerais, significativos diretórios do PT foram formados pela mobilização de participantes de Cebs do meio rural, o que configurou um “PT rural e eclesiástico”, constituído por agentes que têm uma identificação político-religiosa específica, em que vivências de trabalho rural, participações em atividades religiosas e experiências políticas estão imbricadas em um processo peculiar (OLIVEIRA, 2012; RABELO, 2019).

Neste artigo, analisamos a formação político-religiosa dos agentes sociais das comunidades rurais de Miraflores⁴ que fundaram o diretório do PT local. Para tanto, analisamos relatos orais, documentos pessoais desses atores e atas das reuniões do diretório local do Partido,

³ A Igreja Católica do Brasil, dentre as demais latino-americanas, foi a que melhor implementou o modelo de catolicismo da *igreja dos pobres*, pelo menos na década de 1970. Até os anos de 1980, quando o Vaticano desencadeou fortes investidas para conter os avanços desse modelo de catolicismo, as diretrizes e orientações hegemônicas da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) baseavam-se pelos pressupostos da Teologia da Libertação, incentivando a formação de Cebs e dando forte suporte à organização das pastorais sociais. Uma análise mais aprofundada sobre a assimilação da *igreja dos pobres* pela Igreja no Brasil encontra-se em Mainwaring (1989) e Theije (2002). As Cebs são entendidas como grupos de católicos leigos organizados em torno de debates sobre leituras bíblicas, muitas das quais guiadas por uma reflexão sobre a realidade social e inspirada na Teologia da Libertação, cujo suposto é que os agentes devem atuar de forma efetiva contra desigualdades sociais (OLIVEIRA, 2012).

⁴ Optamos pelo uso de um nome fictício para esse pequeno município com o objetivo de não permitir a identificação do local onde nossos entrevistados atuaram, dificultando que sejam reconhecidos, pois trataram em seus depoimentos de temas controversos que poderiam ser fonte de novos conflitos. Atualmente, esse município conta com uma população de aproximadamente 14000 habitantes. A cidade é distante 20 quilômetros da sede do Mobic e fica a 293 quilômetros da capital do estado de Minas Gerais, Belo Horizonte.

assim como nos valemos de referenciais teóricos sobre as relações entre religião e política, memória e identidade, e formação de lideranças.

Na primeira parte do artigo, analisamos a formação de leigo(a)s para se tornarem lideranças religiosas comunitárias, engajadas no Movimento da Boa Nova (Mobon) e, em um segundo momento, a constituição do diretório do Partido dos Trabalhadores. Na segunda parte, analisamos características e concepções do diretório municipal do PT que se articulam diretamente com o processo de formação religiosa dos leigos. Na terceira parte, analisamos discursos em relação ao período inicial do diretório, em que se evidencia que o “Partido não é mais aquele”, ressaltando características positivas de um período pretérito que teria sido de “união e diálogo”. Na quarta parte, analisamos relatos que evidenciam diferenças entre um PT das “bases” *versus* um “partido inchado e pragmático”. Por fim, tecemos as considerações finais do trabalho.

A formação de comunidades e lideranças no Vale do Rio Doce-MG

O PT rural e eclesiástico do qual tratamos neste artigo tem em sua configuração importante influência de concepções e práticas religiosas que se sedimentaram em um processo de formação que nos remete à década de 1960. Isso foi, especialmente, relevante para a primeira geração de petistas que fundaram diretórios municipais durante a década de 1980 (RABELO, 2019).

A Igreja Católica realizou entre 1962 e 1965 o Concílio Vaticano II, reunindo em Roma mais de dois mil bispos e centenas de teólogos em busca de novas orientações pastorais, dentre elas destacamos a orientação para maior proximidade e corresponsabilidade entre clero e povo, presente em parte das resoluções fruto do Concílio (MAINWARING, 1989, p. 63).

No Brasil, os bispos reafirmaram as propostas do Vaticano II por meio da aprovação de um documento intitulado Plano Pastoral de Conjunto (1966). Segundo a CNBB, o Plano “preparou terreno propício para uma ampla renovação na linha do Vaticano II” (CNBB, 1966, p. 9). Vale ressaltar também que, na América Latina, os ecos conciliares soaram por meio da Conferência Episcopal de Medellín (1968), onde a Igreja latino-americana teria consolidado sua “opção preferencial pelos pobres” a partir de uma teologia voltada para a realidade do continente.

No final da década de 1960, em consonância com esse processo de mudanças no catolicismo, foi formado em Minas Gerais um grupo religioso que se denomina Movimento da Boa Nova (Mobon). Sua dinâmica centra-se na promoção de cursos católicos para leigos com o objetivo de fornecer-lhes conhecimentos bíblico-religiosos e formação de lideranças estimuladas a viverem organizadas em comunidades religiosas com laços de solidariedade mais estreitos.

Investia-se na formação de lideranças com o propósito de que estas pudessem atuar na organização e coordenação de práticas religiosas nas comunidades católicas que o Mobon se propunha a formar. No curso de Boa Nova ao Evangelho, ministrado em 1970, trabalhou-se o seguinte conteúdo a respeito de comunidade:

- A vida comunitária é de importância capital
- O homem não vive isolado.
 - O cristianismo exige vida comunitária
 - Os convertidos precisam do apoio da comunidade
 - A fé necessita de ambiente: de vida, de diálogo, de comunidade.
- Vantagens de Comunidades Pequenas
- Conhecimentos profundos
 - Todos tem sua vez.
 - Amizade
 - Valorização da pessoa
 - Sentido mais profundo da vida
 - A comunicação é mais autêntica.
 - A comunidade é estímulo para o homem.
 - Faz crescer em forças desconhecidas.
 - Leva o a se expandir.
 - Dá-lhe disposição e otimismo para o trabalho⁵.

Nesse material do Mobon é reforçado que a comunidade é fundamental para a vivência do cristianismo. Sendo esta, inclusive, uma exigência do cristianismo àqueles que desejasse ser verdadeiramente católicos: os “convertidos” precisam da comunidade. Nas comunidades haveria “ambiente de vida” e “diálogo”. Relações interpessoais são estimuladas sob o argumento de que o homem “não vive isolado”.

As interações sociais nas comunidades eram maneiras importantes das pessoas compartilharem visões de mundo propaladas pelo catolicismo. Afinal, nessa perspectiva, o catolicismo deve buscar interferir nas ações “deste mundo”, sendo a religião, desde a antiguidade, um componente fundamental dos mecanismos identitários da sociedade (CARVALHO; BORSTNER, 2010). As relações comunitárias e os cursos a ela atrelados eram relevantes para a formação de uma identidade religiosa e política específica.

Nesse sentido, as lideranças nas comunidades tinham papel essencial, como se pode perceber no curso intitulado Coordenador de Comunidade, de 1982, no qual são passadas instruções importantes para lideranças do Mobon:

1. Seja você mesmo.
2. Não seja covarde.
3. Não atrapalhe a Comunidade.
4. Vendo que não dá, peça para sair.
5. Não esconde seu dom.
6. Não seja comodista.
7. Procure não cansar a Comunidade.
8. Seja prudente no falar.
9. Não dê ouvidos à fofoca⁶.

⁵ O conteúdo deste curso foi copiado do material de estudo de uma líder religiosa chamada Cora Furtado de Melo que, gentilmente, nos cedeu seu caderno com anotações dos cursos do Mobon que já participou.

⁶ Material de Cora Furtado de Melo.

As características ressaltadas como importantes para as lideranças comunitárias são fundamentais para vivências coletivas, além das religiosas, constituindo-se como princípios de ação política e de civilidade. Características como ser “prudente na fala” e “não dar ouvidos a fofocas” são válidas para a vivência comunitária, mas também para uma série de cargos públicos. Valoriza-se a autenticidade (“seja você mesmo”), transparência (“não esconde seu dom”), a coragem (“não seja covarde”) e outros. Muitas dessas características são fundamentais para que lideranças se sustentem como tais, pois a legitimidade do exercício de suas funções é algo de frequente avaliação do grupo em que estão inseridos (MELUCCI, 1996).

No caso do Mobon, as lideranças precisavam mostrar potencial de mobilizar a comunidade religiosa e coerência religiosa, tanto junto aos moradores da comunidade, como aos párocos e missionário do Mobon. Párocos e missionários são agentes externos ao cotidiano do espaço comunitário, mas, nem por isso, menos influentes porque a legitimidade junto a agentes é imprescindível no intuito que tivessem respaldo para exercerem a liderança.

Tratando da importância do espaço comunitário para a dinâmica dos movimentos sociais, Melucci (1996) acredita que as relações sociais em grupo são fundamentais para a formação de lideranças:

a existência de uma rede de associações ou comunidade facilita a emergência de uma liderança. Porque uma rede de filiações e socialização pode prover um treinamento onde as habilidades necessárias para a emergência de uma liderança podem ser aprendidas, e porque essa rede pode lhe fornecer recompensas na forma de solidariedade e valores, o que encoraja o líder a assumir os riscos associados com sua posição (MELUCCI, 1996, p. 335).

Nos cursos do Mobon, as falas eram estimuladas, os atores se viam sociabilizados nos estudos religiosos e desenvolviam habilidades de argumentação. Nesse contexto, houve organização de comunidades e uma rede de lideranças que marcavam uma relativa descentralização da paróquia e transmissão de poderes às lideranças religiosas leigas em contexto local. Essas interações sociais nas comunidades se tornaram decisivas nas trajetórias dos agentes sociais que dela participavam e são lembradas como fundamentais para a construção de uma sociedade melhor.

À vista disso, Halbwachs (1990) pondera que os grupos sociais têm papel fundamental na formação da memória, devido às suas lembranças compartilhadas nos processos de relações sociais ao longo do tempo, sendo que:

os acontecimentos de nossa vida que estão sempre mais presentes são também os mais gravados na memória dos grupos mais chegados a nós. Assim, os fatos e as noções que temos mais facilidade em lembrar são do domínio comum, pelo menos para um ou alguns meios. Essas lembranças estão para ‘todo mundo’ dentro desta medida, e é por podermos nos apoiar na memória dos outros que somos capazes, a qualquer momento, e quando quisermos, de lembrá-los. Dos segundos, daqueles que não podemos nos lembrar mais à vontade, diremos voluntariamente

que eles não pertencem aos outros, mas a nós, por que ninguém além de nós pode conhecê-los. Por mais estranho e paradoxal que isto possa parecer, as lembranças que nos são mais difíceis de evocar são aquelas que não concernem a não ser a nós. (HALBWACS, 1990, p. 49).

As concepções de Halbwacs (1990) reforçam o quanto os encontros e reencontros frequentes nos cursos e comunidades reforçam uma memória comum entre os agentes, trata-se de uma memória religiosa imbricada num processo relevante de relações sociais. Como essas pessoas falavam dos cursos a cada dia e estes lhe eram de muita importância, procuramos demonstrar que a memória e aprendizados religiosos foram fundamentais também na configuração do grupo político.

Nesse cenário, da década de 1970, estavam formadas lideranças comunitárias por meio de dezenas de cursos com intensa identificação comunitária, relevante habilidade de fala e capacidade de mobilização coletiva. Estava formado um grupo coletivo disposto à militância religiosa e política, conforme veremos no próximo tópico.

O PT rural e eclesiástico

A paróquia de Miraflores que, desde a década de 1970, contava com a atuação de Padre Jesus; um entusiasta dos cursos e da atuação de lideranças nas comunidades. Tratava-se de uma paróquia alinhada às proposições do Concílio Vaticano II. Tal processo não se dava sem tensões, pois alguns agentes católicos, alinhados às diversas relações de poder locais, se mostravam insatisfeitos com as novas configurações do catolicismo no município. Dessa forma, tanto a nova lógica de organização das comunidades quanto as novas lideranças que se estabeleciaram estavam longe de ser unanimidade nessas comunidades católicas.

Em um dos momentos de enfrentamento mais explícito, leigos contrários aos propósitos do padre procuraram o bispo da Diocese para falar que tinham interesse que o pároco deixasse a paróquia. Segundo o pároco, depois dessa reunião ele teria se encontrado com o Bispo e este teria dito para que ficasse tranquilo: “Dom José se encontrou comigo no corredor do Seminário e me animou dizendo: não se assuste, Pe. Jesus. Tudo é politicagem”⁷.

Naquele contexto, o pároco procurava passar uma imagem de distanciamento das disputas locais, o que nem sempre era percebido pelos leigos que desejavam sua transferência. Uma liderança local, José Maria⁸, relata o posicionamento do padre em relação à política partidária no início da década de 1970⁹:

⁷ Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores, nº 3, página 7. 25 de fevereiro de 1971.

⁸ Participa dos cursos do Mobon desde início da década de 1970. Coordenou comunidades, foi coordenador-geral da paróquia, membro fundador do PT, exerceu cargo de vereador entre 1996 e 2000.

⁹ Grifos nossos, feitos com objetivo de destacar partes das falas. Em outras citações, o grifo também é nosso.

Eu até me lembro do Padre Jesus, que morreu há pouco tempo. Eu me lembro uma vez que ele falou assim ‘a política é que, nós cristãos, não podia nem passar perto de um palanque’, nossa Senhora, era tão sujo o negócio. E a Igreja estava tão separada que eu me lembro que ele falou numa reunião com nós. ‘Olha, se você vê um palanque lá, você passa longe, que nem perto você pode passar’, quer dizer o negócio é tão sujo que não pode nem passar perto¹⁰.

A política era considerada algo “sujo”, com a qual os cristãos não deveriam se envolver. Nesse sentido, ao estudar eleições municipais, Palmeira e Heredia (1997) mostraram que a política é identificada com divisão, ao contrário da participação religiosa que estaria relacionada à união de todos para “fazer o bem”. Também nesse sentido, ao analisar as relações entre religião e política, Coutrot (1996) afirma que não é por acaso que o engajamento político repugna a tantos católicos:

sob a luz do ensinamento sobre a unidade em Cristo, eles adquiriram a certeza de que a paz entre os homens, a reconciliação e a união eram valores supremos, diante dos quais o combate político, que implica confrontos e lutas, aparece como um mal, um lugar onde se ‘sujam as mãos’ (COUTROT, 1996, p. 336).

Essas parecem ser as concepções de Padre Jesus, que estimulava as lideranças católicas a deixarem suas funções políticas:

O Padre Jesus entrou em Miraflores em 1970. Na mesma época que eu fui candidato a vereador¹¹ e entrei na Igreja. Aí ele falava assim que gente de Igreja não era para entrar na política, então eu afastei de política como candidato. Continuei na política, mas como candidato não¹².

A distância da política partidária é uma menção frequente a respeito de Padre Jesus, bem como a concepção de que se tornava mais influente no município à medida que formava mais lideranças e comunidades. Em fins da década de 1970, Miraflores tinha mais de cinquenta capelas espalhadas com grande contingente de lideranças supervisionadas pelo Padre.

Por outro lado, movimentos mais amplos apontavam para um maior entrelaçamento entre catolicismo e política. No processo de redemocratização, no início da década de 1980, muitas lideranças de Cebs foram relevantes na formação de diretórios do PT e muitas cartilhas e informações propaladas por agentes da Igreja Católica enfatizavam o “voto consciente”, concepção que fortalecia representações e práticas presentes no Partido dos Trabalhadores (NOVAES, 2002).

No contexto de redemocratização, a visibilidade adquirida pelas lideranças religiosas pelos trabalhos nas comunidades e a concepção religiosa que enfatizava a mobilização social pela

¹⁰ Entrevista concedida por José Maria, em janeiro de 2011.

¹¹ João Santos era um caso raro de liderança religiosa comunitária, que já tinha liderança político-partidária consolidada naquele momento, como mostrarei adiante.

¹² Entrevista concedida por João Santos, em janeiro de 2011.

melhoria da sociedade, emanada pelo Mobon e grupos religiosos progressistas, contribuíram para as mobilizações das lideranças locais (OLIVEIRA, 2012; RABELO, 2019). Em nova configuração, o padre decidiu mobilizar lideranças para participarem mais ativamente das eleições:

quando foi em 82 ele mesmo me incentivou a voltar, ele pediu pra não entrar mais e incentivou a voltar de novo. Aí ele falou que se os melhores não entrarem, os piores vão ficar mandando, só mandando. O Padre Jesus mudou de ideia, pensou que não pode ser assim não. Fui o segundo mais votado, morava na roça¹³.

O estímulo à participação política passava pelo argumento de que se as pessoas *melhores* não ocupassem os cargos políticos, *os piores* ocupariam. Os *piores* eram os políticos do município pouco ativos nas atividades religiosas, ou seja, pessoas que não eram da confiança do padre. Os *melhores* eram as lideranças religiosas, pessoas de sua confiança, participantes e ministrantes dos cursos do Mobon.

A definição de *melhor* e *pior* era orientada por critérios religiosos e morais, sendo a perspectiva do pároco fundamental para direcionar o engajamento desses atores na política partidária. No município de Miraflores, o diretório municipal do PT foi formado, basicamente, por lideranças religiosas do Mobon, que possuem algumas características comuns, conforme Oliveira (2012, p. 191):

Quadro 1 - Características das lideranças religiosas de Miraflores-MG

São oriundos de famílias numerosas do meio rural.
Suas famílias trabalhavam como meeiros ou possuíam pequena propriedade.
Herdaram grande respeitabilidade familiar. São reconhecidos por serem de boas famílias, não pelas posses, mas pela honestidade nos negócios e vida religiosa ativa.
Reconhecidos por serem pessoas trabalhadoras.
Conhecidos pela função importante que exerciam como líderes na comunidade.
Vistos como pessoas de famílias que sempre ajudavam a comunidade.
São destacadas como pessoas muito éticas e dedicadas ao trabalho pela família e comunidade.

Fonte: Oliveira (2012).

Muito do capital político dessas lideranças foi constituído pela atuação junto às comunidades religiosas. São campos distintos em que a transmissão de capital de um ao outro é possível, embora não seja automática, pois nem sempre o acúmulo de capital em um campo redonda em sucesso no outro (BOURDIEU, 2005). Nessa pesquisa, este trânsito de um campo ao outro foi efetivo para diversos agentes. São pessoas que tinham reconhecimento nas comunidades, consideradas honestas e de confiança que cuidavam bem de suas famílias. Esse reconhecimento vinha, também, da credibilidade de suas famílias, que eram muito respeitadas como sendo constituídas por pessoas honestas e trabalhadoras, sendo a maioria, lavradores:

¹³ Entrevista concedida por João Santos, em novembro de 2009. Ele Participa dos cursos desde o início da década de 1970. Foi coordenador de comunidade. Primeiro candidato a prefeito pelo PT, no município.

Tabela 2 - Profissão dos eleitos para o diretório do PT de Miraflores-MG

Profissão	Nº	Percentual
Lavrador	15	71,4%
Professora	4	19,0%
Cabeleireiro	1	4,8%
Estudante	1	4,8%
Total	21	100%

Fonte: Livro de atas de reuniões do PT, 05 de abril de 1987, p. 2.

Com exceção de um cabeleireiro do centro da cidade, todos os homens eram lavradores. As mulheres eram em menor número; quatro eram professoras e uma estudante. Elas cuidavam mais da burocracia do partido, não tendo papel decisivo nas principais decisões. Era um diretório constituído de pessoas “da base”, advindas de cursos religiosos e vivências comunitárias. Dessa maneira, podemos ver como muitos dos agentes em questão foram do Mobon ao PT ou, em outros termos, a constituição e fortalecimento de espaços comunitários e o redirecionamento da religiosidade católica foram decisivos para a projeção de lideranças no espaço político/institucional.

Esse diretório, em consonância com aqueles da década de 1980 (AMARAL, 2013), tinha nos núcleos de base a fonte de recursos financeiros: “foi colocado o problema das finanças, o pagamento de alguns meses atrasados e a taxa que (alguns) os núcleos vão passar ao Diretório o Diretório Municipal e este vai passar ao Diretório Estadual”¹⁴. Era também principal espaço de recrutamento de militantes para o partido: “após as notícias dos núcleos, um outro assunto importante foi discutido: o interesse de algumas pessoas ingressar no PT. Houve a ideia de ouvi-las, saber por qual motivo desejam filiar neste e qual o seu objetivo depois e filiado”¹⁵. O partido estava estruturado em torno dos núcleos de base, populares bancavam o partido com suas doações e também procuravam pessoas com perfil para o partido, selecionando-as e inquirindo sobre as motivações para ingressarem no PT.

Percebemos que no Diretório de Base, os núcleos de base tinham como grupo principal pessoas das Comunidades Eclesiais de Base, isso facilitava a “nucleação” de pessoas no meio rural e era imperioso naquele contexto interiorano, mas também em grandes centros (MENEGUELO, 1989; AMARAL, 2013; BEZERRA, 2019).

A importância dos núcleos de base era lembrada, fortemente, nas atividades do PT. Em 1986, numa entrevista ao Boletim Nacional do PT, Lula afirmou:

No dia em que o PT esquecer a nucleação como fator determinante de sua sobrevivência, ele se acaba enquanto partido político. A questão do núcleo é tão importante que, se nós não levarmos muito a sério, a gente descaracteriza a proposta

¹⁴ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 1, p.38. Data 28/09/1987.

¹⁵ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 1, p.38. Data 28/09/1987.

do partido. Quer dizer: o PT não pode discutir política apenas de quatro em quatro anos, nas épocas de eleições. Isso, qualquer partido faz (LEMOS, 1986, p. 11).

Era um partido que procurava construir sua identidade na diferença em relação aos outros partidos, uma delas era a participação popular e a discussão política continuada. Para Reis (2010), o aparecimento do PT foi a grande novidade da história partidária brasileira em que se destacava a liderança de Lula e articulação como movimentos sociais e Igreja Católica, que estavam comprometidos com princípios éticos e ideológicos. O grupo do Diretório local estava formado nessa perspectiva político-ideológica diretamente vinculada aos simbolismos religiosos dos grupos católicos progressistas.

Quando o Partido “não é mais aquele”

Na primeira eleição em que o PT participou em Miraflores (em 1988), lançou candidato próprio, compondo uma terceira força política do município, mesmo sabendo de pouca chance de vitória. Perder eleição sem alianças com políticos antigos do município era uma forma de participar de eleição, mantendo princípios do partido. Eles elegeram três vereadores, lideranças religiosas das CEBs.

Nas eleições de 1992, um dos vereadores se candidatou a prefeito e foi o segundo colocado. Foram eleitos quatro vereadores do PT e o partido já demonstrava ser uma importante força política local. Em 1996, foi eleita uma liderança religiosa, de uma comunidade rural, para administrar a prefeitura. Tratava-se da primeira vez que o PT elegia o prefeito do município e, nacionalmente, o partido já contava com diversos governadores e Lula se estabelecia como grande nome do partido, ficando em segundo lugar nas eleições presenciais de 1994.

Localmente, como a maior força política era oriunda das Ceb's, alguns militantes acreditavam que as comunidades seriam decisivas e participariam de todos os passos que a prefeitura daria dali em diante, afinal o partido se formara com princípios participativos. Por outro lado, as dificuldades para que isso acontecesse podem ser vistas nas reuniões do diretório do partido e já nos primeiros dois meses lamentava-se o esquecimento dos primeiros filiados:

A companheira Sonia falou da dificuldade de soltar um boletim agora no início. E que às vezes não dá tempo de reunir a comunidade para tomar uma decisão. Em seguida o companheiro Delcides (Vai-Volta) falou que o destino da comunidade não pode ser decidido por poucas pessoas [...]. A companheira Matilde disse que é importante o boletim informativo para informar os problemas gerais porque o povo está cobrando e está querendo saber. [...] Sobre o diretório falaram do esquecimento dos primeiros filiados, agenda de reuniões do partido e que deve auxiliar com críticas, formar um conselho a nível de município, para participação direta¹⁶.

¹⁶ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.1. Data: 22/02/1997.

Após um ano de administração, o tema da participação das comunidades continuava como eixo central nas reuniões do diretório do partido:

As comunidades querem participar das decisões, mas não estão sendo ouvidas como prometido. Foi sugerida uma reunião do diretório com o prefeito para o dia 11 de Janeiro. Depois dessas discussões foi colocada a proposta de um calendário para as reuniões nos setores para avaliação do ano de 98, Partido e Administração¹⁷.

Theije (2002) ressalta que um dos temas importantes das comunidades de base é a ênfase que ela dá às relações horizontais, ao contrário daquelas em que se estabelecem relações verticais, muito embora haja dificuldade para ser colocada em prática. A vitória eleitoral colocava essa questão de forma explícita, pois lideranças municipais do partido foram formadas nas comunidades de base, onde estavam os núcleos que recrutavam filiados e recursos financeiros.

Outra questão é que, diante dessas dificuldades, o diretório considerava que críticas de membros do partido não seriam razoáveis e convocavam correligionários a trabalharem como bombeiros, acalmando os ânimos e legitimando as ações do prefeito:

a companheira Maria das Graças falou que prefeitura não ganha política, o que ganha é o trabalho organizado de bases e citou exemplos de prefeituras do PT que fizeram um ótimo trabalho e que não ganhou a eleição. O vereador Argemiro pediu aos companheiros mais compreensão e que parassesem de criticar considerando que foi feito um plano emergencial levantando as prioridades de todas as comunidades e que dentro das possibilidades alguma coisa está sendo feito. [...] Pediu aos companheiros que diante de tantos problemas e dificuldades que o partido e a administração estão passando devemos trabalhar como ‘bombeiros’¹⁸.

A dinâmica administrativa revelava grande dificuldade na relação entre a direção da prefeitura e as “bases”. Era um momento em que o partido estava se amoldando aos desafios de administrar a prefeitura. Diante das dificuldades era comum alguns apontarem como solução o retorno às “bases”:

Em seguida foi feita uma pequena avaliação onde foram feitas as seguintes ressalvas: crise na militância, na administração, divisão do partido. Para tentar resolver todos os problemas foi levantada a questão da necessidade de valorizar e criar os núcleos de base, valorizar o partido como ponto de partida para um melhor desenvolvimento entre partido-administração.¹⁹

Essa era uma preocupação local que estava atrelada a questões nacionais do Partido: “atualmente, nossos núcleos de base são poucos e, na maioria das vezes, precários, havendo

¹⁷ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p. 26. Data: 22/02/1998.

¹⁸ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.3. Data:04/04/1997.

¹⁹ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p.12.Data:05/07/1997.

uma enorme distância entre os nossos desejos e a realidade [...]. Os núcleos estão abandonados. Devemos reconstruí-los como a principal base e característica do partido” (PT, 1998, p. 350).

O momento de ascensão do PT ao poder municipal é um marco da divisão desse grupo comunitário, religioso e político, trazendo consequências para como o processo vivido por esses atores é interpretado e lembrado, apresentando divisões significativas. Como contraponto à crescente institucionalização do PT e ação pragmática para a manutenção do poder conquistado, emergiu uma memória que valoriza as antigas relações comunitárias e horizontais. Os núcleos de base são lembrados como espaços políticos que mereceriam maior atenção e estariam sendo traídos pelas novas práticas.

Constantemente, comparava-se a atuação na prefeitura com os grupos religiosos do município que faziam parte da comunidade de base. Essa questão de 1997, atualmente, surge em quaisquer conversas com petistas da década de 1980, no município. Muitos deles acreditam que o partido só tem força quando funciona “na base”. Trata-se de um grupo que tem lembranças saudosas de um “partido de gente de comunidade”. As pessoas precisavam explicar os motivos para ingressar no partido, ou seja, havia um cuidado ao receber novos membros, buscando a valorização das relações de solidariedade e confiança como prioridade.

Há lembranças de um período de muita confiança e identificação entre os filiados em que estariam correlacionadas suas participações nas comunidades, na paróquia, no Mobon e no PT. Nesse sentido, como entende Pollak (1992), temos disputas pela identidade do grupo, diante das diversas lembranças sobre os elementos para sua unidade, continuidade e coerência:

[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).

Isso diz muito sobre aquele grupo que desejava coerência do partido com suas formações religiosas. Trata-se da memória de um grupo específico, em uma sociedade em que as memórias coletivas são tão numerosas quanto às unidades que compõem a própria sociedade (POLLAK, 1989, p. 12). Assim, essa memória de uma coerência com as “bases” é fundamental para a compreensão das lógicas do diretório partidário.

O PT das “bases” *versus* “partido inchado e pragmático”

O início dos anos 2000 foi um período de importantes decisões para o diretório local. De um lado, esperava-se continuar ganhando, para isso é necessário um partido com muita gente e aliado a diversos outros grupos políticos. De outro, esperava-se um partido com apenas pessoas de confiança, com consciência política e pouco disponível para aliança com outros partidos. Bourdieu (2007) afirma que uma das lutas mais constantes nos partidos se dá entre

um grupo que reclama pelo regresso às raízes mantendo sua coerência intelectual e outro que procura incessantemente o alargamento da clientela para o sucesso eleitoral.

Isso aconteceu fortemente no diretório local. Em alguns casos, houve desconfiança de que havia pessoas no partido que não representavam seu propósito original de mudança política:

Sr. José Maria chamou atenção para o fato de as pessoas que às vezes fingem estar no PT para apanhar favores do prefeito. Eli Chabudé alertou sobre as falsidades que existem dentro do próprio partido. As pessoas devem inspirar confiança²⁰.

Samuels (2008, p. 311) mostra que o partido ficou mais moderado, porque “teve sucesso em atrair *novos* apoiadores para os quais a ideologia é um aspecto insignificante para o seu petismo”. As lideranças mais antigas passaram por formações que inculcaram princípios morais de ação e reflexão, o que não se repetiu com grupos que depois foram se agregando.

O partido agregar maior número de pessoas e fazer alianças com novos agentes, sem a identificação comunitária inicial, potencializava o sucesso político. Entretanto, muitos agentes consideravam que essa forma de atuar do partido destoava da qualidade que possuíam anteriormente:

o partido dos trabalhadores nosso, ele inchou, então perdeu as raízes, de certa forma cresceu, muita gente que era do lado contrário passou, aderiu ao partido, só que hoje já mudou, não é mais aquilo que era. A gente tinha tempo pra conversar, por exemplo, quando a gente perdeu, o Antenor Carlos perdeu, a gente perdia junto, a gente ficava do mesmo jeito, hoje a gente tem a Prefeitura na mão, e não é do mesmo jeito, então deu uma esfriada²¹.

O “tempo da comunidade” em que se poderia conversar sobre a religião e a sociedade estava se tornando mais escasso, em detrimento do tempo das decisões rápidas dos dirigentes das prefeituras, que nem sempre eram coerentes com os propósitos dos agentes comunitários. Há uma memória saudosa de “outro tempo”:

Por exemplo, eu era filiada e hoje nem continuei mais na filiação, então hoje eu estou neutra, sou eleitora só, apenas eleitora, sem ter aquela animação pra fazer ação, pra convidar, procurar as pessoas e dizer: ‘Olha, você vota, por causa disso’, coisa que a gente não tem coragem de falar mais, porque antes a gente tinha essa certeza, mas passou o tempo, e envolveu tanta gente, já encheu tanto que não são aquelas pessoas que você confia mais, são outras pessoas²².

Mesmo entre petistas convictos, como Dora, a animação havia declinado. A motivação para convidar outras pessoas e tentar ganhar mais votos foi diminuindo de modo que não se

²⁰ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 3, p.18-19. Data:13/03/2002.

²¹ Entrevista concedida por Dora, em janeiro de 2011.

²² Entrevista concedida por Dora, em janeiro de 2011.

tem coragem de falar mais. As relações de conhecer no face a face foi diminuindo, bem como a confiança em agentes do partido. Ela se via como participante ativa na campanha do partido e, hoje, se coloca na categoria de “apenas eleitor”.

Nesse sentido, Amaral (2013) demonstra que o partido se tornou mais inclusivo ao abranger maior número de pessoas e fazer alianças com outros partidos. Não obstante, a intensidade da participação de militância se tornou menor. Nossa entrevistada era alguém que se via como ativa em todo o processo e depois se via como uma eleitora “comum”.

Sua atuação pretérita se tornou algo importante em sua memória. Pode-se afirmar que uma pessoa ao lembrar-se de algo, reconstrói eventos, imagens, sentimentos que foram ‘experimentados’, ou melhor, ela os reexperimenta, vivencia de modo diferente, antes no passado, agora no presente: a vida é reconstruída, representada a partir de novos repertórios. Nas palavras de Bosi:

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho [Bergson], é trabalho [...] A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, a nossa disposição (BOSI, 1994, p. 55).

No caso específico tratava-se de uma militante que se sentia isolada e distante da administração, ao contrário da união de sua militância política partidária. Outra jovem que participou do processo de formação do PT, Maria Esperança, filha do primeiro presidente do diretório do partido, argumenta no mesmo sentido. Ela acredita que há uma grande diferença entre os agentes que se engajaram no partido depois que este estava consolidado e aqueles do período inicial:

esse novo PT que começou, não foi da mesma formação do processo de luta. Esse pessoal já vem de um PT, um processo vitorioso, o trabalho é um trabalho de campanha normal né, mas o processo de formação eles não passaram, não têm uma base sólida e essas pessoas o PT perde com facilidade²³.

Segundo Maria Esperança, a geração de pessoas formadas nas comunidades, organizadas pelo Mobon, não mudariam de partido com facilidade:

então se você for conversar com aquelas pessoas que vêm desde o início, que não são poucas, elas não vão mudar de ideia, por mais que elas se decepcionem, elas não vão mudar de lado, porque são pessoas que têm aquela base, só que se esqueceu de preparar os próximos²⁴.

Para Rabelo (2019), há uma geração de pessoas que não saem do PT e mesmo quando isso acontece, o PT “não sai delas”. São pessoas que passaram por importante processo de

²³ Entrevista concedida por Maria Esperança, em janeiro de 2011.

²⁴ Entrevista concedida por Maria Esperança, em janeiro de 2011.

formação religiosa e política e que percebem a mesma como uma missão cristã de “fazer o bem comum”.

Nessa perspectiva, percebe-se um reforço da identidade de um grupo original. É nesse sentido que Bosi (2003) trabalha a formação de identidade relacionada à memória, afirmando que elas precisam ser narradas para serem compreendidas: a rememoração torna-se uma narrativa em que o narrador - e os demais ouvintes - tomam consciência de suas vidas, revelando assim, por meio da transmissão de experiências vividas e de influências comportamentais do presente, uma identidade. Assim, trata-se de um grupo que tem consigo uma narrativa bastante coerente com suas vivências comunitárias.

Muitos argumentos em relação ao PT local se reproduzem no partido em cenário nacional: os debates a respeito da mudança de postura quando se assume o poder, os problemas trazidos pelas alianças partidárias, a instrumentalização do partido para fins de eleição – sem identidade ideológica –, a participação popular na administração e o problema da formação de novos quadros.

A principal liderança do partido no município atribui outros significados para esse processo. Considera que os cargos são outros espaços de atuação e que com tantas viagens e necessidades administrativas não tinha como participar das atividades religiosas da mesma forma:

Continuo participando, faço muita reunião nas comunidades. Todo ano faço prestação de contas nas comunidades. São quarenta e tantas comunidades e eu passo uma por uma, fazendo prestação de conta em cada uma, o dinheiro que chegou, o que fez, pra onde foi, se não fez porque que não que não foi feito, mostrando de onde veio o dinheiro, qual a origem, qual a fonte. Pra onde ele tá saindo.

Às vezes meu trabalho diminui um pouco (na comunidade) por causa de trabalho de prefeitura porque eu viajo muito, Belo Horizonte, Brasília porque não tem dinheiro e tem que ficar correndo atrás e às vezes muitos trabalhos da Igreja você perde. Você não tá ali, naquela hora. Mas eu nunca deixei de tá vindo, participar da comunidade, na Igreja. Mas às vezes existem as pessoas, à vezes até companheiro da gente que surge muito. Mas ele quer emprego, algum tipo de benefício que você não pode fazer porque é particular, que não jeito de fazer, que você não tem dinheiro²⁵.

Há uma perspectiva de que o partido mudou porque não consegue fazer tantas reuniões e não tem o mesmo contato interpessoal, mas o prefeito também percebe um processo de mudanças pela sua necessidade de buscar recursos. Nesse caso, as lembranças são mais de estar continuando com o que aprendeu nas comunidades do que um distanciamento. Um ex-vereador do PT lembra de benefícios às comunidades e minimiza críticas, ressaltando o trabalho sério que é realizado:

²⁵ Entrevista concedida por Antenor Carlos, em outubro de 2010.

Sabe, de fato fazemos uma política séria em Miraflores, porque a política não é feita de compra de votos, não é prometendo nada, o cara que é prefeito os três mandatos nem sabe fazer política. Ele é simples demais da conta, é a liderança que faz, é o povo que faz mesmo²⁶.

Assim, argumentam que venceram três vezes (1996, 2004 e 2008), pois estavam no caminho certo, beneficiando o povo. Não é uma fala que contradiz a necessidade da coerência e das relações estreitas como as bases, mas há maior ênfase eleitoral. A volta às bases não deixa de ser importante, mas há foco em se manterem no poder para poderem direcionar as políticas públicas para os mais pobres. Desse modo, José Maria afirmou em reunião do partido: “o importante não é só ganhar, o mais importante é continuar ganhando, e trabalhando com entrosamento entre executivo, legislativo e povo e isso está muito falho na administração”²⁷.

A narrativa de parte dos militantes que valorizava as práticas originais, de base, mais horizontais, é contrastada com as práticas e os discursos daqueles que buscavam justificar sua inserção institucional, respaldados na necessidade de atuação centralizada, rápida e eficaz, valendo-se dos instrumentos necessários para a continuidade do controle do PT sobre os rumos das políticas públicas no município.

Nesse contexto, a ação de parte dos militantes do partido se descolou também da dinâmica dos grupos sociais e comunitários dos quais se originaram pela inserção em novos grupos sociais, com os quais tiveram maior contato em decorrência da penetração no campo institucional.

Este grupo de maior acesso ao poder institucional, à medida que se distanciou das bases, passou a lidar com o passado de forma diferente. Como demonstrou Halbwachs(1990), a memória é formada socialmente, articulada no presente, selecionando o que será lembrado e mudando seu significado de acordo com os “quadros sociais de memória” nos quais os indivíduos estão inseridos. Assim, dependendo dos grupos sociais aos quais os indivíduos estão integrados, sua relação com o passado pode se transformar substancialmente, muitas vezes, no sentido da justificação de seus valores e condutas mais atuais.

Segundo Pollak (1992), a memória está fortemente relacionada com as disputas pela identidade, pois “a construção da identidade (e da memória) é um fenômeno que se produz em referência aos outros [...] por meio da negociação direta com os outros” (POLLAK, 1992, p. 204). Por isso, as identidades não são elementos essenciais, mas sim frutos de relações entre atores, ou seja, “valores disputados em conflitos sociais e intergrupais” (POLLAK, 1992, p. 205). Logo, a memória é entendida como um forte elemento de disputa entre os grupos no seu processo de negociação pela constituição de suas identidades, delimitação de adversários e enfrentamento político. Como podemos notar, estava em disputa a identidade do PT naquele contexto, sua relação com a comunidade, a religiosidade, as bases e o poder institucional,

²⁶ Entrevista concedida por João Santos, em outubro de 2009.

²⁷ Ata do Partido dos Trabalhadores de Miraflores, Livro 2, p. 27. Data:11/01/1999. Grifos nossos.

sendo que cada grupo, conforme se delimitava, reforçava os elementos fundamentais de sua interpretação sobre os processos vividos, redefinindo suas memórias em função das identidades em disputa.

Nesse sentido, vale citar Pollack (1992) e sua contribuição relevante sobre a seletividade da memória:

A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. A memória é em parte herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sobre flutuações, que são o momento em que ela é articulada, em que ela está sendo impressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória (POLLAK, 1992, p. 204).

Aquele processo das pessoas “sem interesse” da “comunidade unida” ressaltado pelas pessoas que passaram pelos processos formativos também foi ressignificado por quem ocupava cargo importante na prefeitura, uma vez que os companheiros “sem interesse” também poderiam ter interesse em favores e cargos.

Considerações Finais

Apesar de o Partido dos Trabalhadores ter nas mobilizações em grandes centros urbanos sua origem mais reconhecida, buscamos demonstrar a existência de outros processos de formação, em pequenos municípios, que também foram relevantes para compreendermos suas características e trajetória. Acreditamos que em vários municípios do interior, como Miraflores, a emergência do PT esteve ligada ao redirecionamento de pequenas comunidades religiosas, especialmente de suas lideranças, para as disputas eleitorais. A inserção institucional de parte desses atores provocou fissuras entre seus integrantes, de acordo com suas diferentes posições e perspectivas sobre os vínculos com as bases, a ampliação do partido e a administração pública, produzindo diferentes relações com o passado.

O caso de Miraflores, talvez, reflita o processo vivido pelo PT de forma geral, assim como de outros movimentos que tiveram grande efervescência a partir dos anos de 1970 e 1980 e foram perdendo fôlego nas décadas seguintes, porém ocupando espaços institucionais consideráveis, redefinindo suas identidades. Assim, as memórias sobre o PT rural de Miraflores podem trazer informações interessantes para compreendermos as relações entre movimento e partido, mobilização e institucionalização, comunidade e administração.

Parte dos militantes percebe esse processo como uma grande ruptura, muitas vezes como traição das mobilizações originais do partido, sua negação em prol de novas ambições. Por outro lado, outros atribuem a esse processo um sentido de continuidade, de aprofundamento e complexificação da militância, argumentando que há coesão das novas práticas em relação aos princípios originais, como o combate à pobreza e à desigualdade, por exemplo.

Podemos questionar também se o afastamento das bases é um caminho inevitável de todo movimento que ganha abrangência e ocupa cargos no Estado, assim como podemos pensar se é possível um retorno às bases em uma organização já tão transformada pelas lutas travadas em vários campos ao longo de décadas, com várias gerações de militantes.

Portanto, parece possível existirem sempre memórias divididas, na medida em que diferentes atores experimentam de formas diversas os processos sociais e políticos nas mobilizações, significando o passado de acordo com suas angústias e conflitos atuais, evidenciando as fissuras no processo de rememorar.

Referências

Fontes Documentais

Cadernos de registros de cursos da Sr^a Dona Cora Furtado de Melo (Arquivado na sede Mobon, Dom Cavati, Mg).

Livro de Atas do diretório municipal de Miraflores-MG.

Livro do Tombo da Paróquia de Miraflores-MG.

Tabelas de Votação do Tribunal Regional Eleitoral.

Livros de cursos (sem data):

- Curso de Bíblia
- Curso de Boa Nova
- Curso de Natal
- Curso de Semana Santa
- Fidelidade ao Evangelho
- Iniciação Bíblica
- O Evangelho na Vida
- Políticos Cristãos
- Treinamento e Aprofundamento

Sites

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm.

<http://www.sacramentinos.org.br>.

<http://www.mobon.org.br/>

Bibliografia

- AMARAL, Oswaldo E. As transformações nas formas de militância no interior do PT. Maior inclusão e menos intensidade. **RBCS**, v. 28, n. 82, jun., 2013.
- BEZERRA, Carla de Paiva. Os sentidos da participação para o Partido dos Trabalhadores (1980-2016). **RBCS**, v. 34, n. 100, 2019.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Nacional, 2003.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Organização de Sérgio Miceli. 6. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 11. ed. Bertrand Brasil, 2007.
- CARVALHO, Joaquim; BORSTNER, Bojan. “Religions, Identities and Citizenships”, in Ann Katherine Isaacs (org.). **Citizenships and Identities: Inclusion, Exclusion, Participation**. Pisa: Plus-Pisa University Press, 105-138, 2010.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Igreja e Problemas da Terra: Documento aprovado pela 18ª Assembléia da CNBB, Itaici, 14 de fevereiro de 1980. 2ª Edição, 1980.
- COUTROT, Aline. Religião e Política. In: **Por uma história política**. Organização de René Rémond; tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- LEMOS, Rubens. “Entrevista com Luís Inácio Lula da Silva”. **Boletim Nacional do PT**, 16: 11, 1986.
- MAINWARING, Scott. **A Igreja e a Política no Brasil (1916-1985)**. Tradução de Heloísa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- MELUCCI, Alberto. **Challenging Codes**: collective action in the information age. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MENEGUELO, Rachel. **PT**: a formação de um partido, 1979-1982. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1989.
- NOVAES, Regina Reys. Crenças religiosas e concepções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Carlos. **Política e Cultura**: século XXI. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002.
- OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. **Religião, política e comunidade**: emergência e politização do Movimento da Boa Nova. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – UFRRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- PALMEIRA, Moacir. Política, Facções e Voto. In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Marcio. **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, 1996.

POLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: CPDOC, n. 10, 1992.

POLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: CPDOC, nº3, 1989.

PARTIDODOSTRABALHADORES(PT). **Partido dos Trabalhadores: resoluções de encontros e congressos (1979-1998)**. São Paulo: FPA, 1998.

RABELO, Lívia. **Pelos Olhos da fé**: os dilemas da caminhada de lideranças políticas e religiosas na Zona da Mata Mineira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFV-UFRJ, 2019.

REIS, Fábio Wanderley. Identidade Política, Desigualdade e Partidos Brasileiros. **Novos Estudos**, n. 87, 2010.

SAMUELS, David. A evolução do Petismo (2002-2008). **Opinião Pública**. Campinas, v. 14, n. 2, p. 302-318, nov. 2008.

SELL, Carlos Eduardo. O declínio da Teologia da Libertação: uma releitura de ‘O novo rosto do clero’ de Agenor Brighenti. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo-RS, 27 outubro 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/613974-o-declinio-da-teologia-da-libertacao-uma-releitura-de-o-novo-rosto-do-clero-de-agenor-brighenti>. Acesso em: 29 out. 2021.

THEIJE, Marjo De. **Tudo o que é de Deus é Bom**: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 2002.

Slogan, fé e pós-facada: a construção discursiva de um “milagre”

Thiago André Rodrigues Leite¹
Karine Rios de Oliveira Leite²

Resumo: O *slogan* de campanha do candidato Jair Messias Bolsonaro à presidência do Brasil em 2018, qual seja, “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos.”, produz, de certa forma, efeito de sentido excludente. Entrevemos que esse lugar sintático do signo linguístico “Deus” colocaria uma crença superior às outras, de modo que, depois da facada dada no candidato Bolsonaro, parece ter sido construído, a partir de dizeres seus em vídeos de campanha, um acontecimento discursivo, qual seja, o “milagre” de sua sobrevivência. Pautando-nos no pensamento da Análise de Discurso (AD), especialmente nas teorizações de Orlandi (1987), que discorre acerca do discurso religioso e da fé, e em Foucault (1995, 2009), o qual discute o poder pastoral, temos como objetivo principal problematizarmos de que maneira os dizeres do slogan de campanha do candidato em questão relacionam-se, do ponto de vista discursivo, aos dizeres proferidos por ele mesmo após a facada (pós-facada), sobretudo no que diz respeito à fé e à construção discursiva de um “milagre”.

Palavras-chave: *Slogan*; Fé; Pós-facada; Milagre.

Slogan, faith and post-stab: the discursive construction of a “miracle”

Abstract: The candidate Jair Messias Bolsonaro’s slogan of campaign to the presidency of Brazil in 2018, that is, “Brazil above everything. God above all people.”, produces, in a way, excluding meaning effect. We glimpse that this syntactic place of the linguistic sign “God” would put a belief superior to the others, so that, after the stab gave in the candidate Bolsonaro, it seems to have been built, from sayings in his videos of campaign, a discursive happening, which is, the “miracle” of his survival. Based on the thought of Discourse Analysis (DA), especially in the theorizations of Orlandi (1987), who expatiates on religious discourse and faith, and based on Foucault (1995 and 2009), who discusses the pastoral power, we have as the main goal problematize how the sayings of the candidate’s slogan of campaign are related, from the discursive perspective, to the sayings spoken by himself after the stab (post-stab), mainly regarding to the faith and to the discursive construction of a “miracle”.

Keywords: *Slogan*; Faith; Post-stab; Miracle.

¹ Doutor em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. E-mail: thiago_fucamp@hotmail.com

² Doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. E-mail: karinerios@hotmail.com

Introdução

O *slogan* de campanha do candidato Jair Messias Bolsonaro à presidência do Brasil em 2018, qual seja, “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos.”, produz, de certa forma, efeito de sentido excludente, pois promove uma cisão na população para quem, supostamente, se voltaria o governo proposto: apenas para os que acreditam em Deus. Interessante observarmos que, sendo o *slogan* composto pelo termo “Brasil”, aparecendo em primeiro lugar (no primeiro período), como informação focalizada, o País poderia ser interpretado como prioridade máxima desse candidato.

Nessa perspectiva, a maior preocupação do candidato Bolsonaro, pensando-o do ponto de vista das representações permitidas pela linguagem, seria zelar pela nação, e, em decorrência disso, por todos os brasileiros, como o líder da pátria. Porém, entrevemos também, o que justifica a relevância deste trabalho, haver posterior recorte em relação a quem seriam, possivelmente, os brasileiros atendidos, quando, na sequência, segue o período “Deus acima de todos”, permitindo associar a imagem do candidato à figura de um “salvador”. Obviamente, a escolha do signo linguístico “Deus”, com inicial maiúscula, não representa a crença ou descrença de toda a população brasileira, mas um modo específico de fé. Então, colocar Deus “acima de todos” seria colocar uma crença superior às outras, de modo que, depois da “facada”³ dada no candidato Bolsonaro, parece ter sido construído, a partir de dizeres seus em vídeos de campanha, um acontecimento discursivo, qual seja, o “milagre” de sua sobrevivência.

Pautando-nos no pensamento da Análise de Discurso (AD), especialmente nas teorizações de Orlandi (1987), que discorre acerca do discurso religioso e da fé, e em Foucault (1995 e 2009), o qual discute o poder pastoral, objetivamos problematizar de que modo os dizeres do slogan de campanha do candidato em questão relacionam-se, do ponto de vista discursivo, aos dizeres proferidos por ele mesmo após a facada (pós-facada), sobretudo no que diz respeito à fé e à construção discursiva de um “milagre”. Também, objetivamos analisar possíveis efeitos de sentido produzidos pela presença do discurso religioso em dizeres proferidos por tal candidato em vídeos de sua campanha presidenciável, partindo, em especial, daqueles sobre o sacrifício de si.

O sacrifício de um líder: discurso religioso e poder pastoral

O dizer “Deus acima de todos”, veiculado no *slogan* da campanha de Bolsonaro, parece remeter tanto ao fato de que Deus, estando “acima de todos”, protege, cuida e ampara todas as pessoas igualmente, logo a fé Nele é redentora, mas também que essa entidade religiosa, colocada como prioridade, “acima de todos”, autorizaria “tudo” que é feito e/ou dito pelo

³ Conforme noticiado por vários jornais brasileiros e internacionais, no dia 06 de setembro de 2018, o então candidato Jair Messias Bolsonaro à presidência do Brasil leva uma facada durante campanha eleitoral em Juiz de Fora, Minas Gerais. “Candidato era carregado nos ombros por apoiadores quando homem se aproximou e o feriu na barriga. Bolsonaro foi levado para a Santa Casa da cidade, passou por uma cirurgia no intestino [...]. Suspeito foi preso” (G1, Juiz de Fora, 2018).

candidato, como ações guiadas por Ele e em Seu nome. Isso, de certo modo, faria delas natural e, essencialmente, “corretas”, frutos do querer de Deus, já que representariam Sua voz, o que vai ao encontro da definição dada por Orlandi (1987) acerca de “discurso religioso”.

Orlandi (1987, p. 242-243) caracteriza “[...] *o discurso religioso como aquele em que fala a voz de Deus*: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus” (grifos da autora), isto é, representa-se, simbolicamente, Deus, que ocupa um lugar intransferível, ocorrendo, portanto, conforme Orlandi (1987, p. 243), “[...] um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do *plano espiritual* (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do *plano temporal* (os sujeitos, os homens)” (grifos da autora). Esse desnivelamento refere-se à superioridade do primeiro plano em relação ao segundo, ou seja, Deus é superior aos homens, logo tem domínio sobre eles. É uma relação assimétrica, de maneira que “[...] dessa relação nasce a necessidade de salvação para a vida eterna. O móvel para a salvação é a fé” (ORLANDI, 1987, p. 243).

Com um discurso político que busca, por meio da fé, sua legitimação em Deus, os dizeres do *slogan* parecem apontar um líder disposto a, em nome Dele, salvar o Brasil, podendo, até mesmo, significar que qualquer ação poderia ser feita em razão disso (do Brasil e de Deus). Assim, colocar o Brasil e Deus “acima”, como preferências, sublimidades, superioridades, estaria direcionando-se a certo grupo de pessoas, como se isso significasse colocar o País e Deus acima, por exemplo, dos interesses pessoais, afirmando o compromisso de abnegação e sacrifício para e por parte de seus apoiadores também, o “conjunto seleto”.

Entendemos que o *slogan* em questão, ao mesmo tempo em que se associaria ao primeiro ponto do poder pastoral apresentado por Foucault (1995), por projetar um candidato comprometido com as leis de Deus e que, por isso, seria aquele capaz de garantir a salvação do país, vincula-se também à imagem de alguém capaz de sacrifícios (por Deus, e, logo, pelo povo brasileiro), o que, conforme compreendemos, associa-se ao segundo ponto do poder pastoral, conforme delineado por esse autor: o “pastor”, entendido como “líder”, além de garantir a salvação (material e imaterial), e até como forma de garanti-la, deve também dispor-se ao sacrifício pelos que o seguem.

Com a representação de homem comum e modesto, figuração idealizada e construída, em grande parte, pelos conteúdos divulgados em redes sociais do candidato Bolsonaro, como *livestreams* em que ele, com roupas e objetos simples, tomava café e comia pão com manteiga, representando um homem de vida e hábitos ordinários, a própria estética visual⁴ adotada no *marketing* de campanha significaria a apresentação de um candidato, cuja vida humilde seria a explicitação de um político que se sacrifica pelo seu povo; que abre mão de uma vida de luxo para ser simples, como todo e qualquer “cidadão comum”; esse candidato estaria renunciando aos benefícios que sua condição financeira seria capaz de lhe propiciar, para, em respeito aos

⁴ Embora não seja o foco deste trabalho, julgamos relevante mencionarmos que reconhecemos a linguagem não verbal como compondo a discursivização da campanha do candidato Bolsonaro, pois, como ocorre com a linguagem verbal (analisada aqui como materialidade discursiva), permite-nos significar, compondo a significação do que é dito nos dizeres de campanha, especialmente quanto à representação de si.

brasileiros, adotar um estilo simples de vida. Seria alguém que, a despeito de suas posses materiais, estaria vivendo uma vida simples, de humildade, fazendo jus a valores apregoados pelo discurso religioso ligados ao sacrifício do pastor pelo seu rebanho, por isso digno de um “milagre” face a tragédias.

E o “milagre” aconteceu?! A fé salva?!

Durante o período de campanha do candidato Jair Messias Bolsonaro à presidência do Brasil, esse candidato transmitiu vários vídeos em seu canal no *Youtube*, a partir do qual selecionamos os seguintes: vídeo (01) “Via transmissão de celular, Bolsonaro fala com população na Av. Paulista”; vídeo (02) “Bolsonaro: última *live* antes do segundo turno”; vídeo (03) “Entrevista Rádio Guáiba - RS (23/10/2018) - temas da semana”; vídeo (04) “Bolsonaro no SBT: temas da semana”; por fim, vídeo (05) “Chegamos na reta final. Vamos dar o último gás combatendo, COM A VERDADE, as mentiras do PT!”. Fizemos essa seleção por serem vídeos que se relacionam, discursivamente, ao slogan de campanha do candidato em questão, pensando, sobretudo, na construção discursiva de um “milagre”.

No vídeo 02, no qual o segundo ponto do poder pastoral pode ser vislumbrado, o candidato Bolsonaro menciona o “milagre” de estar vivo, a ideia de que, como Jesus, seria combatido por seus oponentes, mas que, semelhantemente, teria ressuscitado para defender seu povo, o qual seria entendido como “o povo de Deus”:

Ele deu a facada e rodou, ele deu a facada para matar. Não só os médicos que salvaram a minha vida em Juiz de Fora, que eu agradeço e muito, ao pessoal da Santa Casa, e costumo dizer que **nasci de novo** em Juiz de Fora. [...] E se tô vivo, segundo os médicos dizem, não só de Juiz de Fora, bem como os do Albert Einstein, **estou vivo por milagre**. E cada um tire as suas conclusões de o porquê eu estar vivo, de o porquê eu estou enclausurado dentro de casa, tá, eles só podem me tirar do combate, me eliminando, fisicamente. (grifos nossos).

O questionamento sobre por que estaria vivo parece reforçar a ideia de ter sido digno de um “milagre”, o que se justificaria porque sua vi(n)da seria para salvar o Brasil. Como forma de conferir argumentação de autoridade a essa ideia, haveria a alusão a dizeres médicos. Esses dizeres parecem indicar a improbabilidade de que o candidato Bolsonaro, após um ataque daquele vulto, sobrevivesse, o que só se justificaria por ser ele um “escolhido” de Deus para salvar o país, ou seja, “Deus acima de todos”. Assim, compreendemos que os dizeres em questão parecem representar o candidato como uma espécie de Jesus Cristo, ressuscitado para salvar o povo de Deus, e que, semelhantemente a Cristo, seria vítima de traições e injustiças, porém a fé teria o salvado, já que “a fé remove montanhas. O homem, com fé, tem muito mais poder, mas como a fé é um dom divino, ela não emana do próprio homem, lhe vem de Deus” (ORLANDI, 1987, p. 250). Além disso, “[...] a fé é que distingue os fiéis dos não-fiéis, os convictos dos não-convictos. Logo, é o parâmetro pelo qual se delimita a comunidade e constitui o escopo

do discurso religioso em suas duas formações características: para os que crêem, o discurso religioso é uma promessa, para os que não crêem é uma ameaça” (ORLANDI, 1987, p. 250).

Nessa perspectiva, o candidato Bolsonaro, “homem de fé”, teria sido digno de um “milagre”, pois ele crê, o que o alçou a um lugar de “escolhido” de Deus, de maneira que foi auxiliado divinamente para continuar sua jornada/missão. Assim, os dizeres desse candidato parecem construir de si uma imagem com contornos de experiência e respeito, semelhantemente a figuras santificadas, as quais, frequentemente, tinham de passar por provações, tendo uma vida de mártir. A presença do discurso religioso por meio das construções “nascer de novo” (ressuscitar) e “estou vivo por milagre”, por exemplo, parece fazer com que aquele que chegar a outras conclusões passe a ser visto como um descrente, herege, portanto, sendo ameaçado, do ponto de vista religioso, por isso.

O terceiro ponto que, segundo Foucault (1995, p. 237), caracteriza o poder pastoral é que este é “uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida”. Porém, o Estado Moderno, sendo uma “estrutura muito sofisticada”, possibilita que os indivíduos sejam integrados sob uma condição, a de que a essa individualidade “se atribuísse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos”. Por isso, podendo o Estado ser considerado “a matriz moderna da individualização ou uma nova forma de poder pastoral”, traz ao “fiel” a noção de que ele é pessoalmente abrigado, restaurando-lhe a individualidade, em meio ao todo e, nisso, criando e/ou reforçando a sensação de pertencimento, devendo interpretar a facada, então, como um “milagre”, pois o candidato representa ser uma figura redentora. No vídeo 02, o candidato menciona:

Conversando com os médicos, eu tive aí 23 dias [*inaudível*] no hospital. Muitos deles, obviamente, lidaram com casos de faca. Facada de briga que tem em bar, por cachaça, por motivo fútil. O cara fura apenas o outro. Fura. Dá a facada como se fosse um golpe aí de espadachim, né. Fura. O meu caso, **ele bateu e rodou**. Rodou dentro, cortou tudo na minha barriga. Cortou em três locais aí o intestino fino, né. Cortou veias. Furou um pedaço muito grande do intestino grosso. Espalhou fezes por toda a minha cavidade abdominal. Foram drenados mais de 2 litros de sangue. Meia hora depois do **ato terrorista** ali do senhor Adélio, **ele deu a facada pra matar**. (grifos nossos).

Nesses dizeres, o candidato Bolsonaro afirma que, em geral, as facadas realizam-se sob o ato de furar, e qualifica a facada por ele recebida como ocorrendo de modo distinto e inusitado, pois o autor desse ato “bateu e rodou”, com o único fim de matá-lo. Ao diferenciar a facada por ele levada das facadas comumente deferidas, acrescentando ao ato de furar o de rodar, atribui a esse evento um tom divinal, o que parece ser endossado pela narração detalhada do ocorrido, uma espécie de “testemunho”⁵, apresentando a gravidade de suas consequências,

⁵ Minimamente, compreendemos “testemunho” como experiências (publicamente) relatadas por fiéis, figuradas como “milagres”, em certas vertentes religiosas.

e confirmado novamente pelo argumento de autoridade dos médicos (“conversando com os médicos”, sendo que sequer estes compreenderiam, senão como um “milagre”, o ocorrido com o candidato). O caso dele seria algo excepcional, pensando no “ato terrorista” que sofreu, fazendo-o digno de ser considerado um “escolhido” por Deus, alguém enviado por Ele, que estaria literal e figurativamente dando o sangue pelo seu povo, como também aparece nos seguintes dizeres presentes no vídeo 03:

A tentativa de execução do dia 06 de setembro foi algo grave. O cara **deu a facada e rodou a faca**. É comum você ver briga, às vezes, de bar, o cara dá a facada no outro, bate a faca e puxa. Esse cara **bateu e rodou. Cortou em vários locais o intestino fino e cortou o intestino grosso também**. Espalhou fezes em toda a cavidade abdominal. Em toda a cavidade abdominal. E a faca entrou 15 cm aproximadamente. **Eu só não morri por milagre, segundo os próprios médicos da Santa Casa de Juiz de Fora.** [...] No dia 12 de setembro, seis dias depois, como eu estava com febre, 9 da noite, eu fui submetido a uma tomografia e eu lembro que o médico falou o seguinte pro, o médico chefe falou o seguinte: ‘Vamos ter que operá-lo’. Daí o outro médico perguntou: ‘Quando?’. Ele falou: ‘Agora.’. A operação começou 9 e pouco da noite e acabou às 5 da manhã. Então, foram 8 horas de cirurgia. **Não foi uma brincadeira. Não foi uma furadinho. Foi algo grave.** Bem, no momento, estou com bolsa de... Vamos lá. **Perdi 15 quilos. No dia, perdi 2 litros de sangue.** No momento, estou com uma bolsa de colostomia. (grifos nossos).

A narrativa com detalhes sobre o ocorrido, dando realce à gravidade de suas consequências⁶, parece reforçar o caráter inusitado do evento, o que se constituiria no “milagre” que ele teria recebido e na afirmação do quanto estaria disposto a se sacrificar por seu povo. O modo como, várias vezes, foi discursivizado esse ataque (uma espécie de provação divina, um “milagre” que comprovaria novamente sua relação de identidade santificada, tal qual um salvador, pastor, escolhido, messias⁷) parece contribuir para a representação positivada de si, valorizada e valorizada do candidato Bolsonaro, ao colocá-lo na posição de um líder pastoral, que se sacrifica pelo povo e o convida ao sacrifício também, conforme pode ser vislumbrado nos seguintes dizeres do vídeo 02:

Eleições não estão ganhas. **Nós temos que lutar até o último momento.** Não podemos relaxar. Eu sei que tem gente que tem dificuldade pra votar. **Vai com sacrifício. Saí mais cedo de casa.** Vamos votar. Vamos fazer valer a nossa vontade. Não vamos dar oportunidade pra que o outro lado diga: “Ganhamos. Foi a virada”. [...] Mas nós devemos fazer a nossa parte. Vamos votar. Vamos participar. Vamos

⁶ Tal é o que pode ser também interpretado nos seguintes dizeres presentes no vídeo 04: “Que foram cirurgias de vulto que eu fiz, né, uma no dia 06 de setembro, outra no dia 12, onde tudo foi mexido aqui na região do abdômen. Tudo foi colocado pra fora e botado pra dentro de novo. Então, eu não posso levar um esbarrão”.

⁷ Essa imagem pode ser também construída discursivamente quando, no vídeo 04, menciona: “Mas voltar pras ruas não vou poder fazer o que fazia, como ser carregado nos braços, com milhares de pessoas me recebendo no aeroporto.”, pois essas ações indicariam uma espécie de Deus, de ídolo, de soberano.

ajudar na fiscalização. Tem um sitezinho aí “Fiscais do Jair”, né?! [...] Um apelo final a todos vocês. De hoje pra amanhã, vamos empenhar, vamos votar; quem tá em casa, não tá ganho, vamos votar. **Às vezes, é um sacrifício. Anda um pouco mais. Vamos votar.** Vamos, no caminho, hoje à noite ainda, né, via *Whatsapp*, mídias sociais, buscar mais um voto pra nós. Vamos convencer quem votou em outro candidato a votar em nós. E vamos ter a certeza, né, que nós, ao fazer o trabalho bem feito, podemos sim ser vitoriosos amanhã e todo o Brasil, e todo o Brasil realmente sonhar com dias melhores, tá ok?! Meu muito obrigado a todos. Fiquem com Deus! Vamos à vitória, com muita humildade e com muito trabalho! Brasil acima de tudo e Deus acima de todos. Valeu, pessoal! (grifos nossos).

O candidato endereça-se aos espectadores, os quais supõe serem seus eleitores e apoiadores, como uma espécie de exército (“nós temos que lutar até o último momento”), que deveria juntar-se à “luta” em tela, sacrificar-se por esse líder e pelas causas que defende (“Vai com sacrifício. Sai mais cedo de casa”, “Às vezes, é um sacrifício. Anda um pouco mais. Vamos votar.”). Logo, seriam pessoas que estariam, como seu líder, dispostas a se sacrificarem por “dias melhores”. Os dizeres do candidato Bolsonaro ganhariam valor de verdade, pois “[...] o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma” (ORLANDI, 1987, p. 245), corroborando a “verdade” pelo simples fato de terem sido proferidos pelo candidato, o qual seria uma espécie de porta-voz de Deus.

A propósito do signo “verdade”, o qual, nos dizeres de campanha do candidato Jair Messias Bolsonaro, parece produzir efeito divisor, destacamos a seguinte passagem no vídeo 04: “E digo mais, Sr. Haddad, eu tenho compromisso com a *verdade*, tenho caráter. A minha vida sempre foi dessa forma. Fazemos campanha sim, em busca do, numa passagem bíblica, João 8:32, ‘Conhecereis a verdade e ela vos libertará’” (grifo nosso). Ao endereçar-se a seu oponente, o candidato pelo PT (“Sr. Haddad”), o signo “verdade” produziria efeito divisor, pois o compromisso em questão, que levaria a uma libertação do mal, inclusive associada a uma passagem bíblica, não seria tido pelo outro candidato, o qual não teria compromisso nem com a verdade (em sua vida pessoal e pública), nem com pressupostos religiosos⁸, ao passo que o candidato Bolsonaro, de fato, realizaria um governo com base em morais cristãs, lembrando que, conforme dizeres acima, esse candidato afirma fazer campanha “em busca do, numa passagem bíblica”, sendo a religião uma de suas preocupações, conforme podemos observar nos dizeres presentes no vídeo 01:

Nós amamos as nossas famílias. Nós respeitamos as crianças. Nós respeitamos todas as religiões. Nós não queremos socialismo. Nós queremos distância de ditaduras do mundo todo. Amigos da Paulista e do Brasil, meu muito obrigado a todos vocês. E vamos, juntos, trabalhar, para que no próximo domingo aquele

⁸ Tanto que um dos vídeos (o de número 05) se intitula “Chegamos na reta final. Vamos dar o último gás combatendo, COM A VERDADE, as mentiras do PT!”, com destaque à caixa alta na expressão “com a verdade”, fazendo coro com o efeito divisor relacionado ao “Brasil de verdade”.

grito que está em nossa garganta, que simboliza tudo que nós somos, seja posto pra fora: **Brasil acima de tudo, Deus acima de todos.** (grifos nossos).

Ao se representar como protetor necessário aos seus apoiadores, o qual, nas condições de produção em questão, poderia ser interpretado como aquele que iria salvá-los do caos em que o País supostamente estaria, o efeito divisor parece veicular efeitos de sentido diversos, como o reforço de sua posição de protetor paternal extremamente necessário à defesa de seus apoiadores e a conclusão de que direitos básicos não estariam assegurados àqueles que, de alguma forma, representassem ameaça aos dogmas conservadores.

Ainda com base no vídeo em questão, é possível vislumbrarmos certa contradição nos dizeres do candidato, posto que, embora afirme que “nós respeitamos todas as religiões”, o *slogan*, mencionado ao final desse e de outros vídeos, pode ser interpretado tanto como a proposição de um governo assumidamente atravessado por questões religiosas (em defesa dos chamados “valores cristãos”) e respeitoso a todas as crenças, quanto como o desrespeito à laicidade do Estado (às necessidades governamentais para manutenção de um Estado laico), cabendo o seguinte questionamento: como respeitar e dar espaço igual a todas as religiões se há a (re)afirmação constante da “presença” de Deus como essência de uma campanha?

Considerações finais

A presença do discurso religioso no discurso político promove a emergência de sentidos outros, já que, conforme Foucault (2009, p. 26), “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”. O imbricamento do discurso religioso no discurso político parece provocar certo fechamento de sentido, o que, em certa medida, impede qualquer forma de contestação/discordância, pois entra em cena a fé. “A fé é um dos parâmetros em que se assenta o princípio da exclusão. E o espaço em que se dá a exclusão é a Igreja: os que pertencem a ela (os que acreditam) e os que não pertencem (os que não acreditam). É a Igreja que atribui os sacramentos, é ela que tem a palavra da revelação, a leitura correta do texto sagrado, etc.” (ORLANDI, 1987, p. 250).

Nessa perspectiva, a fé separa outras crenças e seus praticantes e, em última instância, é possível interpretarmos que religiões que não têm matrizes no cristianismo não seriam dignas, seriam inferiores, estariam “abaixo” e, por consequência, também todos seus adeptos/fiéis. Estes comporiam o grupo de pessoas que não teriam a pátria como prioridade, sendo, por isso, “erradas” e até mesmo “imperfeitas” do ponto de vista religioso, posto que não pertencem a religiões cristãs, sendo desprovidas de valores humanos, e, em razão disso, mereceriam ser abandonadas e relegadas pelo governo do candidato Bolsonaro.

Devido ao predomínio de religiões cristãs no Brasil, produzir, no espaço político, um discurso atravessado pelo discurso religioso, com ênfase no signo linguístico “Deus”, consistiria em produzir um discurso vendável, por abranger um número maior de eleitores em um país histórica e majoritariamente católico, no qual a religião evangélica, que é de cunho cristão, é a

mais ascendente. Ademais, como o signo “Deus” significaria bondade, justiça, verdade, amor, paz, por exemplo, as pessoas que se associaram ao que esse signo representaria teriam de se opor à “esquerda”, já que “Deus” significaria tudo que se oporia a ela, ao governo anterior, à “corrupção” e outros. Assim, estar com Deus, tendo fé Nele, é a grande possibilidade de receber um “milagre”. E o “milagre” aconteceu?! A fé salva?!

Referências

- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** 18.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (orgs.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica:** para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento:** as formas do discurso. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 1987.

Notícia

JAIR Bolsonaro leva facada durante ato de campanha em Juiz de Fora. **G1**, 6 set. 2018. <https://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/noticia/2018/09/06/ato-de-campanha-de-bolsonaro-em-juiz-de-fora-e-interrompido-apos-tumulto.ghtml>. Acesso em: 15 abr. 2021.

Vídeos

BOLSONARO, Jair Messias. **Bolsonaro no SBT:** temas da semana, 09 out. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wl6Z8OI2TXI>. Acesso em: 15 maio 2021.

BOLSONARO, Jair Messias. **Bolsonaro:** última *live* antes do segundo turno, 27out. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2py6E3U2wCc>. Acesso em: 20 maio 2020.

BOLSONARO, Jair Messias. **Chegamos na reta final.** Vamos dar o último gás combatendo, COM A VERDADE, as mentiras do PT!, 26 out. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=F_v2auHWk8I. Acesso em: 25 maio 2020.

BOLSONARO, Jair Messias. **Entrevista Rádio Guaíba - RS (23/10/2018) - temas da semana,** 23 out. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yLuNmAkrkRY>. Acesso em: 01 jun. 2020.

BOLSONARO, Jair Messias. **Via transmissão de celular, Bolsonaro fala com população na Av. Paulista,** 21 out. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H9wxneOnIOI>. Acesso em: 15 abr. 2020.

Gramáticas do ser evangélico: Discursos, Sujetos e Subjetivação religiosa

Carlos Henrique Pereira de Souza¹

Resumo: O artigo analisa as transformações da identidade evangélica a partir de pesquisa de campo em igrejas históricas na Zona Norte do Rio de Janeiro, entre os anos de 2017 e 2018. Por meio das noções de discurso, de Ernesto Laclau e das abordagens pós-estruturalistas, pretende discutir as implicações do discurso evangélico e a constituição das identidades religiosas por meio da enunciação discursiva do “ser evangélico”.

Palavras-chave: Evangélicos; Identidade; Discurso; Pós-estruturalismo.

Grammars of being evangelical: Discourses, Subjects and Religious Subjectivation

Abstract: The article analyzes the transformations of evangelical identity based on field research in historic churches in the North Zone of Rio de Janeiro, between 2017 and 2018. Through Ernesto Laclau's notions of discourse and post-structuralist approaches, intends to discuss the implications of the evangelical discourse and the constitution of religious identities through the discursive enunciation of the “evangelical being”.

Keywords: Evangelicals; Identity; Discourse; Poststructuralism.

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ. E-mail: chenrique27@gmail.com

Introdução

Detesto pensar em perder a palavra “evangélico”. Uma vez que se refere, essencialmente, àqueles que aceitam a pessoa, a obra e a missão de Jesus como o evangelho, o termo evangélico é o que sou em termos de identidade teológica. É também o que sou em termos de propósito pessoal – alguém que compartilha as boas-novas de Deus sobre a salvação eterna, assegurada no Senhor Jesus, que a oferece a toda a humanidade. Eu sou um cristão evangélico.

(Ramesh Richard, presidente do Ramesh Richard Evangelism and Church Health)

Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo? (Michel Foucault, *A Ordem do Discurso*, 2014, p. 8).

Os evangélicos. Ou, como nas palavras do presidente desta nossa conturbada república: “Terrivelmente evangélico”. Um fala sintomática, considerando a atual conjuntura dado o avanço desse segmento religioso nas diferentes esferas da sociedade. Nunca se falou com tal força desse grupo religioso assim como, se encontra cada vez mais difícil defini-lo, dizer o quê ou quem são estes. Contudo, é inegável a atual condição que alcançaram enquanto “nova identidade religiosa, globalmente dita *evangélica*, como numa afirmação de autenticidade [...] da adesão à mensagem de que fala o nome” (SANCHIS, 2012, p. 5).

Nessa perspectiva, atrelado a este nome, o “terrivelmente” expressa, além da associação de demandas comuns entre setores conservadores e a esfera religiosa, que incidiram ao nome evangélico uma enunciação pública da identidade religiosa em que predominam estigmas que além de conservadores, são a causa da intolerância e fundamentalismos presentes. Nesse sentido, o “ser evangélico”, ou “terrivelmente evangélico”, enunciado por ocasião da indicação do pastor André Mendonça, acentuam com cores sombrias a presença evangélica na sociedade e refletindo em um essencialismo e fundamento imputável a qualquer identidade. Primeiramente, devemos considerar que estamos falando de um segmento religioso marcado por diferenças teológico-doutrinárias, que no Brasil, se dividem entre protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais. A despeito dessas diferenças, o fenômeno da identidade genericamente chamada de evangélica publicizada nas últimas décadas, como um “povo evangélico”, camufla essas diferenças em torno da hegemonia do segmento neopentecostal ancorado no discurso conservador (BURITY, 2018; 2020; 2021). Reportagens² como a da *Revista Veja* que destacou, além de Mendonça, o pastor Milton Ribeiro (Educação), igualmente presbiteriano e a pastora pentecostal Damares Alves (Mulher, Família e Direitos Humanos)³. Mesmo considerando as diferenças, o nome “pastor” já traz enunciado o pertencimento a nome evangélico.

² “Os três pastores de Bolsonaro”, Revista Veja, 2020. Cf. <https://veja.abril.com.br/blog/matheus-leitao/os-tres-pastores-de-bolsonaro/>.

³ A pastora Damares é filha do fundador da Igreja do Evangelho Quadrangular, onde foi pastora, seguindo sua carreira religiosa na Igreja Batista da Lagoinha. Além de igrejas atua em outros organismos evangélicos como a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE). Cf. <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/damares-alves-e-conhecida-por-defender-direito-a-vida-e-politicas-conservadoras.e437381af58aa39c380cac1f7ada2f481v8v2i9t.html>.

Diante dessas questões, tendo a conjuntura política pós-2018 acentuado a publicização de discursos que associaram o ser evangélico ao conservadorismo, vimos os discursos bolsonaristas mobilizando significantes como “Deus” e “Família”, cerrando fileiras nessa trincheira de ressentimento moral, empenhado em difundir essas narrativas como artefatos bélicos de uma guerra (GRACINO JÚNIOR; GOULART; FRIAS, 2021). Sabemos que nem todo evangélico é conservador e que nem todo conservador é evangélico. Exemplos como a “Frente Evangélica Pelo Estado de Direito”, as “igrejas inclusivas” e os setores evangélicos de missão, que resistem ao discurso da teologia do domínio em sua face neopentecostal brasileira⁴ (RICARDO, 2010), mostram os antagonismos que constituem esta identidade. Se temos de um lado Silas Malafaia defendendo família, do outro temos Henrique Vieira, pastor progressista que em suas redes sociais afirmava “nem todo evangélico é conservador”. Como também o pastor Kleber Lucas⁵, ícone “gospel” e autor de “louvores” que marcaram os anos 1990, recentemente reuniu-se com pastores das igrejas de missão e lideranças espíritas em defesa de um terreiro vítima de ataques de intolerância religiosa em Duque de Caxias, no Estado do RJ. Todos esses são chamados de evangélicos. Essas questões estiveram presentes desde as primeiras incursões desta pesquisa⁶ feita em igrejas evangélicas de missão na zona norte do Rio de Janeiro.

Esse cenário serve como porta de entrada para pensar como o nome evangélico constitui-se enquanto significante capaz de articular por meio de demandas – neste caso as demandas morais – uma identidade hegemônica, que tem nos pentecostais que perfazem 60% de todos os evangélicos do país (IBGE, 2010). Não obstante, segundo Marcelo Camurça, “dizer evangélico significa poder circular entre suas igrejas num autêntico trânsito interno: ir ao culto de libertação na IURD, participar dos eventos do *Diante do Trono* [...] frequentar a Bola de Neve [...]” (CAMURÇA, 2013, p. 76). Contudo, apesar dessa diversidade interna, não podemos subtrair a influência da “onda conservadora” (ALMEIDA, 2017) entre os evangélicos, como destacou a cientista política Amy Smith (2018), de que a “ideologia de gênero” e a rejeição ao PT são os temas que mais mobilizam os eleitores “evangélicos” brasileiros no protagonismo político atual. Esse perfil evangélico propagado por meio dessa publicização do perfil pentecostal difundido na performance estética dos ritos e discursos decorrentes da pentecostalização que toma o campo religioso (SMIRDELE, 2011; SOUZA, 2013). Nesse caso, temos um protagonismo pentecostal expresso como “cultura pública evangélica” (GIUMBELLI, 2014) que rege os demais segmentos, como as igrejas históricas de missão, por meio da enunciação deste ser evangélico como discurso hegemônico.

⁴ Conforme o Censo de 2010, dos que se declararam evangélicos, 60% eram de origem pentecostal, 18,5% evangélicos de missão e 21,8%, não determinados. Estes passaram de 1,0% para 4,9% no censo de 2010.

⁵ Convertido nos anos 1980 na Igreja Nova Vida de Icaraí (Niterói), atualmente é pastor-fundador da “Igreja Batista Soul”. O site da gravadora destaca como suas canções “ultrapassam as fronteiras da religião” ao citar como exemplo uma de suas músicas (Deus Cuida de Mim) gravada pelo Pe. Fábio de Melo e o cantor popular Tiaguinho. Disponível em: <http://www.kleberlucas.com.br/perfil2/>. Acesso em: 23 nov. 2019.

⁶ Este trabalho é parte da minha tese de doutorado “Gramáticas evangélicas: discursos, identidades e afetos em igrejas históricas na Zona Norte do Rio de Janeiro”. Evento foi um culto nas primeiras incursões em igrejas da região enquanto elaborava o material para qualificação da tese. A conversa ocorreu na saída do culto na Igreja Metodista de Brás de Pina, no dia anterior ao segundo turno das eleições municipais de 2016 (Diário, 2016).

Sabemos que as religiões contemporâneas estão em movimento, em franco processo de desinstitucionalização e pulverização religiosa (PIERUCCI, 2006a; 2013), em que análises atuais identificaram na igreja Caminho da Graça, do pastor Caio Fábio, um fenômeno anti-institucionalização em que a igreja é um “processo de consciência”, segundo o pastor, reunindo centenas de “desigrejados” (SANTOS; MARTINEZ, 2020, p. 39). Contudo, a noção de evangélicos como identidade universal está inscrita na própria trajetória de racionalização do cristianismo ocidental, como destacou Weber. Neste sentido, cabe repensar a pergunta “cadê nossa badalada diversidade religiosa?”, feita por Pierucci (2006b, p. 49), de que nesse particular todos estariam inseridos na matriz cristã. Diante disso, se faz necessário problematizar as classificações identitárias tradicionais, como o denominacionalismo e as tipologias que circunscrevem protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais como fronteiras delimitando a capilaridade das crenças e práticas cotidianas.

Nessa perspectiva, a proposta neste trabalho é pensar a religião como discurso e compreender as estruturas discursivas, assim como as gramáticas mobilizadas em torno dessa identidade. Considerando a teoria do discurso pós-estruturalista (LACLAU, 2011), em que o discurso não apenas reflete a realidade, mas constitui-se como um aparato enunciativo, reconceituando o social enquanto discursividade. Lembrando Foucault, não proferimos, não iniciamos um discurso⁷, mas somos o “acaso de seu desenrolar” (FOUCAULT, 2014, p. 5). Assim, o social não se constitui em sentido ou fundamento universal, mas seus sentidos são constituídos de forma histórica, relacional e contingente. Para isso, o pós-estruturalismo parte de princípios filosóficos que vão desde Nietzsche, Wittgenstein até Heidegger. Contudo, sua base é a linguística de Ferdinand Saussure (2006) e a compreensão da língua como sistema social. Para ele, o signo linguístico é a união entre o significado (ou conceito) e a imagem acústica (significante), ou seja, não é a união da palavra com a coisa, mas articula um conceito (significante). Por isso, os conceitos são sempre arbitrários e assim, um significante sempre tem seu sentido (ou fundamento) em relação aos outros significantes, como o exemplo “mãe”, cujo sentido está implicado na relação com “família”, “pai”, “filho” e outros. Essa influência da Linguística se deu no estruturalismo de Lévi-Strauss, do qual o pós-estruturalismo não é uma ruptura, mas de problematizar a realidade como algo estruturalmente coeso (MENDONÇA, 2020).

Outro referencial central é a filosofia heideggeriana, em particular, a relação entre o ser o fundamento. Considerando o caráter abissal do ser como *da-zein* (ser- aí), enquanto abertura no mundo, indefinido, questionando por meio da desfundamentação. O fundamento

⁷ Consideramos o discurso não como forma de proferir sentidos sobre as coisas, mas na compreensão foucaultiana de suas primeiras análises que influenciaram as abordagens pós-estruturalistas, de que “o mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam eles próprios, de formas da similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas” (FOUCAULT, 1995, 48). Nesse sentido, que inspirado em Wittgenstein, Laclau desenvolve sua concepção de discurso. Imagine a construção de um muto. O ato de pedir um tijolo é linguístico e a prática de colocá-lo na parede é extralingüístico, e “esta distinção não esgota a realidade de ambos. As duas ações compartilham uma operação total que é a construção da parede. Como caracterizamos essa totalidade que inclui, como momentos parciais, elementos lingüísticos e não-lingüísticos? Esta totalidade é o que chamamos de discurso. Por discurso não entendemos, então, uma combinação de fala e escrita, mas, pelo contrário, a fala e a escrita são apenas componentes internos das totalidades discursivas [...]. Este é um conjunto sistemático de relações que chamamos de discurso” (GIACAGLIA, 2004; 2006).

do ser está fora do ser. Nesse sentido, é que a metafísica da presença, usando um termo derridiano, rompe com o universalismo das identidades abordando o real a partir do ser que tem sua fundamentação não dada, mas em relação com o mundo. O ser existe abissalmente, irrepresentável, projetado para fora de si, em que toda pergunta pelo seu sentido já é “ressonância da presença do ser” (BATISTA, 2007, p. 161).

Com isso, temos uma teoria social em que os sujeitos são constituídos discursivamente e a realidade social entendida como escritura, como entendida em Derrida (2002), outro pensador fundamental, para o estruturalismo o pós-estruturalismo, particularmente pela perspectiva desconstrucionista e do descentramento na busca da estruturalidade da estrutura. Derrida subverte a ruptura entre a fala e escrita da tradição ocidental, pois a fala já uma representação do real em seu caráter diferencial e indecidível (HOWARTH, 2000; 2009).

Em linhas gerais, a teoria do discurso pós-estruturalista propõe que a teoria não descreve um objeto, mas inventa-o e assim como o ser, está implicada na sua produção, revelando a complexidade da análise do social. Dessa forma, é fundamental considerar o aparato enunciativo evangélico para compreensão dos sujeitos em seus processos subjetivação discursiva. Como sugerido por Alice Casimiro Lopes (2013), “o sujeito – entendido como subjetivação – é um projeto inconcluso, um significante circulando a depender de uma significação sempre adiada” (LOPES, 2013, p. 8). Assim, as articulações discursivas permitem buscar a cada nova identificação um projeto que vai completá-lo temporariamente (LACLAU; MOUFFE, 1985; BUTLER, 2017), posto que a realidade é constituída discursivamente, não sendo a linguagem mero reflexo do real, mas constituído enquanto linguagem (HERSCHINGER, 2012).

Sendo assim, as articulações discursivas constituem “uma ocasião linguística para o indivíduo produzir e reproduzir a inteligibilidade” (BUTLER, 2017, p. 19), a saber, o sentido de identificação no dito sou evangélico “nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, mas a imagem produzida a partir da identificação que o sujeito assume em determinado contexto” (BHABHA, 2005, p. 76). Os discursos vão subjetivando as narrativas constituindo-se como identidades a partir dos sujeitos e como eles vão atribuindo sentido ao real. Logo, a identidade é constituída antagonicamente e busca a cada nova identificação um projeto que vai completá-la temporariamente. Trata-se de uma constituição sempre instável, no sentido da *différance* derridiana que é adiamento (GIDDENS, 1999, p. 291).

Nessa acepção, a análise do discurso ajuda a compreender os processos de descentramento e a complexidade da produção de identidades. Por isso compreendemos a identidade a partir de um processo descrito como “articulação discursiva” (LACLAU, 2011, p. 48), em que “posições de sujeitos” assumem particularismo dentro de uma estrutura discursiva, resultando em identificações de particularismos por meio de práticas e ações simultâneas.

Portanto, a compreendemos a constituição de um ser evangélico como um conjunto de práticas implicadas nos discursos e na constituição das subjetividades, em que os processos de subjetivação dos sujeitos e a sua construção discursiva são atravessados por deslocamentos,

incompletudes e contingências (GIACAGLIA, 2006). A partir desses aspectos teóricos-metodológicos, analisarei os discursos e gramáticas que constituem o que chamo pelo aparato enunciativo de “ser evangélico”, ou seja, uma “articulação discursiva”, a partir da conceituação de Ernesto Laclau (2011), em que essa abordagem permite pensar o nome evangélico como um significante sem significado, ou como “significante vazio” (LACLAU, 2011), constituído a partir de demandas variadas que se articulam, operando equivalências, diferenças e antagonismos, anulando qualquer positividade do objeto (LACLAU, 2013; 2011). É na negatividade que o ser alcança sua presença, em sua incompletude e contingência, constituídos por meio de processos de subjetivação em que “nenhuma ciência ou lógica servem de porto seguro para nos constituir como sujeitos” (LOPES, 2013, p. 8).

Inicialmente, analisaremos o contexto enunciativo a partir das narrativas construídas de interlocutores⁸ (CLIFFORD, 1998), buscando articulações discursivas e os processos de subjetivação mediados pelo aparato enunciativo “ser evangélico”, considerando o discurso a partir de elementos linguísticos, não-linguísticos, ditos, não-ditos, performatividades em seus contextos (CARVALHO, 2020). Sabendo que toda prática social mobiliza significantes que articulam a identificação religiosa, partimos do pressuposto de que a constituição discursiva dos sujeitos é fundamental na constituição identitária. Não nos limitamos à análise dos signos, mas às conjecturas que os sustentam, silenciam e excluem, considerando o sentido sempre provisório das identidades. A partir dessa perspectiva é que o conceito laclauiano de “significante vazio”, enquanto disputa pelo significado e sentido hegemônico dessa identidade, nos ajudará a pensar a noção de “evangélico”.

O dito evangélico

Não é novidade o crescimento evangélico das duas últimas décadas, com 22,2% dos brasileiros (IBGE), em especial o segmento pentecostal. Contudo, análises apontam a presença da “visibilidade pública” (MAFRA, 2001, p. 7), assim como formas de encenação religiosa e sua influência decorrentes da atuação nas esferas políticas e culturais (MONTERO; SILVA; SALES; 2018). Considerando que a problemática identitária é inerente à modernidade, pois a própria identidade como questão já é um fenômeno característico das sociedades modernas, com a identidade religiosa não é diferente.

Hoje, o que chamamos de evangélicos tem uma história vinculada aos as mudanças recentes do País, desde a abertura democrática com a Constituição de 1988 e o paradigma do sincretismo, eclodindo em novas demandas identitárias de inclusão. Nesse sentido, é que precisamos compreender a entrada em cena dos evangélicos, pela via política parlamentar e no mundo midiático via meios de comunicação em massa. Novas práticas religiosas surgiram

⁸ A pesquisa contou com diversos interlocutores entre as igrejas Metodista e Luterana, localizados no bairro da Penha e imediações. Entre estes, alguns participaram de forma mais contínua do processo, com encontros em diferentes momentos, alguns concederam entrevistas com questões pré-formuladas até narrativas produzidas de forma mais dialogal, os quais pude produzir uma narrativa dialógica, como proposto por James Clifford (1998).

utilizando as “armas da cultura” (MAFRA, 2011), como eventos públicos – como a “Marcha para Jesus” – e reivindicando reconhecimento, que alguns pesquisadores analisaram como a configuração de uma “[macroidentidade] evangélica” (MARIZ GRACINO JÚNIOR; 2013), como já ocorreram no compartilhamento entre pentecostais e carismáticos católicos pelas práticas pentecostalizadas, compartilhando através dos louvores e experiências místicas práticas e crenças (MARIZ; SOUZA, 2015).

Também devemos lembrar o crescimento⁹ da categoria “evangélico não determinado” pelo Censo (IBGE, 2010). O Censo, ao não considerar a descontinuidade histórica desta categoria, gerando uma pergunta em que o respondente, ao se declarar somente como “evangélico”, sem a opção de uma segunda pergunta para a denominação (MAFRA, 2013), criou a categoria “evangélico não determinado”. Esta apresentou o crescimento de 1,0% para 4,9% em 2010 (IBGE), levando a leituras que apontam uma desinstitucionalização no campo evangélico geral (CAMURÇA, 2013, p. 75) e ao mesmo tempo, podem ser reflexo do trânsito interdenominacional comum entre os evangélicos (MARIZ, 2013, p. 47).

A este último caso é que nossas análises apostam, visto que a constituição da identidade evangélica passa pelo aparato enunciativo em torno deste “ser evangélico”, permitindo uma abertura de práticas e crenças que, mesmo com suas diferenças, estão inscritas e buscam a hegemonia na identidade. Esse enunciado implica em processos de subjetivação em que os sujeitos, ainda que negando o pertencimento ou tentando se distinguir assumindo identificações como “protestante” ou “cristão reformado”, acabam reforçando essa enunciação por meio da diferença. Foi assim que replicando a pergunta do Censo (“qual a sua religião ou culto?”) durante pesquisa de campo que os interlocutores mostraram como suas trajetórias por meio de diferentes denominações não significou uma ruptura com este aparato enunciativo evangélico. Assim, procurei entender essas narrativas segundo Brandão (2013, p. 91), pensando na questão “qual a sua religião ou culto” no sentido de “como você vive sua religião”.

Considerando o contexto das diferentes “modalidades de crenças” (VEYNE, 2014, p. 53), observei que, por meio da preocupação com a identificação religiosa, as narrativas refletiam a relevância de como “viver o evangelho”. Sendo assim, ao contrapor a pergunta do Censo com a forma em que se vive a religião, observamos narrativas complexas de experiências religiosas cotidianas, tanto na importância dos laços com a igreja local ao sentido do ser evangélico, considerando que aspectos cotidianos, que para este o sujeito “lê a Bíblia e as suas revistas, ouve seus discos e escuta os seus programas de rádio” (BRANDÃO, 1986, p. 143).

O que é dito quando digo que “sou evangélico”? Ser crente, aceitar Jesus, ir aos cultos, cantar louvores, buscar intimidade com Deus e ser ungido pelo Espírito Santo, são algumas práticas discursivas que articulam o sentido do ser evangélico. Não importa a denominação, pois ao crer na “Palavra de Deus” e em “Jesus”, ser “liberto”, ser “crente”, ir ao “culto”, ao “louvor” ou frequentar uma “igreja”, significantes que constituem um aparato discursivo, uma gramática evangélica que por meio de processos de subjetivação constituem a identificação

⁹ Conforme o Censo de 2010, dos que se declaram evangélicos, 60% eram de origem pentecostal, 18,5% evangélicos de missão e 21,8%, não determinados. Estes passaram de 1,0% para 4,9% no censo de 2010.

como ser evangélico. Seja um evangélico progressista, fascista, conservador, ecumênico, tradicional, pentecostal, fundamentalista, homossexual, LGBTQS+, afro, não importa: O nome evangélico tem sua presença fantasmática, espectral, como diria Derrida (DERRIDA, 1994; 2017), composto de diferenças, refletido como adiamento e impossibilidade de fundamento das identidades.

O ser evangélico: Enunciação discursiva em seus contornos identitários

Foi ao término de um culto que presenciei duas jovens conversando sobre as eleições, quando uma exclamou: “Ah, eles vão ensinar sexo para o meu filho na escola”. Era outubro de 2016, período das eleições municipais¹⁰ no Rio de Janeiro em que disputavam o bispo e senador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Marcelo Crivella (PRB) e o deputado Marcelo Freixo (PSOL). Apesar da IURD atrelada à sua imagem, o bispo-candidato mobilizou demandas morais e possivelmente atraiu eleitores de outras denominações na lógica evangélica do livro de Josué Silvestre, “irmão vota em irmão” (FRESTON, 1993).

Nesse aspecto, importa ressaltar, como é possível a constituição de um discurso evangélico hegemônico diante de antagonismos e diferenças? Como pensar a presença evangélica no sentido hegemônico dado ao ser evangélico hoje? Em vez da busca de um fundamento, intentamos as implicações da constituição discursiva dos sujeitos a partir de processos de subjetivação e produção de significados, considerando as incompletudes, diferenças e adiamentos da significação desta identidade. Como toda a prática social é uma prática discursiva, a busca pela verdade ou fundamento das coisas e ações não nos interessa, mas sim quais as implicações quando dizemos “sou evangélico”.

Como resultante da pesquisa de doutorado, retomo narrativas etnográficas produzidas entre igrejas protestantes históricas na Penha, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro. A pesquisa¹¹ se concentrou na Igreja Metodista da Penha (IMP) e na Igreja Evangélica Luterana (IELB), inseridas em um contexto marcado pela presença pentecostal com a sede da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), do pastor Silas Malafaia. Segundo dados do DATARIO (2019), o bairro conta com 51,3% de católicos, enquanto os evangélicos com 23,4%. Pelas ruas, a presença católica se materializa nas praças, altares e imagens de santos, além da Festa da Igreja Nsa. da Penha. Anualmente, no mês de outubro, a festa foi um traço importante para a memória e identidade do bairro, com seu papel na história formação local atraindo pessoas de outras regiões, como reduto do samba e as religiões de matriz africana, sendo atualmente o

¹⁰ A pesquisa de declaração de votos da Data Folha (2016) mostrou que os evangélicos “pentecostais” e “não pentecostais” se uniram apoiando a escolha de Marcelo Crivella. Como intenção de voto para prefeito em 2016 (2º Turno), Crivella tinha 35% de votos para “Religião Evangélica pentecostal” e 14% “Não Pentecostal” contra, respectivamente 4% e 5% para Freixo. Disponível em: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2016/10/30/intencao-de-voto-prefeito-rj-2-turno-vespera.pdf>. Acesso em: 20 out 2017.

¹¹ A pesquisa de campo foi dividida em dois períodos. Entre 2016 e 2017, trabalhei na IMP e a partir de junho de 2017 continuei na IMP com incursões na IELB, além de eventos e encontros pontuais na região.

legado do imaginário do bairro como “terra de fé, de craques e de musicalidade”¹² (ABREU, 1994; 2000; SOIHET, 2003; MENEZES, 2000).

Estive em 2017 nas comemorações do centenário da Penha Circular, que contou com serviços de ação social, atividades culturais das escolas e associação de moradores. O interesse pelo evento se deu pelo boato de que o prefeito Marcelo Crivella compareceria, o que não ocorreu. Contudo, chegando ao local, percebi um palco com participação de grupos de louvor de uma igreja evangélica local. Enquanto a banda tocava louvores, jovens vestindo camisetas brancas pintavam uma pomba da paz no chão. O louvor era a prática discursiva que identificava publicamente a presença evangélica, apesar da presença católica. Registrei trechos das apresentações musicais, como o louvor chamado “Videira”. Gravado pela Igreja Projeto Vida Nova de Irajá e sucesso das rádios gospel nos anos 1990, a música é famosa pela coreografia até hoje reconhecida em qualquer culto evangélico, prova de que por meio da cultura ocorre a circulação de práticas discursivas capazes de articular um modo de ser evangélico.

Entre os louvores, houve um momento de pregação da “Palavra”. A partir de uma frase da música “Faz um milagre em mim” de Regis Danese, que o cantor usou para “ministrar” uma mensagem. Essa prática é comum nos cultos evangélicos, em que a música e a pregação são reconhecidas como “Palavra” inspirada pelo Espírito Santo. É como se aquele momento em sua performatividade institui-se uma escrituração do real, no sentido derridiano, como discursividade, marcante nos cultos evangélicos em que a Bíblia passa a ser a escrituração de todas as práticas discursivas. A música foi retomada após a breve mensagem. Outro momento interessante foi na música “Faz um milagre em mim”, do cantor Regis Danese¹³, em que o “entra na minha casa, entra na minha vida”, fazia o apelo a um bairro marcado pela violência em que a casa traz o sentido da família, paz e Deus, significantes que refletem demandas sociais capazes de mobilizar os sujeitos através de uma gramática religiosa e moral e um contexto público (PRANDI; CARNEIRO, 2018). Significantes como “Deus”, “família”, “paz”, “fraternidade”, representam demandas de um discurso que operam equivalências, articulando uma gramática religiosa capaz de mobilizar afetos políticos mais amplos na sociedade.

Andando pelas várias tendas de serviços oferecidos no evento, encontrei uma tenda de Atendimento Psicológico por estudantes de uma faculdade local. Aproximei-me do grupo apresentando-me como pesquisador explicando o tema do trabalho. A reação imediata ao enunciar “igreja evangélica” gerou expressões de rejeição e suspeitas, talvez como repercussão dos estereótipos dos evangélicos neopentecostais e a recente vitória de Crivella. Contudo, uma das estudantes se dispôs a conversar. Sua trajetória falava de sua “família evangélica” e de ter sofrido represálias por desejar seguir a religião sem cumprir os preceitos morais rígidos. Seu medo era ser vista como “alienada”:

¹² Disponível em: <http://www.multirio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/1004-penha-terra-de-fe-e-de-musicalidade>. Acesso em: 24 nov. 2018.

¹³ Disponível em: <https://www.letras.mus.br/regis-danese/1401252/>.

Quando conheci a religião evangélica meus pais eram de uma igreja muito tradicional e isso não era pra mim. Diziam que eu vivia em pecado por morar junto com meu namorado. Rodei várias igrejas para ver qual me identificava. Fiquei dois anos na Vida Nova e ajudei nas obras sociais e projetos ¹⁴.

A ida para a Igreja Evangélica Nova Vida (IENV) foi motivada pelo atrativo dos costumes menos rígidos e as atividades com o grupo jovem. Sua narrativa enuncia o antagonismo em torno do ser evangélico em que a identificação como evangélica, apesar da transição denominacional, permanece no mesmo universo discursivo. Por outro lado, o temor em ser vista como “alienada”, refletindo o estigma implicado no nome evangélico. Apesar da ruptura com a igreja dos pais e a passagem por outras denominações, ela permanece inscrita no aparato enunciativo em que o “ser evangélico” é afirmado, ainda que na negatividade constitutiva das identidades.

Em princípio, apesar do cenário evocar as tensões da estrutura discursiva evangélica, as diferenças apontavam para um não agrupamento homogêneo de elementos organizados, mas a “afirmação do caráter incompleto, aberto e politicamente negociável de toda identidade” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 175). A ideia até aqui foi apresentar um pouco do contexto em que a pesquisa foi realizada. Agora, passaremos à breve descrição das denominações que serviram de campo para as interlocuções.

Metodismo, Pentecostalidade e práticas discursivas do ser evangélico: A Igreja Metodista da Penha (IMP)

Fundada a partir do trabalho missionário da metodista de Vila Isabel, a IMP completou 79 anos em 2019. Os cultos ocorrem aos domingos pela manhã e à noite, além do culto de oração na quarta-feira. As celebrações contam com um grupo de louvor, liderados pelo pastor que também canta, participação ocasional do grupo jovem de coreografia. É notável a influência de elementos como orações e alguns irmãos exaltados gritando “glória” e “aleluia”, expressões pentecostais que reproduzem essa estética ritual pentecostalizada do campo evangélico. Apesar de o culto seguir a ordem litúrgica, com o momento de “adoração e louvor”, “oração de perdão”, “ação de graças”, “ofertório”, “pregação” e “benção final”, além do nome “Igreja Metodista” afixados na fachada do templo (símbolo da denominação), o louvor e a emotividade expressam as práticas discursivas comuns do universo evangélico. O sentido do louvor como algo além da música, que expressa a identificação do ser evangélico como aquele que vive para “louvor e glória de Deus” pode ser visto na fala de um irmão, o Sr. Pedro, pastor aposentado da igreja: “Crente não canta. Ele louva!”.

Outros elementos do universo evangélico pentecostal podem ser identificados, como a “Quarta do Clamor”. Os temas com chamadas nas redes sociais (Instagram e Facebook) traziam a noção de “campanha”, típica da formação discursiva evangélica.

¹⁴ Diário, 02 de dezembro de 2017.

Figura 1 - Folder do Culto de Oração às quartas-feiras



Fonte: Instagram da IMEP.

Para Joelson, 38 anos, a dificuldade era se desvincilar da influência do neopentecostalismo. Sua mãe foi obreira da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) onde começou sua experiência evangélica que abandonou por discordar da “cobrança de dízimo” e as práticas de “exorcismo”, frequentando uma igreja “neopentecostal” que tinha “até um trabalho sério”. Atualmente, estão na Igreja Metodista, ele, sua mãe e a família, atuando como professor da Escola Bíblica. Em todo percurso do campo, sempre conversávamos sobre a situação das igrejas, o neopentecostalismo e a teologia reformada. Sua cisão com o neopentecostalismo o levou a se identificar como “reformado” ou como declarou após algumas conversas, que era apenas “servo e seguidor de Jesus Cristo somente”. Apesar de reconhecer os pentecostais como “evangélicos”, havia um esforço constante de distinção do neopentecostalismo, elemento diferencial da identidade.

O mesmo ocorria com Tácio, 30 anos, formado em Teologia, auxiliar de Jorge na Escola Bíblica. Sua trajetória começou na IMP, passando a adolescência na Assembleia de Deus da Penha (Atual ADVEC), conhecendo o pastor Silas Malafaia, no início da carreira, nos anos 1990. Atuou na juventude da Igreja até Malafaia assumir a liderança da Congregação, criando o seu ministério “Vitória em Cristo”. A adesão da¹⁵ “teologia da prosperidade” levou Tácio e outros jovens ao abandono da ADVEC. Atualmente, ele se divide entre a IMP e a “Igreja Manahim de Deus”, onde sua sogra é pastora. “Tiraram a igreja da gente!”, dizia com tom de desilusão. A “igreja” aqui não é somente a denominação, mas um significante que reflete o sentido universal de identificação, envolvendo afetos decorrentes do trabalho daqueles jovens, experiências constitutivas do sujeito. Quando colocada a questão “qual a sua religião ou culto?”,

¹⁵ Entrevista com Thiago, Igreja Metodista, 28 jan. 2018.

se identificou como “protestante”, pelo temor de ser estigmatizado como “evangélico”, mas em outras ocasiões se dizia pentecostal “clássico”. Em uma de suas aulas (EBD) questionou, dizendo: “Hoje em dia evangélico já assumiu um sentido novo né? Porque seu eu disser que sou pentecostal as pessoas vão pensar que sou do Waldomiro, do Silas, Edir Macedo, que são neopentecostais. Eu sou do pentecostal reformado” (Diário, 12 de maio de 2018).

Apesar das diferenças, o significante evangélico continua no horizonte de articulações que remetem a uma formação discursiva. Assim também Raíssa, com seus pais convertidos do catolicismo na Igreja Batista do Grotão (no bairro de Olaria, Zona Norte do Rio) e passou por diversas igrejas evangélicas até sua mãe se tornar pastora na Igreja de Nova Vida. Mesmo de família religiosa, se “desviou” aos quinze anos, retornando à “igreja” na Assembleia de Deus da Penha, quando entrou para o grupo de louvor. Como ocorreu com Tácio, seu marido, também se decepcionou com Silas Malafaia pelo mesmo motivo, voltando para a Igreja dos pais. Sua mãe saiu da IENV e fundou uma pequena igreja evangélica onde atua, acompanhando seu marido ocasionalmente no louvor da IMP. Para ela, estar em “duas igrejas” não representa uma ruptura, pois ela segue a noção de igreja como Reino de Deus e Corpo de Cristo. Geralmente, se identificava genericamente como cristã ou protestante, sobretudo, crê na “Bíblia e em Jesus”. Como uma gramática evangélica, significantes como “Palavra”, “Jesus” e “cristão” implicavam sua subjetivação no universo evangélico, apesar da diferenciação dos pentecostais, acusando-os de afastarem-se da “tradição cristã”. Dessa maneira, ela reconhecia a Igreja Católica como parte dessa identidade cristã universal: “Não os vejo como uma igreja à parte da igreja evangélica, e sim como outra denominação”. Apesar de evangélica ela se vê inserida dentro do “corpo cristão”, mobilizando significantes de uma gramática que reforça a universalidade da igreja.

A partir dessas narrativas, podemos pensar a noção de igreja como significante que compõe um “ponto nodal” (LACLAU, 2011), elemento que articula os equivalentes como Corpo e Reino de Deus em um discurso que remete a uma estruturação discursiva em torno do ser evangélico. O que é a “igreja” para os evangélicos? Mais do que instituições e doutrinas, essa “igreja da gente”, remete a uma experiência constitutiva dos sujeitos através de afetos que constituem a identificação, apesar dos antagonismos constitutivos da identidade. Como o caso do Sr. Nilo, 80 anos, ex-pastor, que transitou por diferentes denominações até que fundou uma congregação pentecostal no bairro da Cruz Vermelha, quando foi “consagrado”. Dizia que mesmo estando, atualmente, na IMP seu “coração está lá”, na “Igreja Amor em Cristo”.

É nesse sentido que pensando além do trânsito interdenominacional, o significante igreja é um elemento que promove a articulação discursiva no processo de subjetivação da identidade, como parte de uma gramática evangélica mobilizada por esses sujeitos na constituição das suas identidades. A igreja é um significante que revela o sentido inerradicável entre particular e universal das identidades, pois a igreja local está inscrita no universal “Igreja” sendo sinônimo do “Reino de Deus” e “Corpo de Cristo”, constitutivos dos processos de subjetivação.

A distinção do “evangélico em geral” surge na necessidade de diferenciar, dando o sentido de incompletude das identidades. Nesse caso, o importante é como a religiosidade evangélica é vivenciada por maio das práticas discursivas, como nos valores éticos e morais, no

“testemunho do crente” diante dos “valores do mundo”. As narrativas mostram o quanto essa identificação dos sujeitos é constituída de antagonismos, mobilizando significantes distintos na constituição da sua identidade. Podemos perceber nestes casos como as identidades são marcadas por processos performáticos, definida a partir de quem interpela o sujeito, de atender a um “chamado”, conforme Judith Butler (2017, p. 114).

Outras formas de ser evangélico passam por processos de despossessão dos sujeitos em suas identidades. O pastor Leônidas da IMP, colocou como central sua “conversão”. Nascido na cidade Cabo Frio, interior do Estado, em um contexto familiar marcado pelo abuso de entorpecentes. Era jovem e estava no baile, havia usado “drogas”, quando inesperadamente ficou sóbrio e uma voz em sua mente: “Tenho uma vida melhor para você”. A partir desse evento, procurou uma igreja evangélica, começando pela Assembleia de Deus, onde não se adaptou aos costumes, até que passando na Igreja Metodista (em Cabo Frio) ouviu o coral de jovens. Mesmo sem se achar em condições morais de entrar, a voz novamente disse: “Quem cuida de você não é os homens, sou eu!”. Aceitou o convite de uma amiga para a reunião de jovens, quando em uma reunião de oração, teve uma outra “experiência”. Tinha receio por não saber orar, dizendo que “não tinha essa intimidade com Deus”, quando durante as orações sentiu um calor no corpo seguido de perda dos sentidos, retomados ao ouvir um irmão dizer: “Em nome de Jesus, amém!”. Ele havia orado “maravilhosamente em línguas”, contando que naquele instante foi “batizado no Espírito Santo”. Permaneceu ativo na igreja até que seu entusiasmo foi minado pela vida profissional. Novamente, a voz ressurgia, dizendo: “Está tudo ótimo, mas foi para isso que eu te resgatei?”. Foi quando decidiu se candidatar a seminarista e ser consagrado pastor na metodista.

Para ele, a questão “qual a sua religião ou culto?” era simplesmente ser identificar como “metodista”, mas sem o sentido de distinção. Contudo, sua formação na Igreja Metodista era marcada pela prática discursiva comum do campo evangélico pentecostal que é a conversão religiosa. Esse aspecto da tradição pentecostal foi identificado por Clara Mafra (2000) como “virada dramática”, consiste em processos de constituição dos sujeitos ancorados na capacidade de reordenação do universo dos sujeitos pelo pentecostalismo (MAFRA, 2000; 2009). O interessante é observar como esse fenômeno não se circunscreve as denominações, pois como podemos ver, é possível ser “metodista” e “pentecostal”, mas sem os exageros do “retéte”, segundo ele, o que é uma forma de diferenciação.

A convivência da tradição “histórica” metodista com práticas pentecostais não são casos isolados. Para a pastora Ana, 76 anos, mulher negra, nascida e criada no metodismo, a conversão também passou pela “mística pentecostal”, como preferiu chamar. Atuando na denominação metodista por mais de trinta anos, participou da liderança nacional (e internacional) como superintendente distrital¹⁶. Sua trajetória começa na mudança da Bahia para o bairro Ramos, Zona Norte do RJ. Seu pai havia se “desviado” da igreja, quando ela, ainda na infância, passou a frequentar a classe de alfabetização na Igreja Presbiteriana de Ramos e logo conheceu a Igreja Metodista da Penha, onde sua família passou a frequentar. Durante a juventude participava

¹⁶ O superintendente distrital, em geral, chamado “SD”, é um cargo de liderança das Regiões Eclesiásticas, ocupado por um presbítero-pastor encarregado de acompanhar o trabalho dos pastores nomeados e indicar nomes ao bispo, além de orientar atividades das igrejas locais.

das reuniões de oração e sempre “chorava e orava muito”, pedindo para Deus tirar “isso de dentro dela”. “Isso” era referente a tristeza e timidez “profunda” que sentia. Foi quando em uma reunião teve uma experiência, como relatou:

De repente veio um negócio e tive a sensação de estarem arrancando alguma coisa de dentro de mim! E de lá para cá eu nunca mais tive aquele complexo, aquela pressão, aquele negócio todo! Hoje como pastora e psicóloga formada, busco trabalhar com as pessoas para sua valorização pessoal.

Vejamos que a piedade da experiência de conversão e emotividade não a fez negar os valores do mundo, como ocorreu na sua militância no movimento “ecumênico” (o metodismo nacional tem sua história marcada por engajamento social até o golpe de 1964). Seu engajamento não passava pela distinção entre ser pentecostal ou tradicional, pois a “mística pentecostal” é um elemento constitutivo do discurso evangélico. Para Ana, as diferentes narrativas são incorporadas na perspectiva da igreja cristã, citando o livro dos Atos dos Apóstolos, dizia: “Podem até não acreditar, mas a igreja nasceu do Pentecostes”. Nesse caso, o sentido universal da igreja se inscreve na gramática evangélica, pois para ela “o pentecostalismo, na verdade, é uma mística, né!?” Ao mesmo tempo, seu incômodo ao ser identificada genericamente como “evangélica”, diante das implicações trazidas pelo título de “pastora”, dado os escândalos envolvendo pastores neopentecostais na mídia. Nessa perspectiva, ela reforça a necessidade de que as igrejas se aproximem de uma origem comum no pentecostalismo, enquanto “igreja cristã”.

Carisma pentecostal, tradição evangélica e experiências místicas também estão no discurso de Heloísa, 58 anos. Ela nasceu na cidade Arraial do Cabo, interior do Rio, quando na adolescência frequentou a Igreja Congregacional. Morando em uma cidade que “não tinha atrativo nenhum” e, mesmo contrariada, seus pais (que não eram evangélicos) obrigavam-na a ir ao culto de “Bíblia nas mãos e roupa comprida”. Quando jovem se mudou para o Rio de Janeiro para a casa dos tios metodistas, quando ocorreu sua “transformação”. Como sua infância foi marcada pela moralidade rígida das igrejas, frequentando os cultos, usando a Bíblia e “roupas compridas”, estranhava os jovens que saíam para os bailes nos clubes após os cultos. A moralidade foi marcante na constituição do seu “ser evangélico”, tanto que não vê distinção entre as denominações, desde que sigam tais preceitos. Na sua concepção, a igreja precisa “viver a palavra”, ou seja, o como se vive sua religião. Contudo, ao ser perguntada “qual a sua religião ou culto?”, se declarou como “cristã”. Por outro lado, a resistência ao nome “evangélicos” foi motivada pela questão de que “hoje temos muitas denominações que não tem fundamentos, não tem episcopado (os metodistas são uma igreja episcopal) e o pastor é o dono da igreja, infelizmente são assim!”.¹⁷

Tradição e diferenças: A Igreja Evangélica Luterana da Penha (IELB)

Escolhi a Igreja Luterana da Penha (IELB) para ampliar o escopo da pesquisa de campo, quando passei a frequentar os cultos em janeiro de 2018. As celebrações seguiam um folheto

¹⁷ Diário, 15 de janeiro de 2018.

(liturgia)¹⁸ que era comum em todas as congregações, com as leituras bíblicas do calendário cristão e músicas do “Hinário Evangélico”¹⁹ e adaptações. Os ritos como o batismo, profissão de fé e datas como Páscoa, advento (Natal) e pentecostes, ensino bíblico e doutrinário são marcas da identidade luterana, presente nos sermões.

O apóstolo Paulo também diz que não devemos ser levados por outras doutrinas, de preservarmos só a doutrina. Não se deixem levar por ensinamentos diferentes e estranhos que tirem vocês do caminho certo. E como existem coisas por aí!? Algumas até delirantes, podemos dizer [...]. O ser humano busca encontrar coisas para viver, as pessoas buscam todo o tipo de doutrina e deturpação. O que nos fortalece na fé, o crente, o cristão, não são as práticas, simpatias, esoterismos ou roupas que fazem curas e milagres, mas sim, a fé e a graça de Deus em Jesus²⁰.

A liturgia do culto²¹ não permite improvisos, quando na entrada o pastor, vestindo roupas litúrgicas, segue até o altar marcando a solenidade do culto acompanhado pelo hino de “entrada processional”. Diante do altar, ele saúda os presentes e dirige-se ao púlpito com o sinal da cruz e inicia o culto.

Foto 2 - Pastor aguardando a entrada



Fonte: Arquivo pessoal

¹⁸ Atualmente, eles adotaram um projetor e exibem a liturgia em um painel.

¹⁹ Um dos hinários tradicionalmente usados pelas Igrejas Históricas no Brasil. O Hinário Evangélico possui versões de hinos traduzidos para português. Existem outros como o “Cantor Cristão”, usado pelas igrejas presbiterianas. Todos eles são compilações dos “Salmos e Hinos”, um esforço pioneiro de traduções e adaptações de hinos estrangeiros elaborados pela missionária congregacional Sara P. Kalley (GUEIROS, 1981; MENDONÇA, 1984).

²⁰ Diário, 01 de abril de 2018.

²¹ Caso semelhante ocorreu no relato de uma irmã durante a pesquisa do mestrado, na Catedral Metodista do Catete, que reclamava da liturgia tradicional, que na ocasião chamou “culto de papel”, criticando a rigidez do culto sem espaço para o louvor e as orações espontâneas (SOUZA, 2013).

Enquanto seguia a dinâmica interna com a celebração, do lado externo, a igreja buscava superar o desafio de ser conhecida no bairro. A interação entre a igreja e a rua era feita pelo Sr. Freire, 84 anos, que após um longo período de sua vida criticando as igrejas e pastores, converte-se quando foi acometido de um câncer. Ele passa as manhãs de culto com sua mesa de livros para doação, distribuindo folhetos de evangelismo e um anotando pedidos de oração em um caderno. Alguns passam e deixam seus nomes, como ocorrem nos templos da Igreja Universal (IURD). Pensei como essa prática acaba colocando a IELB como mais uma igreja evangélica, sendo próxima a IURD e da ADVEC, a uma quadra de distância. Fique um período observando a abordagem das pessoas, e percebi como o discurso se resumia ao convite genérico de ir ao culto, fazer orações e falar de Jesus.

- Coloca o nome do Senhor pra gente orar pelo Senhor aqui! Qual o nome do Senhor?

- Adalto.

- O senhor crê no poder da oração, não acredita? Porque se o senhor não crê no poder da oração não adianta nada. Olha pra cá. Disse Jesus, o que pedir ao pai em meu nome, crendo, receberá, mas veja bem, pedindo somente ao Pai em nome de Jesus. Mas somente o nome de Jesus, não pode ser em outro nome. Venha participar em um culto aqui com a gente.

- Eu vou.

- Ah, que bom! Se quiser colaborar com a gente aqui, pode vir, a gente conversa. Um abraço!²².

Enquanto isso, no culto, durante a leitura bíblica um homem lembrava da importância de trazer a Bíblia, mesmo a igreja disponibilizando exemplares nos bancos: “Ela nos dá identidade, e demonstra nossa fé, nós não nos envergonhamos de serem seguidores de Cristo”. O gesto dos “crentes” com bíblias embaixo do braço são imagens que reforçam o discurso de que os evangélicos são o povo da “Palavra”.

Ao final dos cultos, conversava com o pastor Ronaldo sobre diversos assuntos, quando aproveitava para me aproximar das pessoas. Em um desses momentos, conheci Camila, 37 anos, organista da igreja²³. Mudou-se do Espírito Santo para o Rio ainda criança, quando já frequentava a Igreja Luterana. Falando sobre o campo religioso atual, ela reconhece as outras denominações como evangélicas, apesar de não concordar com a “linha pentecostal e neopentecostal”. Pensando nas formas de identificação, afirmou que conhece pessoas que precisaram mudar de denominação, mas não “deixaram de ser evangélicos”, pois segundo ela: “Eu não posso dizer que essas pessoas de outras igrejas não serão salvas”. Falava em “crentes” se

²² Diário, 25 de março de 2018.

²³ Entrevista concedida em 15 de junho de 2018.

referindo aos evangélicos das outras igrejas e temia o avanço dessa influência no luteranismo, quando criticou os costumes dos “crentes” como a rigidez moral e a Teologia da Prosperidade. Chegou a se emocionar com a possibilidade de a igreja luterana fechar as portas. O medo de ser identificada como “evangélico em geral” é uma constante, o que evidencia um discurso evangélico que aparece o tempo todo. A sua relação com a igreja local é semelhante ao sentimento de Thiago, marcada pelo elemento afetivo em seu discurso, ao passo que o “ser evangélico”, “crente” ou ainda “ser da igreja” não distinguem a congregação local do sentido universal. Nesse caso, a noção de igreja constitui parte de uma gramática, em que o significante igreja articula o sentido do ser “evangélico”. Em resposta à pergunta “qual a sua religião ou culto?”, ela se declarou “evangélica”, justificando-se: “Bom, penso que sim, porque se digo que sou luterana, não estou dizendo qual é a minha religião e sim a igreja, a que denominação pertenço. Então, a minha religião é evangélica que difere da católica e da espírita”.

Ao perceber que sua declaração incorreria no risco de ser vista como “neopentecostal”, categoria que reflete negativamente sobre o campo evangélico (MARIZ, 1995; CAMPOS & MARIZ, 2014), corrigiu sua fala: “Sou evangélica protestante”. “Teria que me dizer evangélica, não é?”, reiterou, dizendo que “evangélico” é sua religião, como os “outros da umbanda, do espiritismo ou do catolicismo”. Nesse particular, a noção de evangélico é equiparada à noção de religião, colocada ao lado das outras identidades, reconstituindo o sentido hegemônico de ser evangélico e como a dinâmica relacional das identidades a partir da diferenciação.

A mesma narrativa ocorreu com Diogo, 32 anos, baterista na IELB. Nascido na Igreja Batista em Santo Antônio de Pádua, interior do Rio de Janeiro, quando aos quatro anos se mudou para a Penha e entrou para “colônia de férias infantis” da IELB. Perguntando sobre o Censo, dizia que não é simples responder, pois, a IELB não tem visibilidade, caindo no mesmo dilema de Camila:

Uma autocrítica que a gente faz, que não é muito de estar botando a cara, de fazer evangelismo, esses negócios que o pessoal faz. A gente acaba meio que dando aquela visão de que somos fechados. Quem está de fora olha aqui e acha que a gente é quase uma maçonaria, um clubinho fechado, só aquela meia dúzia de gente, de que eles têm que vir até nós e não nós irmos até eles. Essa é uma crítica que a gente faz muito aqui no Rio de Janeiro²⁴.

Outros interlocutores mostraram a complexidade da constituição discursiva dos sujeitos. Lucas, 58 anos, fez primeira comunhão na Igreja Católica e frequentava a Igreja Batista no Morro do São Carlos, atraído pelo “lanche da escolinha”. Criado no bairro do Catumbi, conheceu uma jovem de uma “igreja renovada”, que acabou visitando algumas vezes. Todavia, não se identificou com o perfil carismático do culto, na insistência para “aceitar Jesus”. Argumentava que “não podia aceitar duas vezes” e refletindo o mesmo sentido do significante igreja como nos relatos já feitos. Passou, então, um período desestimulado com as igrejas e se afastou, até que conheceu a IELB por ocasião do batismo de seu filho, permanecendo até hoje. Conforme

²⁴ Entrevista com Diego em 28 de junho de 2018.

os relatos anteriores, reconhece a legitimidade dos “crentes” de outras denominações como evangélicos, dizendo que “a igreja é dele, lá do céu, não é terrena, mas espiritual!”, apontando indicador para o céu. Sua concepção de igreja era ampla. Chegou a assumir que a igreja não salva, pois, mesmo “se você de fora, seguir a palavra e o caminho, você é salvo fora da igreja, porque a salvação não é denominacional e sim espiritual”. Ele reafirmava uma identificação cristã no sentido universal, porém, dizia que Silas Malafaia e IURD não devem ser consideradas como “religião”, pois se desviaram da Bíblia. Esses antagonismos da identidade reforçam a negatividade dentro de uma estrutura discursiva, marcando o posicionamento dos sujeitos em relação antagônica das identidades, como ser luterano e evangélico distinguindo-se do pentecostal.

A relação de antagonismo representada pelo neopentecostalismo também levou Jônatas, o ex-líder de jovens da IURD, para a IELB. Com pais de origem batista e sua mãe missionária da Assembleia de Deus, foi levado pela avó aos onze anos de idade para a Igreja Universal. Acolhido pelos jovens, se batizou aos dezesseis anos, se tornando obreiro. Com o passar do tempo, teve conflitos entre a vida profissional e a igreja, já que a IURD exigia dedicação exclusiva, o que se agravou quando entrou para o serviço militar na Força Aérea Brasileira. A discordância se agravou quando começou a cursar História, sendo levado a questionar as práticas sobre o dízimo, além do quase término do casamento com problemas financeiros. Até que em 2017, em um vídeo no YouTube, a mensagem de um pastor presbiteriano confirmou sua intuição: “Deus não está preocupado com sua conta corrente, mas com o seu coração”. Lembrando de Lutero e da Reforma, procurou a Igreja Luterana da Penha, e na ocasião estava se preparando para a profissão de fé. Sua resposta refletia a trajetória conflituosa com a IURD: “Sou protestante, não necessariamente evangélico”.

A IELB parece ser uma opção para sujeitos que buscam se diferenciar da identificação evangélica, ou buscam fugir desse “estilo devocional” pentecostalizado (GIUMBELLI, 2014) predominante no campo religioso, ou ainda procuram suprir demandas existenciais da religião. Como o caso de André, de família católica praticante, dizia estar à procura de respostas para as questões que a catequese não respondia. Tentou a Assembleia de Deus, mas não se adaptou aos “costumes rígidos”, até que na IELB encontrou o que procurava, uma religiosidade intelectualizada e distinta do pentecostalismo evangélico. Sua noção de igreja distinguia a igreja dos homens e a verdadeira igreja que é “invisível” e “espiritual”. Novamente, temos o significante igreja como universal e inerradicável de seu sentido particular, como se o universal fosse um lugar vazio, indefinido, em constante busca pelo seu fundamento na constituição da identidade religiosa. Tanto os conflitos quanto a negação do ser evangélico reforçam a presença da identidade por meio dos antagonismos. Como relatou Gilmar, 50 anos, que quando jovem se dizia “muito crítico” e “sem saber ele já era protestante”. Em uma rápida conversa, perguntei “qual a sua religião ou culto”:

Gilmar: Eu tenho um caso. Uma vez uma pessoa me perguntou se eu era evangélico. Eu disse que era protestante, evangélico, mas que seguia as afirmações de Martin Lutero, só que a pessoa não entendeu muito.

Eu: Mas e se fosse a pergunta do Censo, “qual a sua religião ou culto?”.

Gilmar: Bom, eu colocaria luterano, sempre falo luterano, mesmo quando falo evangélico, digo que sou luterano. Tem um pastor “fera” que uma vez conversando, dizia que nós estamos muito mais próximos do catolicismo que do pentecostalismo. E eu fiquei ali ouvindo, achei interessante, pois nós somos o catolicismo reformado. O que Lutero fez foi só tirar do catolicismo a parte que não estava na Bíblia. Eu acho que até as leituras bíblicas daqui (falava da igreja luterana) são as mesmas de lá. Ele só tirou então aquilo que não estava em conformidade com a Palavra.²⁵

A noção de igreja cristã que, apesar da centralidade da identificação denominacional, é inscrita no discurso evangélico como um jogo de posições que se articulam entre ser “luterano” ou “evangélico”. O “luterano” é o elemento diferencial da identidade, ele expele o “evangélico” como impossibilidade e, em simultâneo, aponta a sua incompletude, mostrando o jogo discursivo em torno do ser evangélico. Ao negar-se enquanto evangélico, ele se inscreve negativamente, enquanto a identificação luterana aparece como primeira escolha, marcando uma posição antagônica diante do evangélico como universalidade. A afirmativa da identidade luterana só tem sentido em oposição diferencial na negação do ser evangélico universal. A ausência de fundamento no “ser evangélico” se dá diante da impossibilidade de alcançar a hegemonia desse discurso e ao mesmo tempo reforça sua presença enquanto negatividade.

Reino de Deus: Os “desigrejados” e a noção de igreja entre o particular e universal

Conheci Wander, 31 anos, durante conversas com Tácia e Raíssa na IMP. Wander é professor de História da Rede Municipal e se dizia “desigrejado”. Seu primeiro contato religioso foi na Igreja Católica, apesar de seus pais não professarem nenhuma fé, realizou a primeira comunhão até se tornar “coroinha”. Na adolescência, começaram os questionamentos sobre a igreja, ao ler que a Bíblia condenava a “idolatria”, se afastando assim do catolicismo. Apesar dos seus pais, sua avó materna era uma “mulher de oração”, fiel da Assembleia de Deus de São Cristóvão, segundo ele, uma referência denominacional na cena evangélica carioca, o que pode ter marcado suas crises com a Igreja Católica.

Abandonando o catolicismo, sua mãe sugeriu uma igreja evangélica, quando seu avô o levou pela primeira vez na Igreja Universal, sem sucesso. Tentou a Igreja Batista, mas os costumes rígidos o afastaram, quando aos quinze anos recebeu o convite para conhecer a Igreja de Nova Vida em Olaria (IENV). Segundo ele, o “modelo neopentecostal era mais atrativo, com os louvores, palmas e as danças” e se sentiu “abraçado” pelas pessoas, conseguindo se envolver nos “ministérios” e se tornar liderança dos jovens, até que outra ruptura aconteceria. A crise começou

²⁵ Diário, 12 de maio de 2018.

quando entrou para o Seminário de Teologia²⁶ da Assembleia de Deus e conheceu Matias – que também participa desta pesquisa. Este o apresentou as mensagens do pastor Ed René Kivitz²⁷, da Igreja Batista Água Branca (SP). Kivitz faz parte de um grupo de pastores de denominações históricas que tentam desvincular a imagem dos evangélicos do discurso neopentecostal, como Ariovaldo Ramos (metodista) e Antônio Carlos Costa (presbiteriano). Esses pastores são considerados evangélicos progressistas, criticam as denominações neopentecostais pelo abuso do poder religioso. Eles seguem a Teologia da “Missão Integral” surgida nos anos 1970, que prega um cristianismo com engajamento social e político. Ariovaldo lidera a Frente Evangélica pelo Estado de Direito²⁸, e o pastor Antônio Carlos²⁹, a ONG Rio de Paz, conhecida por suas intervenções políticas usando instalações artísticas em Copacabana.

Wander se identificou com as pregações que criticavam a obrigatoriedade do dízimo nas igrejas em um vídeo no YouTube³⁰. Questionando a “obrigatoriedade do dízimo”, levando seus questionamentos para seus alunos na IENV e até ao Seminário Batista do Grotão, onde foi professor por três anos, quando desentendimentos com a direção o levou a ser desligado. Todo esse processo o levou a ruptura com a IENV, quando disse ter sido coagido a não tocar em questões sobre dízimo com os jovens, recebendo oferta de cargos e vantagens financeiras, o que levou ao rompimento com a igreja.

Hodiernamente, acompanha pregações pela internet e apesar da sua trajetória entre diversas denominações, sempre se considerou dentro do “evangelho”, como atualmente ainda se vê. Sobre a questão do censo se declarou “cristão desigrejado”. Na ocasião de nossa conversa, disse que sua “igreja” se tornou o projeto com jovens da escola pública, segundo ele, seu “templo” era a sala de aula, onde exerce o “sacerdócio”.

Finalizando, temos o relato de Matias, 32 anos, que teve sua trajetória marcada pelo trânsito entre igrejas, semelhante aos outros jovens. Sua família pertencia à Igreja Metodista em Santo Aleixo, no Rio de Janeiro, até que com o divórcio dos pais, se mudou para Olaria. Passou a frequentar a Igreja Batista de Ramos, quando foi batizado. Assim como Wander, durante a juventude também teve passagem pela IENV, quando segundo ele, começou sua “espiritualidade”. Tornou-se líder dos jovens e assumiu o perfil “pentecostal” da denominação, seguindo “intensamente” os preceitos evangélicos até os 26 anos, quando se afastou por um ano e meio da igreja, sem ter “deixando de lado a fé”. O ingresso na graduação em Filosofia traria novos horizontes. Aquela experiência da juventude de que “tinha que estar na igreja,

²⁶ Faculdades Evangélicas de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia foi fundada em 18 de janeiro de 2001 na 35ª seção da Assembleia Geral da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). Cf. <http://faecad.com.br/funec.html>.

²⁷ Recentemente, o pastor Kivitz se envolveu em debate polêmico negando a inerrância da Bíblia. Cf. <https://pleno.news/fe/ed-rene-kivitz-volta-a-negar-a-inerrancia-da-biblia-sagrada.html>.

²⁸ Em seus discursos recentes, o pastor Ariovaldo criticou os evangélicos e o apoio ao bolsonarismo. Cf. <https://www.metropoles.com/brasil/os-evangelicos-disseram-sim-a-tirania-affirma-pastor-ariovaldo-ramos>.

²⁹ Instalação nas areias e Copacabana sobre as vítimas da Covid-19. Cf. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/deus-falou-nas-areias-de-copacabana/>.

³⁰ Existem inúmeros vídeos de Kivitz questionando a obrigação do dízimo. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=P83XGoB8kBI>.

tudo era na igreja” o levou novamente a repensar sua concepção de igreja. Foi quando se sentiu seguro para viver o “Reino de Deus fora da Igreja”, e “sentindo Deus chamar”, entendeu que a igreja era mais “um lugar a ser anunciado o Reino de Deus”, entendendo a igreja como Reino de Deus. Em 2013, tentou o retorno para a IENV, mas já não se enquadrava naquele perfil pentecostal, buscando um “conteúdo mais teológico”, quando encontrou a IELB. Apesar de sua resposta à questão do Censo como “luterano”, afirmou que se identifica melhor como “cristão”, pois o principal para ele é o “Reino de Deus”.

A noção de “reino” surge com um significante relevante, pois o “Reino de Deus” articula uma equivalência discursiva que remete ao ser evangélico. Ao mesmo tempo, a constituição da subjetividade religiosa é marcada por experiências emotivas, como, por exemplo, quando conta relatos onde “ficava orando no chão do quarto e ouviu Deus pedindo para eu voltar para a igreja”. Gradualmente, descobriu como viver sua espiritualidade sem “depender da instituição”, pois “a fé é maior que a instituição e trabalhar no Reino de Deus não necessariamente é ter um ministério na igreja”. Nesse caso, o discurso de Matias reflete a construção do significante evangélico ampliando para além do denominacionalismo, que mesmo suas diferenças com o evangélico genérico, acaba inscrito neste aparato discursivo.

Fazendo uma comparação entre Matias, Wander e Raíssa, todos com passagem pela IENV, podemos observar que, apesar do discurso sobre a identidade religiosa inscrita na igreja em sua acepção universal, não podemos deixar de lado o sentido da “igreja local”, como forma de encarnação no “corpo” religioso. Podemos pensar na condição subjetivada da identidade que seria sua realização, ainda que imperfeita, revelando o quanto a universalidade da identidade está inscrita nos seus diversos modos de particularismos que devem ser entendidos em sua forma sempre relacional (LACLAU, 2011, p. 39).

Desse modo, a constituição da identidade evangélica passa pelo aparato enunciativo em torno deste “ser evangélico”, de um dito ou, ainda que não dito, inscritos no espaço público através das práticas discursivas de sujeitos em suas formas de subjetivação. Nesse sentido, as respostas sobre a pergunta do censo mostraram que a trajetória por meio de diferentes denominações não significou uma ruptura com o aparato enunciativo ser evangélico. Nesse caso, a questão “qual a sua religião ou culto” deve ser pensada no sentido de “como você vive sua religião”, tendo em vista pensar uma abordagem da religião no sentido do ser religioso, considerando a identificação a partir da subjetividade e nas formas de enunciação do religioso. Isso implica em pensar a religião além da preocupação com a identificação, analisando as narrativas, ditos e formas de constituição do sujeito religioso em seus discursos. Sendo assim, ao contrapor a pergunta do Censo com a forma em que se vive a religião, observamos narrativas complexas de experiências religiosas cotidianas que reforçam os afetos tanto na importância dos laços com a igreja local/familiar quanto o que acontece externamente. Nessa perspectiva, podemos repensar as noções de interior e exterior a partir da constituição da subjetividade nos discursos de identificação.

Também podemos considerar como a partir da relação entre a igreja e a constituição da subjetividade religiosa podemos observar, apesar dos diferentes matizes do pós-estruturalismo,

como aspecto comum é que as identidades dos sujeitos são “uma incompletude constitutiva” (PETERS, 2000; BUTLER; LACLAU; ZIZEK; 2000, p. 37), constituídas pela ausência de fundamento, como um aberto, indefinível e adiável. Estão, sempre em busca de um projeto que vai completá-la temporariamente, por meio dos descentramentos que refletem a constituição instável das fragilidades identitárias instauradas a partir de um “jogo” que se são “multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos (HALL, 2014, p. 106).

Ao se identificar como evangélico, o sujeito reflete o discurso em que se constitui como aquele que diz a verdade, e assim, nessa coragem de ser (FOUCAULT, 2010), se colocando de forma ambivalente em posição diferencial aos discursos universais e normativos. Os sujeitos surgem a partir de articulações discursivas, mobilizando significantes de uma gramática evangélica que reforçam em suas diferenças e antagonismos o sentido e enunciação do ser evangélico. Ser evangélico é um significante vazio (LACLAU, 2011), na medida da incompletude de seu fundamento, em que o sentido do ser será atravessado por diferenças, sempre em busca de sua completude.

Conclusão

As narrativas desta pesquisa mostraram como podemos perceber que, mesmo para aqueles que afirmam uma identidade histórica como a luterana, o “ser evangélico” permanece como discurso que remete a um horizonte de sua identidade. O que chama atenção, nesse caso, é a centralidade dada a alguns elementos que simbolizam publicamente a identificação evangélica, lembrando o protagonismo pentecostal e a visibilidade pública do nome “evangélico”.

Apesar das diferentes trajetórias, os relatos mostram que, mesmo resistentes ao sentido universal do ser evangélico, as narrativas descreveram sujeitos que mobilizam sentidos e significações do universo discursivo evangélico, mesmo negando através das demandas antagônicas como as críticas as igrejas neopentecostais e a ameaça da “pureza” da “verdadeira igreja invisível”. Neste sentido, a crença em uma igreja enquanto “corpo invisível” possibilita ao sujeito a reelaboração de sua trajetória religiosa, a partir dos antagonismos constitutivos. A despeito do caráter incompleto e permanente na constituição dos sujeitos, a constituição discursiva do significante evangélico como vazio, no sentido laclauiano, nos mostra uma nova forma de compreender o fenômeno evangélico atual.

Referências

ABREU, Martha. Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 183-203, 1994.

ABREU, Martha. **O império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro e São Paulo: Nova Fronteira, 2000.

ALMEIDA, Ronaldo de. **A Onda quebrada: Evangélicos e conservadorismo.** Cadernos Pagu, n.50, 2017.

BATISTA, William José. **A superfície inacessível:** Fundações do pensamento ocidental. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2007.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Catolicismo. Catolicismos? *In:* TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento:** O censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-89.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo:** Um estudo sobre a religião popular. 2. ed. Brasiliense: São Paulo, 1986.

BURITY, Joanildo A. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? *In:* ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos:** Análises conjunturais. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 2018. p. 15-66._

BURITY, Joanildo. ¿Ola conservadora y surgimiento de la nueva derecha cristiana brasileña? La coyuntura postimpeachment en Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 22, p. 1-24, 2020.

BURITY, Joanildo. El pueblo evangélico: Construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora. **Encartes**, n. 6, septiembre 2020-febrero, p. 1-35, 2021.

BUTLER, Judit; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. **Contingencia, hegemonia, universalidade. Diálogos contemporâneos en la izquierda.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2000.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. *In:* TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento:** O censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-89.

CARVALHO, Priscila Delgado de. Linguagem, política e os sujeitos que agem: conexões em Tarrow, Habermas, Laclau e Mouffe. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, SP, v. 10, n. 1, p. 181-202, 2020.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica:** Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

DATARIO. **População residente, por idade e por grupos de idade, segundo as áreas de planejamento, regiões administrativas e bairros 2000/2010,** Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://www.data.rio/datasets/popula%C3%A7%C3%A3o-total-e-por-sexo-segundo-sua-religi%C3%A3o-em-valores-absolutos-e-relativos-do-munic%C3%ADpio-do-rio-de-janeiro-em-2000-2010>. Acesso em: 15 mar. 2018.

DERRIDA, J. **Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional.** Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: Da constituinte ao impeachment. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Unicamp, Campinas, SP, 1993.
- GIACAGLIA, Mirta A. Acerca del vacío y los sujetos. **Ciencia, Docencia y Tecnología**, n. 29, p. 93-104, 2004.
- GIACAGLIA, Mirta A. Política e subjetividade no pensamento de Ernesto Laclau. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto (orgs.). **Ernesto Laclau e Nikas Luhmann**: pós-fundacionismo, abordagem sistêmica e as organizações sociais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p.100-101.
- GIDDENS, Anthony. Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. **Teoria Social hoje**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: Evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. In: GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos Religiosos em Controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p.109-127.
- GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública Evangélica: Evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. In.: GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos religiosos em controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, p.189-208.
- GRACINO JÚNIOR, Paulo; GOULART, Mayra; FRIAS, Paula. “Os humilhados serão exaltados”: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. **Cad. Metrop.**, São Paulo, v. 23, n. 51, p. 547-579, 2021.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HERSCHINGER, Eva. Hell Is the Other?: Conceptualising Hegemony and Identity through Discourse Theory. **Millennium**, London/UK, n. 1, 2012, p. 65-90. Disponível em: <http://mil.sagepub.com/content/41/1/65>. Acesso em: jun. 2021.
- HOWARTH, David. **Discourse - Concepts in the social science**. Buckingham, UK: Open University Press, 2000.
- HOWARTH, David. Power, discourse, and policy: articulating a hegemony approach to critical policy studies. **Critical Policy Studies**. Essex, UK, v. 3, out./nov. 2009, p. 309-335. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19460171003619725>. Acesso em: 03 jun. 2019.

IBGE. **Censo Demográfico 2010:** Características gerais da população e dos domicílios. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93_cd_2010_caracteristicas_populacao_domiciliros.pdf Acesso em: 20 jan. 2019.

LACLAU, Ernesto. **A razão populista.** São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy.** Towards a radical democratic politics. London/New York: Verso, 1985.

LOPES, Alice Casimiro. Teorias pós-críticas, política e currículo. **Educação, Sociedade & Cultura**, Rio de Janeiro, n. 39, p. 7-23, 2013.

MACHADO, Maria das D; MARIZ, Cecília L. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica:** revista contemporânea de Antropologia e Ciência Política, Niterói, RJ, v. 2, n. 5, p. 21-43, 1997.

MAFRA, Clara Cristina Jost. A arma da cultura e universalismos parciais. **Maná - Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v.17, n.3, p.607-624, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000300005. Acesso em: 10 de jul. 2016.

MAFRA, Clara Cristina Jost. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (orgs.). **Religiões e cidades:** Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p. 69-92.

MAFRA, Clara Cristina Jost. O que os homens e as mulheres podem fazer com os números que fazem coisas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.) **Religiões em movimento:** o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 37-49.

MAFRA, Clara Cristina Jost. **Os evangélicos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAFRA, Clara Cristina Jost. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Maná - Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MARIZ, Cecília L.; MACHADO, Maria das Dores C. Weber e o neopentecostalismo. **Caminhos**. Goiânia-GO, v. 3, n. 2, p. 253-274, 2005.

MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, SP, v. 5, n. 2, p. 381-408, 2015.

MARIZ, Cecília. O que precisamos saber sobre o censo para poder falar sobre seus resultados? Um desafio para novos projetos de pesquisa. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 39-58, 2013.

MARIZ, Cecília. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, ano 3, n. 13, p. 37-53, out dez, 1995.

MARIZ, Cecília; CAMPOS, Roberta Bivar. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In.: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar; PEREIRA, Fabiana (orgs.). **Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares**. Recife: Ed.UFPE, 2014, p. 191-214.

MARIZ, Cecília; GRACINO JÚNIOR, Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: O censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 161-175.

MENDONÇA, Daniel de. Uma (breve) introdução ao pensamento pós-estruturalista. **Paralelo** 31, ed. 15, dez, p. 151-162, dez. 2020.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.**

MENEZES, Renata Castro. Um episódio e algumas lições: A festa da Penha no ano de 1984. **Numen**-Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 91-116, 2000.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 131-164, 2018.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: Uma introdução**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIERUCCI, Antônio F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 49-62.

PIERUCCI, Antônio F. Religião como solvente: uma aula. **Novos estudos, São Paulo, n. 75**, p.11-127, jul. 2006a.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006b. p. 49-51.

PRANDI, Reginaldo; CARNEIRO, João Luiz. Em nome do pai: Justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 33, n. 96, p. 2-22, 2018.

RICARDO, Alexandre. A nova reforma protestante. **Revista Época**. 17 ago. 2010. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI161475-15228-1,00-A+NOVA+REFORMA+PROTESTANTE.html> . Acesso em: 23 out. 2021.

SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e suas escolhas. A grande transformação do campo religioso brasileiro. **São Leopoldo**, ano XII, v. 27, n. 400, p. 5-7, 2012.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza; MARTINEZ, Elias David Morales. “A igreja sou eu, é você, somos nós”: notas sobre a desinstitucionalização evangélica no Brasil a partir da observação da Comunidade Caminho da Graça. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 40, p. 31-53, 2020.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SMIRDELE, Carlos Gustavo Sarmet M. Cem anos de pentecostalização: A religião como lente para leitura do mundo e da política. **Agenda Social**. Campos dos Goytacazes, v. 5, n. 2, p. 60-83, 2011.

SMITH, Amy Erica. **Religion and Brazilian Democracy**: Mobilizing the people of God. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.

SOIHET, Rachel. A sensualidade em festa: algumas representações do corpo feminino nas festas populares no Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. In: MATOS, Maria Izilda S. de; SOIHET, Rachel (orgs.). **O Corpo feminino em debate**. São Paulo. Editora UNESP, 2003, p. 177-197.

SOUZA, Carlos Henrique P. O protestantismo histórico e a pentecostalização: Novos contornos da identidade evangélica. **Ciências da religião**: História e Sociedade, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 61-90, 2014.

SOUZA, Carlos Henrique P. **Entre a capela e a catedral**: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UERJ, 2013.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

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

Questões do campo religioso de Soure, Ilha do Marajó, durante as eleições de 2000

Marcos Silva da Silveira¹

Resumo: As eleições municipais de 2000, em Soure, Pará, foram precedidas de uma série crise política, vivenciada com um largo uso de recursos simbólicos, fez com que a eleição de outubro tivesse um caráter de “salvação”. O prefeito eleito articulou o apoio de diversas lideranças religiosas e culturais presentes na cidade, imprimindo um tom “purificador”, à sua candidatura e a sua vitória. No ano seguinte, verificou-se uma acirrada competição entre líderes das principais religiosidades da cidade, católicos, pentecostais e pajés, que procuravam otimizar sua participação na “salvação” do município. Essa competição permite uma reflexão, a partir de um caso, a respeito do campo religioso brasileiro contemporâneo.

Palavras-chave: Identidade brasileira; Campo religioso; Política municipal; Amazônia.

Issues in the religious field of Soure, Marajó Island, during the 2000 elections

Abstract: The 2000 municipal elections in Soure, Pará, were preceded by a serious political crisis, experienced with a wide use of symbolic resources, which made the october election have a “salvation” character. The elected mayor articulated the support of various religious and cultural leaders present in the city, giving a “purifying” tone to his candidacy and his victory. The following year, there was fierce competition between leaders of the city's main religiosities, catholics, pentecostals and shamans, who sought to optimize their participation in the “salvation” of the municipality. This competition allows for a reflection, based on a case, about the contemporary brazilian religious field.

Keywords: Brazilian identity; Religious field; Municipal policy; Amazon.

¹ Professor titular na UFPR, pós-doutor pelo Museu Nacional (UFRJ) (2015), doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (1999), mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (1994) e possui graduação em Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (1986). Atualmente, é professor associado IV da Universidade Federal do Paraná, junto ao PPGA e ao curso de Ciências Sociais. E-mail: ssilveira@ufpr.br

Introdução²

No ano de 2000, após concluir o doutorado em Antropologia na Universidade de Brasília, assumi um contrato de professor visitante na UFPA, junto ao departamento de Antropologia. Meu objetivo era, além de dar aulas, pode pesquisar a religiosidade amazônica, sob a orientação de Raymundo Heraldo Maués. A pesquisa acabou acontecendo na cidade de Soure, Marajó Oriental, onde a UFPA possui outro *campus*. O objetivo da pesquisa era acompanhar os festejos e ceremoniais da cidade, famosa pelo seu calendário cultural. Carnaval, festivais de quadrilha, festas juninas, círios, festas de santos padroeiros, obrigações aos “encantados caboclos” e aos Orixás africanos, batizados evangélicos, compunham um calendário anual bastante elaborado, que atendia a públicos variados e também era responsável por um fluxo turístico permanente, tanto da Ilha do Marajó como um todo, como de Belém e de Macapá.

Fui favorecido por uma crise política que se abateu no município em 2000, com a destituição do prefeito e a nomeação de um interventor, às vésperas da nova eleição. As diversas lideranças religiosas locais promoveram intervenções na cena política, a partir de suas procissões e festas de santo. O objeto da pesquisa, deslocou-se para as relações entre o plano político e o plano religioso, por meio das relações entre suas lideranças e a manipulação de símbolos religiosos em função da crise política.

Esse estudo em Soure, revelou-se exemplar na medida em que católicos, evangélicos e espíritas uniram-se em 2000, administrando uma crise política e elegendo um prefeito independente, quanto, nos anos seguintes passaram rapidamente a negociar, a partir desse novo quadro, projetos sociais divergentes e concorrentes entre si. Vistos, vinte anos depois, a partir do cenário religioso e político atual do Brasil, é possível afirmar que tendências, hoje consagradas, já se esboçavam naquele tempo e naquele espaço, com características próprias.

O campo religioso brasileiro politizou-se bastante nas duas últimas décadas. Não creio que isso se traduza, por outro lado, em uma “espiritualização” da política, ou coisa do gênero, como, talvez, algumas correntes religiosas gostariam de acreditar. Ao contrário, creio que assistimos ao estabelecimento de uma vigorosa tendência intramundana no nosso cenário religioso, nos termos consagrados de Max Weber e Louis Dumont. Os líderes religiosos e suas instituições passando a agir cada vez mais sobre o “Mundo”, um mundo cada vez mais entendido como o “Nosso Mundo”. De qualquer maneira, minhas questões teóricas iniciais seriam deslocadas pelo campo. Acabei me vendo diante de processos rituais que mereceriam ser interpretados à luz de uma Antropologia da Política, como discutido por Karina Kuschnir (2005). Continuei procurando observar rituais religiosos, mas, buscando compreender suas expressões e influências na vida política.

Discutindo a partir de uma pesquisa realizada no Sul da Bahia, Marcio Goldman (2006) faz uma série de considerações úteis para repensar este material de pesquisa de vinte

² Originalmente, apresentado no 44º Encontro Anual da ANPOCS/ GT50 - Religião e Sociedade: reunir temáticas e revisitar limites. Coordenadoras(es): Rodrigo Toniol (UNICAMP) e João Rickli (UFPR), em 2020.

anos atrás. Trabalhando as relações políticas dos grupos afros com a classe política da região, pode perceber que a vida política desses lugares, em vez de ser “periférico” aos grandes centros de decisão, revelam, à sua maneira, dimensões relevantes dos processos políticos vigentes no País. Melhor do que insistir na tese de que falta alguma coisa na democracia brasileira é procurar desenvolver abordagens simultaneamente macrossociológicas e micropolíticas que permitam explicitar bem alguma coisa sobre o sistema político em questão. Destacar a experiência dos interlocutores com os seus diversos pontos de vista, sempre divergentes, em se tratando de política. É o que segue.

A Crise Política

No primeiro semestre do ano, chove muito em Soure. Por isso, resolvi dar início ao meu trabalho de campo somente no período compreendido pela última semana do mês de julho e a primeira de agosto. É o fim das férias de verão, quando a cidade recebe *shows* de bandas semanalmente, entre outras atrações menores. Veraneio nas praias, grande atração para os estudantes universitários de Belém que esperam o reinício das aulas.

Quando cheguei na cidade, não encontrei os moradores se preparando para os Círios de outubro e novembro, que eu pretendia acompanhar, mas com um impasse político. O prefeito, eleito em 1996, havia deixado de pagar o funcionalismo público, nos meses de maio, junho e julho, meses importantes do calendário cultural da cidade.³ Ele havia sido destituído pela Assembleia legislativa em abril, por diversas irregularidades, além do atraso sistemático dos pagamentos. Retornou por meio de um mandado de segurança. Com a chegada do mês de agosto, a insatisfação de todos os que dependiam dos pagamentos da prefeitura aumentava dia a dia. Não só não pagava os salários como não saldava as dívidas junto ao comércio local, deixando a economia de Soure paralisada, em larga medida.

Os professores da rede pública suspenderam as aulas e ocuparam a prefeitura, impedindo o prefeito de continuar à frente do governo. Ao final do mês de agosto, correu um boato de que o prefeito e a esposa se preparavam para deixar a cidade, fugindo para Belém. A população, revoltada, cercou sua casa e começou a apedrejá-la, além de ameaçar incendiá-la. O prefeito e sua família tiveram que sair escoltados pela polícia para, de fato, pegarem um barco para a capital. O próprio prefeito terminou por pedir uma intervenção estadual no município, como forma de garantir a realização das eleições municipais. O governo estadual nomeou um interventor que governaria Soure entre os meses de setembro a dezembro, garantindo a realização das eleições

³ Em junho começa o verão na região amazônica, com dias ensolarados dando lugar às chuvas diárias e torrenciais dos cinco primeiros meses do ano. É uma época festiva, celebrada com as comemorações da quadra junina. Julho é o mês do veraneio paraense, com praias cheias e uma série de atividades de lazer por todas as praias do estado. A ilha do Marajó, em particular as praias de Salvaterra e Soure, são muito visitadas, principalmente na segunda quinzena do mês. A maior parte dos turistas é do próprio estado, sendo que muitos são naturais da região. Soure é reconhecida por seus agentes de turismo como um típico balneário de jovens de Belém. Ver, a respeito, Figueiredo (2000).

Carla Costa Teixeira (1998, p. 17) formulou uma discussão sobre a “natureza demoníaca da política”, para tratar destes casos que os políticos trabalham em função de seus interesses particulares em detrimento dos interesses públicos e coletivos. O que chamou a atenção, neste caso de Soure em 2000, foi como a população passou a dramatizar, ritualizar e celebrar suas possibilidades de reivindicação e intervenção diante dessa crise, utilizando como recursos de mobilização práticas religiosas como cultos ecumênicos, reuniões de oração e benção, além das passeatas e protestos.

Toda essa enorme mobilização popular, foi apoiada pelas lideranças católicas, evangélicas e pelos pajés e mães de santo locais. Na sequência, uma série de eventos de caráter religioso marcaria todo o processo eleitoral. O vencedor das eleições foi um candidato independente, médico, que derrotou os velhos “caciques” locais, imprimindo um caráter terapêutico à sua campanha, à sua vitória, e ao seu governo, dialogando tanto com os católicos e evangélicos quanto com os pajés e mães de santo da Ilha. Depois do seu governo, voltou ao seu hospital, não se candidatando à reeleição nem a outro cargo eletivo nas eleições de 2004. Se tomamos as discussões de Kuschnir (2000, p. 15) sobre o mesmo tema, com a noção do “Mito do deputado ideal”, temos um vislumbre da construção desta candidatura vitoriosa. Como discute a autora, há um imaginário para o qual, a princípio, todos os políticos são desonestos, exceto aqueles que realmente levam o seu mandato a sério e trabalham para os eleitores, cuidam do povo, ajudam os que o procuram. Estes são exceções valorizadas. A candidatura desse medico foi muito negociada, ele não tinha ambições políticas e apresentou-se como um nome “neutro”. Nem era um dos velhos caciques locais e nem estava apoiado por nenhum deles. Não era estranho aos quadros políticos e sociais locais, movendo-se com desenvoltura no cenário político em crise. O apoio das lideranças religiosas e culturais e do funcionalismo público, foi decisivo para a sua vitória.⁴

Todo o processo de mobilização social ocorrido em torno da sucessão do prefeito de Soure foi tão cerimonialmente marcado, que é possível tratá-lo como parte de um Drama social, conforme discutido por Victor Turner (2008, p. 19). Diante de uma crise social, processos rituais viabilizam ações corretivas até que a situação possa retornar a alguma normalidade. Processos rituais, nesse caso, envolvendo, inclusive, o pleito municipal. Heredia (2002) discute como o processo eleitoral é parte de um sistema permanente de relações entre eleitos e eleitores, que compõem, de fato, a vida política municipal. Em um momento anterior, Palmeira e Heredia (1995) discutiram como os pleitos municipais integram-se no complexo de cerimônias religiosas e culturais aonde são realizadas. Suas reflexões contribuem para uma análise de como reivindicações políticas são negociadas dentro de uma lógica de contraprestações sociais, que os agentes envolvidos procuram considerar, nos seus respectivos termos simbólicos. O caso de Soure demonstra limites deste tipo de negociação, da dialética entre uma lógica de reciprocidade e uma lógica da ação política, propriamente dita, por meio de situações distintas, que consideraremos a seguir, em separado.

⁴ Essa vitória não foi de “lavada”, como se diz. O prefeito eleito, pelo PL, partido inexpressivo na região, ficou com 27 % dos votos. Os candidatos derrotados em 2º e 3º lugar, do PTB e do PMDB, praticamente empataos com 22 % dos votos. Em números, ele se elegeu com 400 votos acima do segundo colocado, perfazendo 8000 votos.

Processos rituais, como define bem Tambiah (1985, p. 134), combinam uma dimensão altamente formal com significados contextuais. Por mais padronizados e repetitivos que desejem que sejam, por parte de seus realizadores, sempre há espaço para acontecimentos circunstanciais se manifestarem, revelando e expressando questões importantes do contexto social que o promove naquele momento.

A ação católica

Assim que retornei a Soure, ainda em agosto de 2000, deparei com uma pequena faixa, estendida no jardim do complexo da Igreja Matriz., com os dizeres: “maria clama por justiça”. Três semanas depois, na frente do salão paroquial era possível ler, disposto em várias faixas: “queremos punição urgente para as pessoas que não souberam administrar a verba do FUNDEF”; “os funcionários clamam por seus salários em dia”; “queremos nossos salários pelo amor de deus. socorro!”.

Esses espaços da Igreja Matriz, normalmente vagos, eram ocupados apenas por avisos de atividades desenvolvidas no salão paroquial, como reunião de jovens e senhoras. Agora, estavam sendo mobilizados pelo movimento dos servidores municipais, com os professores à frente. Tanto o bispo católico quanto a madre superiora, diretora de um colégio, foram intermediários relevantes entre os representantes políticos e o movimento popular. Como relembrou a madre superiora:

Foi aquele momento de tumulto, mas a gente foi conversar com os policiais, pediu muito e a gente formou uma comissão de frente de greve, onde eu estava participando com mais outros professores e funcionários de outras categorias; então nós ficamos lá apossados na prefeitura e imediatamente a gente começou a fazer campanha de pedido de alimentação, de tudo que precisava e o povo teve uma solidariedade muito bonita, que todo mundo levava, bastava a gente anunciar no som que estava faltando um feijão, um arroz, um açúcar que todo mundo ia levando, gás, tudo. Então começou a fazer um alimento comunitário para dar pra todo mundo que estava lá; e o povo dormia lá na prefeitura; a porta, as coisas tudo caindo da prefeitura e o povo por sinal consentiu. Agora a gente entrou num acordo pra não chegar depredando nada, não destruir nada, não ter violência, nem com a polícia. Então, os policiais, pra onde a gente ia eles iam seguindo a gente, a comissão; eu lembro que nós tivemos que ir na casa do presidente da Câmara conversar, o prefeito não foi possível porque ele fugiu da gente; fomos pra juíza em pleno dia de domingo, ter audiência com a juíza, uma manhã inteira de audiência com a juíza; depois, o prefeito quando se viu cercado mandou me chamar lá na casa dele que queria falar comigo, sabia que era eu; só que não dava pra eu ir, não tinha como, e depois ele me mandou chamar na casa dele mas quando eu estava indo o bispo chegou, convidei o bispo e nós fomos conversar; estava ele e todo o secretariado dele. Ele estava muito agressivo, por sinal, a mulher dele veio de lá e me agrediu muito, falando que eu estava encabeçando a greve, ameaçando as crianças de perder pontos por participar da greve; eu disse pra ela que não estava fazendo aquilo, primeiro porque não tinha aula, então não tinha nada de tirar ponto; segundo era a própria situação

que estava fazendo todo mundo ir, que eu não estava obrigando ninguém; era o povo mesmo que estava revoltado.

O Círio de Nazaré de Soure acontece entre a segunda e a terceira semana de novembro, um mês depois do Círio de Belém. As eleições já haviam ocorrido e a vitória do candidato independente fora muito comemorada pelos seus apoiadores e pelo movimento dos professores e funcionários públicos. A cidade esvazia quando do Círio de Belém e fica cheia durante os dois finais de semana de seu próprio Círio, com a vinda de sourenses que trabalham e vivem em Belém ou Macapá, mas têm laços familiares na cidade. Naquele momento, havia um sentimento de agradecimento, na procissão, estimulado pelos organizadores da festa, já que o interventor conseguira realizar as eleições e o candidato eleito procurava dialogar com as organizações comunitárias locais. Não havia tomado posse ainda, e os salários atrasados não haviam sido pagos. O clima reinante, todavia, era de deceção, como sintetiza uma das líderes do movimento popular, uma professora de Soure:

O círio olhando pelo lado religioso foi ótimo, mas olhando pela nossa situação, pelos funcionários continua ainda aquela angústia tanto pelo município como a nível de estado. O Almir Gabriel⁵ cortando os direitos, tem funcionário que perdeu salário família, outros saíram do IPASEC e passaram para o INSS porque a questão da saúde ficou mais precária ainda e os reajustes que há sete anos que ninguém, os salários não são reajustados. Quer dizer, a pessoa não tem aquele ânimo, todo mundo trabalhando, mas todo mundo entalado com a situação que vem sofrendo o professor. Aqui pelo menos no município o prefeito fez a festinha do professor, a maioria não foi, não foi porque acha assim, que não tem nada que ficar comemorando, que as coisas estão ruins.

A procissão fora organizada pela Igreja, na matriz do Menino Deus, como sempre, mas, neste ano a madre superiora foi a Voz do Círio. Era ela que, em um carro de som, conduzia a procissão, exortando os fiéis em sua devoção à Maria de Nazaré. À mediação de Maria, enquanto mãe de Jesus, sobreponha-se a sua mediação de madre superiora, líder religiosa e comunitária, nessa cerimônia que celebra, entre outras coisas, a matrifocalidade característica da região.

O Círio consiste, basicamente, na saída da Virgem de Nazaré da Igreja Matriz, na sexta-feira, em peregrinação por uma série de capelas da cidade, até que no domingo de manhã, ela retorna para a Matriz. Ao longo desse percurso, ela é adorada pelas famílias que moram ao longo do percurso, com fogos de artifício e faixas de agradecimento, mas também com um rito mais singelo. As famílias colocam suas próprias imagens da Virgem de Nazaré em altares improvisados na rua, de forma que a Virgem, da Matriz, circula pelas virgens dos lares. As mulheres das residências permanecem junto às suas imagens, para assistir a Virgem passar, e recebem homenagens juntamente com ela.

No imaginário popular, a Santa sai para visitar seus adoradores, e o Círio consiste exatamente nisso. A reunião de famílias sourenses é impressionante. Casas que permanecem

⁵ Governador eleito do estado do Pará, à época, político do PSDB.

fechadas, a maior parte do ano, são reabertas, recebendo um grande número de hóspedes. Não é uma festa turística, pois a rede hoteleira não lota durante este fim de semana, mas a cidade fica cheia, graças aos “filhos de Soure” que retornam durante a festa.

Aspectos importantes da vida social de Soure desfilam junto à Virgem de Nazaré. Vaqueiros vindo das fazendas, alguns exibindo camisetas de suas fazendas, outros, trajes típicos do vaqueiro marajoara; a guarda municipal montada em búfalos; carros de búfalo enfeitados acompanham o cortejo; o deputado estadual que se elege por Soure e Salvaterra, cidade próxima, cede seu carro de som para a organização do Círio, que sempre ostenta seu nome; ao longo do percurso, políticos e instituições civis saúdam a passagem da Virgem com faixas; famílias colocam faixas de louvor nos muros. Em algumas residências, sonoras queimas de fogos são realizadas. A procissão vai se espalhando pelas grandes avenidas de Soure, onde pequenos comerciantes colocam algumas mesas para servir bebidas e tira-gostos. Algumas famílias fazem o mesmo, assistindo ao Círio sentadas na frente de suas casas. De fato, existem duas maneiras de se participar do Círio, acompanhando a procissão ou esperando ele passar pela porta de casa ou em algum ponto privilegiado na rua. Algumas pessoas ficam bebericando e conversando, esperando o Círio passar. Ao final da procissão, as ruas se esvaziam e os participantes da procissão dirigem-se às suas casas, para o almoço do Círio, em geral uma maniçoba⁶, que pode durar a tarde inteira, esvaziando as ruas.

Um grande momento do Círio foi quando ele passou em frente ao colégio das freiras, o Stela Maris, dirigido pela madre superiora. É realizada uma homenagem à Virgem, com crianças vestidas de anjo atirando papel picado. O tom da homenagem continua ao longo de toda a procissão. Em um certo sentido, quando a procissão vai terminando, é como se o povo fosse, progressivamente, tomando a Santa novamente para si, até que esse mesmo “povo” a entrega de volta à Igreja matriz e a seus guardiões eclesiásticos. Relembra, mais uma vez, a madre superiora:

No ano passado o tema foi a festa da partilha. A homenagem que nós fizemos foi diferente ressaltando os trezentos nomes que a Nossa Senhora tem, devido às diversas circunstâncias em que ela se manifestou na vida do povo; então de acordo com cada situação que ela se manifestou, por exemplo, ela é considerada Nossa Senhora Aparecida porque ela apareceu na rede dos pescadores, por isto ela é Nossa Senhora Aparecida; então, de acordo com os títulos que ela teve nós colocamos uma música que fala de Maria com os trezentos nomes que ela tem, foi esta homenagem e pedimos nós priorizamos a realidade da educação, visto que ano passado passamos por um momento muito difícil na vida da educação, entramos até em greve, paralisamos e foi até intitulada a escola como cabeça da greve pelo fato de ter começado aqui no quintal da escola a reunião que levou a tomada da prefeitura.

⁶ Típica comida paraense, feita com folhas de maniva cozida com carne de porco, em sua versão marajoara original. É a comida mais característica do Círio de Soure, movimentando um notável comércio de porcos “caipira”, que são abatidos nos quintais das casas da cidade. Como leva dias para ficar pronta, sua preparação é uma das características da época do Círio, com seu cheiro se espalhando pela cidade.

Os evangélicos

Os evangélicos têm um estilo de vida bem distinto dos católicos paraenses, com atividades sociais que eles mesmo organizam e promovem, mas, sua participação na vida política local era muito bem definida. Os pastores, diáconos e presbíteros apoiavam candidatos, recebiam políticos e influenciavam o voto de seus congregados.

Maior culto pentecostal do Brasil, a Assembleia de Deus foi fundada em Belém do Pará em 1911. O fundador da Igreja, o missionário sueco Gunnar Vingren visitou o Marajó, em 1912, estando na região de Soure, onde também abriu um templo. Essa viagem tem contornos míticos, com seus próprios milagres, fazendo parte da história oficial da Assembleia de Deus e da memória dos evangélicos locais. Além da Assembleia, encontravam-se presentes a Igreja Cristã Evangélica do Brasil, a Igreja Quadrangular, a Batista, a “Jesus te ama”, a Universal do Reino de Deus e a Adventista do Sétimo Dia, mas somente a Assembleia de Deus estava presente em todas as vilas da região. Vale lembrar que a Assembleia de Deus tem, em Soure, um *status* de religião tradicional comparável à Católica, devido à sua antiguidade e à sua influência.

No segundo semestre de 2000, chamou a atenção, em primeiro lugar, a participação dos evangélicos em uma série de cultos ecumênicos realizados tanto pela Assembleia de Deus quanto por outras denominações evangélicas, aproveitando a oportunidade para marcar presença diante da crise política. O primeiro destes cultos ecumênicos aconteceu no Sete de setembro. Não houve desfile de escolas nem de outras instituições do Estado. Ao contrário, foi realizado um evento cívico religioso. O hino nacional foi executado pelas bandas evangélicas. A Igreja Católica fez a abertura com uma liturgia, enquanto o pastor da Assembleia de Deus iniciou um louvor, seguido da leitura da Bíblia. Novamente, o padre católico assumiu o ofício realizando uma adoração e uma oração em favor da cidade. O evento aconteceu cedo, entre as sete e nove da manhã.

À noite, o pastor da Assembleia promoveu uma corrente de oração em frente à Prefeitura. Os evangélicos levaram sua parafernália. A mocidade da Igreja, liderada pela banda Jetsema animava o evento, que tinha um tom bastante festivo, em contraste com o tom sério e preocupado do sermão do pastor. O grande momento da noite foi a oração coletiva e a benção, quando todos os presentes procuravam envolver a prefeitura com sua corrente de fé. Ao final da cerimônia, a banda continuou tocando, enquanto um tacacá, comida típica da Amazônia era oferecido aos presentes. A Assembleia de Deus nunca tinha feito um evento desse tipo na cidade, em toda a sua história.

Era uma maneira evangélica de estar presente na cena política, ocupando, à sua maneira, um espaço que se fez disponível a partir da invasão da prefeitura, e continuava com a chegada do interventor. Este, empossado, cedera o palanque para a Assembleia de Deus promover a cerimônia do dia da Independência. O outro evento foi um culto ecumônico realizado no ginásio da cidade, o espaço mais importante da vida cultural de Soure, antes da posse do prefeito eleito, no dia primeiro de janeiro de 2001, com o objetivo explícito de ser um culto de benção em favor deste novo prefeito. Os membros da Câmara Legislativa acompanharam

o culto, promovido pela Igreja Católica e pela Assembleia de Deus, mas executado pelo pastor batista de Soure. Mais de trezentas pessoas estavam presentes, lotando o ginásio.

Pajelança e umbanda

A Ilha do Marajó, como um todo, é considerada uma “Ilha Encantada”. Seus Encantos não são apenas suas paisagens naturais, mas os espíritos dos Encantados, que povoam diversos locais e o imaginário local com aventuras envolvendo tanto estes entes quanto os pajés que os controlam e com eles trabalham. Existe muita pajelança na Ilha e em Soure. Como três quartos da população do município é urbana, muitos terreiros e casa de santo são encontrados nos diversos bairros da cidade. A participação desses líderes religiosos na política também é notável, sendo que a vereadora mais votada no pleito de 2000, uma líder comunitária muito popular, era pajé. Diversos candidatos a vereadores fizeram campanha em terreiros, com o apoio de pajés e mães de santo.

Na noite de 24 de agosto de 2000, a noite de Exu, foi realizado um grande comício pelo candidato que seria eleito, em uma encruzilhada, formada pelo característico traçado modernista de Soure⁷. O comício aconteceu no bairro do São José, onde está a colônia dos pescadores e muitos dos terreiros da cidade. Alguns líderes desse culto chegaram a alterar suas festas para Exu, em função do comício. O apoio dos líderes e frequentadores dessas Casas de Santo ao candidato vencedor era bem evidente, embora nem todos os pajés o tenham, de fato, apoiado. Outros candidatos a prefeito, todavia, nem marcaram comício para esse dia, nem tiveram um apoio tão explícito dos pajés. Uma mãe de santo importante da cidade realizou sua festa de Exu no dia 23 de agosto, enquanto noutra Casa, a incorporação dos médiuns, pelos Exus da Casa, só teve início ao final do comício, quando os frequentadores habituais da festa apareceram, e as entidades, finalmente se manifestaram.

Há alguns anos, o representante da Federação Umbandista Paraense em Soure conseguira com um prefeito que uma pequena praça, localizada em uma relevante encruzilhada em um dos limites da cidade, fosse transformada na Praça do Exu. O local serve, desde então, de palco para as oferendas que uma série de tendas e terreiros de Umbanda de Soure realizam em homenagem a este ente do panteão afro-brasileiro. Por causa da crise, a festa não foi realizada em 2000, cada casa de santo realizou suas “obrigações” para Exu em seus próprios limites, o que também viabilizou esses arranjos em relação aos eventos políticos da eleição municipal.

O Círio de 2001

Durante o círio de 2001, esse campo religioso, antes em crise, se reorganizou em novas direções. O ambiente de ecumenismo, presente no final de 2000, desaparecera, sendo

⁷ O traçado da cidade de Soure, com largas ruas, arborizadas por canteiros centrais, cortadas por dezenas de travessas, foi realizado pelo mesmo engenheiro que projetou Belo Horizonte, no início do século XX.

substituído por um clima de confronto ritual entre membros das instituições da religiosidade local.

O primeiro evento a ser considerado, todavia, veio a ser a realização do *reality show*, “No Limite”, em uma fazenda nas imediações da cidade, na região do bairro do Tucumanduba. O prefeito eleito negociara sua realização no local, junto à Secretaria De Turismo do Pará. A instalação da infraestrutura do evento, que permaneceu na região durante alguns meses, injetou muito dinheiro na economia local. Funcionários da emissora hospedaram-se nos principais hotéis da região, casas foram alugadas, uma série de serviços e produtos requisitados, e, mais do que isso, Soure, ou pelo menos suas praias “selvagens” estavam sendo vistas em todo o Brasil. Para uma cidade que vivera uma crise política e econômica tão aguda, o novo prefeito parecia trazer uma época de ansiada prosperidade.

O Círio de Nazaré de Soure, em 2001, fora, ao contrário do de 2000, uma grande festa de agradecimento. Festa rica, com várias famílias promovendo queimas de fogos extremamente suntuosas e esmerando-se nas decorações de suas casas e ruas. A festa continuou a desdobrar-se em uma série de pequenos círios. Começa com o Círio dos estudantes, realizado na sexta-feira pela manhã. Esse Círio passa pelas principais escolas da rede oficial e termina na capela de Santa Maria dos pobres, localizada na “Invasão”. De tarde, após um culto realizado pelos leigos, ela saiu em procissão para a capela de Santa Rita, localizada na parte Leste da cidade, no “bairro novo”. No sábado, sai dessa capela em direção à Capela de São José, na cerimônia denominada “pré-transladação”, atravessando a cidade, no sentido norte-sul, da parte mais nova para a mais antiga, pois a Igreja de São José está localizada na parte mais antiga da cidade, junto à foz do Rio Paracauari.

No domingo, finalmente, a imagem sai da capela de São José para a Igreja Matriz, atravessando as principais vias do centro da cidade. No sábado à noite, todavia, a população católica, ao voltar da transladação, foi surpreendida com uma manifestação de jovens da Assembleia de Deus, que realizava um protesto em frente à mesma, denunciando a “idolatria” da festa de Nazaré, e, principalmente, protestando com relação à passagem da procissão pela quinta rua, onde está localizado o templo principal da Assembleia de Deus, o primeiro templo, de 1912, e a “praça da Bíblia”, um espaço evangélico reconhecido pela prefeitura, localizado no seu canteiro central.

Houve um certo mal-estar, mas o protesto teve resultados. Segundo os organizadores católicos da festa, eles evitaram fazer alusões à Maria, quando passavam pelo trecho, baixando o som dos alto-falantes e optando por: “Viva Jesus”!!! O carro de som, na verdade um caminhão de trio elétrico, passou, com a imagem da Virgem, pelo lado oposto ao templo principal, apressando o andamento da procissão, que faz uma curva na esquina da praça da Bíblia.

Questões mais antigas vieram à tona. O pastor da época, nascido e criado em Soure, lembrava que originalmente o Círio de Nazaré não passava por ali, e que os católicos podiam ter boa vontade em reconduzir o percurso da procissão ao seu traçado original. Os católicos, por sua vez, argumentavam que aquele percurso era “tradicional” e que nunca tiveram problemas com os evangélicos.

Esse clima de “acerto de contas” teve também uma contrapartida por parte da Federação umbandista. O representante da mesma esforçava-se por relembrar o caso do embate entre os umbandistas e a Igreja Católica, com relação à realização da festa de Iemanjá. A Igreja Católica mantém em uma praia de Soure um sítio para retiros espirituais. O local, conhecido como Betânia, fica situado junto à antiga praia do Mata Fome, muito popular entre os moradores e veranistas. Nessa praia, começaram os festivais de Iemanjá, a orixá padroeira das águas, em dezembro de 1980.

Em 1985, o frei responsável pelo local tentou impedir a realização do festival, cercando o acesso à praia, situada logo após o muro da floresta de Betânia. A Federação de Umbanda entrou com um mandado de segurança. A juíza, à época, deu parecer favorável à Federação, ordenando a retirada da cerca. Como o representante da Federação era um funcionário da polícia civil, levou uma equipe de presidiários para derrubar a cerca, e a festa foi realizada.

A praia do Mata Fome, porém, tinha problemas. A retirada excessiva de areia de suas dunas, para a construção civil, causou alguma desordem ambiental de sérias consequências. Com a força das grandes marés equinociais que se abatem sobre suas praias, a areia terminou por desaparecer. A praia deu lugar a um lamaçal, hoje um manguezal em formação. Os pajés interpretaram o fenômeno como um castigo de Iemanjá, desgostosa com a perseguição do frei.

Este, por sua vez, teve um derrame em um globo ocular, terminando por perder a visão. Acabou transferido para a vizinha cidade de Salvaterra. Devido ao fim da praia, o festival de Iemanjá mudou para a praia de Santa Marta, em frente ao Hotel Ilha do Marajó, o maior hotel de Soure. Os proprietários do hotel apoiam a festa, que faz parte do calendário de eventos culturais da cidade. O fluxo turístico deslocou-se da Praia do Mata Fome para as praias do Pesqueiro, a 8km do centro da cidade, onde os festejos de Iemanjá eram realizados anteriormente e para a praia da Barra Velha, situada do lado da Praia do Mata Fome. É atual praia na cidade, por excelência.

Comparável ao incidente com os evangélicos, a Federação umbandista aproveitava o momento para enfatizar seus espaços, conquistados ao catolicismo, e relembrar o seu lugar dentro da sociedade local. O “*reality show*” ao apresentar a natureza de Soure para todo o Brasil, tivera como efeito um incremento no culto aos encantados, visto como protetores da natureza da região. A fazenda São Jerônimo, transformada em atração turística, é considerada lugar de encantarias, que são devidamente cultuadas pelos seus proprietários. Histórias envolvendo os Encantados e os participantes do Programa circularam pela cidade.

Para discutir essas especificidades, o modelo desenvolvido por Bourdieu, a partir de Weber, é muito útil. Bourdieu (1987, p. 83) considera as relações recíprocas estabelecidas entre leigos, sacerdotes, profetas e feiticeiros, enquanto negociações em torno do *trabalho religioso* promovido por estes especialistas. Grosso modo, poderíamos situar os padres, pastores e pajés, a partir dessas categorias analíticas, com o objetivo de perceber como de fato atuam diante da população de Soure. No que diferem entre si e como tem sido a evolução histórica de suas práticas e influencias.

Os padres e freiras católicos desenvolvem um padrão de relacionamento com o público católico bastante contraditório. Se os sacerdotes exercem um controle eclesiástico em relação à religiosidade popular, até certo ponto, as vantagens da aliança entre ambos estavam evidentes no exercício da autoridade eclesiástica frente ao prefeito e ao interventor. Antes disso, todavia, o ano de 2000 servira para a população de Soure não só expulsar prefeito corrupto, mas também dois padres, considerados “de fora”.

A participação de eclesiásticos, nos acontecimentos de 2000, não ficou limitada ao bispo e a madre superiora. Na época, havia um padre responsável pelo serviço religioso regular, vindo de Minas Gerais. Era jovem, e sua participação no movimento dos servidores era muito pequena. No auge da crise, algumas professoras começaram a coletar alimentos para os mais necessitados. Esse padre se negou a doar alimentos da dispensa da Igreja e teria feito um comentário que causou um sério mal-estar. A professora que lhe pediu donativos, para dar uma ideia da gravidade da situação, afirmara que “o povo está tendo que comer castanha de caju torrada no quintal!”. Era época de caju, fruta abundante nos quintais e praias de Soure, e uma das únicas a frutificar em agosto e setembro. O padre teria dito: “Então estão passando bem, pois na minha terra castanha de caju é uma comida fina e cara”.

Tal diálogo estava sendo comentado nas ruas, durante o mês de setembro, como evidência da insensibilidade do padre, que não só assumia sua alteridade, como nem se identificava com o povo local nem se solidarizava com ele. O padre mineiro terminou sendo transferido da cidade, substituído por outro vindo do Ceará. Este, tendo chegado a Soure em dezembro de 2000, desligou-se três meses depois, devido a uma crise de estafa. Comentava-se na cidade, inclusive na Igreja, que ele também tivera sérios problemas de relacionamento com os fiéis católicos de Soure, uma comunidade bastante organizada, o que resultou em seu afastamento.

Em 08 de dezembro de 2001, por outro lado, Soure finalmente assistiu à ordenação de um padre nascido, criado e ordenado lá mesmo, irmão carnal do “leigo” responsável pela organização do Círio de 2001. Tal ordenação aconteceu no ginásio da cidade e foi motivo de grande festa. No mesmo dia, realizava-se o Círio da Vila do Pesqueiro, o balneário mais importante da cidade, a festa de Iemanjá, na Praia do Hotel Ilha do Marajó e mais outra festa de pajelança, no sítio de um morador, que festeja seus “encantados” na mesma data, reforçando a importância deste dia no calendário religioso local.

O Círio de 2001 permitiu considerar, de várias maneiras, como os líderes eclesiásticos dividem seu trabalho religioso, em torno da promoção da festa, com os especialistas leigos do catolicismo popular. Em 2001, a Igreja Católica optou por uma participação bem mais discreta na festa. O puxador do Círio não foi mais a madre superiora, e sim um “leigo”, de fato um rapaz dos mais atuantes na vida religiosa do catolicismo de Soure, irmão do Padre recém ordenado. Legítimo representante da comunidade, aos olhos dos agentes eclesiásticos, conduziu a festa, ao longo dos dias de sua realização. Essa mudança, confirmada pelas freiras, como uma opção de deixar as “festas populares sob responsabilidade do povo”, ajudava a perceber como funciona,

em Soure, o que Raymundo Heraldo Maués chamou da tensão constitutiva do catolicismo eclesiástico frente o catolicismo popular, na Amazônia⁸.

O Círio de Soure, nos seus primeiros dias, demonstra ser, entre outras coisas, uma dramatização desta luta. Na sexta-feira, o Círio dos estudantes é uma cerimônia pequena, realizada pelos colégios, com alunos uniformizados, os padres e as freiras, e os “leigos” diretamente ligados ao catolicismo. A imagem da Virgem é levada de um colégio, bem no centro da cidade, até uma capela num bairro da periferia. É um cortejo onde a voz da procissão está muito ligada às pessoas da Igreja.

Ao longo do extenso percurso da transladação da Virgem, que caminha por diversas ruas e bairros de Soure, o número de fiéis vai aumentando. Ao mesmo tempo, o “discurso” eclesiástico, seja dos sacerdotes, seja dos “leigos”, vai diminuindo, sendo substituído cada vez mais por cânticos e exclamações de louvor. Ou seja, a ideia que a Igreja, enquanto instituição, a representante da grande tradição católica apostólica romana, faz do culto mariano, dos ideais de salvação, agora não mais somente individual, mas também social, vai cedendo espaço, progressivamente, ao estilo de culto característico do catolicismo popular, aonde a santa é celebrada com festa, fogos, cânticos, e depois muita comida e bebida.

No dia de domingo, quando acontece o Círio propriamente dito, a festa popular predomina. É de manhã, o clima ainda não está muito quente, e a imagem da virgem deixa a Igreja de São José em direção ao cruzeiro da cidade, situada em sua praça, atrás do ginásio da cidade, no bairro central. Nesta primeira parada, a procissão faz como que uma pequena concentração, recebendo a presença dos retardatários. Daí em diante, o cortejo segue por diversas ruas da área central, até voltar à Igreja Matriz, quando é “devolvida” aos sacerdotes.

No caso do protesto dos evangélicos, na frente da Igreja Matriz, durante o Círio de 2001, deve ser levado em consideração que o mesmo foi promovido pela juventude da Assembleia de Deus, fato confirmado pelo pastor da época. Tanto em Soure como em Salvaterra, a Assembleia de Deus vem perdendo seu caráter de culto de conversão, tornando-se uma tradição religiosa, devidamente celebrada por e para toda uma geração de adeptos que já nascem evangélicos. Em 2000, a Assembleia celebrou seus 40 anos em Salvaterra, e, em 2002, seus 90 anos em Soure. Realizando grandes festivais, inclusive com procissões pela cidade, com grupos de senhoras, jovens e crianças devidamente caracterizados, essa Igreja celebrava seu sucesso e sua consolidação. Chamava a atenção, nos dois casos, o grande número de jovens casais com filhos, assistindo aos depoimentos e louvores realizados pelos pastores pioneiros e suas esposas, além das lembranças dos primeiros conversos, já muito idosos.

Nesse sentido, o caráter profético dessa denominação evangélica parece ser, nesse campo, coisa do passado. Os adeptos mais antigos contavam histórias heroicas, da “chegada do evangelho” no Marajó, algumas recheadas de misticismo, outras de piedade, outras de perseguições por parte dos católicos. Os primeiros pastores foram verdadeiros profetas,

⁸ Maués (1995, p. 475) e (1999, p. 171) demonstra que, nesse embate, o catolicismo popular saiu vitorioso, frente aos embates históricos da romanização. Com o Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação, a valorização das versões populares do catolicismo vem ganhando espaço.

missionários de uma nova e extraordinária modalidade de cristianismo, enquanto os pastores atuais fazem parte de uma estrutura altamente burocratizada, sendo substituídos periodicamente, atendendo aos interesses da direção da Igreja, sediada na cidade de Belém, a dois quarteirões do Largo de Nazaré. Tal burocratização do culto não dá espaço para lideranças carismáticas nem discursos proféticos.

Caracterizar os pajés, em particular, como feiticeiros, por sua vez, também é relevante. Os pajés, particularmente os homens, gozam de grande prestígio nesta região do Marajó, na condição de “curadores”. Realizam curas por meio do rito “da pena e do maracá”, com evidentes raízes indígenas. Mesmo que em seus terreiros sejam cultuadas entidades de Umbanda e da Mina paraense e maranhense, é a cura mágica que os identifica. As mulheres, pelo contrário, tendem a serem vistas como “mulheres que fazem trabalhos”, feiticeiras, no sentido vulgar, mesmo que desenvolvam os mesmos ritos que os homens. Esse padrão não é exclusivo da Ilha de Marajó, tendo sido encontrado por Villacorta (2000), no continente, nas cidades de Colares e da Vigia, onde as pajés são associadas à figura mítica da “matintapereira”⁹.

Tais questões de gênero tem outros desdobramentos. A Federação Umbandista do Pará, com sede em Belém, se faz representar em Soure. Não há uma federação umbandista da Ilha do Marajó. A Federação cobra uma anuidade, que funciona como uma espécie de alvará. Metade dos pajés e mães de santo de Soure, estão filiados, e são os que têm maior prestígio e visibilidade. Outra metade, funciona de maneira “illegal” e informal, do ponto de vista dos primeiros.

A relação dos pajés com o crescente mercado turístico de Soure é o que mais chamava a atenção, todavia. Verifica-se culto aos encantados tanto na fazenda São Jerônimo, quanto em mais dois hotéis da cidade, todos situados junto a praias e outros locais associados às encantarias. Outra pousada, famosa na década de 1980, e hoje completamente abandonada, tem sua ruína associada à negligência de um gerente, que parou de cultuar as encantarias de seu terreno. Conscientes de que a natureza circundante de Soure é um de seus maiores atrativos, para o turismo ecológico que promove e consome a Amazônia, os pajés enfatizam que são eles os guardiões e interpretos desta natureza, profundamente simbolizada. Em seu discurso, os Encantados, quando devidamente cultuados, garantem prosperidade, e quando negligenciados, tal negligência conduz à ruína.

Em meio à crise política, estudantes e professores da rede escolar, comerciantes e profissionais da área do turismo, contavam e recontavam histórias a respeito de políticos fazendo e traindo pactos com os pajés e suas entidades simbólicas, os encantados. Tais políticos buscavam poder e, principalmente sucesso econômico em seus empreendimentos, mas desrespeitavam os encantados, não retribuindo com as obrigações e oferendas exigidas ou simplesmente não protegendo a natureza onde eles vivem, as praias, bosques, nascentes. O resultado da traição era o fracasso dos seus empreendimentos.

⁹ Matinta Pereira é o nome dado a um tipo de passarinho, que canta na floresta sem que seja visto, também conhecido como Saci (Tapera Naevia). É associado à feitiçaria e as feiticeiras que poderiam se transformar nelas para espionar alguém ou fazer um feitiço. É um termo pejorativo quando se usa para se referir a uma mulher.

Considerações finais

A oposição entre o “caráter demoníaco da política” e dos políticos, conforme discutida por Teixeira (1998) e o caráter purificador dos cultos religiosos, para retomar as considerações de Turner (2008), a respeito do caráter reparador do espírito antiestrutural dos ritos, fica bem evidenciado nos eventos ocorridos em Soure ao longo do ano 2000. Os embates ocorridos durante o Círio de 2001, por sua vez, permitem uma reconsideração das questões iniciais, a respeito do estudo das relações políticas de um campo religioso e da influência política de seus atores. É preciso reconsiderar, novamente, a especificidade dessa situação a partir das diversas “metáforas rituais” que todo esse campo religioso produziu.

Em seu texto de 1997, Pierre Sanchis discute a perda da hegemonia católica no cenário religioso brasileiro, resultando em novos processos de definição e gerenciamento de identidades sociais. Certas tendências presentes em Soure faziam bastante sentido a partir da sua discussão. O catolicismo tendo que se acomodar as suas versões locais, sincréticas e nativas, que cada vez mais ganham espaço de identidade católica, com suas procissões e festas de terreiro para os santos católicos, com um peso crescente da influência das freiras, das matriarcas e das festeiras. No jogo do controle eclesiástico, onde os principais símbolos sagrados circulam entre as lideranças leigas e as lideranças eclesiásticas, vale a pena acompanhar as direções e definições que surgiram e que irão prevalecer. Não é simplesmente uma questão de perguntar “Há quem pertencem os Santos”? Mas, nas mãos de quem estão em que momento. Essa questão era evidente na época e deve continuar presente até hoje, desde o Círio de Belém até os círios menores das vilas e ranchos da Ilha do Marajó e do interior do Pará.

O que mais chamava a atenção, visto hoje, foi a ocupação dos espaços públicos, com uma maior visibilidade de novos agentes com novos discursos. Os pentecostais já participavam da vida política local, mas não de uma vida política pública, ocupando espaços públicos como passaram a fazer, após a crise política de 2000 e a eleição do prefeito independente. Um pentecostalismo que sempre se destacou no cenário evangélico, frente aos protestantes históricos. No caso de Soure, por sua vez, A IURD tinha pouca expressão na região, na época era mais um culto de jovens. Valeria a pena saber se o apoio das lideranças evangélicas e pentecostais aos políticos chegou ao ponto destas lideranças concorrerem a cargos eletivos.

Outra questão que surge aqui tem a ver com o caráter mais festivo que a vida política e social da região apresenta. Os assembleianos começaram a preparar tacacás nos seus eventos, um prato típico fácil de fazer e muito social no seu consumo, além das suas bandas animarem, à sua maneira, os seus eventos. Havia, na época, uma polêmica em Soure, sobre a celebração do centenário da fundação da Assembleia de Deus, em 2012. Se estaria de acordo, ou não com o estilo austero do culto pentecostal. Pude retornar à região em 2013, no ano-novo, e a efeméride havia sido comemorada com a inauguração de um “centro Histórico” da Assembleia de Deus, junto ao primeiro templo, do outro lado da rua do templo principal, atendendo as demandas de um turismo religioso que também se estabeleceu entre eles, segundo os dirigentes neste novo momento.

A pajelança, se sobrepõe, como identidade, seja ao kardecismo, muito discreto, seja a Umbanda e aos cultos da Mina...embora todas essas modalidades de culto convivam, sem cruzar as suas linhas, uma questão realmente importante¹⁰. A pajelança começava a desenvolver um discurso de preservação ambiental, a partir de seus próprios termos, mais místicos do que ecológicos e se articulando com um discurso de preservação da Cultura Amazônica, que representa à sua maneira, junto com outras manifestações e agências caboclas, negras e quilombolas. Não havia uma perseguição evangélica às religiões de matriz africana, que compõe a identidade marajoara, paraense e amazônica. Esse discurso apontava para várias direções. Muitos Encantados são entidades ligadas a determinados locais, cujo acesso precisa ser negociado junto aos proprietários das terras, sejam fazendeiros ou empresários, sejam as Igrejas, ou os órgãos governamentais como o IBAMA, no caso das áreas de preservação ambiental. Essas lideranças religiosas negociam o seu acesso a essas áreas, para os seus trabalhos junto à sua crescente clientela. Essa natureza e sua magia tornaram-se atrações turísticas cada dia mais valorizadas na região, processo o qual também os valoriza como especialistas culturais e ecológicos.

Diante do avanço do progresso agrícola para a região, esses discursos crescem em meio as suas diversas contradições locais. Soure é um centro urbano de um mundo rural dominado por uma elite poderosa¹¹. Originalmente, um aldeamento jesuíta, teve suas terras distribuídas para senhores portugueses quando da expulsão dos religiosos pelo Marquês de Pombal em meados do século XVIII. Com o surgimento do período da Borracha, seus rebanhos de gado abasteciam Belém de carne, queijo, manteiga, além de pescados e frutos, produtos característicos da região até hoje. Muitas terras mudaram de mãos, com o surgimento de uma nova elite fundiária e comercial.

Todas essas suas tradições religiosas contam histórias do início do século XX, na qual um padre católico, o próprio Gunnar Vingren, fundador da Assembleia de Deus, ou o “pretinho da Bacabeira”, um encantado cultuado na cidade, amaldiçoaram e venceram fazendeiros arrogantes que os haviam perseguido. No início do século XX, o padre católico local se indispôs com uma das famílias dominantes da região, que o espancaram e o expulsaram de lá. Esse padre teria amaldiçoado essa família que sempre foi marcada, desde então, por tragédias familiares e econômicas. Há vinte anos ainda vivia uma descendente na cidade, com uma pequena pousada, onde, contavam, havia acontecido dois crimes. Ela era famosa por não pagar os seus funcionários.

Quando Gunnar Vingren esteve em Soure dando início às suas atividades missionárias, outro fazendeiro teria dito: “Maldito! Que uma Onça te Coma”. Dias depois, quando voltava para a fazenda a cavalo, foi atacado e morto por uma onça, que saltou de uma árvore. Outro fazendeiro, também um homem muito violento, foi encontrado espancado e morto no local

¹⁰ Goldman (2017) dedicou uma discussão a esse tema, em sua crítica ao sincretismo afro brasileiro. Procurando falar de “relações afroindígenas”, como encontrou no Sul da Bahia e também se encontra na Ilha do Marajó, para descrever contextos culturais muito particulares onde essas populações e seus elementos culturais dialogam historicamente. Em ambos casos nunca se deve “cruzar as linhas”, ou seja, misturar os específicos universos simbólicos de cada casa de culto que se reconhecem, assim mesmo, como fazendo parte de um conjunto maior, seja religiões de matriz africana ou simplesmente “O povo do Santo” ou O culto dos Encantados, ou a Pajelança.

¹¹ A UDR paraense nascera em Soure. Seus criadores de gado passaram a ter fazendas na Belém-Brasília, em Paragominas e tem até hoje uma presença marcante na política estadual e nacional.

associado ao “Pretinho da Bacabeira”, um encantado importante que habita uma antiga enseada às margens do Rio Paracauari. Esse fazendeiro também teria desrespeitado o Pretinho e o seu local, sendo punido por ele. Muito tempo depois, tentaram construir um aterro nesse local, entre as suas duas margens, sem que o Pretinho tivesse sido consultado. O aterro terminou desabando, devido às fortes correntezas do Rio, e o local foi deixado em Paz. O Pretinho era cultuado em dois lugares nas duas margens. Essas histórias fazem parte do imaginário cultural, político e religioso local e ajudam a situar tensões políticas a partir de seu campo religioso. Afinal, pajés, pastores e padres já foram perseguidos pela elite fundiária, tendo uma atuação enquanto mediadores culturais e políticos reconhecida desde o início da República. Os acontecimentos do ano 2000 estavam atualizando essa mediação.

Em um artigo instigante, Montero, Arruti e Pompa (2011) chamam a atenção, a partir da noção de “tempo da Política” de Moacir Palmeira, como, durante as eleições, os diversos grupos políticos passam a existir publicamente para afirmarem a sua existência plena, e garantir o seu lugar no jogo político. Em um momento de crise política como o vivido em Soure, as dimensões simbólicas do jogo político local vieram à tona, com essas histórias sendo contadas continuamente. Esses processos sociais e simbólicos articulam diferenças que se legitimavam, mais uma vez, enquanto as diferenças que compõe aquele campo político.

Em outro texto, crítico ao anterior, Lorenzo Macagno (2014), questiona a ênfase dada nas “políticas de reconhecimento” em torno dos mecanismos de produção de consensos, por novos agentes sociais, no atual cenário político. Macagno irá chamar a atenção para que o problema não é o reconhecimento em si, mas que tipo de relações políticas são reconhecidas e articuladas entre si. O campo religioso de Soure conseguiu produzir um consenso em torno do seu candidato em 2000, mas soube também dramatizar suas diferenças em disputas por espaços sociais, simbólicos e políticos em 2001. Essas disputas continuariam até as eleições de 2004, quando candidatos consagrados da política convencional concorreram entre si e um deles venceu as eleições.

Neste texto de 2011, citado acima, seus autores partem da constatação de que a “Antropologia é inevitavelmente política” e sugerem que o Político deva ocupar “o lugar teórico-metodológico” antes ocupado pelo conceito de Cultura, já que, cada vez mais, os estudos centrados na noção de Cultura têm se transformado em estudos sobre a vida política de algum lugar. Sem querer entrar no mérito da reconceituação do “político” e da “Cultura” que estes autores fazem, concluo que este estudo aqui apresentado se encaixa no que eles estão propondo, desde que não esqueçamos que tanto “Cultura” quanto “Política” são também, termos “nativos” com diversos significados distintos e divergentes nos contextos sociais onde realizamos nossas pesquisas.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- FIGUEIREDO, Sílvio L. **Ecoturismo, festas e rituais na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2000.
- GOLDMAN, Márcio. **Como funciona a Democracia: uma teoria etnográfica da Política**. Rio de Janeiro: 7letras, 2006.
- GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem: Estudos Etnográficos. **R@U**, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 11-28, jul./dez. 2017.
- HEREDIA, Beatriz M. A. Entre duas eleições. Relação político eleitor. In: HEREDIA, Beatriz M. A.;
- TEIXEIRA, Carla; BARREIRA, Irlly. Como se fazem eleições no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002
- KUSCHNIR, Karina. **Antropologia da Política: uma perspectiva brasileira**. Oxford: Centre for brazilian studies. Working Paper, 2005.
- KUSCHNIR, Karina. **Eleições e representações no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/NUAP, 2000.
- MACAGNO, Lorenzo. **Uma antropologia do Político?** Lisboa: Analise Social, 2014.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma “outra” invenção a Amazônia**. Belém: CEJUP, 1999.
- MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 72-90, 1994.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. v. 1. São Paulo: Sumaré/ANPOCS, 1999. p. 327-367.
- MONTERO, Paula, ARRUTI, José M.; POMPA, Cristina. Para uma antropologia do político. In LAVALLE, Adrian Gurza (org). **O Horizonte da política - Agendas de pesquisa e questões emergentes**. São Paulo: Ed. UNESP. 2011
- PALMEIRA, Moacir G. S.; HEREDIA, Beatriz M. A. Os comícios e a política de facções. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 94, p. 31-94, 1995.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Cultura, pensamento e ação social**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- TEIXEIRA, Carla C. **A honra da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

TEIXEIRA, Carla; BARREIRA, Irlys. **Como se fazem eleições no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e Metáforas**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

VILLACORTA, Gisela Macambira. **As mulheres do pássaro da noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado**. 160f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA, Belém, 2000.

A Covid-19 em Templos, Terreiros e Igrejas na cidade de Manaus

Marilina Serra Pinto¹

Liliane Costa Oliveira²

Fanuel Santos Souza³

Vinícius Alves da Rosa⁴

Resumo: Manaus, capital do Amazonas, é a cidade brasileira mais atingida pela pandemia do novo coronavírus. Pelo fato de haver nesta metrópole uma grande diversidade de denominações religiosas, o objetivo deste trabalho foi verificar, brevemente, de que forma essas instituições estão sendo atingidas em suas dinâmicas de funcionamento durante a pandemia, principalmente, em seus aspectos jurídicos e comportamentais. A metodologia da pesquisa consistiu em visitas aos sites oficiais das denominações religiosas pesquisadas e em breves conversas de forma remota. Observamos ao fim que, maciçamente, não houve rompimento em relação às recomendações sanitárias apontadas pelos especialistas. Tal situação gerou formas novas da vivência com o sagrado em função da utilização das ferramentas tecnológicas como a comunicação em rede para alimentar o sentido de comunidade.

Palavras-chave: Manaus; Pandemia; Denominações religiosas.

Covid-19 in Temples, *Terreiros*, and Churches in the city of Manaus

Abstract: Manaus, the capital of the state of Amazonas, is the city most affected by the novel coronavirus pandemic in Brazil. In view of the great diversity of religious denominations in the metropolis, the objective of the present study is to briefly examine the ways in which the operational dynamics of these institutions are being affected during the pandemic, primarily with regard to legal and behavioral practices. The research methodology consisted of visits to official sites of the religious denominations included in the study and brief remote conversations. We observe that overwhelmingly, there was no departure from public health guidance issued by specialists. This situation has given rise to new forms of religious experience with regard to the use of technologies such as online communication to foster a sense of community.

Keywords: Manaus; Pandemic; Religious denominations.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (1991), mestra em Filosofia do Conhecimento pela Universidade do Porto - Portugal (1997) e doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2005). E-mail: serrapinto.m@gmail.com

² Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (2007) e em Teologia pela Faculdade Boas Novas. Mestra em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: lilioliveira123@yahoo.com.br

³ Graduado em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (2010) e em Direito pelo Centro Universitário Luterano de Manaus (2020). Possui mestrado Profissional em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. E-mail: fanuelsantos@hotmail.com

⁴ Graduado em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (2010). Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Estadual do Amazonas (2018). E-mail: viniciusalves1@hotmail.com

Introdução

O problema do combate à pandemia do novo coronavírus, talvez, fique registrado na História Contemporânea como um dos fatos mais relevantes da primeira metade do século XXI. A comunidade científica, juntamente com outras entidades da sociedade civil tem se esforçado para pensar soluções práticas e elaborar análises conjunturais que conectem esse fenômeno sanitário com leituras anteriores associadas a problemas, principalmente, os ligados às desigualdades sociais. O funcionamento e as dinâmicas do campo religioso, foram afetadas pela propagação da doença, uma vez que promovem aglomerações em seus aspectos ritualísticos. Sendo a religião, essencialmente, um sistema unificado de crenças e práticas sagradas, que promoveria, a reunião de uma comunidade unida por laços e sentidos morais, o problema que se impôs nessa dinâmica foi a conciliação entre a vivência religiosa coletiva com o isolamento social.

No ano de 2020, passado o primeiro trimestre da pandemia no Brasil, no qual já se ensaiava o retorno à normalidade do comércio e dos serviços, na maioria das capitais brasileiras, e ainda sem sabermos dos trágicos impactos que a Covid-19 iria alcançar, a discussão sobre a abertura de centros religiosos, escolas, setores das artes e entretenimento, seguiam nesse período com muita cautela por parte do poder público. Chamou atenção, em todos os setores anteriormente citados, as soluções criativas e os esforços de manutenção e sobrevivência das atividades coletivas promovidos pelas redes sociais. No caso das denominações religiosas, inquietou-nos saber quais as respostas e orientações que esses grupos religiosos haveriam de proporcionar aos consumidores dos bens simbólicos, mediante à propagação rápida do coronavírus e do alto nível de letalidade provocado por ele.

Na Amazônia, a situação foi ainda mais desafiadora, pois a Covid-19 avançou rapidamente sobre cidades do interior do estado, cujo acesso é difícil e que não contavam com a estrutura necessária para o enfrentamento da pandemia, colocando sob o risco de extermínio populações inteiras, incluindo nessa conta, indígenas, comunidades tradicionais, quilombolas e outras minorias que habitam a floresta amazônica. O recorte espacial desta pesquisa compreendeu a cidade de Manaus, capital do Amazonas, pelo fato de abarcar grande pluralidade de denominações religiosas, dado característico do campo religioso, sobretudo, nas grandes cidades mundiais, onde há movimentação clara dos deslocamentos, campo-cidade-periferias. Manaus, com seus mais de dois milhões de habitantes, se constitui, junto com a cidade de Belém do Pará, como as duas maiores metrópoles da Região Norte do País.

Temporalmente, nosso escopo compreendeu o marco sanitário do anúncio da pandemia, feito pela Organização Mundial de Saúde, e do início do isolamento social começado em meados do mês de março de 2020. Portanto, o que vamos apresentar aqui, não se trata ainda de consolidar dados aprofundados de uma pesquisa empírica, mas tão somente de registrar breves reflexões sobre a problemática, colocada à luz de alguns teóricos. Como pesquisadores do fenômeno religioso, acreditamos que não podemos nos furtar ao debate e às provocações que a realidade nos tem imposto, sobretudo, em tempos de terraplanismo, revisionismo histórico e negacionismos.

Berger (2017) descreveu a religião moderna como um *lócus* onde não há espaço para o sagrado conservado como puro e bem defendido. Seu poder, como produtora de cultura sagrada, permite um trânsito onde sagrado e profano se misturem ativamente, levando a vida cotidiana para as atividades religiosas; essa premissa, talvez, possa servir de explicação para o ineditismo das soluções encontradas no campo das religiões para a manutenção das crenças.

As reflexões aqui apresentadas se dividem em dois blocos que contemplam, quatro vertentes religiosas: duas igrejas cristãs, a Católica Apostólica Romana e a Evangélica representada pela Assembleia de Deus, sendo esta última bastante expressiva na Amazônia e em Manaus. No segundo bloco, observamos, as tradições africana e indígena, a primeira representada pelo Povo de Terreiro, a segunda pela Igreja do Santo Daime. Observamos, que esse recorte é apenas uma amostragem minúscula da pluralidade existente em nosso *lócus* da pesquisa, no entanto, a escolha permite a exibição de pequena paisagem que separa esses dois blocos nas suas cosmo-teologias diferenciadas e antagônicas no modo como professam sua fé.

Do ponto de vista jurídico, percebemos que os grupos religiosos aqui citados, possuem em comum, o fato de terem decidido acatar, a partir do mês de março de 2020, as recomendações do Estado Nacional e dos governos locais, baseados na *expertise* das autoridades sanitárias; decisão pela manutenção do distanciamento social, que consequentemente levou ao fechamento dos centros religiosos. No caso da cidade de Manaus, o marco legal foi o Decreto Estadual nº 42.099/2020, publicado na Imprensa Oficial. Assim, os centros religiosos passaram a usar estratégias de comunicação e realização das suas atividades em rede digitais, englobando serviços de todas as naturezas, como os de formação, evangelização, encontros, seminários, webnários e as atividades litúrgicas. Para o estudioso do fenômeno religioso, importou observar em que grau e com quais estratégias, cada grupo religioso, fez uso das tecnologias digitais.

Fecharam-se as portas das igrejas e abriram-se as janelas do televangelismo cristão

Segundo Mariano (2010), a partir dos anos 1990, quando o crescimento do pentecostalismo, iniciado na década de 1960, entrou em fase de aceleração no Brasil, a Igreja Católica começou a redefinir seu papel em uma sociedade cada vez mais secularizada e pluralista em termos religiosos. Disso resultou, a corrida para a ocupação dos espaços na televisão e da expansão de sua rede radiofônica, além da inclusão da participação de leigos nas celebrações e nas pastorais sociais e de saúde.

O pentecostalismo utilizou, por sua vez, além da comunicação em massa, várias outras estratégias para ganhar espaço no mercado religioso. No campo teológico além de se opor ao catolicismo, apostou fortemente no argumento da “guerra contra o diabo”, figura do imaginário antigo que sempre ocupou lugar de destaque na doutrina cristã. A “Guerra Santa” consiste em demonizar os deuses das religiões adversárias; no Brasil as religiões de matrizes africanas

tornaram-se os alvos prediletos dos pentecostais; cujas performances das sessões de “cura e descarrego” passaram a ser assistidas por milhares de telespectadores nos canais televisivos.

O quadro acima revela um processo de consideráveis mudanças no cenário religioso brasileiro: a derrocada constante da hegemonia política concomitante à consolidação institucional e demografia dos grupos pentecostais, à ampliação e diversificação das religiões de matriz cristã, à pentecostalização do protestantismo e de segmentos do catolicismo e à dessacralização da cultura por meio do desenraizamento dos brasileiros da ‘religião tradicional e da tradição religiosa’, abrindo-os inevitavelmente para a apostasia, a quebra de lealdade e para a livre escolha religiosa (PIERUCCI, 1997 *apud* MARIANO, 2010).

Essa breve amostra das mudanças ocorridas no cenário religioso brasileiro demonstra o quanto o cristianismo apropriou-se das formas modernas de comunicação em massa e agora, nessa inusitada vivência na pandemia da Covid-19, tais estratégias passaram a ser determinantes para manutenção dessas instituições sociais. No Brasil, há doze canais de televisão católicos e de acordo com o Conselho Episcopal Latino Americano, são mais de três mil rádios católicas na América Latina, cujo primeiro lugar é ocupado pelo Brasil.

A Arquidiocese da cidade Manaus é dividida em quatorze setores que, por sua vez, se subdividem em paróquias e áreas missionárias que ao todo forma setenta e quatro comunidades, sob a direção atual do Arcebispo Metropolitano Dom Leonardo Ulrich Steiner, OFM. Seguindo as orientações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, as igrejas do Amazonas suspenderam suas atividades litúrgicas a fim de promover o isolamento social, no entanto, as atividades religiosas internas e externas da Igreja não foram paralisadas. Fecharam-se as portas e abriram-se várias janelas. No site oficial da CNBB, a partir do mês de março de 2020, as notícias dos cancelamentos da agenda de encontros presenciais começaram a ganhar publicidade.

A Comissão Episcopal Pastoral para a Vida e a Família da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por meio da Comissão Nacional da Pastoral Familiar (CNPF), informou o cancelamento do Simpósio e da Peregrinação Nacionais das Famílias ao Santuário de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida (SP), por conta da pandemia do novo coronavírus. Os eventos estavam marcados para os dias 23 e 24 de maio (CNBB, 2020) noticiado em 13/03/2020 no site cnbb.org.br.)

O início do isolamento social coincidiu com a Quaresma, o período de preparação de uma das maiores festas do catolicismo, a Páscoa que comemora a paixão, morte e ressureição de Jesus Cristo. Sem poder ir às igrejas, os católicos passaram a fazer uso do vasto leque de opções dos veículos de transmissão por rádio, televisão, computadores e celulares e assim seguiram vivenciando o calendário litúrgico das festas e comemorações: Páscoa, Pentecostes, Corpus Christi, além dos santos populares, amados pela comunidade de quem recebem carinho e fervor especiais. Abaixo, segue trecho de carta de recomendações enviada à comunidade dos fiéis pelo Arcebispo de Manaus Dom Leonardo Steiner, para os ritos da Semana Santa.

Ao Povo de Deus da Arquidiocese de Manaus, Nós nos aproximamos da Semana Santa! Celebraremos os mistérios da morte e da ressurreição de Jesus. A morte e ressurreição de Jesus são as nossas fontes. Nesse tempo de pandemia, permanecendo em nossas casas, vamos celebrar os mistérios da nossa fé, em profunda comunhão. Vemos recordar que as normas e orientações pastorais publicadas no dia 19 de março para a Arquidiocese de Manaus, como prevenção contra o coronavírus, seguindo as orientações e deliberações das autoridades competentes, continuam em vigor. Na Semana Santa vamos permanecer em nossas casas sustentados pelo espírito de comunhão e oração. Participaremos das celebrações transmitidas pelos meios de comunicação (rádio, TVs, redes sociais) e vamos continuar com a leitura orante da Bíblia, com a recitação do rosário de Nossa Senhora e a oração da Via Sacra. Lembramos aos presbíteros que na Semana Santa torna-se ainda mais importante a transmissão das celebrações por redes sociais ou outros meios. O atendimento das confissões e a assistência aos enfermos necessitam ser organizados de tal modo a preservar a saúde do sacerdote e dos fiéis (ARQUIDIÓCESE DE MANAUS, 2020). (nota emitida no dia 30/03/2020 no site arquidiocesedemanaus.org.br).

Em Manaus, os paroquianos acompanharam suas missas por meio das plataformas digitais, as mais usadas são os canais do *Facebook* e do *Youtube*. A partir da visita aos sites das paróquias manauaras, descobrimos algumas estratégias de aproximação dos fiéis com as pastorais e a comunidade eclesiástica, resguardadas as medidas de segurança. Por exemplo, o sacramento da comunhão, tão caro aos católicos, foi ministrado ou por meio do sistema *drive-thru*, no qual cada fiel permanece dentro dos seus carros, ou por meio de distribuição coordenada da equipe pastoral que se deslocava pessoalmente à casa dos fiéis. Temos como exemplo, a ação promovida pela Inspetoria Salesiana Domingos Sávio, que pertence à área do setor leste da cidade:

PARÓQUIA SÃO JOSÉ OPERÁRIO-LESTE DISTRIBUI A SAGRADA COMUNHÃO DE PÁSCOA AOS FIÉIS NO SISTEMA DE VISITA À DOMICÍLIO E DRIVE-THRU. Na manhã de domingo de Páscoa, 12/04, após a Santa Missa das 8h, ministros extraordinários, o Pároco e o Vigário Paroquial distribuíram a Sagrada Comunhão aos fiéis da Paróquia São José Operário-Leste, nas modalidades visita a domicílio e drive-thru. Os fiéis foram cadastrados antecipadamente por meio virtual para a visita. Foram observadas ainda todas as normas de saúde em vigência como: higienização com álcool em gel, utilização de luvas, máscaras e distância na casa dos fiéis. No total foram visitadas aproximadamente 200 famílias distribuídas entre os bairros, São José 1, 2, 3 e 4, Zumbi, 1, 2 e 3, Novo Reino, São José dos Campos, Conjuntos Castanheiras e Colina do Aleixo (PARÓQUIA SÃO JOSÉ OPERÁRIO-LESTE. Manaus, 12 abr. 2020. Facebook: iaest (noticiado em 12/04.2020 iaest.facebook.com/isaodomingossavio).

Outro rito praticado com bastante frequência pelos católicos são as procissões de rua, agora transformadas em grandes carreatas. No dia da comemoração da Solenidade de *Corpus Christi*

Christi, os padres da Inspetoria Salesiana Dom Bosco assistiram as famílias em suas casas, que foram abençoadas com a exibição do Santíssimo, em procissão a carro aberto pelas ruas de quatro bairros da Zona Leste, conforme noticiado no canal do *Facebook*. No último dia 13 de junho, também não faltou a distribuição do “pão bento” de Santo Antônio em grande parte das paróquias de Manaus.

Devotos de Santo Antônio partilham o pão como sinal de fartura. Na tradição, solteiros acreditam que traz boa sorte e ajuda a quem quer conseguir casar. Nesta terça-feira (13), dia do Santo Casamenteiro, quase 10 mil pães que devem ser distribuídos em Manaus. Todos os anos, fiéis se reúnem para rezar e agradecer as graças alcançadas. Também é tradição pegar o pãozinho abençoados, segundo o frei Paulo Xavier. A dona de casa, Etelvina dos Santos, tradicionalmente, faz questão de pegar o pão de Santo Antônio. Maria das Graças faz o mesmo ritual com o pão, que leva para casa. ‘Eu guardo até o ano que vem’, disse. A partilha do pão é tradicional ao longo do dia deste dia 13 de junho. Às 18h tem mais uma celebração e depois a distribuição dos pães abençoados. Na capela de Santo Antônio, no bairro Cachoeirinha, conhecida como ‘Capela do pobre diabo’, fundada em 1897, a distribuição ocorre ao longo de todo dia (g1.globo.com/am/amazonas/noticia. Acesso em 14/06.2020).

Encontramos ainda outros usos das ferramentas digitais para atendimentos mais individualizados, por exemplo, os párocos ministraram o Sacramento da Confissão por meio do *WhatsApp* e via *Skype*. Várias igrejas cristãs ofereceram o “trabalho de escuta” dos fiéis como terapêutica para a preservação da saúde mental. No site da CNBB, encontramos uma nota editada no dia 31 de março do ano corrente, falando sobre os trabalhos de uma Comissão para Cultura e Educação que estuda criar os “Plantões de Escuta”, a fim de auxiliar jovens que precisam criar uma rotina saudável de estudos em casa em meio a todas as adversidades atuais.

Depois de observadas todos esses fatos novos dentro da Igreja Católica, inferimos que, a profissão de fé em torno do altar doméstico relembra um fato documentado pelos historiadores da antiguidade, que diz respeito aos cultos antigos, praticados por diversas civilizações politeístas, como a romana, por exemplo, na qual cultuavam o fogo doméstico, representação dos seus antepassados, transformados em deuses protetores do lar e dos clãs. Conforme demonstra (COULANGES, 1975).

Nesta ordem, a religião não se manifestava nos templos, mas em casa: cada qual tinha seus deuses; cada deus protegia apenas uma família e era um deus apenas de uma casa. Não podemos racionalmente supor que uma religião com este caráter fosse revelada aos homens pela imaginação poderosa de uma casta de sacerdotes. Nasceu espontaneamente no espírito humano, sendo seu berço a família. [...] Essa religião só podia propagar-se pela geração. O pai gerando a vida a seu filho, transmitia-lhe, ao mesmo tempo, com a vida, sua crença, seu culto, o direito de

manter o fogo sagrado, de oferecer o banquete fúnebre, de pronunciar as fórmulas de oração (COULANGES, 1975, p. 31).

Podemos encontrar outro exemplo, dentro do cristianismo primitivo; a religião doméstica, no sentido da reunião familiar, relembra as primeiras comunidades, congregadas de forma clandestina dentro dos próprios lares, temendo a perseguição das autoridades locais após a condenação e morte de Jesus, conforme relatos no Livro de Atos dos Apóstolos. No entanto, passado o temor, os herdeiros de Cristo saíram em missão, é interessante observar que a igreja dos primeiros tempos, se constituía mais como realidade espiritual. Na ausência de edificações, os cultos se realizavam no plano doméstico. Temos observado nas homilias do corpo eclesiástico católico, a preocupação em conscientizar os fiéis de fazerem de suas casas um altar doméstico, mediante o isolamento social que deve ser cumprido em função da pandemia.

Em documento assinado no dia 21 de maio de 2020, por Dom Edmar Peron, bispo de Paranaguá, intitulado “Orientações Litúrgicos Pastorais para o Retorno às Atividades Presenciais”, a Igreja Católica detalha uma lista de procedimentos que devem ser seguidos pelo corpo eclesiástico no trato com os fiéis à medida em que as autoridades sanitárias juntamente com o poder público local forem afrouxando o isolamento social.

As igrejas pentecostais de Manaus no contexto do Covid-19

A geração brasileira do século XXI ainda não havia sido afetada por uma crise sanitária global como aconteceu nos séculos anteriores. Trata-se de uma pandemia que tem sido letal, por isso, os países tiveram que se organizar a partir de medidas rígidas, as quais também foram adotadas no Brasil pelos entes federativos; inicialmente pela Lei Federal nº13.979, de 6 de fevereiro de 2020, e posteriormente pelas legislações estaduais e municipais. O ineditismo da situação, aliada ao desconhecimento jurídico, desencadearam críticas, principalmente, pelos setores econômico e religioso; esses últimos ancorados na liberdade de culto advinda do texto constitucional, questionavam as restrições administrativas e judiciais.

As igrejas evangélicas pentecostais, presentes no cenário político brasileiro contemporâneo, cujo crescimento deu-se, sobretudo, por um discurso que em sua essência preconiza a cura divina, viu-se acossada e confrontada como nunca havia ocorrido antes, e tiveram que incorporar à sua agenda religiosa novas formas de manter a aproximação com os fiéis, o alcance de sua mensagem e a manutenção da renda de seus templos.

O pentecostalismo brasileiro tem nas áreas periféricas das grandes cidades, seu maior contingente de membros, logo teve que lidar com as precárias condições econômicas desses membros. Por exemplo, a circulação de pessoas nos bairros periféricos da cidade de Manaus, mesmo com escolas, universidades e igrejas fechadas, revela uma série de fragilidades dessa população vulnerável, que vive da informalidade, por isso, em todos os momentos, devido à

falta de acesso aos direitos trabalhistas, suas dificuldades financeiras são levadas até ao mundo religioso, no qual essa população está mergulhada.

Tal cenário desencadeou um conjunto de críticas à Bancada Evangélica, que em seu discurso estava mais preocupada com o fechamento dos templos do que com políticas públicas voltadas para atender os problemas sanitários da população em geral. Com a falta de estrutura sanitária para atender aos doentes, essa postura foi um obstáculo para a organização da população contra a disseminação do novo coronavírus, uma vez que a Campanha “Fique em Casa” não foi eficiente, o que mostrou que a população não seria conscientizada pelos especialistas ou pelos órgãos estaduais e internacionais da área da saúde, então se percebeu que essa conscientização continua sendo uma demanda política, pois o combate desse vírus deve contar, sobretudo, com a participação popular.

Quanto à comunidade pentecostal de Manaus, formada, em sua maioria, por pessoas de baixa renda, sabe-se que não conseguiram fazer o “distanciamento social” ficando em casa pelos motivos socioeconômicos expostos anteriormente, além disso várias igrejas de menor porte, não deixaram de oferecer os seus serviços religiosos, vendo nesse momento uma oportunidade de aumentarem o quantitativo de membros; ancorados no discurso de resistência dos Atos dos Apóstolos, afirmavam: *“Mais importa obedecer a Deus do que aos homens”* Atos 5:29. Essa reflexão não pretende criminalizar o fiel, embora o art. 268 do Código Penal, assim o faça; mas ressaltar que na ausência de políticas sociais a Igreja entra em cena. Esse dado é histórico, pois esse lugar da vida coletiva é também o lugar da ajuda mútua, e nesse momento de crise social a esfera institucional do sagrado acabou ganhando um peso ainda maior entre o discipulado.

Desse modo, nos últimos meses, a Igreja Evangélica Pentecostal adotou novas alternativas de culto, de rito, de campanhas, dentre outras práticas. A liderança da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas (IEADAM), maior segmento pentecostal do Amazonas, inicialmente mostrou-se resistente às medidas de contenção do coronavírus, vendo nisso uma tentativa do ‘inimigo’ de paralisar o avanço da Igreja e desestruturar as famílias; posteriormente, autorizou os pastores e suas congregações a realizarem as atividades por meio das mídias sociais, além da veiculação de mensagens de conscientização na rádio e TV oficiais da Igreja sobre os cuidados com a Covid-19.

A agenda organizada para o primeiro semestre de 2020 teve que sofrer algumas mudanças, contudo, suas atividades não deixaram de acontecer. Cada congregação de Manaus, por exemplo, adotou suas próprias estratégias de culto. As transmissões aconteceram pelo *Facebook*, *Youtube* ou *Instagram*. Reuniões que, corriqueiramente, ocorriam nos templos passaram a acontecer sob a inspeção de um corpo técnico, ou não, nesses canais midiáticos. As congregações assembleianas fizeram uso de todas essas ferramentas para divulgar e transmitir ao vivo os programas Rede de Jovens, Rede de Mulheres, Rede de Homens, Cultos de Domingo, Santa Ceia e a Escola Bíblica Dominical.



Fonte: Instagram da Congregação Tenda da Família (IEADAM), maio, 2020.

Vale ressaltar que as igrejas pentecostais brasileiras em relação às comunidades protestantes tradicionais, são pioneiras no uso de ferramentas tecnológicas para divulgar sua mensagem. No Brasil o rádio, especialmente, a televisão, acompanham e impulsionam o crescimento dessas comunidades de fé. As igrejas pentecostais mais conhecidas, como a Assembleia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça são detentoras de redes televisivas no Brasil, as quais produzem seus próprios programas.

A “Igreja Eletrônica” já era um fenômeno religioso da atualidade, o qual surgiu nos Estados Unidos entre os anos de 1950 e 1960 e impactou o país, e no Brasil não foi diferente o impacto dos meios de comunicação no âmbito evangélico. Nesse sentido, as igrejas pentecostais não se assustaram com o uso de ferramentas midiáticas, porém, seus pastores tiveram que buscar audiência entre aqueles que frequentavam os cultos pelos seus canais televisivos, bem como por meio de outros, uma vez que antes da pandemia, o uso dessas ferramentas, segundo o discurso religioso era para ter acesso às pessoas que ainda não haviam sido convertidas, ou seja, a televisão, o rádio e as demais mídias sociais eram uma forma de alcançar pessoas com a mensagem de Cristo.

Com a instabilidade social gerada pela pandemia, os meios de comunicação foram usados com mais força para não perderem contato com seus fiéis e recuperar aqueles outrora “perdidos” ou conquistar mais pessoas. Ciente dessa necessidade e preocupada em manter a sua mensagem, a Igreja Evangélica Pentecostal adotou uma postura de combate ao vírus por meios de discursos que atendia seu público-alvo, a saber, pessoas de baixo poder aquisitivo, sem assistência social adequada, que buscam soluções para problemas de sobrevivência e de saúde.

Religiões de matrizes africanas e indígenas

Neste tópico abordaremos dois outros grupos religiosos que, embora, se constituam como minorias frente à esmagadora maioria cristã brasileira, nem por isso deixam de ter um grande número de adeptos. Em primeiro lugar, trataremos sobre a irmandade da Doutrina do Santo Daime, esta possui na cidade da Manaus quatro igrejas em funcionamento, sem contar com os outros centros ayahuasqueiros na zona urbana e metropolitana, que constituem a União do Vegetal. Vamos analisar, de que forma esses grupos estão vivenciando a ausência do culto coletivo, denominado de “trabalho”, cujo elemento sacro mais importante é a ingestão do chá feito de folhas e do cipó jagube, considerado sagrado para essa comunidade.

A determinação da suspensão dos “trabalhos” partiu da Diretoria Executiva e do Conselho Doutrinário das igrejas afiliadas ao Santo Daime, cuja sede central fica localizada na Vila Céu do Mapiá, situada na Floresta Nacional do Purus, no estado do Acre. A suspensão foi publicada no dia 17 de março de 2020, na mídia digital do *Facebook*. Apesar do difícil acesso à Vila do Céu do Mapiá, anualmente, ela recebe grande quantidade de visitantes do Brasil e do exterior, cujo trânsito acontece ou como espécie de peregrinação dos consumidores do sagrado ou como *lócus* de pesquisas das áreas mais diferenciadas, tanto que, foi criado um Centro de Documentação e Memória do Santo Daime para armazenar todas as informações até aqui produzidas.

A partir do anúncio da pandemia do novo coronavírus, ficaram proibidas as visitas e a suspensão dos trabalhos espirituais que agregam grande número de pessoas. Segundo informações relatadas nos canais oficiais da doutrina, o acesso à navegação do Igarapé ficou restrito somente aos moradores da vila e recomendou-se saídas somente para resolver demandas de alta prioridade, cujo retorno se completaria com uma quarentena. Tais cuidados justificavam-se pelo fato de que um número expressivo de fundadores da doutrina que moram na vila, memórias vivas da tradição e conselheiros valorosos, estejam já em idade avançada e serem mais suscetíveis à doença.

Os trabalhos espirituais do Santo Daime seguem o calendário oficial da doutrina, em outra publicação no *Facebook*, datado do dia 02 de abril de 2020, os dirigentes informavam que: “os trabalhos previstos em nosso calendário oficial estão suspensos. Portanto, orientamos que haja um **esforço criativo** (grifo nosso), por parte dos Conselhos das Igrejas no atendimento das demandas espirituais da Irmandade”.

Outra atividade em suspensão, que é de grande relevância para as igrejas é o plantio, a colheita e a produção do chá feitos com o cipó, conhecido como jagube e das folhas, cuja planta é reverenciada com o nome de “rainha”. Essa atividade, conhecida como “feitio” envolve quase que a comunidade inteira dentro de uma cadeia produtiva e também é cercado por cuidados materiais e espirituais.

Conversamos com os dirigentes de duas igrejas da cidade de Manaus e os mesmos confirmaram o fechamento dos seus centros. Ao perguntar sobre a ingestão do chá, responderam

que muitos daimistas possuem em suas casas uma pequena quantidade da bebida depositada em um altar doméstico e, conforme suas necessidades espirituais realizam uma espécie de culto individual ou em família. Cabe observar que a ingestão do sacramental costuma, geralmente, ter um acompanhamento musical, ao vivo ou gravado, são os “hinos”, que ajudam no trabalho contemplativo.

Todo daimista tem o seu ‘daime de companhia’ em casa, seu remédio de cabeceira que é para alguma necessidade, uma doença, o daime sempre ajuda. O daime fica no seu altar em casa, os irmãos que possuem o daime quando é no dia quinze ou no dia trinta que é o dia do ‘trabalho de concentração’, toma um daime e escuta os hinos só para manter acessa a chama da fé. Mas não tem nenhum trabalho coletivo, está tudo fechado, cada uma na sua casa com a sua família. O Padrinho Alfredo também faz as suas ‘lives’ e a irmandade acompanha (Dirigente A, entrevista em 07 de junho de 2020).

O Padrinho Alfredo Gregório de Melo é o segundo filho do Padrinho Sebastião Mota, que nos anos 1970, no estado do Acre, iniciou a divulgação do Santo Daime no Brasil e no mundo. Após a morte do pai, Padrinho Alfredo, por demonstrar capacidade de liderança espiritual e dotes administrativos foi alçado sucessor no trabalho de construção e organização da doutrina. Residindo, oficialmente, na Vila do Céu do Mapiá, o Padrinho cumpre uma agenda anual de viagens pelas igrejas do Brasil e do exterior. As igrejas de Manaus recebem com frequência e de passagem, a visita dos padrinhos e madrinhas oriundos do Acre.

Os conselhos e reflexões do Padrinho Alfredo, assim se impõe para toda a comunidade de forma cara e respeitosa, pela autoridade que o mesmo ocupa dentro da doutrina. Ouvir uma transmissão ao vivo dos Padrinhos e lideranças da igreja, denota uma peculiaridade cosmopolita, pois apesar do centro administrativo estar situado no coração da Floresta Nacional do Rio Purus, o mesmo estabeleceu conexão com as igrejas espalhadas pelo mundo, aqui não há espaço para o detalhamento desse processo, uma das chaves para explicar a circulação intensa de conhecimentos é a heterogeneidade dos habitantes da vila, pela criação da mistura dos habitantes das comunidades tradicionais com pessoas oriundas de todo o Brasil e estrangeiros de várias nacionalidades, que somaram uma *expertise* promotora da internacionalização da doutrina.

Apesar de a irmandade não fazer uso da mídia televisiva no Brasil, nem por isso, deixa de gozar o *status* do alcance de milhares de pessoas por meio dos seus canais oficiais que se encontram espalhados nas mídias digitais *Facebook*, *YouTube*; *Sound Clouds*; *Instagram*, Santo Daime Informa; CEDOC Digital (acervo. Santodaime.org; Santo Daime ICEFLU/Nova Dimensão; Canal Jagube; Rádio Jagube; *Facebook* Vila Céu do Mapiá; Correio Eletrônico para Associados ICEFLU; Canais de centros e comunidades associados à ICEFLU.

A - Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), enquanto representante oficial do Santo Daime, em comunicado geral publicado no dia 12 de maio de 2020, em função do alastramento do Covid-19, resolveu estabelecer orientações para as igrejas

associadas, desse modo listou os canais oficiais, anteriormente citados e advertiu a irmandade sobre a grande quantidade de informação circulando em rede:

Reconhecemos muitos outros canais e grupos que, mesmo não sendo oficiais, atendem a expectativa de expansão da doutrina com respeito, ou são de instituições parceiras, ou são de comunidades e centros diretamente ligados ao ICEFLU. Prezamos a liberdade de expressão, mas pedimos atenção aos nossos irmãos e irmãs do mundo inteiro, ao se exporem ou participarem de movimentos em rede que estão acontecendo nestes tempos de isolamento, e que não necessariamente representam nossas raízes ou comungam nossos valores. Continuemos nos unindo em harmonia, amor, verdade e justiça, buscando uma corrente de cura planetária, seguimos conectados em oração.

O que se depreende desse cenário nas igrejas do Santo Daime é que, se a irmandade está resguardada em seus lares, vivendo o isolamento social, com ou sem a ingestão do sacramental, ouvindo os hinários dessa doutrina cantada e assistindo às transmissões ao vivo das lideranças religiosas; também estão se comunicando intensamente utilizando as mídias sociais, a partir do oferecimento diversificado de opções disponíveis na rede. O perfil socioeconômico de renda média e alta, além do nível de escolaridade elevado, dos daimistas que vivem nas grandes metrópoles como é o caso da cidade de Manaus, também parece contribuir para alimentar essa rede digital, tanto em termos de produção como de consumo das informações.

A Pandemia nos Terreiros de Manaus

A cidade de Manaus possui cerca de 1.200 Templos Afro Religiosos, esse dado foi obtido graças a uma pesquisa de georreferenciamento, realizada no ano de 2014, a partir da parceria firmada entre a Associação Toy Badé/ ARATRAMA com a Secretaria de Planejamento do Governo do Amazonas. Entre os dados obtidos foi revelado que somente nas Zonas Leste e Norte da cidade foram identificados pouco mais de 400 pontos de celebrações litúrgicas de Matriz Afro-ameríndia; isso incluiu desde os grandes Terreiros com a frequência regular de duzentas a trezentas pessoas até as pequenas mesinhas de cura. Atualmente, todos esses centros também estão cumprindo rigorosamente as medidas sanitárias de isolamento social fechando suas portas.

Do ponto de vista social, observamos também nos Centros Afro-Religiosos da cidade de Manaus um grande engajamento político nas lutas contra a discriminação racial e religiosa. O embate é antigo, mas não arrefeceu durante esse período da pandemia, ao contrário, está acontecendo uma forte mobilização do movimento negro e das minorias étnicas articulado com outros coletivos a nível regional e nacional, motivado pelos últimos acontecimentos globais. Recentemente, o Povo de Terreiro publicou um manifesto denominado “Carta Aberta FORA BOLSONARO E MOURÃO!”, cujo teor é de denúncia e de protesto contra as condições

precárias de vida da população negra, contra o preconceito racial e religioso, sobretudo, neste quadro da pandemia da Covid-19 que o Brasil está vivendo:

[...] Enfim, nós de Tradição de Matriz Africana, Macumbeiras/os de Esquerda, temos a obrigação de nos posicionarmos em relação ao caos político, econômico, ético e moral instalado em nosso país. Não podemos mais nos calar diante das agressões promovidas por um Presidente movido pelo ódio e desejo de morte. [...] Viva a vida, viva nossos Nkises, Voduns, Orixás e Encantadas/os! Que em nossos lares, em nossas vidas possamos com responsabilidade social juntas/os a todos/as brasileiros/as os que clamam pelo fim da pandemia e do desgoverno Bolsonaro, escrever uma nova página na nossa história.

No dia 17 de junho de 2020, houve um chamado para que as redes sociais fossem ocupadas pelo Povo de Terreiro para debater a difícil conjuntura da população negra e tornar pública oficialmente a posição política do segmento religioso. Se, por um lado, houve a obediência às restrições sociais com as Casas fechadas para o grande público, por outro lado, a comunicação e a troca de informações está fluindo em alta velocidade, de uma forma que, talvez, raramente tenhamos assistido na história do uso das tecnologias digitais em relação ao fenômeno religioso.

Os locais de celebrações litúrgicas das religiões de matrizes africanas presentes em todo o território brasileiro incorporam os elementos de uma ancestralidade, todavia, o atual cenário enfrentado pela sociedade em abrangência planetária resultante da pandemia da Covid-19, levou os povos tradicionais da religiosidade dos Terreiros na cidade de Manaus, a estabelecer novas práticas, além de adotar outras dinâmicas acerca das ritualísticas internas.

Conforme afirmou o Babalorixá Abner Osun Layola Awo Fakan Iroso Umbo, que participa do Terreiro de Santa Bárbara Templo do Candomblé (Ilê Axé Opo Tope Mesam Orum), fundado em 1908, situado no bairro São Geraldo (antigo Seringal Mirim):

No início quanto teve as medidas mais severas nós paramos com tudo, nós, do nosso terreiro, paramos e uma grande parte também parou, porém, alguns continuaram, principalmente os terreiros clandestinos, continuaram funcionando, alguns Pais de Santo infelizmente, desobedeceram o isolamento, nós tivemos notícias de algumas pessoas que foram até iniciadas, raspadas, e que houve candomblé em alguns lugares, mas a grande maioria aderiu, tomou as medidas sanitárias, agora que já deve haver a abertura gradual, desse decreto do Governador, pode ter 30% das pessoas no templo, nós do Seringal não estamos fazendo festa pública, estamos fazendo somente as funções internas do terreiro, aquelas funções onde só participam os filhos da casa, a gente nem chama todos, só alguns que vão nos auxiliar, só fazemos as coisas internas, apenas os ritos internos [...] que não tem a necessidade de realizar festa pública, o candomblé público, que precise chamar a praça como a gente diz, que é a sociedade candomblecista, a sociedade da cidade para que compareça naquela festa, esse tipo de festa de liturgia nós não estamos fazendo, a gente só está fazendo as coisas que podem ser realizadas internamente, sem abrir para público de fora, os pequenos atendimentos isolados, um cliente que vai jogar búzios, por hora marcada, vai com máscara, com álcool gel, vai fazer um trabalho

para um determinado cliente, isolado, só assim, mas existem terreiros que estão funcionando clandestinos, geralmente esses terreiros não tem documentação, são de pessoas que estão descumprindo o isolamento, nós temos notícia, aqui, acolá, tem um foco de descumprimento, é isso que a gente sabe. (Babalorixá Abner Osun Layola Awo Fakan Iroso Umbo. 39 anos. Manaus, 11-06-2020).

O Pai de Santo referiu-se na entrevista supracitada, ao isolamento social acatado pelos terreiros da cidade, com alguns pontos isolados de descumprimentos relacionados às orientações dos especialistas da área da saúde, diante disso, fica perceptível a mudança das liturgias internas das casas religiosas, em virtude do panorama da pandemia no município de Manaus.

Os terreiros estão localizados por toda a cidade, nos diferentes bairros, tais como: Praça 14 de Janeiro, Tarumã, São Jorge, Morro da Liberdade, São Lázaro, dentro outros, as expressões religiosas, as vezes são denominadas de “batuque”. Ferretti (2002) pondera que a prática do batuque é uma expressão e denominação genérica referente às manifestações afros, integrando instrumentos de percussão, dança, capoeira, luta, religiosidade dos povos tradicionais de terreiro, samba e batucada. Nessa perspectiva:

[...] outros sentidos latejavam dentro dos batuques. Para seus praticantes, podia ser uma fonte de recuperação das energias desgastadas depois das longas e pesadas jornadas de trabalho; podia ser uma maneira de desembaraçar os domingos e dias santos para realizar seus ritos religiosos, celebrar deuses e orixás; reis, reisados e santos protetores (ABREU, 2014, p. 21).

Não obstante, as narrativas da memória social construídas por adeptos dos terreiros de cultos tradicionalmente praticados em Manaus, asseguram que as mães de santo, pais de santo, e frequentadores, realizam os rituais de suas sacralidades religiosas, inclusive em meio à situação proporcionada pela pandemia do novo coronavírus. Como relatou o Pai Alberto Jorge (Hòunnón Hèviòssòssi), coordenador-geral da Articulação dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro de Matriz Africana (ARATRAMA):

Desde que iniciou oficialmente o período da pandemia no Brasil, a posição oficial da ARATRAMA, para as organizações a ela filiadas foi a do distanciamento social, quando o Governo do Estado decretou o distanciamento e o isolamento social, e proibiu os cultos e celebrações em templos, igrejas e congêneres, nós imediatamente apoiamos e passamos a incentivar, recomendar, que os terreiros, as searas, as mesinhas, todos os locais de culto e de atendimento ao público seguissem a determinação governamental, de fato, se praticasse o distanciamento como uma forma de evitarmos o pior, a nossa tradição já há duzentos anos mostrava claramente qual é a forma de que os terreiros, as sacralidades de matriz africana principalmente o povo Jeje, se considera aqui no Brasil como Jeje, já fazia no Benim, tendo o local específico para as pessoas que estavam acometidas de doenças contagiosas, locais para descarte de material infectado, para se desfazer de dejetos, locais próprios para guardar remédios, ungamentos e até a arquitetura do local, é feito com todo o cuidado de tal sorte que nem mesmo o vento que sopra entra ali

naquela parte isolada, se dirigia para as aldeias, ou para lugares de concentração de público [...]. (Pai Alberto Jorge Rodrigues da Silva. (Hòunnón Hèviòssòssi). 60 anos, Manaus, 12-06-2020).

Nessas notas breves, não estava em nossa mira investigar a religiosidade dos povos indígenas residentes na cidade de Manaus, no entanto, não podemos deixar de analisar o registro feito por alguns alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, que foram provocados a manifestar suas experiências e memórias em relação às doenças, nesse contexto da pandemia de Covid-19. Destaco aqui o depoimento do doutorando, padre salesiano, Justino Rezende, pertencente à etnia Tuyuka do Alto Rio Negro.

Na sua breve e densa fala, Rezende (2020) nos conta que essa situação dramática da pandemia, pelo fato, do quase nulo conhecimento científico para combater a doença, o faz lembrar da história do seu povo que sempre teve que conviver e combater com as doenças; mas a responsabilidade maior nessa tarefa cabia aos sábios antigos, detentores dos conhecimentos medicinais da floresta e das técnicas xamânicas, incluindo a vidência, aplicadas nas sessões de cura; reunidos em conselhos, utilizavam também a imaginação a favor de um trabalho de proteção e contenção do mal que se avizinhava:

[...] O meu pai ao ouvir dizer que estava de aproximando uma doença forte nos levava para um lugar mais isolado ainda. Lá passávamos o tempo necessário para que chegassem até nós outra notícia: já passou a doença. Não tínhamos médicos, enfermeiros, enfermeiras para cuidar de nossa saúde. Mas estávamos acompanhados no dia a dia por nossos avós sábios que faziam suas cerimônias de proteção utilizando o breu branco que servia para defumação do ambiente, das pessoas e outros seres de estimação. Diariamente o grupo de sábios fumando seus cigarros conversavam sobre o que tinham visto em seus sonhos, que fórmula de proteção havia criado em sua meditação noturna, cada sábio apresentava uma solução. Com os seus senso apurados desviavam a rota das doenças para não chegarem até nós. Com as forças ceremoniais utilizavam a agressividade dos seres das doenças. Imaginando que eles tivessem dentes quebravam seus dentes para não nos morderem para transmitir as doenças. Imaginando que poderiam transmitir a doença lambendo-nos arrancavam suas línguas. Imaginando que poderiam transmitir a doença pelo olhar, eles cegavam os olhos dos seres das doenças.

Qualquer tentativa de expor a morfologia do sagrado desse relato seria incompleta nesse momento, em função da sua densidade filo-antropológica, o que podemos registrar de importante para o tema em questão é o comportamento do grupo em relação ao enfrentamento da doença, cujas técnicas da memória são, praticamente, ignoradas e desvalorizadas pelo saber ocidental. A forma de abordagem da doença em seu aspecto ontológico, confere ao vírus um *status* que torna o homem mais próximo do mundo natural.

Esse aspecto de proximidade com os elementais da natureza revela a identidade em comum com as denominações religiosas de matrizes afro-indígenas, cujas técnicas de possessão,

concentração, êxtases e catarses, utilizados na ritualística, aproximam dos homens, os deuses e os seres sobrenaturais. Conforme depoimento de Pai Frank do Ilê Axé Arawé Ajúnsún - Casa de Obaluayê: “É uma religião linda, cheia de energias e regada por muito amor aos Orixás. É maravilhoso você cultuar um Ser Divino, Ele vir do mundo espiritual, dançar com você, te abraçar e dizer com gestos mágicos que te ama. [...] quando se está no Axé pelo Orixá, tudo vale a pena.”

Além do consumo dos bens de salvação oferecidos por essas denominações religiosas, em busca de proteção e cura espiritual frente à pandemia, anotamos que as populações amazônicas, sobretudo, as de mais baixa renda, fizeram largo uso da medicina natural da floresta, resultante dos conhecimentos tradicionais, até porque no sistema de crenças dessas religiões, ervas, cascas, folhas e raízes, gozam de prestígio curativo. A procura deveu-se também como alternativa aos medicamentos alopáticos, fora do alcance econômico de grande parte da população. As técnicas de manuseio dessas matérias-primas (jambu, andiroba, copaíba, mel, açafrão, xarope de cupim, dentre outras substâncias) encontram-se também presentes no tesouro do capital simbólico das religiões de matriz afro-indígenas. Em estudo realizado pelo Departamento de Economia e Análise da Universidade Federal do Amazonas foi observado que a alta demanda pelo consumo de remédios caseiros durante a pandemia da Covid-19 revela a necessidade de investimentos na cadeia produtiva de plantas medicinais no Amazonas, a fim de fomentar o potencial da biodiversidade amazônica e a necessidade de investir na bioeconomia, segundo (MAFRA; LASMAR; RIVAS, 2020).

Considerações Finais

Contrastando a história do cristianismo com a atemporalidade das denominações religiosas que possuem um panteão de deuses mais ampliado, e via de regra associados a elementos da natureza, pudemos observar estratégias diversificadas de manutenção do sagrado frente à pandemia da Covid-19 na cidade de Manaus.

Em primeiro lugar, todos os centros religiosos obedeceram às determinações sanitárias do isolamento social e fecharam, de fato, suas portas para a grande maioria dos seus adeptos, no entanto, a manutenção da ritualística, em seus bastidores, contou com um número reduzido de uma equipe, seja para dar suporte ao ritual, seja na preparação das performances que entraram em cena nas redes sociais.

O capital político e social exercido pelas igrejas cristãs no Brasil, cujo modelo é acompanhado na cidade de Manaus, talvez se explique pelo tempo de uso dos canais de comunicação televisivos e radiofônicos como estratégias de manutenção e difusão da sua mensagem, em contraste com as denominações afro-indígenas que além de não fazerem uso desses canais, tão pouco estão preocupadas com a questão de um proselitismo explícito.

Os canais midiáticos digitais se colocaram no centro do debate, por estarem exercendo o papel de mantenedores do elo vital entre os produtores e os consumidores do sagrado. Nessa

perspectiva, houve um deslocamento dos centros irradiadores da crença, materializados nas edificações das igrejas, dos templos, dos terreiros, dos barracões, das mesinhas, para os aparelhos eletrônicos. Tornando possível, a profissão de fé em qualquer tempo e lugar por meio dos aparelhos celulares, tablets, computadores. Seriam esses os múltiplos altares da modernidade preconizados por Berger (2017) ao promover a revisão da questão secular na modernidade?

O cristão, ao participar do ato litúrgico em rede, se coloca em posição ambígua, pode estar sozinho, em família e ao mesmo tempo sintonizado com milhares de pessoas, seja da sua comunidade ou de várias comunidades presentes ao redor do mundo. No dia 27 março de 2020, a imagem do Papa Francisco, Pontífice máximo do catolicismo, completamente sozinho no meio da Praça São Pedro, no Vaticano, conduzindo uma benção na luta contra o coronavírus, no auge da pandemia na Europa, transformou-se em metáfora que, certamente, entrará para os anais desse momento histórico.

A experiência digital com o sagrado trará consequências que irão abalar a organização eclesiástica da cultura do sagrado, mesmo porque diante de um futuro incerto o temor pelo contágio da doença em meio às aglomerações mudará o comportamento dos fiéis. Diante dos altares domésticos, talvez, as celebrações digitais coloquem os crentes em posição mais confortável para professarem sua fé. Essa questão de pesquisa demandaria uma investigação com o público consumidor desses bens.

No caso das denominações religiosas consumidoras da ayahuasca, como o Santo Daime e o Povo de Terreiro, que embora, também façam largo uso das mídias digitais, professam, de modo particular, uma Ecoteologia, ainda balbuciante dentro do pensamento cristão, que as coloca numa posição de maior proximidade com o mundo natural, sendo ele mesmo, palco dessas experiências religiosas. Nas visitas feitas aos sites oficiais, que acabaram por tornar-se vitrines de venda desses bens simbólicos, observamos o compartilhamento dessas práticas feitas em pequenos grupos.

Essas religiões compartilham em comum do domínio de técnicas xamânicas, cujos conhecimentos formam ainda grandes lacunas de interrogações, principalmente sobre o xamanismo praticado na Amazônia, fato facilmente explicado pelo poder hegemônico esmagador do cristianismo. Essa tese pode ser observada na distribuição da geografia do sagrado na cidade de Manaus. As grandes igrejas cristãs tanto católicas quanto evangélicas ocupam as avenidas de maior circulação de carros e que dão acesso e interligam as cinco zonas administrativas da cidade. Os locais de celebração litúrgica das igrejas daimistas concentram-se na Área de Proteção Ambiental do Tarumã, nos limites da zona metropolitana de Manaus e se caracterizam pela proximidade com a floresta e a simplicidade da arquitetura de seus barracões.

Quanto à situação dos Terreiros, segundo o depoimento do Sr. Alberto Jorge, em pesquisa de campo, percebeu-se grande heterogeneidade, do ponto de vista das edificações dos locais de celebração, que na maioria dos casos, sem identificação, ficam escondidos, e vão desde mansões até choupanas, cujo sigilo é imposto pelos moradores das casas por medo de sofrerem discriminação. No Bairro Cidade Nova, localizado na Zona Norte, por exemplo, chegaram

a identificar cinco Terreiros em uma mesma rua, todos ocultos do restante dos moradores e geralmente, instalados no fundo dos quintais.

Em meio a tantos contrastes e disparidades em relação ao *status* socioeconômico das denominações religiosas presentes na cidade de Manaus, estamos assistindo a uma certa uniformização na busca pelas experiências religiosas que estão acontecendo pelas vias digitais, em sua essência, presencialmente ou não, trata-se do exercício do poder simbólico, da dominação de corpos e mentes, agora incomodados pela invisível presença do coronavírus.

A primeira pandemia do século XXI girou o eixo mecânico das práticas sociais cotidianas em todos os seus aspectos, em relação ao fenômeno e ao fato social religioso, percebemos um aumento substancial do seu consumo, cujas motivações pessoais e coletivas, podem ser objetos de outras investigações.

Referências

- ABREU, Frede **O Batuque**. A luta braba. Salvador: Instituto Frede Abreu, 2014.
- AMAZONAS. **Decreto nº 42.099/2020**, de 21 de março de 2020. Dispõe sobre medidas complementares temporárias, para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional, decorrente do novo coronavírus. Disponível em: diário. imprensaoficial.am.gov.br. Acesso em: 10 jun. 2020.
- ARQUIDIOCESE DE MANAUS, 2020. **Arcebispo emite orientações para a semana santa e divulga programação a ser transmitida por TV e Rádio**, 30/03/2020, Manaus. Disponível em: <https://arquidiocesedemanaus.org.br/2020/03/30/arcebispo-emite-orientacoes-para-a-semana-santa-e-divulga-programacao-a-ser-transmitida-por-tv-e-radio/>. Acesso em: 09 de jun. 2020.
- BERGER, Peter. **Os Múltiplos Altares da Modernidade** - rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Tradução de Noéli Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BIBLIA DE JESURALÉM. **Atos**. Tradução Escola Bíblica de Jerusalém. São Paulo: Paulinas. 1986.
- CARTA Aberta Fora Bolsonaro e Fora Mourão!!!! Disponível em: <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSexVj4tvGVPnpp9UUkne8PCqVeH7ruQFwCqvD0GmkAf8MvqWQ/viewform>. Acesso em: 08 jun. 2020.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Comissão para Cultura e Educação da CNBB estuda criar os ‘Plantões de Escuta’**, 31/03/2020. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/comissao-para-cultura-e-educacao-da-cnbb-estuda-criar-plantoes-de-escuta-nas-pastoriais-universitarias-do-pais/>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- COULANGES, Fustel **A Cidade Antiga** - estudos sobre o culto, o direito, as *instituições da Grécia e de Roma*. Tradução de Jonas Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.
- FERRETTI, Sérgio. **Tambor de Crioula**: ritual e espetáculo. São Luís: Comissão Maranhense, 2002.

GONTIJO, Chester de Souza. - 54 anos. (Padrinho da Igreja Daimista Céu do Sol Nascente). Entrevista 04 (06 de junho de 2020). Manaus, Amazonas. Entrevista concedida a Marilina Serra Pinto.

LAPA, Daniel Tomáz da - 47 anos. (Padrinho da Igreja Daimista Céu da Amazônia) Entrevista 03 (07 de junho de 2020). Manaus, Amazonas. Entrevista concedida à Marilina Serra Pinto.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais** - Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MAFRA, Rosana; LASMAR, Dimas; RIVAS, Alexandre. **O consumo de remédios caseiros durante a pandemia do Covid-19 e a evidência da bioeconomia**. Manaus: Nota Técnica, v. 1 n. 7, do DEA/UFAM. Disponível em: www.ufam.edu.br. Acesso em: 17 jun. 2020.

MISSAS e distribuição de pães abençoados celebram Dia de Santo Antônio no AM. **G1**. Manaus, 13/06/2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/missas-e-distribuicao-de-paes-abencoados-celebram-dia-de-santo-antonio-no-am.ghtml>. Acesso em: 14 jun. 2020.

PARÓQUIA SÃO JOSÉ OPERÁRIO-LESTE. Manaus, 12 abr. 2020. Disponível em: iaest. facebook.com/isaadomingossavio. Acesso em: 14 jun. 2020.

REZENDE, Justino. **Coronavírus me Faz Lembrar!** Manaus: NEAI- Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Disponível em: www.ufam.edu.br. Acesso: 05 jun. 2020.

RODRIGUES, Abner da Silva - 39 anos. (Babalorixá Abner Osun Layola Awo Fakan Iroso Umbo). Entrevista 01 [11 de junho de 2020]. Manaus, Amazonas. Entrevista concedida a Vinícius Alves da Rosa.

SANTO DAIME. **Centro de Documentação E Memória**. Disponível em: www.Santodaime.org. Acesso em: 16 jun. 2020.

SILVA, Alberto Jorge Rodrigues da - 60 anos. (Pai Alberto Jorge - Hòunnón Hèviòssòssi). Entrevista 02 [12 de junho de 2020]. Manaus, Amazonas. Entrevista concedida a Vinícius Alves da Rosa.

O discurso anticomunista católico: Uma análise do jornal cuiabano “A Cruz” entre os anos de 1930 e 1935

Jéssica Fernanda da Silva Viana¹
Maria do Socorro de Sousa Araújo²

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar uma leitura do jornal “A Cruz” (Órgão da Liga Social Catholica Brasileira de Matto-Grosso) com propósito de apontar como o comunismo foi tratado por intelectuais e autoridades eclesiásticas desse periódico, que produziam notícias de caráter político-ideológico e alertavam seus leitores sobre as manifestações comunistas no estado de Mato Grosso e no País entre os anos de 1930 e 1935. Para o catolicismo, o comunismo era encarado como um inimigo perigoso que ameaçava a ordem social existente e a sobrevivência da religião, pois destruía os princípios religiosos e morais da Igreja Católica. O combate contra o comunismo foi pregado nas cartas pastorais, encíclicas e também ganhou força nos jornais, principalmente católicos. Em Mato Grosso, o jornal “A Cruz” produziu uma narrativa de desprezo e desqualificação, enfatizando que o comunismo era uma verdadeira balbúrdia, externando o quanto esse modelo político era condenado pela hierarquia eclesiástica católica. Nesse sentido, o jornal “A Cruz” foi um veículo estratégico utilizado pela Igreja Católica em Cuiabá-MT, para deslegitimar quaisquer ideias, princípios, posicionamentos que fossem contrárias às do catolicismo, especialmente de coloração comunista. E assim os periódicos tornaram-se um espaço de riqueza, usado pela hierarquia católica, para difundir a fé católica, seus costumes, combatia seus inimigos, informando e formando seus leitores.

Palavras-chave: Anticomunismo; Igreja Católica; Mato Grosso; Jornal “A Cruz”.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Mato Grosso – Cuiabá/MT. Bolsista CNPq. E-mail: viana.jessica08@gmail.com.

² Doutora em História, docente do Programa de Pós-Graduação em História (PROFHISTÓRIA) e do Curso de Licenciatura em História, Campus Universitário Jane Vanini/UNEMAT/Cáceres-MT. E-mail: socorroaraújo@unemat.br

The Catholic anti-communist discourse: An analysis of the cuiabano newspaper “A Cruz” in the 1930s to 1935

Abstract: This article aims to present a reading of the newspaper “A Cruz” (Organ of the Brazilian Catholic Social League of Matto-Grosso) in order to point out how communism was treated by intellectuals and ecclesiastical authorities of this periodical, who produced political news -ideological and warned their readers about the communist demonstrations in the state of Mato Grosso and in the country between 1930 and 1935. For Catholicism, communism was seen as a dangerous enemy that threatened the existing social order and the survival of religion, for it destroyed the religious and moral principles of the Catholic Church. The fight against communism was preached in pastoral letters, encyclicals and also gained strength in newspapers, mainly Catholics. In Mato Grosso, the newspaper “A Cruz” produced a narrative of contempt and disqualification, emphasizing that communism was a real mess, expressing how much this political model was condemned by the Catholic ecclesiastical hierarchy. In this sense, the newspaper “A Cruz” was a strategic vehicle used by the Catholic Church in Cuiabá-MT, to delegitimize any ideas, principles, positions that were contrary to Catholicism, especially of a communist color. And so the periodicals became a space of wealth, used by the Catholic hierarchy, to spread the Catholic faith, its customs, it fought its enemies, informing and training its readers.

Keywords: Anti-communism; Catholic Church; Mato Grosso; Newspaper “A Cruz”.

Introdução

Nos últimos anos, especificamente no Brasil, podemos notar uma quantidade significativa de trabalhos de monografias, dissertações e teses que utilizaram o jornal como fonte documental da história. Entretanto, a autora Tânia Regina de Luca (2005) argumenta que, até o ano de 1970, havia uma relutância dos historiadores em utilizarem os jornais como fonte e objeto de estudo da história no Brasil, e acrescenta que as poucas pesquisas que analisavam jornais e revistas se dedicavam em explorar somente a “história da imprensa”. Contudo, esse cenário não foi uma particularidade do Brasil, mas estava em um contexto mais amplo, especificamente do “século XIX e as décadas iniciais do XX, associada ao ideal de busca da verdade dos fatos, que se julgava atingível por intermédio dos documentos, cuja natureza estava longe de ser irrelevante” (LUCA, 2005, p. 112). Nessa perspectiva, “os jornais pareciam pouco adequados para a recuperação do passado”, posto que “forneciam imagens parciais, distorcidas e subjetivas” (LUCA, 2005, p. 112).

Para a historiadora Maria Helena Capelato (1988), os historiadores brasileiros assumiram duas posições contraditórias com relação ao documento jornalístico: “o desprezo por considerá-lo fonte suspeita, ou o enaltecimento por encará-lo como repositório da verdade” (CAPELATO, 1988, p. 21). Entretanto, essa concepção passou a ser modificada no início do ano de 1930 com a chamada Escola dos *Annales*³ e com a possibilidade das novas visões e abordagens da historiografia francesa, as fontes impressas começaram a ganhar lugar e espaço nas pesquisas históricas, todavia, foi preciso um longo caminho até a compreensão dos periódicos enquanto fonte e objeto para produção do saber histórico.

Somente com a terceira geração dos *Annales* com o surgimento da Nova História,⁴ foi possível que os historiadores olhassem para a fonte jornalística com mais criticidade, visando explorar novas problemáticas, visões e abordagens. A imprensa jornalística passou a ter mais visibilidade, tornando possível ser “fonte de sua própria história e das situações mais diversas por meio de expressão de idéias e depósito de cultura. Nela encontramos dados sobre a sociedade, seus usos e costumes, informes sobre questões econômicas e políticas” (CAPELATO, 1988, p. 20).

Nessa ótica, a presente pesquisa tem por objetivo apresentar uma leitura do jornal “A Cruz” (Órgão da Liga Social Catholica Brasileira de Matto-Grosso)⁵ com propósito de apontar como o comunismo foi tratado por intelectuais e autoridades eclesiásticas desse periódico,

³ A Escola dos *Annales* reunia um grupo de intelectuais franceses que se organizou em torno do periódico “*Annales d'histoire économique et sociale*” (Anais de história econômica e social), tendo Lucien Febvre e Marc Bloch como fundadores, em 1929. As publicações questionavam o positivismo histórico e apontavam como “novidade” uma historiografia que acolhia e incorporava novas fontes e novas abordagens à pesquisa histórica.

⁴ Nova história (“*Nouvelle histoire*”) é considerada uma corrente historiográfica dos anos de 1970 e corresponde à terceira geração dos *Annales* e destacou-se pela publicação da obra “*Fazer a História*” (em três volumes), organizada pelos historiadores franceses Jacques Le Goff e Pierre Nora.

⁵ O Jornal “A Cruz”, com ampla circulação entre 1910 e 1969, era um veículo de comunicação da *Liga Social Catholica Brazileira de Matto-Grosso*, sendo esta uma entidade de direito privado, constituída por intelectuais e autoridades católicas de destaque social e religiosa na sociedade mato-grossense, especialmente na capital, Cuiabá.

que produziam notícias de caráter político-ideológico e alertavam seus leitores sobre as manifestações comunistas no estado de Mato Grosso e no País entre os anos de 1930 e 1935. A metodologia utilizada é a análise das matérias publicadas no jornal “A Cruz”, focando no estudo dos conteúdos que tratavam de ações anticomunistas no período de 1930 a 1935. A busca pela fonte foi pela hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, espaço que tem um rico acervo disponível *on-line*.

Tendo em vista as novas concepções do uso da fonte jornalística, Luca (2008) também nos traz sugestões de como o historiador deve lidar com o material impresso e como analisar o conteúdo do material. Nesse sentido, Luca (2008) esclarece que:

O historiador, de sua parte, dispõe de ferramentas provenientes da análise do discurso que problematizam a identificação imediata e linear entre a narração do acontecimento e o próprio acontecimento, questão, aliás, que está longe de ser exclusiva do texto da imprensa. O pesquisador dos jornais e revistas trabalha com o que se tornou notícia, o que por si só já abarca um espectro de questões, pois será preciso dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa. Entretanto, ter sido publicado implica atentar para o destaque conferido ao acontecimento, assim como para o local em que se deu a publicação: é muito diverso o peso do que figura na capa de uma revista semanal ou na principal manchete de um grande matutino e o que fica relegado às páginas internas. Estas, por sua vez, também são atravessadas por hierarquias: trata-se, por exemplo, da seção “política nacional” ou da “policial”? (Já se mostrou como greves e movimentos sociais são sistematicamente alocados na última.) O assunto retorna à baila ou foi abandonado logo no dia seguinte? Em síntese, os discursos adquirem significados de muitas formas, inclusive pelos procedimentos tipográficos e de ilustração que os cercam. A ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo tampouco se dissociam do público que o jornal ou revista pretende atingir. (LUCA, 2008, p. 139-140).

Quando pensamos nessa pesquisa em trabalhar com o jornal “A Cruz” além dos caminhos apontados anteriormente pela pesquisadora Luca (2008), também consideramos relevante considerar o que ela nos diz sobre a importância do trabalho de pesquisa com periódicos:

Identificar cuidadosamente o grupo responsável pela linha editorial, estabelecer os colaboradores mais assíduos, atentar para a escolha do título e para os textos programáticos, que dão conta de intenções e expectativas, além de fornecer pistas a respeito da leitura de passado e de futuro compartilhada por seus propugnadores. Igualmente importante é inquirir sobre suas ligações cotidianas com diferentes poderes e interesses financeiros, aí incluídos os de caráter publicitário. Ou seja, à análise da materialidade e do conteúdo é preciso acrescentar aspectos nem sempre imediatos e necessariamente patentes nas páginas desses impressos. As redações, tal como salões, cafés, livrarias, editoras, associações literárias e academias, podem ser encaradas como espaços que aglutinam diferentes linhagens políticas e estéticas,

compondo redes que conferem estrutura ao campo intelectual e permitem refletir a respeito da formação, estruturação e dinâmica deste. Nessa perspectiva, o sumário que se apresenta ao leitor resulta de “intensa atividade de bastidores”, cabendo ao pesquisador recorrer a outras fontes de informação para dar conta do processo que envolveu a organização, o lançamento e a manutenção do periódico. As considerações apontam, portanto, para um tipo de utilização da imprensa periódica que não se limita a extrair um ou outro texto de autores isolados, por mais representativos que sejam, mas antes prescreve a análise circunstanciada do seu lugar de inserção e delineia uma abordagem que faz dos impressos, a um só tempo, fonte e objeto de pesquisa historiográfica, rigorosamente inseridos na crítica competente. (LUCA, 2008, p. 140-141).

A partir disso, a utilização da imprensa periódica como fonte histórica poderá trazer algum resultado quando é feita a crítica documental. Cabe ao historiador fazer a análise do discurso, problematizando, indagando e identificando as narrativas dos acontecimentos, pois o documento vai está longe de vir “pronto”.

Tânia Regina de Luca (2008) afirma que existe uma variedade enorme da fonte imprensa e suas possibilidades de pesquisas são grandiosas. E por essa razão, ao trabalhar com as fontes de imprensa “não é viável sugerir um procedimento metodológico ou mesmo técnicas de pesquisa que deem conta de tantas possibilidades. Entretanto, vale destacar alguns pontos muito gerais para quem deseja iniciar uma pesquisa nesse campo” (LUCA, 2008, p. 141). Segundo a sugestão da autora, a princípio:

Assim, o primeiro passo é localizar a fonte numa das instituições de pesquisa e averiguar as condições oferecidas para consulta. Há mesmo a possibilidade de se adquirir os microfilmes. A internet pode ser uma aliada importante nessa fase de busca. Mas vale o alerta: nem sempre os exemplares estão organizados ou microfilmados à espera do pesquisador. Pode-se enfrentar situações longe da ideal, com exemplares em péssimo estado de conservação. Outro problema é a obtenção de longas séries completas, o que muitas vezes exige a peregrinação por várias instituições em busca de exemplares. (LUCA, 2008, p. 141).

A autora ainda segue listando outros procedimentos que podem ser vistos como o primeiro passo, no entanto, como mesmo diz a historiadora não há uma fórmula pronta e esquematizada:

Nunca é demais lembrar que não há uma receita pronta a ser aplicada e que os esquemas, por mais abrangentes que sejam, têm utilidade muito limitada, como você vai perceber assim que folhear sua fonte. A partir deste ponto a aventura é sua: Encontrar as fontes e constituir uma longa e representativa série. Localizar a(s) publicação(ções) na história da imprensa. Atentar para as características de ordem material (periodicidade, impressão; papel, uso/ausência de iconografia e de publicidade). Assenhorar-se da forma de organização interna do conteúdo. Caracterizar o material iconográfico presente, atentando para as opções estéticas

e funções cumpridas por ele na publicação. Caracterizar o grupo responsável pela publicação. Identificar os principais colaboradores. Identificar o público a que se destinava. Identificar as fontes de receita. Analisar todo o material de acordo com a problemática escolhida. (LUCA, 2008, p. 142).

É sabido que nenhum documento é neutro e imparcial, pois sempre traz consigo o parecer e a crença de quem a escreveu. A exemplo de um jornal, apesar de ser sua própria convicção e ponto de vista, ele escreve dentro de um contexto doutrinário, proposto para aquela situação, momento e local. E dessa maneira, compete ao historiador considerar todos os aspectos de uma fonte histórica, visualizando não somente o texto em si, mas o momento histórico, quando foi produzido, em quais condições foi executado, para quem foi direcionado e com quais objetivos. À vista disso, podemos afirmar que a fonte histórica passa a ser um documento histórico no ato da pesquisa, quando ela é problematizada, questionada e contextualizada sendo essa uma ferramenta indispensável ao ofício do historiador.

Além disso, é importante destacar que essa espécie de fonte não pode ser considerada como detentora da verdade e não “levar em consideração o interesse com o qual toda fonte é criada e que muitas vezes não é questionado, o motivo de sua criação e para quem foi criada” (LUZ, 2019, p. 6). É preciso sempre considerar que essa fonte passa por uma seleção “de interesse de quem a produz e para quem é produzida, e isso o professor pode trabalhar em sala ao analisar a fonte” (LUZ, 2019, p. 6).

Nesse sentido, analisando o jornal em uma perspectiva de debate, crítica, indagações e olhando a fonte como um problema, elas podem ser importantíssimas ferramentas de reflexão e criticidade. E assim, “esta visão da imprensa como um instrumento participativo no meio ao qual se insere, demonstra um grande campo a ser revisto e explorado pelos historiadores” (LEITE, 2015, p. 11).

O jornal cuiabano “A Cruz”

Em Cuiabá, no ano de 1910, foi criado o jornal “A Cruz” (Órgão da Liga Social Catholica Brasileira de Matto-Grosso) com grande circulação aos domingos na capital mato-grossense, chegando ao fim no ano de 1969. Sua criação partiu de duas situações: “a chegada dos salesianos a Mato Grosso, acompanhados de uma máquina tipográfica, na qual inicialmente era impresso o jornal” (ADÃO, 2020, p.63); e para confrontar os chamados livres-pensadores que fundaram, em 1909, o jornal A Reação que tinha uma orientação totalmente anticlericais. Contrariamente a este editorial, o jornal “A Cruz” combatia os anticlericais, o modernismo agnóstico, o laicismo, ateus, comunismo e pregava uma propaganda de cunho religioso. A utilização da imprensa católica em Mato Grosso seguiu com o intuito de elevar o número de clérigos que até então era bem reduzido e, para além disso, recristianizar a população. Diante desse cenário, o historiador Daniel Oliveira enfatiza que:

Dentro desse espaço de disputas no mercado de bens simbólicos, no qual cada grupo buscava impor suas convicções por meio da imprensa, é que surgiu o jornal A Cruz, tendo por missão defender e propagar o catolicismo em Cuiabá, buscando: construir uma opinião pública favorável à Igreja Católica e ao bispo D. Carlos; instruir, formar e mobilizar os católicos; atacar as religiões e ideologias contrárias ao catolicismo; e normatizar a conduta dos fiéis por meio de publicações de cartas pastorais, encíclicas papais e artigos relacionados à doutrina católica. (OLIVEIRA, 2016, p. 75).

O jornal “A Cruz” se constituiu como um jornal católico que tinha como missão difundir exemplos de boa conduta à população cuiabana. Assim, as publicações feitas no jornal “A Cruz” “divulgavam os princípios seculares do cristianismo” (CANOVA; OLIVEIRA, 2013, p. 118) e fazia oposição ao socialismo, anarquismo, comunismo, positivismo e outros. O editorial foi coordenado por autoridades eclesiásticas e intelectuais como: os arcebispos de Cuiabá Dom Carlos Luís D’Amour e o Dom Francisco de Aquino Corrêa, o franciscano Frei Ambrósio Daydé, o comendador José Barnabé de Mesquita, o desembargador João Carlos Pereira Leite, bem como políticos, advogados, eclesiásticos, intelectuais leigos que tinham destaque junto à Igreja.

Com a morte do arcebispo Dom Carlos Luís D’Amour no ano de 1921, o campo editorial do periódico sofreu mudanças, especialmente com a chegada do arcebispo Dom Francisco de Aquino Corrêa. Assim, na concepção de Oliveira “a mudança influenciou o projeto editorial d’A Cruz, que diferentemente do que ocorria na década de 1910 evitou atacar diretamente autoridades políticas e religiosas de Cuiabá” (OLIVEIRA, 2016, p. 76). Tendo como base o projeto ultramontano, o Jornal continuou a afrontar a maçonaria, liberalismo, o laicismo, mas “com artigos que abordavam o assunto de forma ampla, evitando citar indivíduos de Cuiabá. Em suma, após a posse de D. Aquino, A Cruz tornou-se menos polêmico, mas continuou a ser combativo na defesa dos interesses da Igreja Católica” (OLIVEIRA, 2016, p. 77).

Os meios de comunicação, em especial os jornais, foram instrumentos importantíssimos para a Igreja Católica no sentido de alertar os seus fiéis do quanto os comunistas eram um mal para todo o País e um inimigo natural e que, só seria derrotado pela religião. Nessa perspectiva, o jornal “A Cruz” em uma publicação feita no ano de 1932 escrita pelo desembargador João Carlos Pereira Leite alertou seus leitores sobre o “bolchevismo ser um perigo eminente e temível para toda humanidade civilizada e que este monstro por fim de contas só pode ser vencido pela Religião. Deste modo é ao mesmo tempo aviso e conselho” (Jornal A Cruz, 1932, ed. 01040, p. 2-3).

Dessa forma, a imprensa se tornou um espaço rico tanto para a Igreja como para o Estado na “busca de legitimidade utilizando o ‘perigo vermelho’ como uma ameaça que lhes cabia enfrentar em nome da sociedade como um todo” (PEREIRA, 2009, p. 7). A Igreja Católica utiliza da difusão da imprensa católica como uma estratégia de reação às mudanças que a sociedade passava. E assim os jornais passaram a ser um veículo de informação e

pedagogização de opiniões usado pela hierarquia eclesiástica e pelos católicos em geral, com o intuito de difundir a fé católica, impor seus posicionamentos, seus costumes, postular seus direitos, combater seus inimigos, sempre informando e formando seus leitores.

O discurso anticomunista católico: análise das notícias do jornal “A Cruz”

Desde a segunda metade do século XIX, a Igreja Católica iniciou sua preocupação com o ideário comunista. O temor católico tomou forma mais expressiva a partir da experiência russa quando os bolcheviques tiveram maior repercussão. Naquele momento, o “comunismo deixaria de ser apenas um ideal político para se tornar a sua concretização real” (LEIRIAS, 2016, p. 23). Inicia-se todo um movimento católico a fim de combater essa ideologia que chegava para eliminar a influência religiosa, surgindo o discurso anticomunista com a expressão de medo com os avanços e desdobramentos da Revolução Russa (1917) que queriam confrontar os ideais conservadores. Na sua dissertação Leirias (2016) relata:

Portanto, o anticomunismo surgiria mais como a expressão do medo diante da possibilidade da expansão dos princípios pelo mundo e, ocasionando as ações dos líderes e das organizações políticas conservadoras que, teriam passado a articular medidas para barrar o movimento revolucionário que se confrontava os sistemas políticos vigentes na época, especialmente o capitalismo-liberal. (LEIRIAS, 2016, p. 23).

Spindel (1989, p. 4), na sua definição de comunismo, afirma que “foi um movimento que surgiu com a Revolução Russa e que espalha por todo o mundo, possuindo como base teórica marxismo-leninismo”. Em contrapartida surge o anticomunismo que “deveria ser entendido como oposição à ideologia e aos objetivos comunistas” (BONET, 2004, p. 34 *apud* CAVALCANTE NETO, 2013, p. 44). Assim, o discurso anticomunismo se expandiu e tomou uma proporção sociopolítica atingindo a todos e isso o fez assumir significados maiores do que uma simples oposição à ideologia comunista. E assim:

Do lado comunista, o Anticomunismo foi definido por alguns como ‘ideologia negativa’ (chamado, em termos polêmicos, Anticomunismo visceral, ou seja, baseado numa oposição global ao comunismo e não na adesão positiva a valores autonomamente escolhidos); foi definido por outros como ‘ideologia da burguesia em crise’ (isto é, como fórmula política de saída, quando as fórmulas tradicionais se revelaram ineficazes no controle das tensões sociais). Mas Togliatti é ainda mais explícito quando escreve que ser anticomunista ‘significa [...] dividir categoricamente a humanidade em dois campos e considerar... o dos comunistas [...] como o campo daqueles que já não são homens, por haverem renegado e postergado os valores fundamentais da civilização humana’. (BONET, 2004, p. 34 *apud* CAVALCANTE NETO, 2013, p. 44).

A construção discursiva foi peça-chave para os governos ditoriais a partir dos anos 1930 em diante, marcados pelo crescimento da beligerância na Europa com o surgimento dos regimes nacional-socialistas na Alemanha e da experiência do socialismo nas Repúblicas Soviéticas, o que resultou em uma crescente polarização na política internacional nos anos seguintes, compondo o quadro da Guerra Fria. O anticomunismo manifestou-se por meio de um conjunto de práticas, desde as mais severas ações opinativas e repressivas do discurso anticomunista, a intensa propaganda, passando pela pregação religiosa e estratégias utilizadas no campo educacional, com o objetivo de inculcar no imaginário social a ameaça do “perigo vermelho”. No tocante a essa perspectiva de anticomunismo, Rodeghero (2002) faz a seguinte abordagem:

O fenômeno do anticomunismo diz respeito a uma postura de oposição sistemática ao comunismo ou àquilo que é a ele identificado, uma oposição que se adapta a diferentes realidades e se manifesta por meio de representações e práticas diversas. O anticomunismo é o conjunto das atividades realizadas por grupos diversos, que constroem e se guiam por um conjunto de representações que tem sido chamado de imaginário anticomunista. Trata-se de atividades como produção de propaganda, controle e ação policial, estratégias educacionais, pregações religiosas, organização de grupos de ativistas e de manifestações públicas, atuação no Legislativo, etc. (RODEGHERO, 2002, p. 464).

Desse modo, as instituições como a Igreja Católica, o Exército e órgãos da imprensa faziam dessas manifestações para construção da sua própria identidade e garantia seus “espaços nas disputas político-ideológicas de uma época, ou como certos governos buscavam legitimidade ao utilizar o ‘perigo vermelho’ como ameaça que lhes cabe enfrentar em nome da sociedade como um todo” (RODEGHERO, 2002, p. 464).

Nos anos entre 1930 e 1940, os jornais católicos tornaram-se um espaço de visibilidade e rico em informação, no que diz respeito à propagação política contra o comunismo, o objetivo era construir uma “narrativa carregada de estereótipos, sob a égide da conspiração” (ADÁO, 2017, p. 93). E a partir disso, os que acolheram o discurso anticomunista iniciaram ao combate do “diabo vermelho”, “integrando os propósitos de unificação e consolidação de valores e opiniões junto a um Estado nacional” (ADÁO, 2017, p. 93).

Dessa maneira, a instituição eclesiástica se utilizou de várias estratégias para combater o comunismo e espalhar o discurso anticomunista no País. E com a imprensa, ela propagou a ameaça comunista recheando os jornais católicos, os programas de rádio, as escolas, os seminários e outras instâncias utilizavam dos trabalhos das entidades, tais como a Liga Eleitoral Católica (LEC) e os Círculos Operários (COs) como tema principal transformando o assunto em um pecado capital, o mal dos séculos, o que fazia com que a população reunisse e rezasse contra esse perigo. Rodeghero (2002), em seu artigo, discorre sobre esse fato:

Uma das instituições que mais se dedicaram ao combate ao comunismo no Brasil foi a Igreja Católica. O anticomunismo católico no Brasil se organizava a partir

da infraestrutura já existente na Igreja e se beneficiava das boas relações que a hierarquia mantinha com governos e grupos dominantes. Era veiculadas através de pronunciamentos de autoridades católicas em jornais, alocuções radiofônicas, solenidades de inauguração, missas especiais. Recheava as páginas de jornais católicos e permeava o conteúdo de programas de rádio; era difundido nas escolas, nos grupos da Ação Católica, nos seminários onde se formavam os novos padres. Transformou-se em tema para os sermões dominicais nas pequenas e grandes paróquias espalhadas pelo País, pregação que permanece na memória de muitos católicos até hoje. Incentivou multidões a irem às ruas para rezar o terço, pedindo proteção a Deus contra a ameaça do comunismo. (RODEGHERO, 2002, p. 466).

Em matéria publicada no jornal “A Cruz”, em 31 de agosto de 1930, pelo escritor Severino Queirós, intitulada “O grande perigo”, o periódico procurou demonstrar para os leitores o grande perigo do comunismo russo que poderia se espalhar pelos estados brasileiros. Segundo a matéria, por consequência dessa ideologia, o povo russo vivia em uma desordem e criminalidade, e como propósito expansionista, estaria estendendo seus princípios para o Brasil, pelas ações do então político e líder comunista Luís Carlos Preste:

Enquanto isso se vai passando, o comunismo, o grande perigo, que desgraçou o povo russo metido até hoje na voragem da desordem e do crime, tenta, como desassombro de estalejar, estender os seus perigosíssimos tentáculos para os quadrantes do Brasil. Não viu? O senhor Luís Carlos Preste, o revolucionário impenitente o exímio andarilho, pois que percorreu o nosso país de norte ao sul e de leste a oeste, passou-se para o comunismo, que é para ele como que um céu aberto a nos convidar para o gozo da bem-aventura. De lá do exílio de Buenos Aires, manda-nos os seus engracados manifestos, escritos de ordem da Terceira Internacional de Moscou, ditados pelo terrível camarada Stalin. E esses manifestos, embaixadores dos nossos operários, que não se deixam arrastar, assim para o grande perigo, teem sido publicados em jornais da Capital Federal e da Pauliceia, se bem rodeados de comentários desfavoráveis a infernal doutrina, infelizmente oposta a índole do povo brasileiro. Contudo, esses jornais não deveriam dar guarida aos manifestos perigosos do comunista Luís Carlos Preste, porque a simples publicação dessas falas produz um mal, que o governo dificilmente poderá acabar. Esses órgãos de publicidade estão, desta maneira, facilitando a propaganda comunista, que talvez tenha sido a origem dos últimos conflitos havidos em vários pontos do país. (Jornal A Cruz, 1930, ed. 00939, p.2-3).

O político Luiz Carlos Prestes lutava contra o imperialismo, fascismo e o autoritarismo, e por essa razão foi uma figura de grande destaque no Brasil. À vista disso, os manifestos feitos por ele no exílio e publicadas em jornais não católicos foram duramente criticados pelos jornais católicos. A exemplo dessa matéria que afirmava que essas notícias de cunho comunista deveriam ser retiradas, pois temiam que as falas do Preste poderiam produzir um mal ao País que nem mesmo o Estado poderia modificar.

Nesse sentido, podemos perceber por meio dessa matéria a preocupação que existia por parte da imprensa católica da conspiração vermelha e posteriormente de movimentos revolucionários que eles poderiam aderir, e isso fez que a imprensa (incluindo a católica) alimentasse um discurso anticomunista cada vez mais forte. A articulação dos movimentos comunistas pelo País possibilitou às organizações católicas viabilizarem campanhas de combate a essa ideologia e, mesmo diante de certa apatia da imprensa nacional, a imprensa católica enfrentou esse desafio em nome de Deus, da fé e principalmente pela ordem e paz social.

As publicações de notícias jornalísticas sobre o comunismo dentro da imprensa “A Cruz”, eram voltados para uma narrativa de desmoralização colocando ênfase que o comunismo era uma balbúrdia que acabaria com a paz e o progresso social, externando o quanto esse sistema era condenado pela Igreja Católica.

No ano de 1932, o desembargador João Carlos Pereira Leite recheou o jornal “A Cruz” com narrativas propositalmente anticomunistas. Uma delas foi publicada em 07 de agosto de 1932 denominada “Communicado”, em que o jornalista e político externou todo o seu repúdio contra o comunismo:

O comunismo, como os bolchevista e ateus o entendem, é uma perfeita utopia completamente irrealizável na prática. Pode-se mesmo, sem receio de errar, dizer que não passa de uma ideologia inteiramente divorciada da boa razão, daquela que é servida por uma mens sana in corpore sano. Uma ideologia louca que se perde por entre as dobras insondáveis de uma imaginação desvairada, de que tem resultado essa diabólica phantasia, essa balbúrdia, esse verdadeiro pandemônio social, em que se debate a Rússia soviética, outrora grande e prospéra nação mesmo sob o governo de uma monarchia absoluta e despótica. É fruto de uma concepção satânica, que nem mesmo o próprio satanaz, que o inoculou no espírito de seus inventores, Marx e Lenine seria capaz de tirar delle na prática senão irreparáveis desgraças para a humanidade inteira, muito ao contrário da felicidade illusoria que os seus fanáticos pregadores promettem. E mesmo no regaço da Igreja catholica e somente nella é que se encontra na prática o único comunismo razoável, pregado e ensinado pelo seu divino Fundador, sob a base segura de uma perfeita caridade. As lapidares expressões consignadas pelo Santo Padre Pio XI na sua notável Encyclica – ‘Quadragesimo anno’ nos dizem que: A abolição da prioridade individual não traria a fé a cidade, mas sim a extrema desgraça para o operário. O quadro representa os dois fatos importantes: que o bolchevismo é um perigo eminente e temível para toda humanidade civilizada e que este monstro por fim de contas só pode ser vencido pela Religião. Deste modo é ao mesmo tempo aviso e conselho. (Jornal A Cruz, 1932, ed 01055, p.3).

Para Pereira Leite, o comunismo não passava de uma utopia nefasta, completamente inexecutável na prática. Além disso, era uma ideologia louca, que só trazia desordem, balbúrdia, uma verdadeira confusão social. Sob esse prisma, Pereira Leite atribuiu ao comunismo a condição de monstruosidade satânica, de incivilidade e até mesmo de insanidade da ideologia política.

O comunismo era enfrentado como um grande desafio ao catolicismo, visto que a ideologia comunista desafiava a sobrevivência da religião e também era considerado como um perigo iminente à própria sociedade mato-grossense. Caberia aos católicos lutarem contra esses bárbaros modernos que ameaçavam destruir a civilização ocidental.

O anticomunismo católico encontrou no espaço jornalístico o lugar de reprodução. As impressas católicas produziram e reproduziram narrativas caracterizando o comunismo a partir dos princípios cristãos. Os intelectuais católicos e as autoridades eclesiásticas trouxeram o tema comunismo com intensidade nos impressos, utilizando o espaço com objetivo de combater o “inimigo vermelho”. Nesse sentido, Rebouças (2013) nos diz:

O anticomunismo, de vertente católica, encontrou no discurso jornalístico seu lugar de circulação. No âmbito da imprensa, foram produzidas e reproduzidas narrativas em torno dos ideais comunistas, em um esforço sistemático de caracterizá-los como conteúdo ‘revolucionário’ e ‘subversivo’ aos desígnios da doutrina cristã. Enunciado como o outro, avesso e contrapondo-se a tudo que pertencesse aos ditames da Igreja Católica, o discurso anticomunista foi subsidiado, em grande medida, pela retórica dos intelectuais católicos que alçados nas determinações e discussões presentes nos documentos eclesiásticos, utilizaram-se do espaço da imprensa para ‘diabolizar’ o inimigo, apresentando o comunismo como um flagelo satânico, e ao mesmo tempo glorificando o pensamento da Santa Sé em suas páginas. (REBOUÇAS, 2013, p. 3).

No jornal “A Cruz” encontramos várias matérias anticomunistas, a exemplo da notícia publicada em 06 de maio de 1934 intitulada como “Três espécies de comunistas”. Nesse artigo escrito pela redação do jornal católico, tem a classificação das três categorias de comunista, sendo considerado a primeira a “espécie são os operários, que sinceramente acreditam no sistema e pensam que lhes dará melhor vida. Merecem compaixão e nossos melhores cuidados” (Jornal A Cruz, 1934, ed 01131, p. 2).

Por se tratar de um jornal católico, os seus integrantes seguiam as doutrinas da Santa Sé e assim comprehendiam que para o catolicismo o comunismo era uma doutrina maligna, que só instigaria o ódio e a ambição no operariado. Além disso, a Igreja Católica repudiava mais ainda esse sistema por ter um discurso anticlerical, anticapitalista mediante a luta de classes, a negação do direito de propriedade particular e o fim da desigualdade social e econômica.

Aos olhos da hierarquia eclesiástica, essas propostas eram bem vista pelos operários, mas era apenas uma ilusão “tendo em vista se tratar de uma pretensão antinatural e, portanto, contrária às leis divinas” (ALLAN, 2015, p. 72) e por causa disso, estavam como primeiros da categoria de comunista. No entanto, ainda assim, segundo a passagem, esses operários mereciam compaixão, visto que caberia ao Estado solucionar a desordem, evitando que as greves feitas pelos operários causassem prejuízos e ocasionassem violências e tumultos colocando em risco a ordem e paz da sociedade.

Para a Igreja Católica, o alvo do comunismo eram os trabalhadores, especificamente os operários, e por essa razão havia uma maior preocupação do “catolicismo com o bem-estar

social dos trabalhadores e, por consequência, o incentivo ao desenvolvimento das corporações cristãs como forma de enfraquecer o poder de influência comunista. (BETT, 2010, p. 18).

A segunda classificação diz respeito às pessoas consideradas desprezíveis que só produziam balbúrdias e desordens sob a bandeira do comunismo seria “a escória da rua, usada pelo comunismo para acobertar crimes. São os que, sob a bandeira do comunismo, praticam attentados, saqueiam e assaltam, na esperança de serem menos rigorosamente punidos, como acusados políticos” (Jornal A Cruz, 1934, ed 01131, p. 2).

No viés católico, podemos considerar que o discurso anticomunista era demarcado por meio dos jornais, encíclicas, discursos como uma “imagem de terror e medo contra qualquer propositura que ameaçasse a ordem social vigente” (ADÂO, 2017, p. 23). Em vista disso, por meio do discurso anticomunista se “identificava um opositor generalista, sendo qualquer cidadão “subversivo” que contrariasse a constituição de uma sociedade assinalada pelo conservadorismo” (ADÂO, 2017, p. 23). E assim, como instância de fé dogmática e instituição catequista, a Igreja louvava o governo honesto, a lei e a ordem, a família cristã harmoniosa, os costumes tradicionais e outros princípios similares, se opondo ao que entendia e propagava como desordens, valores subvertidos, anarquia, atos anticlericais e a barbárie, atribuídos ao mundo comunista.

Completando a categorização elaborada pelo Jornal “A Cruz”, sobre os militantes e/ou simpatizantes do ideário comunista em Mato Grosso, a matéria jornalística em referência nos diz:

A terceira classe são os assim chamados intellectuaes, que ardilosamente se escondeu a traz dos fanáticos, afim de se subtrahirem ás mãos da polícia. Estes carregam a plena responsabilidade das duas primeiras classes e de todos os males feitos por elles, e não merecem clemencia, ao contrário, todo o rigor da lei. (Jornal A Cruz, 1934, ed 01131, p. 2).

Como está claramente prescrito nos termos do discurso, a matéria anterior desqualifica os intelectuais defensores e/ou simpatizantes do comunismo e atribui a esses a condição de fanáticos enganadores e os responsabilizam por todas as “desordens” políticas, sociais e culturais que estariam sendo disseminadas em todo o Estado. Em função disso, as autoridades competentes (governamentais e outras mais) deveriam encará-los e puni-los com o “rigor da lei”, pois não “mereciam clemênci” de quem quer que fosse. Esse Editorial, com o viés político-religioso católico, muito ajudava a produzir nas populações um medo dos comunistas e do comunismo como se fosse uma maldição que se abatia em Mato Grosso, mas que devia ser vigiada e extirpada para o bem de todos.

Essa formulação de que o comunismo seria um inimigo absoluto, especialmente para a Igreja Católica, fez com que discurso anticomunista pregado pelos religiosos não se restringisse apenas no campo interno da Igreja, com as missas nas homilias. Mas, feitos “nos momentos críticos, em que os líderes religiosos usaram seu prestígio e força política para atingir a população

através de outros meios, ocupando espaços sociais externos à igreja” (MOTTA, 2000, p.45). Para a Igreja Católica, o comunismo era visto como um elemento que poderia contribuir na redução da importância das instituições religiosas na sociedade, pois se constituía em uma doutrina que contradizia os princípios básicos do catolicismo. Nesse sentido, Rodrigo Patto Sá Motta (2000) destaca que:

A representação do comunismo como inimigo absoluto não derivava apenas do medo que conquistasse as classes trabalhadoras. A questão central, na ótica dos responsáveis católicos, no que não estavam desprovidos de razão, é que a nova doutrina questionava os fundamentos básicos das instituições religiosas. O comunismo não se restringiria a um programa de revolução social e econômica. Ele se constituía numa filosofia, num sistema de crenças que concorria com a religião em termos de fornecer uma explicação para o mundo e uma escala de valores, ou seja, uma moral. A filosofia comunista se opunha aos postulados básicos do catolicismo: negava a existência de Deus e professava o materialismo ateu; propunha a luta de classes violenta em oposição ao amor e à caridade cristãs; pretendia substituir a moral cristã e destruir a instituição da família¹³; defendia a igualdade absoluta contra as noções de hierarquia e ordem embasadas em Deus. No limite, o sucesso da pregação comunista implicaria no desaparecimento da Igreja, que seria um dos objetivos dos líderes revolucionários. (MOTTA, 2000, p. 38).

Na década de 1930, o governo vigente buscou de toda forma esfriar o crescimento do domínio intelectual, sobretudo os destoantes do varguismo. Como nos traz o autor Motta (2000), foi a partir do ano de 1930 que as mudanças “trazidas pelo movimento “revolucionário” liderado por Getúlio Vargas, contribuíram para que o comunismo passasse a ser visto cada vez mais como um perigo interno, digno da atenção cuidadosa das autoridades responsáveis pela manutenção da ordem” (MOTTA, 2000, p. 24).

Com foco nas organizações trabalhistas, “o PCB, por uma orientação do VI Congresso da Internacional Comunista a todos os partidos bolcheviques no mundo, adotou uma linha de proletarização” (ARAÚJO, 2009, p. 78). Foi no ano de 1934, que no Brasil esse quadro veio a se “reverter começando a se articular frentes antifascistas e antiimperialistas no seio da sociedade brasileira, refletindo o processo em curso na Europa, no auge das campanhas antifascistas” (ARAÚJO, 2009, p. 78). Desse modo, os intelectuais, socialistas e anarquistas se juntaram ao Partido Comunista do Brasil, sendo este a principal força esquerdistas no país. Portanto, toda essa condenação dos intelectuais que transparece na notícia, pode ser pensada como uma ressonância dos acontecimentos de 1934 marcados por uma grande quantidade de protestos⁶. O alinhamento entre Estado e Igreja Católica ganhava uma força política extraordinária capaz de garantir a manutenção da ordem e demarcar uma repulsa a qualquer movimento revolucionário.

⁶ O ano de 1934 foi marcado por uma avalanche de protestos: greves operárias em várias cidades do país, insatisfação da sociedade com o resultado da revolução de 1930, repressão policial a movimentos antifascistas e antiimperialistas. (ARAÚJO, 2009, p. 79).

Vale ressaltar que para o Estado e a Igreja Católica, a Aliança Nacional Libertadora (ANL)⁷ que tinha em suas fileiras vários militares do movimento tenentista da década de 1920, junto com democratas, socialistas e comunistas representava o grupo político que agregava as forças opositoras e/ou comunismo nos combates institucionais. Como resposta à dissolução da ANL, seus integrantes organizaram o que ficou conhecido como Intentona Comunista, mas logo foi contida pelo Exército Brasileiro. E a partir daí Vargas decreta que o País passava por perigo interno e externo e inicia uma forte repressão não só contra os comunistas, mas para todos os considerados opositores ao governo. Segundo a autora Leirias (2016):

Depois do Levante Comunista, a Igreja, com a permissão do Estado, passou a ser a porta-voz doutrinária e ponta de lança de posições políticas e sociais. O Levante Comunista de 1935 se apresenta como um marco referencial da produção anticomunista, pois o Levante se torna o parâmetro para a justificativa de tomadas de posições políticas com o intuito de prevenção contra o ‘mal’ advindo do comunismo. (LEIRIAS, 2016, p. 130).

Após o Levante Comunista de 1935, tanto a Igreja quanto o Estado brasileiro intensificaram os discursos anticomunistas no Brasil. O jornal “A Cruz”, como vários outros jornais católicos espalhados pelo País, produziu e circulou notícias não só tratando o comunismo como uma ameaça, mas como uma ideologia que o povo brasileiro deveria combater com veemência. Como manchete do dia 22 de dezembro de 1935, com o título “Caveant...”, escrito pela redação do Jornal “A Cruz”, circulou uma notícia sobre o enfrentamento ao comunismo e as medidas que o País deveria aderir:

Os piores comunistas não são esses que alarde a sua profissão de fé e, por ingenuidade ou falta de certo controle mental, vivem a gargantear o culto pela ideologia moscovita e pelo Cavaleiro da Esperança, que a encara no Brasil. Esses são tão arrojados nas ofensivas, como ao depois, expeditos e sumários na retirada e quando, em boa hora, o Governo entende reprimir o extremismo vermelho, já não são comunistas... Para contrapor aos - já era - das adesões fáceis no dia da vitória, eles formam o - já fui - da hora amarga do infortúnio, em que, desassombrados, largam na primeira curva da estrada os seus camaradas e os “jotas” que os acompanham. Os verdadeiros comunistas, os perigos, aqueles que precisam de ser também acompanhados pela polícia, para que, no momento preciso, se lhes ponha a mão - são os caldos, mas que agem, são os sapadores, que trabalham na sombra, são os camufles que tem, como Jano, duas caras, muitas vezes até uma cara de capitalista ou burguês, para uso externo, e outra de bolchevista, para as horas que lhes convenha demonstrá-la. Pois se nós temos até mangabeiras, donos de arranha-céus, escorredores da pobreza, moloch de ouro, que fazem comunismo na intimidade, supondo assim, talvez, salvar-se e a sua bagagem, na hora do

⁷ Organização política que reunia intelectuais e militares, socialistas e comunistas descontentes com o governo de Getúlio Vargas, para combater o fascismo europeu, o imperialismo e o integralismo brasileiro. Esse último movimento era organizado e praticado pela Ação Integralista Brasileira (AIB), que compunha a base de apoio do então presidente Getúlio Vargas. Entretanto, as ações dos aliados duraram apenas 03 anos (1932-1935), quando o próprio Vargas torna ilegal com base na Lei de Segurança Nacional da época.

annunciado naufrágio. Com esses, também, é preciso muito cuidado são, talvez, por sua duplicidade, os piores communistas que pretendem ficar sempre bem, na aventura ou na desventura dos outros. Caveant Consules... (jornal A Cruz, 1935, ed. 01213, p. 1).

A Igreja Católica com o papel de orientadora dos cidadãos, tanto religiosa quanto moral, externava como os communistas representavam um perigo social para os brasileiros. E a partir daí falar sobre esse “mal” que estava infiltrando no País, não “seria mais tratado de ‘assunto exótico’, pois os episódios marcaram o ingresso do tema na ordem do dia. Aprofundando um pouco mais o olhar em direção ao fenômeno comunista” (PEREIRA, 2015, p. 290).

O discurso anticomunista católico foi intensificado no ano de 1935 e começou a ser relacionado “ao grande perigo e desordem que procederia da União Soviética e que teria passado a adentrar em vários setores da sociedade e, esse era o perigo que rondaria através de instituições como o Rotary, a Maçonaria, os Sindicatos, os Partidos Políticos e as instituições escolares” (LEIRIAS, 2016, p. 85).

Os discursos anticomunistas produzidos pelo jornal “A Cruz”, por grupos cristãos e autoridades eclesiásticas, nos possibilita compreender a preocupação que a Igreja Católica tinha com relação ao comunismo. Haja vista, que o posicionamento do editorial com relação ao comunismo sempre foi de repulsa, sempre o considerando como perigo iminente que causaria a destruição moral e religiosa da sociedade. Com o advento do Levante Comunista de 1935, os artigos feitos pelo jornal era passar uma imagem que revelava o comunismo como o inimigo incontestável que deveria ser combatido, pois essa ideologia soviética alastrava ideias e atitudes “perigosas”, que por essa razão os cuiabanos e outros mato-grossenses deveriam ter cuidado e se distanciarem dos possíveis militantes danosos.

Considerações Finais

No Brasil, desde a década de 1920, as ideias communistas têm representado certo “pavor político” para os segmentos conservadores e, por isso, têm passado por confrontamentos e confrontos, seja por parte de grupos políticos legalmente constituídos ou por ações institucionais que deliberadamente eram e continuam sendo combativas desse ideário. Dentre as instituições, a Igreja Católica, especialmente os segmentos mais conservadores, junto com organizações político-partidárias e outras, sempre se empenharam na desqualificação ideológica e moral de seus militantes e/ou simpatizantes em quase um século de história da República.

Durante esse tempo, a imprensa tem sido um dos canais de veiculação mais usados e com certa eficiência nos combates contra a disseminação do comunismo e contra os communistas em todo o país. Nesse caso, a imprensa católica ganhava um destaque especial pelo alcance dogmático e cultural da fé cristã e, sobretudo, pela aliança estabelecida com o Estado brasileiro. Assim, as publicações produzidas e veiculadas pelo Jornal “A Cruz” (vinculado à Liga Social Catholica Brasileira de Matto-Grosso) ganhava muita força no combate anticomunista, uma

vez que o doutrinamento apostólico romano já era enraizado nas populações, o que produzia (e produz) concepções psicossociais sobre o comunismo equiparado ao imaginário do inferno. Assim, tanto as pregações nos rituais litúrgicos e nos ensinamentos da catequese para os adolescentes, como as leituras dos Editoriais do Jornal disseminavam que o “perigo vermelho” ameaçava a ordem social, moral, familiar e religiosa. Portanto, os combates anticomunistas deveriam ser praticados insistenteamente por todos os cristãos para ser garantida a sobrevivência da religião católica no mundo.

Podemos observar também que existia um medo por parte da Igreja Católica de perder espaço social e cultural dos seus fiéis, e dessa maneira com a circulação dos discursos anticomunistas o catolicismo conseguia controlar a sociedade de fiéis como uma parceira do Estado. Assim, se explica o combate a essa ideologia antes que ela destruísse os dogmas e os princípios orientada pelas encíclicas, cartas pastorais, boletins, jornais e outros meios administrados pelas autoridades clericais publicados na imprensa escrita, rádios e homilias. e várias matérias jornalísticas foram produzidas.

O exercício deste artigo é refletir sobre o modo como a Igreja Católica utilizou a imprensa para propagar a ameaça comunista, não esquecendo de observar que jornais católicos, programas de rádio, práticas escolares e os seminários também atuaram em transformar o comunismo em um pecado capital – o mal dos séculos. Ainda é relevante considerar a atuação de órgãos como a Liga Eleitoral Católica (LEC) e os Círculos Operários, em operacionalizar discursos gerando práticas como, por exemplo, a reunião de grupos católicos para rezarem de forma comunitária contra o iminente “perigo vermelho”. No imaginário social, o comunismo representava um terrível medo político e religioso

Esperamos, então, que essa abordagem possa contribuir para os estudos sobre o tema anticomunismo e sua relação com o catolicismo, abrindo mais discussões sobre a temática trazendo à tona as articulações e estratégias que a Igreja Católica desenvolveu para combater as ideias comunistas tratadas pela hierarquia eclesiástica como uma ameaça aterrorizante para os brasileiros.

Referências

ADÃO, Rafael. **Anticomunismo e suas construções mitológicas na imprensa político-religiosa de Cuiabá (1930 – 1945)**. 208 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Cuiabá, 2017. Disponível: <https://ri.ufmt.br/handle/1/1402>. Acesso em: 12 abr. 2021.

ADÃO, Rafael. Os discursos integralista e anticomunista em Mato Grosso nas décadas de 1930-1940: uma análise do jornal a cruz. V SIMPÓSIO INTERNACIONAL LUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA “REVOLUÇÕES NAS AMÉRICAS: PASSADO, PRESENTE E FUTURO”. **Anais.... ISSN 2177-9503 10 a 13/09/2013**. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v1_rafael_GIX.pdf. Acesso em: 05 abr. 2021.

ADÃO, Rafael. Contra a degeneração da moralidade cristã: Anticomunismo na imprensa religiosa de Cuiabá-MT (1930-1945). **Revista Outras Fronteiras**, v. 7, n. 1, p. 56-83, 2020. Disponível em: <http://ppghis.com/outrasfronteiras/index.php/outrasfronteiras/article/view/373>. Acesso em: 06 maio 2021.

ARAÚJO, Nelson Silva. **O Traidor Vermelho**: O Jornal e o discurso anticomunista 1935-1937. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=1537. Acesso em: 22 abr. 2021

ALLAN, Nasser Ahmad. **Deus, Diabo e Trabalho**: doutrina social católica, anticomunismo e cultura jurídica trabalhista brasileira (1910-1945). 251 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015. Disponível em: <https://www.acervodigital.ufpr.br/handle/1884/40320>. Acesso em: 20 abr. 2021.

BETT, Ianko. **A (re)invenção do comunismo: discurso anticomunista católico nas grandes imprensas brasileira e argentina no contexto dos golpes militares de 1964 e 1966**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2010.

CANOVA, Loiva; OLIVEIRA, Jhuan Cláudio Matos de. Nas linhas dos jornais: discursos e moralidades. **Revista História e Diversidade**, v. 3, n. 2, 2013. Disponível em: http://www.unemat.br/revistas/historiaediversidade/edicoes/3edicao/artigos/6_loiva_canova_e_jhuan_claudio_matos_de_oliveira.pdf. Acesso em: 07 jun. 2021.

CAPELATO, Maria Helena. **Imprensa e História do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CAVALCANTE NETO, Faustino Teatino. **A ameaça vermelha: o imaginário anticomunista na Paraíba (1917-1937)**. 274f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11591>. Acesso em: 12 abr. 2021.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. **A CRUZ**, Órgão da Liga Social Cathólica Brasileira de Mato Grosso. Cuiabá/MT; 1930-1935.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil, 1917-1964**. Tese (Doutorado História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2000.

LEITE, Carlos Henrique Ferreira. Teoria, metodologia e possibilidades: os jornais como fonte e objeto de pesquisa histórica. **Escritas**: Revista do Curso de História de Araguaína, v. 7, n. 1, p. 3-17, 2015. Disponível em: <https://betas.uff.edu.br/periodicos/index.php/escritas/article/view/1629>. Acesso em: 22 maio 2021.

LEIRIAS, Daniela Araújo. **Louvado seja Santíssimo Sacramento**: o anticomunismo católico e a formação da identidade e da especialidade norte-rio-grandense (1934-1937). Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/21905>. Acesso em: 02 abr. 2021

LUCA, Tânia Regina. A história dos, nós e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2008.

LUZ, Dayana Medeiros. O uso de jornais como recurso didático no ensino de História sobre a balaiada. **Anpuh-Brasil 30º Simpósio Nacional de História**. Recife, 2019. Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1565632773_ARQUIVO_Trabalhocompleto-DayanaMedeirosLuz.pdf Acesso em: 08 maio 2021.

OLIVEIRA, Daniel Freitas de. **O jornal A Cruz**: imprensa católica e discurso ultramontano na Arquidiocese de Cuiabá (1910-1924). Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

REBOUÇAS, Micarla Natana Lopes; FALCÃO, M. L. Por amor a ordem: o anticomunismo católico no Rio Grande do Norte (1935-1937). XXVII Simpósio Nacional de História–Conhecimento Histórico e Diálogo Social. **Anais...** Natal–RN, v. 22. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1408383077_ARQUIVO_MICARLA.pdf. Acesso em: 11 maio 2021.

RODEGHERO, Carla Simone. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n.44, p. 463-488. 2002. Disponível: <https://revistas.pucsp.br/nures/article/view/7355/5351>. Acesso em: 03 maio 2021.

PEREIRA, Marco Antônio Machado Lima Revista. O anticomunismo católico em cena. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP ISSN 1981-156X. **Nures**, n. 11, jan./abr. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 07 maio 2021

PEREIRA, Marco Antônio Machado Lima. A revista A Ordem e o “flagelo comunista”: na fronteira entre as esferas política, intelectual e religiosa. **Revista Brasileira de História**, v. 35, n. 69, p. 279-300, 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000100279&script=sci_arttext Acesso em: 25 fev. 2021.

O conceito de família e a percepção da juventude da Assembleia de Deus

Bruna Lassé Araújo¹

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir a formação do conceito de família e sua transformação ao longo dos séculos e, a partir daí, discutir a percepção da juventude da Assembleia de Deus (AD) sobre esse conceito. A pesquisa que deu origem a este trabalho objetivou compreender quais fatores (*ethos* religioso, lideranças, nível educacional, influência familiar, de grupos políticos e outros) influenciam o posicionamento das/dos jovens assembleianas/os em relação à categoria de acusação “ideologia de gênero”, o que toca diretamente nos conceitos de gênero, sexualidade e família. Para tanto, foram realizados dois grupos focais, nos anos de 2018 e 2019, com jovens de uma igreja AD localizada no município de Seropédica (município com a maior taxa de evangélicas/os da Região Metropolitana do Rio de Janeiro).

Palavras-chave: Juventude; Pentecostalismo; Família; Assembleia de Deus.

The concept of family and the perception of the youth of the Assembleia de Deus

Abstract: The objective of the article is to discuss the formation of the concept of family and its transformation over the centuries and, from there, to discuss the perception of the youth of the Assembly of God about this concept. The research that gave rise to this work aimed to understand which factors (religious ethos, leaderships, educational level, family influence, political groups and others) influence the positioning of the youth of the Assembly of God in relation to the category of accusation “gender ideology”, which directly touches on the concepts of gender, sexuality and family. To this end, two focus groups were carried out, in the years 2018 and 2019, with young people from an AD church located in the municipality of Seropédica (municipality with the highest rate of evangelicals).

Keywords: Youth; Pentecostalism; Family; Assembly of God.

¹ Mestra em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Introdução

A religião é uma dimensão que tem assumido certa centralidade nos estudos sobre juventude, principalmente porque se acreditava que o mundo havia passado por um processo de desencantamento e a juventude - entendida enquanto segmento contestador contemporâneo desse processo - não se engajaria no campo religioso (CAMURÇA; TAVARES; PEREZ, 2015). Exatamente o oposto tem sido observado e estudos têm demonstrado a importância das análises que correlacionam juventude e religião (FERNANDES; 2004; 2005; 2007; 2010; 2011; 2013; NOVAES, 2012; CAMURÇA; TAVARES; PEREZ, 2015). Precisamente por isso, este trabalho tratou de compreender a articulação entre essas duas temáticas, adentrando em um universo específico e pouco estudado, que é o da juventude assembleiana, isto é, de jovens que pertencem à denominação pentecostal Assembleia de Deus (AD)².

Na pesquisa aqui apresentada, objetiva-se explorar como as/os jovens da AD – Ministério Madureira, em Seropédica (município com a maior taxa de evangélicas/os da Região Metropolitana do Rio de Janeiro), vivenciam os discursos construídos sobre a chamada “ideologia de gênero” (o que toca diretamente nos conceitos de sexualidade, gênero e família) e quais fatores influenciam seu posicionamento a respeito desta categoria de acusação direcionada contra o campo que se dedica aos estudos sobre sexualidade e gênero. Neste artigo, somente será discutido o conceito de família, sua transformação ao longo dos séculos e qual a percepção da juventude da AD sobre esse conceito.

No final de 2017, teve início a pesquisa de campo e a coleta de informações. Durante um ano (de dezembro de 2017 a dezembro de 2018), foram realizadas 23 visitas de campo, na maioria das vezes aos domingos, durante os cultos de Santa Ceia e a Escola Bíblica Dominical (EBD) da mocidade (grupo jovem). Após esse período, foram realizados dois grupos focais (um ao final de 2018 e outro no início de 2019). Essa técnica foi escolhida por se tratar de “[...] uma forma de entrevista com grupos, baseada na comunicação e na interação” (BONFIM, 2009). À vista disso, Maria Elasir Gomes e Eduardo Barbosa (1999) esclarecem que os grupos focais têm justamente a função de fornecer informações mais aprofundadas e de caráter qualitativo sobre um determinado grupo social. Assim, esse tipo de técnica “[...] permite fazer emergir uma multiplicidade de pontos de vista e processos emocionais, pelo próprio contexto de interação criado, permitindo a captação de significados que, com outros meios, poderiam ser difíceis de se manifestar” (GATTI, 2005, p. 9). Os dados aqui apresentados são resultado dos dois grupos focais realizados³.

² Esta denominação concentra o maior número de adeptas/os no campo evangélico e um dos maiores contingentes de fiéis do sexo feminino.

³ Participaram dos grupos focais jovens que compõem a chamada mocidade (grupo de jovens da AD que é formado por pessoas entre 15 e 30 e poucos anos). A faixa etária não é critério fundamental para a formação deste grupo. Participam da mocidade jovens solteiras/os, ou seja, que ainda não constituíram suas famílias. Aqui é preciso acrescentar que a maior parte das/os jovens que participaram dos grupos focais possuíam formação superior ou estavam cursando.

O conceito de família ao longo da história e a percepção das/os jovens da AD sobre esse conceito

O sentimento de família não existia, segundo Philippe Ariès (1978), até o século XV. Foi somente a partir desse século, e principalmente durante o século XVI, que ocorreu o nascimento da família e o desenvolvimento do sentimento que hoje conhecemos em relação a esta instituição. “Daí em diante, a família não é apenas vivida discretamente, mas é reconhecida como um valor e exaltada por todas as forças da emoção.” (ARIÈS, 1978, p. 223). Essa mudança de sentimento se concentrou em torno da família formada por um pai, uma mãe e sua prole. Segundo Ariès, nada nesse período lembra a antiga linhagem, a família ampliada ou patriarcal. Passava a imperar um novo sentimento em relação a essa instituição, sentimento ligado ao da infância. Ocorre um afastamento cada vez maior “[...] das preocupações com a honra da linhagem ou com a integridade do patrimônio, ou com a antiguidade ou permanência do nome: brota apenas da reunião incomparável dos pais e dos filhos.” (ARIÈS, 1978, p. 223). À época, portanto, a famíllia não era constituída com base em um sentimento profundo entre as gerações, entre pais e filhos. Para os setores sociais mais ricos, a família “[...] se confundia com a prosperidade do patrimônio, a honra do nome.” (ARIÈS, 1978, p. 231). No caso dos setores pobres, a família correspondia à “[...]instalação material do casal no seio de um meio mais amplo, a aldeia, a fazenda, o pátio ou a ‘casa’ dos amos e dos senhores, onde esses pobres passavam mais tempo do que em sua própria casa [...]” (ARIÈS, 1978, p. 231).

Na concepção de Ariès (1978), houve uma profunda transformação na família a partir do momento em que as relações com as crianças foram modificadas. Antes desse período, toda a educação se baseava na aprendizagem de geração para geração. As crianças eram enviadas, desde muito cedo, para outras famílias para que aprendessem um ofício, maneiras e outros. A transmissão de conhecimento, portanto, se dava de uma geração para outra por meio da participação das crianças na vida e nas atividades cotidianas dos adultos. “E a escola era na realidade uma exceção, e o fato de mais tarde ela ter-se estendido a toda a sociedade não justifica descrever através dela a educação medieval: seria considerar a exceção como a regra”. (ARIÈS, 1978, p. 229).

Os sentimentos em relação à família começam a se transformar também quando ampliou-se a frequencia à escola. Na Idade Média, a educação infantil se processava na vivência cotidiana misturada ao mundo adulto. Posteriormente, a educação passou a ser responsabilidade da escola, que deixou de ser acessada somente pelos clérigos. Essa mudança buscou afastar a criança e a juventude do mundo adulto no intuito de manter a inocência primitiva, de ensinar a resistir às tentações do mundo adulto e como sinal da preocupação crescente dos pais com os filhos e do desejo de maior proximidade, intimidade com eles. Assim, a família passou a concentrar sua energia na criança, em torno dela. Nesse sentido, “O clima sentimental era agora completamente diferente, mais próximo do nosso, como se a família moderna tivesse nascido ao mesmo tempo que a escola, ou, ao menos, que o hábito geral de educar as crianças na escola.” (ARIÈS, 1978, p. 234), portanto aqui se faz necessário dizer que a escola não era,

no início, acessível para toda a população infantil. Precisamos considerar que o acesso das meninas ao ensino escolar se efetivou mais tarde, entre os séculos XVIII e XIX. Além disso, a educação, como salienta Ariès, primeiro ocorreu entre a camada média, permanecendo a alta nobreza e os artesãos fiéis ao modelo antigo de aprendizagem por meio da transmissão entre gerações. Entretanto, Ariès (1978, p. 234) esclarece que o modelo de aprendizagem antigo entre estes setores não impediu seu declínio com o passar do tempo: “[...] a escola venceu, através da ampliação dos efetivos, do aumento do número de unidades escolares e de sua autoridade moral.”

O autor nos diz que o desenvolvimento do sentimento de família foi acompanhado pela maior intimidade do lar, pelo progresso da privatização da vida, que ocorreu com o fim do envio das crianças para outras casas (uma forma de educação por intermédio da aprendizagem de geração para geração) e com a menor abertura da casa para a comunidade, pois nesse período as casas desempenhavam uma função pública:

No século XVIII, a família começou a manter a sociedade à distância, a confiná-la a um espaço limitado, aquém de uma zona cada vez mais extensa de vida particular. A organização da casa passou a corresponder a essa nova preocupação de defesa contra o mundo. Era já a casa moderna, que assegurava a independência dos cômodos fazendo-os abrir para um corredor de acesso[...] Essa especialização dos cômodos da habitação, surgida inicialmente entre a burguesia e a nobreza, foi certamente uma das maiores mudanças da vida quotidiana. Correspondeu a uma necessidade nova de isolamento. (ARIÈS, 1978, p. 265).

A partir da reforma dos costumes e da reorganização das casas, as famílias reduziram-se, passando a ser formadas somente por uma mãe, um pai e as crianças. À vista disso, abriu-se maior espaço para uma vivência mais íntima. Neste período, houve também o aumento da preocupação dos pais com a educação, a saúde, a carreira, o futuro e a igualdade entre as crianças (até o século XVII, os filhos primogênitos eram beneficiados com o intuito de salgardo o patrimônio da linhagem). Dessa forma, “Esse grupo de pais e filhos, felizes com sua solidão, estranhos ao resto da sociedade, não é mais a família do século XVII, aberta para o mundo invasor dos amigos, clientes e servidores: é a família moderna.” (ARIÈS, 1978, p. 270). Mas, essa família limitava-se aos nobres, aos burgueses, aos artesãos e aos lavradores ricos. Até o século XIX a maior parte da população (grande parte composta por pobres) ainda possuía uma família correspondente ao modelo medieval, modelo em que as crianças eram enviadas para outras casas. A maior intimidade, o sentimento de casa, de lar não existia para grande parcela da população. Apesar disso, esse sentimento se estendeu cada vez mais às demais camadas sociais, com isso “A vida familiar estendeu-se a quase toda a sociedade, a tal ponto que as pessoas se esqueceram de sua origem aristocrática e burguesa.” (ARIÈS, 1978, p. 271). Ainda na visão de Ariès, esse sentimento se impôs tiranicamente às consciências. Para o autor, não houve, nesse período, o triunfo do individualismo, mas o triunfo da família, de seu novo valor.

Pierre Bourdieu (1996) é outro autor que se debruça sobre o conceito de família. Para ele, a definição dominante desse conceito compreende um conjunto de indivíduos que possuem uma relação de parentesco construída a partir de alianças, casamento, filiação, adoção e coabitação. Essa definição é considerada “natural” por ser entendida como a mesma desde sempre. Entretanto, afirma o autor, esse conceito como conhecemos é uma invenção recente e está condenado ao desaparecimento. Para ele, “[...] a família é um princípio de construção da realidade social [...] [que] é ele próprio socialmente construído e que é comum a todos os agentes socializados de uma certa maneira” (BOURDIEU, 1996, p. 127). Esse princípio foi introyectado desde a mais tenra idade em todas as mentes, constituindo o que o autor denomina de *habitus* (estrutura mental ao mesmo tempo produto coletivo e individual). Assim, a família é um princípio inerente aos indivíduos, mas que ao mesmo tempo os transcende. Essa característica faz com que ela seja um princípio objetivo (inscrito nas estruturas sociais) ao mesmo tempo em que subjetivo (inscrito na mentalidade dos indivíduos). Dessa maneira, para Bourdieu (2008), a família é fruto de um trabalho institucional, ritual (casamento, nome de família, batizado e outros) e técnico que busca inculcar em cada um de seus membros sentimentos que assegurarão a integração, elemento que garantirá sua unidade.

Nessa direção, para que a família possa ser uma realidade se faz necessária a existência de condições sociais específicas e não universais. Logo, a família, segundo Bourdieu (2008), é um privilégio de poucas/os, que implica ser como se deve e estar dentro da norma. Somente quem tem o privilégio de ter uma família dentro da norma pode exigir que os demais também a tenham. São esses privilégios que garantem a acumulação e transmissão dos capitais econômico, cultural e simbólico. Aqui o Estado entra como responsável pela construção das categorias familiares por meio de codificações que levam em consideração esses capitais e que privilegiam certa forma de organização familiar. Desse modo, o Estado reforça um modelo de família e utiliza os mais diversos meios para garantir a adesão dos mais diversos setores sociais. Consequentemente, uma categoria nativa transforma-se em categoria de saber especializado, o que reforça estereótipos e a manutenção de uma mesma realidade social. Nesse cenário, pode-se destacar que “Assim, a família é certamente uma ficção, um artefato social, uma ilusão no sentido mais comum do termo, mas uma ‘ilusão bem fundamentada’, já que, produzida e reproduzida com a garantia do Estado, ela sempre recebe do Estado meios de existir e subsistir.” (BOURDIEU, 1996, p. 135).

Claudia Fonseca (1995) é outra autora que busca debater o conceito de família e suas transformações ao longo do tempo. De acordo com a autora, cada vez mais, com a passagem para o século XXI, vemos discussões em torno da família ou de sua suposta fragmentação, destruição. Mas, será mesmo que a família está chegando ao fim? Será mesmo que somos testemunhas de sua destruição? Segundo Fonseca (1995), a ideia de fragmentação, que acompanha os tempos modernos, ajuda a fazer ressurgir o mito da “família unidade”. Como a autora afirma, nos estudos sobre comportamentos familiares tende a surgir a defesa de uma família formada por um casal e seus/suas filhos/as. Esta correria o risco de chegar ao fim por causa do chamado processo de “desagregação”, fruto dos tempos modernos e da sociedade capitalista. Assim, o

que está por trás dessa defesa e suposta desagregação é a crença na existência de uma família ideal e que corresponde, como demonstra a autora, ao modelo das camadas médias.

Na concepção de Fonseca (1995), outro mito que assume grande relevância nos debates sobre a família é o de que atualmente vivemos em um tempo em que imperam relações familiares mais equilibradas. Considera-se, nesse caso, que no passado as relações familiares eram embrutecidas. Novamente, aqui prevalece o modelo de família construído pelas camadas médias, onde se coloca o peso da relação no laço conjugal estável. Seus defensores argumentam que se trata de um avanço moral na constituição da família característico da época moderna. Assim, “Usando a ideia de uma ‘norma hegemônica’ como escudo, supõe-se que, já que os integrantes da classe média não podem imaginar outro modelo além da família conjugal, os grupos populares tampouco conseguem.” (FONSECA, 1995, p. 74) e é esse mito que também circula na grande mídia, que atua na promoção deste modelo “ideal” e na desvalorização dos demais modelos. Portanto, conclui Fonseca (1995), é preciso olhar criticamente para o que se entende como “novidade” no campo dos estudos sobre a(s) família(s). Para ela, não podemos abandonar os mitos do passado construindo novos e colocando-os no topo.

Assim como Fonseca (1995), Clarice Peixoto (2008) é outra autora que analisa o conceito de família. Segundo ela, a família tem apresentado profundas transformações, principalmente a partir da década de 1960, período em que o modelo de família tradicional (casal constituído legalmente e filhas/os, sendo o homem o provedor e a mulher a responsável pelo cuidado e educação das crianças) começa a decrescer e isso como consequência da entrada das mulheres no mercado de trabalho, do controle da fecundidade, do aumento do número de divórcios, de novos tipos de união e da recomposição das famílias. Essas mudanças acabam por provocar o adiamento do nascimento do primeiro filho. “Nesse sentido, o pluralismo familiar é o resultado de uma transformação profunda das relações de gênero e da emergência de um novo equilíbrio entre autonomia individual e pertencimento familiar.” (PEIXOTO, 2008, p. 12). Desse modo, estamos a ver as mudanças desse conceito, principalmente nas últimas décadas. Entretanto, essas transformações, principalmente depois da entrada das mulheres no mercado de trabalho, não foram acompanhadas de uma reconfiguração dos papéis de homens e mulheres no interior das famílias e nas políticas públicas. Maria Elena Valenzuela e Laís Abramo (2016) revelam que ainda há a permanência da tradicional visão de que são as mulheres as responsáveis principais ou exclusivas pelas atividades que envolvem o cuidado.

Até aqui foram abordadas as transformações sobre concepção de família segundo a literatura especializada (que percebe esse conceito como fruto de construção social, o que significa que não se manteve fixo ao longo do tempo). Resta saber o que a juventude da AD comprehende por família. Será que seu discurso reforça o que é afirmado pelas lideranças cristãs conservadoras⁴ ou será que ela rompe, de certa forma, com o discurso cristão conservador? Como apontado anteriormente, o conceito de família torna-se um elemento fundamental

⁴ Utilizo o termo conservadorismo aqui no mesmo sentido empregado por Marcelo Natividade (2009). Para o autor, o conceito diz respeito ao “posicionamento assumido por certos discursos religiosos, na tensão com o cenário cultural contemporâneo em que os direitos sexuais vêm sendo progressivamente reconhecidos como direitos humanos.” (NATIVIDADE, 2009, p. 206).

de disputa de significado e de poder, tanto para ativistas defensoras/es dos direitos das ditas minorias quanto para as lideranças cristãs conservadoras. Segundo estas últimas, principalmente em relação às mobilizações em torno da categoria de acusação “ideologia de gênero”, a família seria uma estrutura social “natural”, criada por Deus, em que homens e mulheres exerçeriam funções já predeterminadas e estereotipadas de acordo com construções sociais sobre os papéis de gênero. Vejamos, portanto, qual o entendimento da juventude assembleiana sobre, em primeiro lugar, o papel de homens e mulheres dentro da família. O objetivo é compreender se em alguma medida as/os jovens da AD rompem com as lideranças religiosas em relação ao entendimento sobre os papéis de gênero ou se ela o reproduz:

O papel do homem deveria ser de supridor (cabeça) e a mulher ajudadora. Essa é a base e o essencial é o diálogo. Se ela está em perigo, ele se joga lá na frente (risos). É isso que Jesus faria pela igreja. (Amanda).

Casamento é o início de uma família. Casamento, pra mim, é o homem amando a mulher, se entregando por ela. A mulher seguindo o mesmo, amando os filhos e depois esses amando os pais. Esse seria um casamento ideal. O que é amar a esposa? É cuidar dela. O homem vai cuidar daquilo que ele ama. Acho que talvez a negligência do homem hoje, eu não estou falando de todos, faz com que a mulher assuma um papel que não é dela. Entende? Isso cansa a mulher. Porque a mulher meio que é um complemento, veio como ajudadora, veio complementar o homem. [...] Eu acho que um homem que se fere porque a mulher ganha mais do que ele... Alguma coisa tá errada, né? Isso não faz sentido. Eu acho que não é papel do homem dominar a mulher. Deus deixou claro pra gente pra dominar os bichos e não as pessoas. Dominação, autoritarismo, intransigência não fazem parte do casamento. (Elena).

Essa submissão vem de você ser bem tratada, do marido fazer todas as suas vontades e, no final, você ser submissa, fazer o que ele quer no bom sentido e você ainda vai fazer aquilo com amor, você vai ser submissa como um sinal de gratidão a ele por todas as coisas que ele fez por você, ele supriu o que você queria, uma necessidade, uma unha, um cabelo, um negócio superficial e, no final, você vai querer agradar o seu marido de uma forma submissa. É isso! Mas tem gente que torna isso uma escravidão da sua esposa ou a sua esposa de você. E o homem que tem uma cultura machista quer isso ('Você tem que ser submissa a mim!'). E não é assim. (Fabiana).

Eu acho que a galera confunde submissão com subjugar. Subjugar é você obrigar, é você forçar. Submissão é você estar a serviço de uma missão. O quê que eu penso de casamento? Eu vou sempre voltar ao plano original. Adão e Eva eram uma pessoa só. Deus criou o homem e ele rasga Adão, ele tira Eva de dentro de Adão. Eles eram um só. Adão fala: ‘Ossos dos meus ossos e carne da minha carne!’. Isso porque eles eram um só. O quê que acontece depois do pecado? Adão acusa Eva. Na Bíblia, ela não tinha nome. Adão que criou um nome pra ela, porque os dois se chamavam Adão, eles eram um só e viviam como um só. Então, o quê que dá confusão no casamento? É o casal achar que eles têm uma vida individual, mas eles

são um só. Casamento é ser um só! Só que acontece o que os casais competem, os casais querem ser um melhor do que o outro. [...] Eu acredito muito que o cara que é machista, nunca entendeu o papel dele de homem. A mulher que assume a posição de competir com o cara que é machista não entendeu o que é ser mulher. Cada um tem características excelentes. Se cada um colocar as características excelentes no casamento, não tem como dar errado. (Tatiane).

Não acho errado uma mulher trabalhar. Eu acho que é até uma evolução muito grande, uma conquista das mulheres e eu acho isso muito bonito. Eu acho que o homem tem de sentir orgulho de ter uma mulher que chega no mesmo nível que ele. Olha o quão bonito que ela conquistou aquilo. [...] Eu penso que dentro de um casamento vou querer para minha esposa aquilo que eu não tenho, aquilo que eu não posso, o melhor. É de fato ter uma relação diária de amor. [...] Sempre é importante ter diálogo dentro de um casamento, porque apesar de ser um só, se falta a palavra, eu posso não compreender o que a outra pessoa quer expressar. A gente não trabalha com telepatia. (Flávio)

Muitas pessoas, mulheres que se dizem feministas ou que são têm o pensamento: 'Ah, se eu fizer o que ele quer, eu vou ser um capacho!'. Eu não enxergo dessa forma. Pra mim, a submissão é você tá respeitando a autoridade do seu lar, que é o seu marido, e ele também vai te respeitar a medida que ele entende que a palavra de Deus manda fazer. E até mesmo no caso da mulher estar trabalhando e se ela vier a ganhar mais que o marido... Por mais que ela ganhe mais que o marido, eles dois precisam sentar e conversar sobre o que vão fazer. (Karina).

A Bíblia coloca o homem como provedor e a mulher como submissa ao seu esposo, mas ela complementa, ela é adjunta do seu esposo. Ou seja, se não dá, você pode sair e trabalhar, mas ele vai continuar sendo o cabeça, as ordens saem dele, mas em conjunto, vocês vão conversar, entrar num consenso. Não é porque ele é o cabeça que ele resolve tudo sozinho. Precisa os dois sentarem junto, se a mulher concordar, bem, se a mulher não concordar, não pode ser feito. É isso que a instituição de marido e mulher perante a Bíblia. (Brenda).

A Bíblia fala que verdadeiramente o homem é a cabeça, mas, quando se casam, se tornam um só. Então, os dois são uma cabeça. O homem é mais forte, a mulher é sensível. Tem um nível, mas não é nada exorbitante. Eu vejo a mulher mais sábia que o homem, mas tem homem que quase se iguala à sabedoria de mulher. Eu acho que é complemento. Eu acho que essa conexão mostra mais uma vez pra gente a sabedoria de Deus. Ninguém nasceu pra ser sozinho. Isso é o casamento. (Breno).

Como pode ser observado nos trechos transcritos, a juventude, em relação aos papéis de homens e mulheres na família, não desvia muito do quadro geral das lideranças cristãs conservadoras, que vão sempre no sentido de concordar com a passagem bíblica que toca na questão da submissão feminina⁵. Segundo as/os entrevistadas/os, a mulher deve ser submissa

⁵ "As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em

ao homem porque ele é “o cabeça” do lar. Em contrapartida, o homem deve amar a mulher de modo sacrificial, chegando, se necessário, ao extremo de ter de abrir mão de sua própria vida em favor de sua companheira. Maria Regina Lisbôa (2010) destaca que quando se analisa a questão do casamento, a mulher está em um lugar associado à submissão/obediência ao marido. Diferentemente da mulher, o homem assume posições mais simétricas na relação conjugal. Essas posições tornam possível constatar que o pentecostalismo, apesar de não romper com a lógica da hierarquização em favor do masculino, incentiva a adoção, por parte dos homens, de formas de conduta associadas ao feminino. Por conta disso, espera-se que os homens, no seio do lar pentecostal, se dediquem mais à família e à educação das/os filhas/os, como pode ser observado nos trechos transcritos. Desse modo, como afirma Maria das Dores Campos Machado (2005, p. 389):

Tais expectativas revelam uma reconfiguração da subjetividade masculina, criando a possibilidade de arranjos familiares mais igualitários. Esses processos têm sido interpretados como tendências à ‘domesticação dos homens pentecostais’ ou à ‘androginização’ das famílias populares.

Durante os grupos focais, as/os entrevistadas/entrevistados também afirmaram que o homem deve ser o provedor e que a mulher deve ser a ajudadora, que exerce funções que se referem ao cuidado do lar e da família. Portanto, “As mulheres são identificadas com a casa; os homens, com a rua.” (THEIJE, 2002, p. 49). Nessa linha de interpretação, o pentecostalismo clássico reforçaria as ideias culturais sobre masculinidade hegemônica, ou seja, reforçaria o papel social de gênero dos homens enquanto figuras associadas ao espaço público, ao poder e ao protagonismo social/eclesial. No entanto, o processo de conversão proporciona transformações no ethos masculino, fazendo com que o fiel adote “[...] formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino.” (MACHADO, 2005, p. 389) Os homens conseguiriam, desta forma, “[...] um ‘meio caminho’ entre as demandas da sociedade e as da Igreja.” (THEIJE, 2002, p. 53). Logo, como demonstrado, a AD apresenta um perfil “[...] composto por um mix entre noções hierárquicas e igualitárias.” (MAFRA, 1998, p. 247).

Abordou-se, durante os grupos focais, não somente os papéis dos gêneros feminino e masculino no casamento, mas também o que é, no final das contas, a família. Novamente, o objetivo era justamente compreender em que sentido o ponto de vista da juventude assembleiana sobre o conceito de família se aproxima ou se distancia do posicionamento defendido pelas lideranças e parlamentares cristãos conservadores. Seguem trechos em que as/os jovens da AD definiram o que compreendem por família:

Família é constituição do que Deus fez. O resto, pra mim, são agregações (a casal homossexual). Na visão evangélica, a gente respeita as opções, mas a gente acredita

tudo submissas ao seu marido. Maridos, ame cada um a sua mulher, assim como Cristo amou a igreja e entregou-se por ela para santificá-la, tendo-a purificado pelo lavar da água mediante a palavra, e para apresentá-la a si mesmo como igreja gloriosa, sem mancha nem ruga ou coisa semelhante, mas santa e inculpável. Da mesma forma, os maridos devem amar cada um a sua mulher como a seu próprio corpo. Quem ama sua mulher, ama a si mesmo.” (A BÍBLIA SAGRADA. Efésios 5: 22-28).

no que Deus fala. Eu acredito no modelo de família formado por um casamento heterossexual monogâmico. É isso que eu acredito que é o plano de Deus. [...] O que seria a família? A gente entende que é um pai, uma mãe e filhos, presentes, juntos e unidos. [...] Eu entendo isso como família pra mim, o poder de escolher pelo padrão. Só que existe também a família que é composta por uma avó, uma mãe e um filho e nela há um relacionamento. Eu consigo dizer o que eu acredito, o que é o modelo ideal (casamento heterossexual monogâmico), mas eu também não posso dizer que um casal homossexual com uma criança ou pais divorciados com um filho não sejam família. Eu não tenho esse poder de dizer isso. Eles têm um relacionamento um com o outro? Existe criação, existe autoridade? Existe aquele que obedece? Eu acredito no padrão de família, esse é o meu padrão de família. Agora, se você quer formar a sua família do jeito que você decidir, aí não cabe a mim falar sobre isso. (Valério).

Outros modelos de família não deixam de ser uma família, não é uma família de acordo com o projeto inicial que Deus trouxe pra gente, pra humanidade, mas é uma família. É um padrão de família que você quer pra você. Não tem como falar que a família heterosexual monogâmica é a família perfeita, a família ideal. A família ideal é feita pelos próprios membros da família. (Flávio).

Um casal de gays que adota uma criança é uma família, só não são o projeto original de Deus, porque eu acredito no projeto original de Deus. É a mesma coisa que eu pegar um vans (que é da Olimpicus). Ele tem cor de vans, tem a marca da vans. Pra todo mundo que vai olhar, ele é um vans, mas o plano original é ele ser um Olimpus. O casal homossexual que adota uma criança é válido? Vou ser bem sincera, pode ser que esse casal eduque essa criança com valores extraordinários, pode ser que esse casal crie essa criança muito bem, tire ela da fome, de uma situação de pobreza, de miséria e esse casal está fazendo uma coisa que a igreja não faz, que é cuidar dos órfãos. É hipocrisia minha falar: ‘Cara, não pode adotar’. Porque a criança vai passar fome e vai morrer. Mas se você falar: ‘Tatiane, você concorda?’ Eu não concordo porque eu acredito no plano original. O plano original é um homem e uma mulher e eles teriam um bebê. Se existem muitas maneiras de família? Existem muitas maneiras de família. Mas eu acredito no plano original da coisa. [...] Existe um padrão de autoridade dos pais e filhos, que é o que as pessoas buscam e ele é perpétuo. Independente do sexo da pessoa. Existe quem manda, quem obedece, quem cuida, quem ama, quem alimenta, quem sustenta. Mas, pra mim, a essência da família é o relacionamento, é um bom relacionamento. Aí a gente volta no plano original. O plano original de Deus é: a mulher amar o marido e o marido amar a mulher acima de todas as coisas, ser disposto a se entregar por ela como Cristo amou a igreja e morrer pela causa que é o casamento. Todas as famílias dariam certo. Realmente há uma falta de estrutura familiar. Como se o plano original não funcionasse, mas ele funciona. O erro tá no ser humano. (Tatiane).

O padrão que Deus criou é o homem e a mulher para procriar, independente se aquela família pode ter filhos ou não. A gente também tem que levar em consideração que o modelo do Brasil é um modelo de família que envolve uma questão cultural, envolve uma questão afetiva, sentimental, que o Brasil pega de fora.

Eu acredito que o padrão de Deus não é apaixonado, mas um modelo centrado. O modelo apaixonado é o que a gente coloca muito o emocional, o sentimental dentro uma instituição. A gente entende que a família é uma instituição. Então, a gente coloca muito a nossa visão, um modelo que vem de fora. Não é que eu seja uma pessoa sem sentimentos, até porque eu trabalho num abrigo e tem a questão das adoções. Já teve duas adoções por pessoas homoafetivas (duas mulheres e dois homens). Então, eu não me posiciono porque é o meu trabalho. Mas em relação à minha crença, eu discordo, porque tirou-se uma criança que dizem que os pais não amavam, maltratavam, depressiavam... Só que eles são tão vítimas quanto as crianças, são as mesmas vítimas. [...] Então, é muito fácil eu bater o martelo e dizer: 'Não, tem que tirar essa criança e dar para uma outra pessoa!'. Só que o problema original, a raíz do problema não é essa. Isso independe muito de questões financeiras. No âmbito em que eu trabalho, a pobreza não é um motivo para abrigar, acolher uma criança. Tem que ser as vias de fato, de um alta complexidade. Para chegar a tirar uma criança da família e dar pra uma outra os vínculos realmente foram rompidos... Isso eu também discordo, porque não se quer ter um trabalho de resgatar os valores, os princípios e tudo mais. É mais fácil você tirar a criança e dar pra uma outra pessoa e dizer que aquilo é uma família que tem todas as estruturas para dar para uma criança. Então, hoje a gente está vendo esse novo modelo de família e que eu não critico no sentido de apontar e dizer que é errado na face das pessoas, mas também também vimos que surgiu esse novo modelo para confrontar, para justamente rechaçar a família que foi criada como um padrão de Deus. (Lavínia).

A família é uma base, até uma base social também. Se a família vai bem, a sociedade vai bem. Se existem famílias saudáveis, temos uma sociedade saudável. (Lara).

A juventude da AD, em seu discurso, defende um padrão familiar evangélico, que reproduz o tipo de composição em que a família seria uma instituição constituída por deus, composta por um pai, uma mãe e sua prole. Segundo sinalizaram, esse padrão de família é um plano de Deus para a humanidade, um plano perfeito e que ajudaria no processo de constituição de uma sociedade “saudável”. Apesar das semelhanças entre os discursos entre lideranças cristãs conservadoras e a juventude da AD, esta última considera a possibilidade de existência de outros arranjos familiares. Esses arranjos não se enquadrariam dentro do modelo que chamam de “original”, “ideal”, pois não correspondem ao plano divino para os seres humanos. Novamente, portanto, em suas declarações é possível perceber a ênfase dada à individualização, percebida em trechos como: “É um padrão de família [referindo-se às configurações de família que não se enquadram no modelo evangélico] que você quer pra você”.

Como demonstrado, o conceito de família, diferentemente do que alegam os setores cristãos conservadores, não é natural, mas construído socialmente. Por isso mesmo, está sujeito aos mais diversos tipos de transformações, como as que têm sido registradas pela literatura. Entretanto, as transformações nos laços familiares e no próprio conceito não são acompanhadas por políticas públicas. Na realidade, estamos observando um período de profundos retrocessos nas políticas de igualdade e de combate às opressões, retrocessos fruto das ações dos segmentos

conservadores (incluindo o segmento cristão) que lutam contra os direitos já conquistados pelos movimentos feministas e LGTBs nos campos da família, da sexualidade e do gênero. Apesar de a mobilização entre esses setores se dar em um sentido de impor uma crença particular ao seu segmento para o conjunto da sociedade, a juventude da AD parece seguir outro caminho, um caminho que vai no sentido de um discurso muito mais individualizante e que, no final das contas, mostra-se mais acolhedor. Todavia, mesmo em seu discurso mais individualizante a homofobia é explicitada e a heterossexualidade é normalizada, entendida como uma orientação inata aos seres humanos. Desse modo, venho a concordar com Tainah Biela Dias (2017, p. 57), quando defende que a defesa da normalização da família gera retrocesso:

Este processo de normalização em torno da família desemboca no retrocesso não apenas no que se refere aos direitos de casais não heterossexuais, mas, na tentativa de combater novos discursos que versam sobre a existência de famílias no plural, e que se configuram como ameaças ao discurso que se pretende hegemônico.

Quando se trata da intervenção do Estado na esfera privada (no casamento e na família), a opinião da juventude da AD se converte para o apoio com objetivo de proteger, garantir direitos e a ordem social. Entretanto, esse poder de intervenção não é ilimitado. Os discursos giraram em torno de uma limitação quando se trata de questões morais e confessionais. A seguir são apresentados fragmentos em que as/os informantes abordaram esses pontos nos grupos focais:

Eu acho que tem a ver com o que a gente define como cultura, porque gente tá falando de cultura. Na casa do fulano houve a correção mediante a vara, mas em outra casa pode existir o entendimento de que o diálogo ou castigo é a solução. Tudo o que compromete a integridade de um indivíduo é crime. A pedofilia é um crime que perpassa até pelas questões mentais... O que passa pelo poder público é quando ultrapassa as questões de violação. Eu acho que o poder público... Quando ele olha: "Nós vamos interferir nos valores e nos princípios!". Eu acho que aí não deve. A gente também não vai impor as nossas crenças e ideologias... Uma coisa imparcial, eu acho que aí, sim, é válido. (Lavínia).

Quando a gente fala que o Estado vai intervir, nem sempre é a ideia de que tá mandando em cima daquela ordem social, mas que tá organizando a ordem social. Quando começou a mudar o conceito familiar pro Estado, foi uma ideia de abrir a possibilidade de proteger umas famílias que antes não eram vistas como família, como a avó ou até abrangendo uniões que fogem da nossa ideia de religião, dos nossos princípios, que não aconteciam, como a união estável, que não era tão bem vista, mas que estava sendo protegida ali. Pra mim é mais uma ideia de ordem do que realmente mandar na ordem familiar. As pessoas têm seus princípios e vivem da maneira que querem viver, independente do que a lei fale, do que a sociedade mande e isso sempre aconteceu. Já existiam famílias distintas, diferente do que a sociedade achava certo. Você começa a tentar proteger alguma coisa e isso vai tomado uma proporção tão grande que para de ter um equilíbrio, sabe? As crianças

não podiam apanhar, porque realmente existiam crianças que eram espancadas e como ainda acontece. Da criança que era espancada naqueles casos mais graves e isso se expandiu para toda a educação, todos os pais (“Não vamos bater nos seus filhos!”). Realmente interfere. Qualquer coisa que o Estado já faça, mesmo que seja pra proteger, acaba interferindo nas nossas vidas. A gente é proibida de fazer alguma coisa. Talvez haja a perda do equilíbrio nesse ponto. (Lara).

Mas tem um limite. Quando começa a interferir na organização de dentro da família. Você não pode educar o seu filho da forma que você foi educado. A gente vê que a situação agora é outra e a gente vê também que começa a querer mudar o padrão de criação dos nossos filhos. A gente vê países que começaram a querer tirar a educação dos filhos da responsabilidade dos pais. Onde termina o limite do Estado e a autoridade da família sobre a criação dos seus filhos? Isso aí já começo a me preocupar. Por exemplo, o ECA deveria amparar a criança e o adolescente, mas tem cláusulas ali que... Você nunca levou uma palmada quando você era criança? E hoje você não pode mais bater que até a criança vira pra gente e fala que vai te denunciar pro conselho tutelar. (Brenda).

Esses últimos trechos trazem uma visão muito mais próxima da defesa das lideranças cristãs conservadoras no que diz respeito à família e à intervenção do Estado. A defesa feita por Brenda (líder do grupo jovem) se relaciona com sua trajetória de vida. Brenda foge do perfil desta pesquisa. Ela é uma mulher de 36 anos, professora de Biologia da rede municipal, divorciada e mãe solo de um adolescente de 13 anos. Brenda é também professora da EBD da Mocidade, ou seja, é uma liderança da mocidade que está no espaço jovem controlando, de certa forma, o que é dito e como é dito, o que demonstra, de certo modo, que a juventude da AD tem pouco espaço de autonomia fora da supervisão das lideranças dentro das instituições religiosas.

No que tange à intervenção do Estado, no caso dos casamentos e das famílias homoafetivas, somente dois participantes explicitaram uma visão mais inclusiva (considerando a necessidade de proteção de pessoas homossexuais), mas as/os demais não mostraram aversão ao discurso defendido. O posicionamento desses jovens não mostrou-se conservador nesse ponto. As falas das/os informantes são apresentadas a seguir:

Só quando se trata de proteção. Aí, nesse sentido de proteção, eu acho que sim. O estado tem que intervir quando está acontecendo alguma coisa errada. Mas ainda tem que avançar um pouco mais. Acho que em 2013 foi liberada a união estável, o STF reconheceu a união estável entre homossexuais. Eu acho que tudo o que chega a ser legislado é porque já está acontecendo muito. Igual quando as pessoas falam de aborto por exemplo. Tem uma briga: “Vamos liberar o aborto e tal...”. Não é bem vamos liberar o aborto, é vamos legislar sobre algo que está acontecendo. “Como assim? O pessoal está abortando?” Vamos pegar esse pessoal e tentar entender porque ele está abortando. Vamos botar alguém pra conversar com essas mulheres pra descobrir se elas querem mudar de ideia. É mais colocar uma ordem naquilo que já tá acontecendo. A gente, no meio social, não pode fechar

os olhos pra alguma coisa que talvez seja incomoda. O estado não pode fazer isso, as pessoas são cidadãs também do nosso país. Eu não posso deixar uma coisa que está acontecendo e que talvez me incomode, mas eu tenho que falar sobre isso, eu tenho que legislar sobre isso, eu tenho que organizar sobre isso. Como é que ficariam esses parceiros quando um morre? (Essa é a preocupação do Estado com eles). Mesmo que eu não aceite, eles são um casal, tão ali juntos mesmo que as minhas convicções não sejam as mesmas, eu preciso proteger essa pessoa. Antes de legislar, a gente tem a discussão social sobre o que foi legislado, que às vezes é bem maior do que foi legislado. A legislação em sim é muito mais no sentido de proteção e de “vamos organizar isso aqui”. Pode adotar? Tem muita gente que é contra e muita gente que é a favor. Muitas crianças que ficam aí não são adotadas. Então, nessa visão, por que não esses casais adotarem independe de qualquer coisa? Mesmo que fuja da coisa que eu acredito, mas cuidar da criança com amor, porque a criança tá lá, largada. A pessoa não era casada, mas vivia há 30 anos. O parceiro morreu, mas eles não casaram. Nesses 30 anos tiveram filhos juntos. Como fica essa pessoa? Ela fica desprotegida? Não é uma coisa que eu gosto, mas é uma coisa que acontece. (Lara).

O ideal é que todo mundo tenha segurança, mas hoje a gente tem a polícia que mais mata e que mais morre no mundo. O Brasil é o país que mais mata travestis e homossexuais no mundo. Então, são dois grupos estão desfavorecidos numa segurança que era pra ser pra todos. (Valério).

Novamente, a trajetória de vida desta e deste jovem influencia seu posicionamento. Por exemplo, Valério, quando o grupo focal foi realizado, havia acabado de defender sua monografia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Podemos supor que seu acesso à universidade pública proporcionou, de certa forma, contato com uma diversidade de perfis e trajetórias de vida, o que pode ter também influenciado sua postura política no mundo. Além disso, um de seus amigos (ex-membro da mesma igreja) assumiu recentemente ser homossexual. Daí Valério, durante o grupo, ter uma postura muito mais de acolhimento e compreensão da causa LGBT. No caso de Lara, devemos considerar que sua trajetória como advogada contribuiu para a construção de um discurso muito mais acolhedor e centrado no direito básico de todo ser humano: o direito à vida.

Apesar de as/os demais informantes também manterem uma relação de proximidade com o amigo de Valério e de reconhecerem a luta da população LGBT, o discurso não é o mesmo. Nos demais discursos é possível perceber certo repúdio à homossexualidade. Há, de certa forma, “[...] a tendência a dissolver toda uma pluralidade de práticas, desejos, experiências e construções identitárias sob o rótulo de ‘pecado do homossexualismo’” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 206), embora esse não tenha sido um conceito explicitamente abordado. Há também nos discursos que se seguem o que Marcelo Natividade e Leandro de Oliveira (2009) chamam de homofobia religiosa, mas uma homofobia de certa maneira velada, já que, a depender das circunstâncias, há até a defesa da adoção de crianças por parte de famílias LGBTs:

Todas as pessoas a gente tem que amar, mas a base que a gente reconhece como família não é assim. Eu estou falando por mim, quem concordar ou discordar pode falar também. Eu sou professora e eu não entro nesses assuntos. A não ser que os alunos me questionem alguma coisa ou se eu tiver algum aluno que eu estou vendo que ele está sofrendo bullying ou alguma outra coisa. Quando eu estou em sala, eu estou preocupada com a minha aula. Se chegar ordem da gente fazer uma doutrinação, eu não vou abordar, vou inventar do meu jeito... Eu trabalhei em abrigo e eu sei como as crianças necessitam de adoção. Nessa situação, eu não sou contra, não. Tem que o estado interferir, legalizar e reconhecer de duas pessoas do mesmo sexo. É a mesma coisa que reconhece a minha união com um homem. (Brenda).

Eu acho que a doutrinação que era diz... Já tem livros que incentivam a crianças a acharem que essa situação do homossexualismo é uma coisa normal, que é uma coisa natural. Nesse sentido, eu acho que o estado não tem o direito de intervir e desenvolver isso na criança pra que ela venha a crescer achando que isso normal enquanto, mediante a palavra de Deus, nós sabemos que isso não é. (Karina).

Eu penso que cada um é cada um, cada um no seu quadrado. É preciso que a pessoa estude, vá vencer na vida e viva bem. Cada um no seu quadrado. Não brigue comigo que eu não vou brigar contigo, porque a gente fica bem. É um nível de imposição, quer impor os meus preceitos, os meus conceitos sobre você, uma cultura de imposição. E não é assim. Eu vou ser seu amigo independente do que você é. Você é meu amigo, eu gosto de você e ponto. Aí vai entrar naquele estado... Qual a minha representação no Estado Brasileiro? Lá nos congressos, de bancada? Quantas pessoas eu tenho que apoiam meu projeto? Aí, esse projeto vai ter mais voz do que outro projeto. Acaba dando prioridade pra algum em algum momento. (Flávio).

Tem que ter uma política eficaz e que não tenha prioridade. Tem que ter uma política que abranja todo tipo de nível, todo tipo de ser e não ofereça prioridade pra nenhum tipo de grupo. (Fabiana).

Como demonstrado, dentro do grupo juvenil começa a surgir a defesa da intervenção do Estado no sentido de garantir a proteção dos indivíduos, independentemente de qualquer marcador social. Aqui é preciso esclarecer ainda que o discurso religioso explicitado em relação às questões homoafetivas não se dá no sentido de defender a obsculização dos direitos, mas se dá por meio do que Marcelo Natividade e Leandro de Oliveira (2009) chamam de homofobia religiosa no cuidado pastoral. Essa homofobia pastoral é revelada em relatos de LGBTs que já passaram por religiões de base cristã, “[...] assim como em alguns documentos produzidos como guias ou exemplos normativos para a conduta dos fiéis e as atividades pastorais, podendo manifestar-se explicitamente ou de formas mais sutis.” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 207). Além disso, os últimos trechos apresentados, as/os jovens reforçam e demonstram a relevância da narrativa da “batalha” contra o que nomeiam de doutrinação imposta pelo Estado, mas uma batalha muito mais individualizada do que coletiva. Não há nos discursos a

defesa, por exemplo, de uma representação parlamentar evangélica como forma de combate ou resistência à intervenção do Estado no campo que toca as questões e os costumes.

Considerações finais

A partir dos grupos focais foi possível compreender que o segmento juvenil da AD, apesar de reafirmar em alguns momentos o ponto de vista das lideranças cristãs conservadoras, apresenta uma visão muito mais individualizante quando se trata, por exemplo, do casamento homoafetivo ou da constituição de famílias formadas por pessoas do mesmo sexo, pontos não tão comuns quando se observa o campo pentecostal. Em suas falas, houve sempre a reafirmação de que sua leitura de mundo não necessariamente representaria o que as demais pessoas querem ou desejam para suas vidas, pontos reforçados a partir de falas como: “Eu estou falando por mim!”; “Na visão evangélica [...]”; “Mas eu também não posso dizer que um casal homossexual não é [uma família]”. Apesar disso, a juventude, assim como suas lideranças, reforça que a família heterossexual faz parte do plano original, natural, constituído por deus para a humanidade, o que potencializa a homofobia religiosa, conceito cunhado por Natividade e Oliveira (2009).

O posicionamento da juventude assembleiana parece expressar características dos tempos modernos e da era da reflexividade, conceito expresso por Giddens (2009). Quando se depara com as mudanças que tocam as questões de gênero, sexualidade e família, o segmento juvenil da AD submerge nas incertezas que são produto da vida moderna, o que o faz procurar respostas na geração anterior para suas inquietações e a geração anterior tem obtido sucesso nessa transmissão de respostas, seja através de palestras, cultos, material impresso e *on-line*. Ao mesmo tempo, também por conta da reflexividade moderna, a juventude da AD ressignifica os debates sobre a sexualidade, gênero e família a partir de uma percepção muito mais individualizante, que reforça que sua leitura de mundo pode não ser a mesma que de outros segmentos. Assim, a juventude parece estar no meio do caminho, entre uma leitura de mundo que expressa o posicionamento da hierarquia eclesial e uma que expressa a que foi adquirida por ela a partir do acesso às instituições de formação superior, aos debates realizados na nelas e ao acesso à literatura especializada.

Referências

- A BÍBLIA SAGRADA. **Efésios**. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo, 2009.
- ABRAMO, Lais; VALENZUELA, Maria Elena. Tempo de trabalho remunerado e não remunerado na América Latina: uma repartição desigual. In: ABREU *et al.* (orgs.). **Gênero e Trabalho no Brasil e na França**- perspectivas interseccionais. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ARIÈS, P. **História social da infância e da família**. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LCT, 1978.

BOMFIM, Leny A.. Grupos focais: conceitos, procedimentos e reflexões baseadas em experiências com o uso da técnica em pesquisas de saúde. **Physis - Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 777-796, 2009.

BOURDIEU, P. Apêndice: O espírito de família. In: **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papirus, 1996.

CAMURÇA, Marcelo A; TAVARES, Fátima; PEREZ, Léa. Religião, pertenças, crenças e valores na juventude de Minas Gerais. **Paralellus**, Recife, v. 6, n. 13, p. 407-428, jul./dez. 2015.

DIAS, Tainah Biela. **A defesa da família tradicional e a perpetuação dos papéis de gênero naturalizados**. Mandrágora, São Paulo, v. 23. n. 1, p. 49-70, 2017.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. **Ser padre para ser santo; ser freira para servir**. 2004. Tese (Doutorado em Ciência Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Questão de Fé - a vida dos jovens seminaristas no Rio de Janeiro. **Jornal do Brasil**- Revista de Domingo, Rio de Janeiro, p. 18-21, 17 abr. 2005.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Perfil dos jovens vocacionados hoje. **Revista Rogate**, São Paulo-SP, p. 11-16, 10 jun. 2007.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. **Jovens religiosos e o catolicismo - escolhas, desafios e subjetividades**. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2010. v. 1. 510 p.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais na Baixada Fluminense – Algumas proposições a partir de um survey. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 196-125, 2011.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Expressões políticas e crenças religiosas em jovens sem religião.. In: PÁTARO, Cristina Satié de Oliveira; MEZZOMO, Frank Antonio; HAHN, Fábio André. (org.). **Instituições e sociabilidades**: religião, política e juventudes. Campo Mourão – PR: FECILCAM, 2013. v. 1, p. 9-30.

FONSECA, Cláudia. Amor e família: vacas sagradas da nossa época. In: RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, Ana Clara T. (orgs). **Família em processos contemporâneos**: inovações culturais na sociedade brasileira. São Paulo, Loyola, 1995.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, Maria Elasir S.; BARBOSA, Eduardo F. A Técnica de Grupos Focais para Obtenção de Dados Qualitativos. **Revista Educativa**, p. 1-13, fev. 1999.

LISBOA, Maria Regina A. **Combatendo na Posse do espírito: gênero e sexualidade na Assembléia de Deus**. 2008. 165 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação e Antropologia Social Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, maio-ago. 2005.

MAFRA, Clara. Gênero e estilo eclesial entre evangélicos. In: FERNANDES, Rubem *et al.* **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. p. 224-250.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. “**Nós acolhemos os homossexuais**”: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. Tomo, São Cristóvão – SE, n. 14, jan./jun. 2009

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

PEIXOTO, Clarice. Prefácio. In: SINGLY, François de. **Sociologia da família contemporânea**. Tradução de Clarice Ehlers Peixoto. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. 208 p. (Família, geração & cultura). Caderno CRH, v. 21, n. 54, septiembre-diciembre, 2008.

THEIJE, Marjo de. “São metade macho, metade fêmea”: sobre a identidade de gênero dos homens católicos. **Anthropológicas**, ano 6, v. 13, n. 1, p. 47-56, 2002.

O Templo de Salomão na IURD no bairro do Brás: o Israel Mítico na construção do lúdico ao sagrado

Carlos Gonçalves da Fonseca¹

Naara Luna²

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo mostrar parte da etnografia realizada sobre o Templo de Salomão da IURD, destacando como são formadas as identidades religiosas no Templo e a construção da narrativa do Templo como “lugar para todos” a partir da figura do turista. Uso dados obtidos pela pesquisa bibliográfica, pela etnografia realizada no Templo de Salomão em São Paulo no ano de 2018 e a partir de entrevistas feitas em 2021. O Templo de Salomão trouxe transformações no bairro do Brás que moldaram o campo religioso do local, influindo também nas ofertas de cultos e serviços do Templo de Salomão. A arquitetura do Templo e as experiências para além do culto são construídas conjuntamente em referência aos elementos de Israel Mítico e Judaicos e possibilitam aos visitantes, aos membros e aos turistas/visitantes que ali vão experimentações religiosas, lúdico/turísticas e/ou conformação e constituição de identidades.

Palavras-chave: Templo de Salomão; IURD; Israel. Pentecostalismo.

The Temple of Solomon in the IURD of the Brás neighborhood: Mythical Israel in the construction of ludic to the sacred

Abstract: The present work aims to show part of the ethnography carried out on the IURD's Temple of Solomon, highlighting how religious identities are formed in the Temple and the construction of the Temple's narrative as a “place for all” based on the figure of the tourist. I use data obtained from bibliographic research, ethnography carried out at the Temple of Solomon in São Paulo in 2018 and from interviews carried out in 2021. The Temple of Solomon brought transformations in the Brás neighborhood that shaped the religious field of the place, also influencing in the offerings of services and services of the Temple of Solomon. The architecture of the Temple and the experiences beyond the cult are built together in reference to the elements of Mythical and Jewish Israel and allow visitors, members and tourists/visitors who go there to experience religious, recreational/tourist experiences and/or conformation and constitution. of identities.

Keywords: Temple of Solomon; IURD; Israel; Pentecostalism.

¹ Mestrando em Ciências Sociais na UFRRJ no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade. Tem como área de pesquisa a Antropologia da Religião. E-mail: carlos_goncalves11@hotmail.com

² Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004), onde concluiu seu pós-doutorado (2010). Professora associado D2 de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da UFRRJ. E-mail: naaraluna2015@gmail.com

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo analisar o Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), tendo a unidade de análise as produções de identidades religiosas proporcionadas nesse espaço e as experiências lúdicas ofertadas e produzidas a partir da figura do turista. Procurei articular os dados sobre o Templo de Salomão em companhia com a bibliografia sobre a IURD, apoiando minhas reflexões com a etnografia que fiz no Templo de Salomão em 2018 e entrevistas realizadas em 2021 em material registrado no diário de campo. Cabe ressaltar que por conta da crise sanitária ocorrida no ano de 2020, foi necessário buscar alternativas a fim de complementar os dados obtidos na etnografia ao Templo de Salomão que fiz em 2018. De 2020 para cá, fiz entrevistas remotamente, assisti às reuniões e *lives*, mapeei as interações em grupos nas redes sociais sobre o Templo de Salomão e fiz entrevistas com membros, adeptos e visitantes. Minha amostragem nas entrevistas formais priorizou abranger a classificação dos tipos de membros (GOMES, 2011) e a figura do turista.

Compreendo o Templo de Salomão como um espaço de construção das identidades religiosas dos membros da IURD, centrando em como o Templo oferta seus cultos e ritos; mas também busco ir para além do culto/rito, focando no aspecto e nas experiências lúdicas³ que o Templo oferta. Exemplo de uma dessas experiências lúdicas é o *tour*, que é um dos serviços oferecidos pela IURD no Templo de Salomão. O *tour* é um passeio no espaço construído na lateral do Templo de Salomão, chamado de jardim bíblico. As pessoas das quais ali adentram experimentam uma espécie de simulação sobre o que teria sido o Israel Mítico bíblico, isto é, a promessa que Deus teria com o povo hebreu descrita na Bíblia. A IURD busca, a partir do *tour*, se colocar como continuidade da promessa (FONSECA, 2018).

O Templo de Salomão possui essa faceta de ser o espaço do culto e proporcionar outras experiências para além do rito. Além da dimensão turística do enorme monumento que é o Templo de Salomão, o espaço é utilizado por perfis específicos de maneiras específicas para cada um. O consumo desses serviços oferecidos no Templo de Salomão se constitui diferentemente para cada tipo ideal da tipologia dos membros da IURD que abordarei mais à frente. Assim, busco pensar também essa diferenciação de como o espaço é utilizado e visualizado de formas diferentes.

Dessa forma, na organização do artigo, primeiramente situo a IURD, o Israel Mítico e o Templo de Salomão para, logo em seguida, pensar como essas esferas se relacionam na cultura visual do urbano do bairro do Brás em São Paulo. Por fim, tomando o Israel Mítico como elemento de fundo, analiso a essa dimensão do Templo como um espaço turístico/lúdico, midiatisado, adiciono os processos de construções identitárias para seus membros e o processo de construção da narrativa do Templo como um espaço “para todos” a partir da figura do turista.

³ Ao apresentar o meu projeto de dissertação sobre o *Uso dos Elementos Judaicos e o Israel Mítico da IURD*, em um congresso da semana acadêmica de Pós-Graduação na UFRRJ, as doutoras Carly Machado e Patrícia Birman me sugeriram olhar o Templo de Salomão para além do culto, como uma espécie de parque de diversões. Integro a contribuição das autoras minha análise.

A IURD

A IURD, uma igreja neopentecostal, atualmente tem cerca de 1.873.243 adeptos, segundo dados do Censo de 2010 (MARIANO, 2013). O perfil típico de fiéis ou adeptos do pentecostalismo, das classes populares, tendo a maioria negros e mulheres, também pode ser visto na IURD. Na IURD, 59,63% são de mulheres e 40,37% de homens. 37,40% são de brancos, enquanto 61,30% são de pardos e negros⁴. Vale destacar também que a IURD é a terceira maior igreja em números de pessoas na categoria evangélicas de origem pentecostal, ficando atrás somente da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil. Nos evangélicos, em termos gerais, a IURD é a quarta maior igreja, ficando atrás apenas das duas já citadas e da Igreja Batista (MARIANO, 2013).

A IURD, uma das primeiras e principais igrejas da terceira onda do pentecostalismo (FRESTON, 1994), criada em 1977, começou a se destacar nos meios de comunicação já no final dos anos 1980 e início dos 1990, por ter lotado, diversas vezes, estádios de futebol. Os noticiários e jornais da época, principalmente *O Globo* e *O Estado de S. Paulo* destacavam o método de arrecadação de dinheiro nesses eventos e mostravam de maneira enfática o número expressivo de pessoas ali presentes. As notícias se centravam nas denúncias de “mercantilização do sagrado” e nos “negócios da fé”, bem como charlatanismo e outras acusações (GOMES, 2011). Outros eventos foram significativos na história da IURD e de certa forma para sua constituição atual. Eventos significativos que marcaram a história da IURD foram a compra da Record em 1989, a prisão de Edir Macedo em 1992, o famoso chute na Santa em 1995, as acusações de estelionato, curandeirismo, charlatanismo, ligação com narcotráfico, sonegação de impostos e a sua relação conflituosa com as religiões de matriz africanas. Na maioria dessas acusações, a IURD se posicionava acionando a narrativa de “perseguição” (GOMES, 2011).

Tais questões foram centrais na IURD a partir de três pilares: na sua relação com “dinheiro”, na sua relação com o “mal” e com a “política”. Essas questões foram tão centrais que movimentaram até mesmo as matérias jornalísticas posteriores sobre a IURD e o próprio olhar das ciências sociais. Esses olhares e saberes sobre a igreja tendiam a reduzir suas práticas ao dinheiro, aos embates entre “demônios” e “Espírito Santo”, as relações entre a IURD e as religiões de matriz africana, bem com a inserção da IURD na política. Autores (as) como Edlaine de Campos Gomes (2004), Ari Pedro Oro (2015) e Carlos Gutierrez (2014), contudo, mostram outras dimensões da IURD, como a construção de seu projeto de igreja a partir da análise de sua cosmologia, a produção da monumentalização do (neo) pentecostalismo no Brasil e, por último, a utilização de bens simbólicos com referência a Israel na IURD. Pode-se ver, assim, a multiplicidade de questões que podem surgir na análise sobre a IURD, como o caso do Israel Mítico também estudado por mim (FONSECA, 2018).

⁴ CENSO DEMOGRÁFICO 2010: CARACTERÍSTICAS GERAIS DA POPULAÇÃO, RELIGIÃO E DEFICIÊNCIA. IBGE. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/amostra-caracteristicas-gerais-da-populacao-religiao-e-deficiencia>. Acesso em: 27nov. 2018.

Israel Mítico

Israel Mítico é um termo utilizado pela antropóloga Edlaine Gomes (2011) para categorizar a nação do povo hebreu descrita na Bíblia. Tal concepção faz parte da IURD desde seu início e constitui-se como um dos elementos fulcrais de como Igreja Universal constrói sua identidade, sua visão e também a sua relação com a alteridade, tanto a alteridade passível a se tornar aliança quanto a alteridade “inimiga”.

No tratamento do “outro” passível de aliança, o elemento com referência ao Israel Mítico fornece o ponto de convergência entre a IURD e esses outros atores, como parcela de outros evangélicos, setores importantes da política e simpatizantes pela “pauta pró Israel” (RESENDE, 2010). Parcela majoritária do campo evangélico é favorável a Israel e partilham da ideia de que o Estado de Israel faz parte da promessa bíblica de reconstrução da “cidade santa”. O imaginário dessa parcela de evangélicos funde elementos em referência a esse Israel descrito na Bíblia com o Estado de Israel, acoplando a narrativa mítica datada em épocas remotas ao tempo atual de um espaço marcado por diversos conflitos que, em 1948, se constituiu como o Estado de Israel.

A aliança entre o Presidente Jair Bolsonaro e a IURD (ALMEIDA, 2019, p. 18), embora não seja apenas pela pauta pró-Israel, tem esse cenário como uma convergência que solidifica ainda mais esse vínculo. Também se tem o exemplo da construção do vínculo da IURD com o Estado de Israel, vistas em algumas práticas e depoimentos tanto da IURD⁵ como do Estado de Israel por via dos seus embaixadores aqui no Brasil⁶. Por mais que os interesses possam ser econômicos e políticos, o pano de fundo iconográfico e discursivo da IURD, na ligação com o Israel Mítico, constrói no mínimo um ponto de convergência visual que atrairia, mais cedo ou mais tarde, tais interações.

Na construção da retórica contra as acusações de ataque à laicidade do Estado, os elementos em referência ao Israel mítico são acionados pela IURD a fim de destacar os espaços para além do culto/reunião (GUTIERREZ, 2014) como o caso do Jardim Bíblico no Templo de Salomão, onde objetos que remetem o Israel mítico são exibidos. Segundo a IURD, esse espaço se configura como espaço “para todos”, fazendo parte da narrativa de “espaço turístico”, “espaço para todos os credos” e para os que “não tem credos”. Por ser um símbolo de uma religião transnacional como o cristianismo, os elementos em referência ao Israel Mítico utilizado na IURD permitem a construção da narrativa de “espaço ecumênico cristão”, que também é “turístico” e representativo de um período “histórico” do povo hebreu descrito na Bíblia.

Na construção de sua identidade e cosmovisão, a IURD se constrói como uma “herdeira” da promessa feita ao povo hebreu bíblico (FONSECA, 2018). A IURD materializa o vínculo com Israel Mítico, “democratizando” o acesso a Israel, trazendo-o ao Brasil. Como também

⁵ EDIR Macedo é recebido em Israel pelo Primeiro-Ministro. Jornal Opção. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/edir-macedo-e-recebido-em-israel-pelo-primeiro-ministro-55417/>. Acesso em : 21 fev. 2020

⁶ EDIR Macedo recebe medalha “Jerusalém de Ouro”. R7. 2018. Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/edir-macedo-recebe-medalha-jerusalem-de-ouro-29052019>. Acesso em: 21 fev. 2020.

“herdeira da promessa”, caberia à IURD a construção do Templo de Salomão, o templo prometido. E assim a IURD fez em 2014, inaugurando o Templo de Salomão.

Templo de Salomão

O Templo de Salomão se trata de uma mega construção situada na Av. Celso Garcia, 605, bairro do Brás, distrito do Belém, São Paulo, Brasil. Sua construção se iniciou em julho de 2010. Houve um evento, no dia 8 de agosto de 2010, do qual eles chamaram de “lançamento da pedra fundamental”, que foi realizado no terreno onde Templo de Salomão foi erguido, reunindo milhares de pessoas. No dia 31 de julho de 2014, o Templo de Salomão foi inaugurado, tendo a obra de construção durado 4 anos no total. (ORO, 2015, p. 65).

O custo total da obra foi de 680 milhões (ORO, 2015). A edificação tem 56 metros de altura, 126 metros de comprimento e 104 metros de largura, ocupando um quarteirão inteiro no Bairro do Brás. Há no Templo de Salomão quatro grandes edifícios, o principal deles sendo o próprio Templo, com capacidade para quase dez mil pessoas sentadas (FONSECA, 2018). Nos pisos e nas paredes, foram usadas pedras trazidas de Israel, “de uma pedreira em Hebron, despachadas do Porto de Asdobe na Cisjordânia” (ORO, 2015, p. 69). O site do Templo de Salomão informa que o Templo foi revestido por 40 mil metros quadrados dessas pedras trazidas de Israel.

Há ainda um memorial no qual se encontram artefatos e objetos ligados ao Templo de Salomão bíblico de Israel e ao vínculo com a “Terra Santa”. Parte disso é o “jardim das oliveiras”, onde se encontram 12 oliveiras, vindas do Uruguai, representando, segundo o site da IURD⁷, o “Jardim do Getsêmani”, localizado no Monte das Oliveiras. Há também uma réplica do “tabernáculo” do tempo de “Moisés”, que segundo o site retrataria fielmente o objeto relatado na Bíblia. Esses três, o memorial, o jardim e a réplica do tabernáculo fazem parte do chamado “Jardim Bíblico” do Templo de Salomão. Nesse Jardim Bíblico se faz um tour. A construção do Templo pode ser vista como a maior materialização do Israel Mítico da IURD.

Templo de Salomão no Bairro do Brás e Bairro do Brás no Templo de Salomão

O Templo de Salomão da IURD, de sua inauguração para cá, integrou-se na vida cotidiana do bairro do Brás em São Paulo. Seja por ocupar um quarteirão inteiro ou por mobilizar serviços públicos e privados – como o transporte público, comércio local, motoristas de aplicativos, o turismo no bairro, entre outros – o Templo se coloca como um “agente” importante no bairro. O Bairro do Brás é o local do qual a IURD escolheu para construir o

⁷ TEMPLO de Salomão, IURD. Disponível em <https://sites.universal.org/templo-desalomao/passeio-pelo-jardim-biblico>. Acesso em: 22 maio 2021.

seu Templo de Salomão, pois o local é estrategicamente central para produção da visibilidade da Igreja.

O Bairro do Brás é um distrito situado na região centro leste da cidade de São Paulo. É atendido pela linha 3 do Metrô de São Paulo e pelas linhas 10, 11 e 12 da Companhia Paulista de Trens Metropolitanos (CPTM). O bairro é conhecido por ser uma grande região comercial e industrial, com presença de lojas e galpões que ocupam grande parte dos quarteirões. O Brás é também conhecido por ser um centro de comércio de confecção de roupas. Pessoas de todos os lugares do Brasil visitam o bairro para comprar roupas, acessórios e afins. Segundo Ricardo Campos, em seu texto “Visibilidades e invisibilidades urbanas” (2016), as cidades resultam de diversas “operações criativas” que tendem à formação de um território habitável coletivamente do resultado do confronto entre as contingências do local e uma certa “cosmovisão territorial” (CAMPOS, 2016, p. 51). A cosmovisão territorial do Brás é esse espaço de grandes ofertas de produtos e serviços populares com relação a confecção, distribuição e venda de roupas e acessórios a preços bem baratos.

O bairro também é conhecido pela quantidade de igrejas em seu território. Na Avenida Celso Garcia, uma das principais do bairro do Brás, onde se encontra o Templo de Salomão, eu consegui contar 19 outras igrejas. No entorno do Templo de Salomão, a mistura se torna maior ainda. Na frente do próprio Templo de Salomão se encontra a Igreja de São Batista, católica romana. Na paralela, se encontra a Assembleia de Deus Ministério Madureira no Brás. Há, nos quarteirões que circundam o templo, uma Catedral Ortodoxa de São Paulo, localizada da rua Bresser. Na Rua Júlio Cezar da Silva, ao lado do Templo de Salomão, se localiza a igreja evangélica “*Cristo La Roca*”. Na Rua Bering, está a igreja evangélica ministério “*Del Nuevo pacto poder de Dios*”. Essas duas são voltadas para imigrantes bolivianos em maioria, conforme relatos obtidos em conversas formais.

Campos (2016, p. 53) esclarece que a visibilidade é uma esfera central no relacionamento com o mundo e com os outros e tem sido alvo de privilégio na cultura Ocidental ao longo do tempo. Por mais que se consumam também imagens, para cada igreja, templo ou comércio, o capital de visibilidade que pode ser adquirido em estar no Brás têm sentidos diferentes em si. Para uns, pode ser para fins econômicos, para outros, como no caso da IURD, é também marcar de uma forma específica a planta da cidade, fazer parte da cultura visual do local, redefinindo as formas de como se inserir também dentro dessa cultura visual religiosa do Brás.

Ricardo Campos, Andrea Mubi Brighenti e Luciano Spinelli, no texto *Uma cidade de imagens: Produções e consumos visuais em meios urbanos* (2011, p. 6) teorizam a cidade como o lugar de/para imagens, argumentam que as imagens habitam o espaço público, que contribuem para o seu cenário visual e afetam a maneira da qual os agentes agem e representam a metrópole. A história da IURD é marcada pela sua relação com galpões, cinemas antigos e teatros desativados. A ecologia visual urbana singular da Zona Norte do Rio de Janeiro, onde nasce a IURD, afetou a forma como a IURD se “visibiliza”, servindo como quadro referência que guio a IURD na escolha do local de construção do seu maior e central Templo, o bairro do Brás.

Gomes (2011) argumenta que a utilização de galpões de antigos cinemas e teatros é estruturante das práticas da IURD. “A igreja elabora suas práticas seguindo o princípio de colocar ‘a fé em ação’ e levar a ‘Palavra’ para todos, por meio de diversos instrumentos para realizar sua missão” (GOMES, 2011). O Brás é um local semelhante ao local de origem da IURD na Zona Norte do Rio de Janeiro pelo alto fluxo de pessoas e sobretudo por ser um grande centro comercial. Gomes (2011, p. 150) mostra que IURD se pensa e se considera como uma igreja para as “multidões”, “igreja dos grandes eventos” e “concentrações de fiéis”. Essa dinâmica possibilita a expansão da visibilidade, “seja pelos meios de comunicação e grandes eventos, seja pela escolha dos locais de instalação de seus templos” (GOMES, 2011, p. 150). E o Brás foi o local escolhido por ser propício para essa dinâmica.

O Templo de Salomão integra com destaque a cultura visual do bairro, influenciando na forma como os comércios e igrejas locais se constituem e se pensam no bairro. A utilização de elementos em referência a Israel Mítico materializado no Templo de Salomão ultrapassou os limites da igreja, sendo utilizado também por comércios e igrejas. Em minha visita ao Templo de Salomão pude ver diversos comércios em volta do quarteirão onde se encontra o Templo com nomes que remetiam a elementos hebraicos e judaicos. Havia uma loja de roupa chamada “*Menorah*” e havia uma loja que vendia púlpitos para igrejas, chamada “*Moriah*”. Há uma lanchonete, também na Rua Júlio César da Silva, no Brás, que é a rua lateral onde se localiza o Templo de Salomão – onde também estão essas duas outras lojas mostradas acima – que tem pelo nome “*Maniah*”. Perguntei para responsável do local sobre a origem do nome e ela me informou que o antigo nome era “*Mania*”, mas depois da chegada do Templo de Salomão, ela adicionou a letra “h” para parecer com as outras lojas da rua. Nesses exemplos, a estética em referência ao Israel Mítico se torna um Israel que produz visibilidade e molda a forma como os sujeitos se colocam no espaço.

Sobre as igrejas locais, já foi apontado a grande quantidade de igrejas majoritariamente do segmento cristão no Brás. O que não apontei ainda é o que o autor Ari Pedro Oro, em seu texto “A reconfiguração do espaço público religioso brasileiro: o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus” (2015, p. 72) conceitualizou como “efeito mimético da IURD sobre outras denominações”. Para além dos grandes templos construídos depois da inauguração do Templo de Salomão, outras denominações começaram a adotar a estética baseada em elementos do Israel Mítico, hebraicos e judaicos. Esse foi o caso da “Igreja do Reino”.

Sobre essa igreja não se encontram muitas informações quanto à sua história na internet. Há um canal no Youtube da Igreja a fim de divulgação dos eventos e pregações. Eu tive um pequeno contato com essa igreja. Antes de encontrar o Templo de Salomão, encontrei um local chamado “igreja do reino”, onde o palanque de publicidade mostrava um homem branco, de cabelos longos, barbado, com a roupa branca, um cordão com um pingente da estrela de Davi e outros apetrechos que remetiam aos elementos do “povo hebreu bíblico”. Fui conversar com uma pessoa que estava na frente do local. Ele me disse os dias do que ele chamou de “reunião” e me levou até o local onde a reunião acontecia. Como não era hora da reunião, estava vazio. Havia muitas cadeiras de plástico para as pessoas que frequentam sentarem. Havia um

palanque e alguns objetos que remetiam a elementos “judaicos” e da “terra santa bíblica” e tocava uma música muito suave, provavelmente de origem oriental. Esse episódio no parágrafo anterior expressa essa dimensão do “efeito mimético” (ORO, 2015), o afetar do Templo de Salomão na cultura visual do Brás e como a categoria Israel Mítico pode ser pensada também como forma de visibilidade. Atrelado às influências do bairro no Templo, pode-se dizer que a cultura visual é dialeticamente constituída pelos atores e a estrutura. Por isso, o Templo de Salomão está no Brás e o Brás no Templo de Salomão.

Outra transformação ocasionada pelo Templo de Salomão no Brás foi a valorização de imóveis locais que provocou um aumento na demanda e logo um aumento em aluguéis. Isso fez com que algumas igrejas menores fechassem as portas. Algumas dessas igrejas pequenas que sobreviveram ao aumento dos aluguéis e dos imóveis, precisaram se organizar devido aos efeitos do Templo de Salomão no campo religioso do bairro. Dessa forma, a fim de competir com a grade de reuniões e cultos diversos que o Templo de Salomão oferece, essas igrejas se especializaram em uma área específica: uma igreja para área familiar, outra para a área da cura, outra para imigrantes e outros. Assim, essas igrejas setorizavam a disputa com o Templo de Salomão pelo dia – uma vez que cada culto diário do Templo de Salomão é específico para uma área, como o culto da cura na sexta, o culto da terapia do amor na quinta, por exemplo, sendo os mais famosos. Em uma metáfora, essas igrejas menores são as “clínicas” especializadas por áreas e o Templo de Salomão um “hospital” maior que oferece auxílio mágico-religioso em todas as áreas.

Essas igrejas se especializam para disputar não com o Templo de Salomão como um todo, mas com os cultos diários temáticos oferecidos no Templo. Dando o exemplo, uma igreja pequena no Brás pode ser especialista em relacionamento e disputar com o culto de quinta-feira do Templo de Salomão, que é o culto da Terapia do Amor. Essa forma de organizar a oferta dos cultos foi constitutiva para a construção de tipos de perfil para tipos de cultos específicos. Pessoas interessadas em alcançar um relacionamento poderiam optar ir diretamente ao culto temático acerca de sua demanda, por exemplo.

No Templo de Salomão as reuniões/cultos ocorrem todos os dias da semana, em determinados horários, tendo cada reunião um tema em cada dia da semana, havendo apenas o dia de domingo com “duas temáticas”. Começando pelo domingo, tem a reunião que tem por tema “encontro com Deus”. Na sua descrição, essa reunião de domingo é feita para “os que desejam ter uma experiência real com o Altíssimo”. O horário dela é às 6h e às 9h30. Às 18h, a reunião é sobre Apocalipse, ou seja, um estudo sobre o livro bíblico chamado “Apocalipse”. Na segunda-feira, ocorre a reunião da nação dos 318, que consiste em uma palestra “motivacional para o sucesso financeiro”. Trata-se da reunião com o maior número de horários, sendo às: 7h, 10h, 12h, 15h, 18:30h e 22h. Na terça-feira, a reunião é do “dia da cura”: “oração para a restauração da saúde física e emocional”. Os horários dessa reunião são às 10h, 15h e 20h. Na quarta-feira, a reunião tem por tema “Escola da fé: reunião para o fortalecimento espiritual”. Os horários são: 10h, 15h e 20h. Quinta-feira, tem a reunião por tema “Terapia do Amor”, que ocorre às 10h, 15h, e 20h. Sexta-feira tem a reunião “Mudança de sorte”, que ocorre às

10h, 15h, e 20h e no sábado a reunião do “Jejum das causas impossíveis”, que ocorre em horário único, às 7h.

Tomando o exemplo da categoria nativa da IURD sobre o frequentador esporádico, cogitando a possibilidade de sua demanda ser conseguir um relacionamento, esse tipo de membro pode transitar entre as diversas outras igrejas que ofertam cultos referentes a este tema na busca de alcançar seu objetivo. O Templo de Salomão está em certa vantagem comparada às outras igrejas mais focais em temáticas ou até mesmo as igrejas tradicionais que trabalham e estabelecem o vínculo religioso a partir de outros ditames. Portanto, o Templo oferece uma diversidade de possibilidades para o frequentador esporádico atender suas demandas – englobando o máximo de possibilidades possíveis, como relacionamento, saúde, prosperidade – ao mesmo tempo em que também busca fidelizar esse membro. Essa fidelização é um escopo institucional, mas na maioria das vezes também é uma meta pessoal do sujeito, integrante da forma como o indivíduo constrói sua identidade religiosa.

Membros no Templo de Salomão

Gomes (2011) constrói tipos ideais acerca de como a IURD classifica seus membros com relação a vinculação destes com a igreja. A autora destaca quatro tipos de membros. A primeira tipologia, os “membros convertidos”, que são aqueles que passaram pelo “batismo nas águas” e no “Espírito Santo”, dos quais assumem a identidade religiosa; a segunda tipologia são “os membros em processo de conversão”, que são os que participam do cotidiano da igreja, já foram batizados nas águas, mas ainda não foram batizados no “Espírito Santo”, mas que continuam buscando esse segundo batismo; a terceira tipologia são os frequentadores esporádicos que não são batizados nem nas águas, nem no Espírito Santo, mas que vão a IURD buscando uma benção imediata ou apenas a fins de conhecimento da igreja; e a quarta tipologia, que são os “membros em potencial”, são todos os que devem ser levados a conhecer a “Palavra”, assim sendo, todas as pessoas, para a IURD, são consideradas como membros em potencial (GOMES, 2011, p. 128).

Segundo Gomes (2011), a IURD estabelece serviços diferentes para cada tipo de membro:

Há uma preocupação visível da igreja em atender os diferentes tipos de fiéis que caracterizam seu público: desde aqueles que querem suprimir alguma aflição imediata, àqueles que se identificam e se assumem como membros – e há ainda os membros em potencial, os que nunca entraram em qualquer templo da igreja. (GOMES, 2011, p. 128).

No Templo de Salomão convivem as quatro tipologias de membros. Para além da forma como a IURD vai desenvolver as funções com relação aos diferentes tipos de fiéis que constroem o seu público, dialeticamente, esses tipos de membros constroem suas formas

de participação e de identidade na IURD. Ana Lucia Enne em seu texto “À perplexidade, a complexidade: a relação entre consumo e identidade nas sociedades contemporâneas” (2008, p.16) argumenta que o processo de constituição das identidades e alteridades na modernidade é extremamente complexo e que isso requer uma análise que leve em conta o papel enquadrador da sociedade de consumo, mas também o alargamento do campo de possibilidades para que o indivíduo possa produzir suas representações de si e configurar suas formas identitárias. A IURD, assim, desenvolve funções e formas de “consumo” dos bens e serviços religiosos, turísticos e de imagem diferentemente para cada tipo, mas cada ator, dentro desse campo de possibilidades, busca construir seus próprios processos identitários. Essa dinâmica faz parte do jogo, onde os tipos de membros estão buscando construir suas representações de si e a IURD, que busca, a partir das suas estratégias de poder, impor suas concepções hegemônicas com relação a cada membro. Isso não significa que há necessariamente um conflito. Percebe-se que as construções de si dos membros e as concepções estruturais da IURD para cada um muitas vezes atuam em consonância.

No caso da primeira tipologia, o “membro convertido”, ir ao templo maior da sua igreja é um feito de muita importância para sua identidade Iurdiana – sobretudo se esse indivíduo residir em outras cidades e estados fora de São Paulo. Registrar esse momento com fotos e vídeos é a medalha que materializa esse feito na vida do membro. O Templo de Salomão, para esse tipo de membro, é um lugar onde você “sente uma paz”, sente algo diferente. A fala de um membro convertido da IURD residente de Recife, que escolheu visitar o Templo de Salomão nas férias, quando perguntado por mim sobre a diferença do Templo de Salomão para outras igrejas da IURD, elucida bem isso:

É como se fosse uma capital de um país, o Templo de Salomão é a capital da Igreja Universal. Logo que eu entro aqui, eu sinto uma paz imensa que nunca senti em lugar nenhum. Aqui é um lugar santo, diferente de tudo. (Obreiro da IURD. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. São Paulo. 16 de set de 2018).

Conheci esse “membro convertido” no tour do Templo de Salomão. O *tour*, a simulação da história do povo hebreu bíblico produzido pela IURD no Templo de Salomão, se constrói a partir do visível. Ver as esculturas, as maquetes dos templos, os objetos em referência ao Israel Mítico, poder tirar fotos disso, é de certa maneira experimentar essa história. Na minha monografia, argumentei que o *tour* buscava materializar subjetivamente o vínculo que a IURD constrói com esse Israel Mítico (FONSECA, 2018). Essa ideia, no entanto, foca apenas no membro convertido. Ver e experimentar o tour se constitui diferentemente com relação à tipologia de membros da IURD.

No caso dos frequentadores esporádicos e membros em potencial ver o Templo, experimentar e produzir imagens sobre ele ganham outras dimensões. Uma das participantes que estava no *tour* no dia em que eu fui se declarava como evangélica e que havia ido ao Templo, pois estava de férias em São Paulo. Ela me relatou que não chegou a assistir uma reunião no Templo, nem participado de nenhum evento religioso do local. Ela disse que só havia ido ao

tour e que dali iria para um parque aquático. Depois de ter tirado muitas fotos, ela foi embora para não perder a hora do transporte para o parque. Relatou-me também que já havia ido em alguns outros Templos da IURD, mas que ali, pelo fato de ter objetos de Israel, era especial. Dentro da tipologia dos membros da IURD, ela se encontra como frequentador esporádico ou membro potencial. Em minha classificação, a colocaria como membro em potencial devido seu vínculo com outra igreja. No exemplo dessa participante, pode-se perceber o caráter lúdico que o Templo pode ter, tanto que após o *tour* no Templo, ela iria a um “outro parque”. Ela escolheu tirar algum tempo de suas férias para ir ao Templo de Salomão. Mas, não nas reuniões e sim no *tour*, na experiência lúdica que o Templo, para além do culto, oferta.

Em um esforço de tentar caracterizar o consumo visual que pode inferir na construção identitária ou na experimentação lúdica do espaço, os membros convertidos consomem visualmente, produzindo imagens e experimentações a fim da sua construção identitária como iurdiano. Um dos pontos diferenciais para “ser iurdiano” é ter tido a oportunidade de visitar o Templo de Salomão. Poder ver, tocar e, por fim, tirar uma foto materializa essa conquista. Segundo relatos, estar lá, ver com os “próprios” olhos é ter uma imensa e única oportunidade. É estar experimentando um pouco do que o povo hebreu bíblico viveu, segundo alguns relatos, é como “ser israelita”. Em minha monografia (2018), como dito, minha tese era sobre a subjetivação a partir da materialização da narrativa do vínculo com Israel Mítico construída pela IURD (FONSECA, 2018). De fato, isso ocorre, mas especialmente nesse tipo de membro, o membro convertido. Um membro convertido, ao ser perguntado por mim acerca da razão do Templo ter se inspirado em elementos do Israel Mítico, disse que o Templo é assim para trazer na realidade o tempo antigo, para resgatar a fé. Ele completou dizendo:

Deus disse que separou o povo de israel. E a mesma analogia Deus fez, porque a promessa de Israel veio de Abraão. Abraão se torna pai de todos aqueles que se convertem à Cristo. Por ele ser o símbolo de Israel e Israel ser o símbolo dos escolhidos, é que nós somos como se fossemos filhos de Israel, como, com aspas, fossemos “israelitas”, justamente porque nosso pai na fé é o símbolo de Israel. (Obreiro. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. São Paulo. 16 de set de 2018).

Na segunda tipologia de membros, os membros em processo de conversão, ir ao Templo de Salomão é um marco na sua vida religiosa. Experimentar e consumir visualmente pode impulsionar a conversão do membro em processo de conversão para o membro convertido. O Templo funciona como uma espécie de rito de passagem entre os perfis. Ir ao Templo maior, a “capital” de sua igreja, pode ajudar este sujeito a ultrapassar sua condição de não ter sido “batizado no Espírito Santo”, podendo impulsionar esse processo. Um exemplo disso foi a Cláudia Baré. Cláudia mora no Manaus, é indígena, pedagoga e possui 42 anos. É obreira da IURD de Manaus. Fiz a entrevista com a Cláudia e ela me relatou que queria muito que sua filha pudesse ir ao Templo de Salomão em São Paulo. Sobre sua filha, Cláudia me relatou:

Eu tenho uma filha de 16 anos, ela era do grupo jovem da igreja, mas ela se afastou. Ela também queria muito estar lá no Templo de Salomão. Ela sempre ia aos templos daqui de Manaus em busca do Espírito Santo. Mas ela disse que não conseguia. Então, toda vez que vou à igreja convido ela, mas ela continua dizendo que não. Eu acredito que o Templo de Salomão ajudaria muito ela na busca do Espírito Santo⁸ (Obreira. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. Rio de Janeiro. 25 de jan. 21).

Esse relato da Cláudia evidencia um olhar sobre a importância do Templo na constituição identitária religiosa de sua filha e também a sua. Cláudia, embora nunca tenha ido ao Templo, é uma obreira, que segundo o próprio relato, é batizada e sonha em um dia visitar o Templo de Salomão. Mesmo sem nunca ter ido, o relato de Cláudia nos mostra como o Templo é central não somente para os que ali são membros, mas também para obreiros, membros e frequentadores da IURD de todo Brasil.

Já o frequentador esporádico e os membros em potencial, o espaço pode se tornar um espaço lúdico-religioso, onde se pode “ver” teatralmente a origem da religião mundial que se tornou o cristianismo a partir dos elementos em referência ao Israel Mítico. Como o exemplo dado anteriormente sobre uma das participantes do *tour*, que foi ao Templo apenas a fim de tirar fotos e se divertir, pois logo depois de sua ida ao Templo, esta participante do *tour* iria a um parque famoso em São Paulo.

Cabe destacar que a figura do frequentador esporádico também é conhecida pela urgência de suas demandas, que o fazem irem conforme suas necessidades do momento, podendo estabelecer ou não um vínculo maior com a igreja posteriormente. No culto da Terapia do Amor, por exemplo, alguém que deseja ter um relacionamento, pode ir nesse culto na busca de suprir sua vontade. Tal dinâmica fica clara com o relato da Regina. Regina, de 39 anos, moradora do Bairro da Liberdade em São Paulo, que tem por profissão Babá, é membra e batizada na igreja Internacional da Graça. Conheci a Regina em um dos grupos de Facebook dedicado a reunião Terapia do Amor do Templo de Salomão. O grupo, com mais de 20 mil pessoas, é dedicado exclusivamente a serviços de relacionamentos e encontros entre pessoas da IURD. Regina estava no grupo e aceitou uma entrevista. Embora não seja da IURD, Regina acreditava que conseguiria encontrar um bom relacionamento indo na Terapia do Amor. Segundo seus relatos:

Eu tenho buscado muito estar juntos das pessoas da mesma fé, para possivelmente conhecer alguém que queira constituir família. Eu e todos ao meu redor acham que já está na hora disso e como não vejo nada em vista, estou tentando ajudar o destino indo aos lugares que possivelmente isso poderia acontecer. Por ter mais pessoas no culto da Terapia do Amor e pelos ensinamentos na área dos relacionamentos, acho que ali poderia me ajudar a chegar no meu objetivo⁹ (Frequentadora da

⁸ Entrevista realizada no dia 25 de janeiro de 2021.

⁹ Entrevista realizada no dia 19 de janeiro de 2021.

Internacional. Entrevista concedida a Carlos Gonçalves da Fonseca. Rio de Janeiro. 19 de jan. 2021).

O relato da Regina mostra a dimensão que argumentei sobre a diversidade de possibilidades de ofertas de cultos para os diversos tipos de perfis, o que faz o Templo ter uma certa vantagem em comparação as outras igrejas do Brás que focalizam seus cultos em temáticas ou até mesmo as igrejas maiores, como o exemplo da Internacional da Graça. O trânsito religioso é uma das marcas do campo religioso brasileiro atual (ALMEIDA; MONTERO, 2001) e a Regina é uma dessas figuras que transitam entre as denominações evangélicas na busca de conseguir seus objetivos pessoais, mas não a custo de sua identidade religiosa, pois busca conseguir encontrar um relacionamento, porém dentro das possibilidades que sua vida religiosa dispõe. Dentro dos enquadramentos, a Regina consegue encontrar movimentos que adequam suas crenças às suas metas pessoais. Sua identidade religiosa se forma a partir desse jogo onde os sujeitos encontram formas de alargar o campo de possibilidades para produzir suas representações de si e configurar suas formas identitárias, mesmo dentro dos enquadramentos da estrutura (ENNE, 2008, p. 16).

A figura do turista: o espaço do Templo para além do rito

Nessa classificação dos quatro tipos de membros, escapa a figura do turista. Integro a figura do turista no debate buscando dar um panorama maior acerca da complexidade do espaço que se constitui o Templo de Salomão, uma vez que essa figura foge da tipologia dos membros construída por Gomes (2011), mostrando que a IURD não pensa todos os de fora como “membros em potencial”.

O tamanho do Templo de Salomão chama a atenção. Por estar localizado em uma via de muito acesso, turistas e transeuntes costumam visitar o Templo. Além disso, os serviços fora o culto/reunião, como o *tour* pelo Jardim Bíblico, vendas de livros e outros, atraem esses turistas e transeuntes. Uma questão que traz o questionamento é o fato de que dentro do terreno do Templo de Salomão não há nenhuma espécie de proselitismo ou evangelização, mesmo com a presença de pessoas que poderiam, segundo classificação dos tipos de membros, tornar-se membros da IURD.

Gomes (2011) mostra que todos os “outros”, ou seja, os de fora, são frequentadores em potencial, podem tornar a vir a serem frequentadores esporádicos e logo frequentadores assíduos. A forma como a IURD se constrói tem a ver com a forma como ela pensa a vinculação. Aqui a figura do turista, visitante traz novas perspectivas sobre a forma como a IURD se constrói. Além dos quatro tipos de membros (GOMES, 2011) faz parte da tipologia dos frequentadores da IURD a figura do turista, dos visitantes, que passam no Templo de Salomão a fim de conhecer o monumento. Para esse perfil, o espaço pode ser representado como um espaço lúdico, uma espécie de “parque de diversões”.

Para a compreensão da importância da figura do turista no Templo de Salomão da IURD, volto no dia de sua inauguração. A inauguração do Templo de Salomão, em 2014, contou com a presença das maiores autoridades dos três poderes do país daquela época, entre as quais, a figura mais importante, a então presidente Dilma Rousseff, que se sentou ao lado do bispo Edir Macedo. Michel Temer, o vice-presidente na época, também esteve presente para acompanhar a cerimônia. Tanto o então governador de São Paulo – Geraldo Alckmin – como o prefeito – Fernando Haddad – também compareceram. Também marcou presença o ministro do STF (Supremo Tribunal Federal) Marco Aurélio Mello; a presidente do STM (Superior Tribunal Militar), Elizabeth Teixeira Rocha; o ex-diretor da Polícia Federal, Leandro Daiello Coimbra, além de diversos outros governadores, deputados federais e estaduais, vereadores e prefeitos. Alguns jornais destacaram em tom de denúncia a presença de políticos na inauguração do Templo e a própria inauguração, alegando que isso, de certa maneira atentava, ao Estado laico brasileiro, pois viram a presença dos políticos um benefício a apenas um grupo religioso, no caso da IURD (GUTIERREZ, 2014). Nesse sentido que a figura do turista e dos visitantes no Templo de Salomão entra, pois integra a narrativa da IURD com relação ao Templo de Salomão ser um “espaço para todos”, um “espaço ecumênico”, um “espaço turístico” e não apenas de um grupo religioso. Essa narrativa é acionada contra a denúncia de que o Templo estaria atentando contra o Estado laico brasileiro, pois, segundo a narrativa da IURD, o Templo é mais que igreja apenas para os membros, mas é também um espaço “para todos”.

A figura do turista é central na construção da narrativa institucional da igreja de que o espaço ali é acessado por “todos os tipos de pessoas”, que o espaço é para todos e não só para os membros da igreja. Esse “outro” não é o “outro” passível de conversão, logo não pode ser considerado o “membro em potencial”. Uma vez que a narrativa de “lugar para todos”, “lugar turístico” é acionada contra denúncias de que o Templo de Salomão fere a laicidade, a figura do turista é constitutiva para a construção da narrativa da IURD de que nem tudo ali no Templo de Salomão é feito para fins proselitistas, ou seja, que há determinadas pessoas para as quais o Templo de Salomão também oferta serviços turísticos. Isso vai depender de como o espaço é concebido no Templo de Salomão e quais desses espaços o turista adentra: caso ele entre no local do culto, a condição de turista se transforma na condição de membro em potencial.

Nessa perspectiva, um breve debate sobre o espaço se faz necessário. O debate sobre a conformação, configuração e significados dos espaços é integrante das ciências sociais desde sua formação. O autor Robert Hertz em “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa” (1980) demonstra também essa preeminência direita na conformação dos espaços. Outro trabalho notável foi o ensaio “Algumas formas primitivas de classificação” (2001) de Marcel Mauss e Émile Durkheim que, ao demonstrar a organização de uma tribo australiana em duas fratrias e, dentro dessa fratria, em uma complexa divisão de clãs, argumenta que a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens (MAUSS; DURKHEIM, 2001).

A conformação do espaço reproduz categorias humanas e sociais. Evans-Pritchard continua com a tradição do debate de Mauss e Durkheim (2001) sobre espaço e, em *Os Nuer*:

uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota (1978), evidencia duas distinções sobre o espaço: espaço ecológico e espaço estrutural, que terão relação à pertença dos indivíduos. O espaço ecológico e a distância ecológica representam necessariamente a distância física entre os espaços. Já o espaço estrutural e a distância estrutural dizem respeito sobre um espaço socialmente constituído. O autor vai definir distância estrutural como:

A distância entre grupos de pessoas dentro de um sistema social é *expressa em termos de valores. A natureza da região determina a distribuição das aldeias e, por conseguinte, a distância entre elas, porém os valores limitam e definem a distribuição em termos estruturais e fornecem um conjunto diferente de distâncias. Uma aldeia nuer pode estar equidistante de outras duas aldeias, mas, se uma destas duas pertencer a uma tribo diferente daquela a que pertence a primeira aldeia, pode-se dizer que ela está estruturalmente mais distante da primeira aldeia do que da última, que pertence à mesma tribo. (PRITCHARD, 1978, p. 123).

O espaço estrutural no Templo é aquele no qual os tipos de membros estão estruturalmente mais próximos um dos outros. Na configuração do espaço estrutural, cada tipo de membro pode estar mais próximo estruturalmente do que outro, mesmo que ocupando espaços ecológicos distantes. Membros de um mesmo tipo podem estar mais próximos estruturalmente em contraste com membros de outro tipo. Essa aproximação se dá, sobretudo nas formas de ação ritual, ou seja, nas incumbências e obrigações litúrgicas e religiosas que cada tipo de membros possui, independentemente da localidade de sua igreja. Tem-se o exemplo da reunião de sábado no Templo de Salomão, que é exclusiva para os membros convertidos. Em minha etnografia no Templo de Salomão (2018), ao entrevistar um obreiro da IURD de Recife, não pude realizar a entrevista no sábado por conta de sua participação nessa reunião, tendo assim só concluído a entrevista no domingo. Logo, percebe-se que mesmo sendo um obreiro da IURD de Recife, o membro participou de uma reunião em São Paulo com outros membros provenientes do local.

Esse mesmo espaço estrutural se constitui de modo complexo para outros tipos de membros, pois considerando o membro em potencial, que são todos os que podem vir a ser membros da IURD, o espaço estrutural da IURD no Templo de Salomão consistiria em todos os lugares passíveis de ação evangelística pela igreja. Aqui surge a figura do turista. Se o turista é uma figura que se diferencia do membro em potencial por conta da sua função de integrar a narrativa do “espaço para todos”, há efetivamente uma distância construída estruturalmente entre os de “dentro” – os tipos de membros – e os de fora – os turistas. Esses espaços estruturais se materializam e se reproduzem especialmente no Templo de Salomão. O debate sobre os espaços se torna necessário para compreensão de como tais locais no Templo de Salomão são pensados, construídos e consumidos.

Pierre Bourdieu, em “A casa Kabyle ou o mundo às avessas” (1999), retomando os debates iniciais das conformações dos espaços e as categorias sociais, dará materialidade a essas concepções sobre os espaços e seus significados em sua análise sobre a casa Cabila. O

autor argumenta que a casa Cabila evidencia as diversas relações que se constituem entre as categorias de pensamento do povo Cabila com relação a espaços sociais como casa, aldeia e cosmos (SAYÃO, 2013). A análise evidencia a organização do interior da casa e relações de oposição e mutualidade que estão em consonância com o externo e com a mentalidade Cabila. Segundo Bourdieu, “a casa se organiza segundo um conjunto de propostas homólogas: fogo, água; cozido, cru; alto, baixo; luz, sombra; dia, noite; masculino, feminino [...] cultura, natureza (BOURDIEU, 1999, p. 151). Essa análise de Bourdieu nos ajuda a compreender como os espaços do Templo de Salomão estão organizados, em suas distâncias estruturais e seus significados.

Os espaços de “dentro” e “fora”, “do rito” e do “passeio/turismo”, do “lugar para todos” e do “lugar santificado por Deus” parecem conviver no espaço do Templo de Salomão, tendo seus limites constituídos a partir da passagem para o local da reunião, o “santuário” onde para tal, há uma revista com detectores de metal, há a proibição de aparelhos eletrônicos e há regras para as vestimentas. O exemplo maior disso foi no meu primeiro dia da etnografia. Pude acessar, mesmo estando de bermuda, boa parte do que seria o “quintal” do Templo de Salomão, ou seja, sua parte externa ao local do culto. Só não poderia entrar de bermuda para assistir à reunião. Indo para o tour, há situações e locais no qual é proibida a utilização de aparelhos eletrônicos, como dentro do “tabernáculo”. A IURD estipula essas regras menos por medo de reprodução das imagens e controle e mais na busca da demarcação do espaço que é “sagrado” e o espaço que é “recreativo”, “turístico”. Do lado de fora do Templo, contudo, na rua, na avenida, no quarteirão que rodeia o Templo, as práticas de distribuição de jornais da Universal são claramente percebidas.

Assim como a *casa Cabila* possui um espaço fechado secreto que confina as relações da intimidade e o espaço masculino *thajma' th*, que é o lugar da assembleia, da mesquita, do café (BOURDIEU, 1999, p. 149), o Templo de Salomão também possui os espaços de “dentro” e o de “fora”. Para os de dentro com relação à filiação, o espaço se relaciona à filiação dos membros convertidos, busca de fidelização dos membros em processo de conversão e dos membros esporádicos, e busca da conversão dos membros em potencial de conversão. Já para os de “fora”, o espaço se configura na busca da experiência turística. Dessa forma, os espaços se definem em dois no Templo: espaço de culto e espaço do turismo/passeio. Tudo isso em um espaço no qual ser frequentador em potencial e turista vai depender de como a pessoa vai se alocar dentro desses espaços.

Considerações finais

Alguns pontos precisam de uma breve consideração, sobretudo a relação entre esses dois pontos que analiso – os tipos de membros da IURD e os turistas. Jean-Paul Willaime em *Sociologia da Religião* (2012) argumenta que a religião se manifesta na interseção de três pontos: “vínculo longitudinal da linhagem com seus ascendentes e descendentes, o vínculo horizontal entre os irmãos na religião, esses dois vínculos articulando-se ao vínculo vertical,

que se refere a uma alteridade” (WILLAIME, 2012, p. 197). Essa concepção de Willaime pode ser utilizada para pensar o uso do Israel Mítico pela IURD no Templo de Salomão. Em minha monografia, por título *Materialização do vínculo com o Israel Mítico pela IURD* (2018) procurei demonstrar como a IURD buscava materializar este vínculo com o Israel Mítico, se colocando como uma “herdeira” da promessa do povo hebreu bíblico. A primeira dimensão destacada por Willaime, que é o vínculo com a linhagem ascendente e descendente, foi explorada pelo meu trabalho de monografia. Minha pesquisa nesse trabalho se diferencia, pois, busca agora analisar a construção do vínculo horizontal entre os “irmãos na religião” e com a alteridade.

Os quatro tipos de membros da IURD fazem parte de como a IURD pensa e constitui os “seus”. Já os turistas se constituem como alteridade aliadas com as quais a IURD se relaciona no Templo. A IURD também se relaciona de forma específica com outra espécie de alteridade, que é a alteridade construída como “inimiga” ou “perseguidora”. Essa concepção é ilustrada no filme *Nada a Perder* (2018)¹⁰ e na matéria *A prisão do Bispo Macedo* (2017), publicada no site da Igreja Universal, em que a Globo e a Igreja Católica são colocados como inimigos ferrenhos da IURD e principais atores na prisão do Bispo Edir Macedo em 1992. A matéria citada a seguir relata uma fala do Edir Macedo descrevendo que:

Na década de 1990 já existiam 4 mil templos da Universal de Norte a Sul do País. Realmente, um número impressionante, que incomodou muitos ‘poderosos’ da época. ‘Eu tinha e tenho muitos inimigos. O clero católico, a Rede Globo e gente poderosa usada por eles. Eu até entendo tantos ataques, realmente há motivos para isso. A Igreja Universal incomoda. Nós assustamos. Nosso crescimento assustou muita gente na época da minha prisão e continua assustando até hoje’, revela o bispo na publicação¹¹.

Essa dada retórica da perseguição é mostrada por Gomes (2011), argumentando que esse movimento permite à IURD construir formas de respostas aos seus interlocutores, no nosso caso, com a alteridade inimiga. Para tal, a autora destaca o circuito da conquista. “No circuito da conquista, a perseguição integra um importante sistema de categorias, envolvendo quatro momentos necessários que, combinados, dão significado ao circuito da conquista: perseguição-revolta-sacrifício-conquista” (GOMES, 2011, p. 99). A retórica da perseguição é muitas vezes acionada como uma forma de lembrança de momentos difíceis do passado da IURD, como o próprio caso da prisão do Bispo Edir Macedo.

O circuito da conquista mostra como as ligações da relação com a alteridade podem servir a fim de solidificar ainda mais as relações com os tipos de membros na demonstração que a igreja é capaz de superar as adversidades e as perseguições. Isso permite uma maior integração dos membros convertidos, fortalece os membros em processo de conversão na busca do batismo com o Espírito Santo, mostra para os frequentadores esporádicos os benefícios da fidelização

¹⁰ NADA A PERDER. Direção: Alexandre Avancini, Produção: Paris Filmes e Record Filmes, 2018. Filme exibido pela Netflix. (130 min).

¹¹ A PRISÃO do bispo Macedo. IURD. 2017. Disponível em universal.org/noticias/post/a-prisao-do-bispo-macedo/. Acesso em: 15 jul. 2020.

à igreja, ao demonstrar a força que a IURD tem de mudar suas vidas, já que a igreja superou as adversidades, sendo tal narrativa aplicável também aos membros em potencial.

Junto com a figura do turista, podem-se pensar também as autoridades políticas – presentes na inauguração do Templo, por exemplo - como alteridades aliadas. Os dois fazem parte também da cosmologia da IURD, se diferenciando da alteridade inimiga por conta das alianças com a IURD. As alianças com figuras importantes da política podem demonstrar a busca da construção da IURD como uma igreja que tem poder, pois além da IURD “superar suas adversidades e as perseguições dos poderosos”, agora a igreja tem esses “poderosos” aplaudindo de pé uma inauguração de um Templo da IURD (MONTERO; SILVA; SALES, 2018).

Já a diferenciação com os que a IURD constitui como “os de dentro” é mais complexa, uma vez que os membros em potencial são todos os de fora da IURD, que podem vir a ser um dia membros, segundo Gomes (2011). Nesse ponto, meu trabalho se diferencia da Edlaine Gomes, ao enfocar como cada tipo de membro “consome” os serviços do Templo. A figura do turista, por exemplo, não é necessariamente um membro em potencial dependendo do espaço no qual ele esteja no Templo. A figura do turista é de suma importância para a construção institucional da IURD do Templo de Salomão como “espaço para todos/espaço ecumênico”.

Procurei articular os dados sobre o Templo de Salomão em companhia com a bibliografia sobre a IURD, apoioando minhas reflexões com a etnografia que fiz no Templo de Salomão em 2018 e entrevistas feitas em 2021 em material registrado no diário de campo. Embora consiga compreender que o trabalho é muito ambicioso, busquei pensar as diversas facetas do Templo de Salomão da IURD.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos estud.** CEBRAP, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, abr. 2019.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva** (revista da Fundação Seade), São Paulo, v.15, n.3, p. 92-101, jul./set. 2001.
- A PRISÃO do bispo Macedo. **IURD**. 2017. Disponível em universal.org/noticias/post/aprisao-do-bispo-macedo/. Acesso em: 15 jul. 2020.
- BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle ou o mundo às avessas. **Cadernos de Campo (São Paulo 1991)**, São Paulo, v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999.
- CAMPOS, Ricardo. Visibilidades e invisibilidades urbanas. **Revista de Ciências Sociais**: RCS, v. 47, n. 1, p. 49-76, 2016.
- CAMPOS, Ricardo; BRIGHENTI, Andrea Mubi; SPINELLI, Luciano. Uma cidade de imagens: Produções e consumos visuais em meios urbanos. Lisboa, **Editora Mundos Sociais**, 2011.
- CENSO DEMOGRÁFICO 2010: CARACTERÍSTICAS GERAIS DA POPULAÇÃO, RELIGIÃO E DEFICIÊNCIA. IBGE. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/>

censo-demografico/demografico-2010/amostra-caracteristicas-gerais-da-populacao-religiao-e-deficiencia. Acesso em: 27 nov. 2018.

DURKHEIM, Émile. Tradução de Paulo Neves. **As Formas Elementares da Vida Religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDIR Macedo é recebido em Israel pelo Primeiro-Ministro. **Jornal Opção**. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/edir-macedo-e-recebido-em-israel-pelo-primeiro-ministro-554171>. Acesso em: 21 fev. 2020.

EDIR Macedo recebe medalha “Jerusalém de Ouro”. **R7**. 2018. Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/edir-macedo-recebe-medalha-jerusalem-de-ouro-29052019>. Acesso em: 21 fev. 2020.

ENNE, Ana Lucia. À perplexidade, a complexidade: a relação entre consumo e identidade nas sociedades contemporâneas. **Comunicação mídia e consumo**, v. 3, n. 7, p. 11-29, 2008.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.

FONSECA, Carlos. **Materialização do vínculo com “Israel mítico” na Igreja Universal do Reino de Deus: uma etnografia do Templo de Salomão**. Monografia de conclusão da graduação na Universidade Rural do Rio de Janeiro, 2018.

GOMES, Edlaine de Campos. **A era das catedrais da IURD**: a autenticidade em exibição. 2004. 207f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

GUTIERREZ, Carlos. Beyond religion: the use of Jewish symbolic goods by the Universal Church. **Congresso Internacional da Brazilian Studies Association**. 2014.

HEINICH, Nathalie. Da visibilidade: excelência e singularidade em regime midiático. In: REINHEIMER, Patrícia; SANT'ANNA, Sabrina Parracho (org.). **Manifestações Artísticas e Ciências Sociais**: reflexões sobre arte e cultura material. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2013. p. 23-37.

HERTZ, Robert. ([1909]1980), “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.6, p. 99-128, 1980.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, v. 2, n. 24, p. 119-137, 2013.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. **Ensaios de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001. p.399-455.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. Etnográfica. **Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, n. 52, p. 131-164, 2018.

NADA A PERDER. Direção: Alexandre Avancini, Produção: Paris Filmes e Record Filmes, 2018. Filme exibido pela Netflix. (130 min).

ORO, Ari. A reconfiguração do espaço público religioso brasileiro: o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus. In: MEZZOMO, Frank. **Religião, Cultura e Espaço Público**. São Paulo: Fecilcam, 2016, p. 51-79.

PRITCHARD, Evans. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.

RESENDE, Erica Simone Almeida. A Direita Cristã e a política externa norte-americana: a construção discursiva da aliança entre Estados Unidos e Israel com base na ideologia evangélico-protestante. **Carta Internacional**, v. 5, n. 1, p. 3-20, 2010.

SAYÃO, Deborah Thomé. Corpo, poder e dominação: um diálogo com Michelle Perrot e Pierre Bourdieu. **Perspectiva**, v. 21, n. 1, p. 121-149, 2003.

TEMPLO de Salomão, IURD. Disponível em <https://sites.universal.org/templodesalomao/passeio-pelo-jardim-biblico>. Acesso em: 22 maio 2021.

WILLAIME, J.-P. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2012.

Vodu, a resistência negra no Haiti

*Marcela de Oliveira Santos Silva¹
Bruna Baliza dos Santos Doimo²*

RESUMO:

Em 2010, um grave terremoto atingiu o Haiti, fazendo com o que o país caribenho se tornasse manchete por todo mundo. A tragédia gerou solidariedade, mas trouxe à tona muitos estereótipos que ficaram evidentes em reportagem sensacionalista que lotaram a imprensa. Entre um dos tópicos que foi levantado na ocasião foi sobre o Vodu, religião comum na região, que é peça fundamental da história nacional, mas que foi e ainda é estigmatizada. É justamente sobre esse importante componente da história haitiana que este artigo pretende se debruçar. Nosso objetivo é debater o Vodu não pelo seu prisma religioso, mas seu papel político, que, no caso haitiano, foi uma das bases fundantes para o processo de independência nacional. Discutiremos a trajetória dessa prática religiosa do período colonial, passando pela Revolução haitiana e chegando até os dias atuais (2010).

Palavras-chave: Religião; Vodu; Haiti; Política.

Voodoo, the black resistance in Haiti

ABSTRACT:

In 2010, a serious earthquake hit Haiti, making the caribbean country headlines around the world. The tragedy generated solidarity, but it brought to the surface many stereotypes that were evident in sensationalist reports that filled the press. Among one of the topics that was raised on the occasion was about Voodoo, a common religion in the region, which is a fundamental piece of national history, but which was and still is stigmatized. It is precisely this important component of Haitian history that this article intends to focus on. Our objective is to debate Vodou not through its religious prism, but through its political role, which, in the Haitian case, was one of the foundations for the process of national independence. We will discuss the trajectory of this religious practice from the colonial period, through the Haitian Revolution and reaching the present day (2010).

Keywords: Religion; Voodoo; Haiti, Politics.

¹ Graduada em História na UFRRJ, mestra em História na UFRRJ, cursa doutorado em História na UFRRJ. E-mail: marcela.oliveir@yahoo.com.br

² Graduada em História na UFRRJ, mestra em História na UFRRJ. E-mail: bdoimo@yahoo.com.br

Introdução

Nas obras *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2002), *Economia e Sociedade* (2000), *Ética econômica das religiões mundiais* (2016), bem como em outras obras em menor grau, Max Weber dedicou-se em compreender o fenômeno religioso paralelamente à economia. Partindo da compreensão dos fenômenos humanos como processos, afastou-se da noção evolucionista de história. Assim, Weber propôs a análise do processo de racionalização da civilização ocidental contrariando o positivismo histórico do século XIX, que postulava a racionalização como produto do Iluminismo, entendendo que os períodos anteriores foram incapazes de uma ação racional. Para o sociólogo alemão, por mais primitivo que fosse o homem, ele poderia ser subjetivamente racional. Ou seja, toda manifestação humana em qualquer tempo e espaço partia da racionalização das ações sociais, sejam elas tradicionais, racionais ou afetivas.

A proposta de Max Weber foi abarcar a racionalização nas esferas da economia, moral e tecnicidade, bem como de outras esferas do comportamento humano aparentemente menos racionalizáveis como a sexualidade, a música e a religião. Weber, diferente de Émile Durkheim, não partiu da análise de sociedades “primitivas”, mas sim, da sociedade moderna e de religiões complexas como o judaísmo, budismo, islamismo e podemos inserir nessa análise o vodu. Segundo o sociólogo, a religião é um elemento fundamental que forma *a priori* um modelo racional e metódico. Esse processo deu-se pela transação do pensamento religioso em detrimento do abandono das práticas mágicas. Ao dar lugar a um quadro administrativo, a burocratização das práticas religiosas de forma a estabelecer mecanismos de dominação na sociedade ocidental: controle moral, sexual, econômico e outros. Por fim, a racionalização do pensamento religioso é mais um processo de *desencantamento do mundo*, pois é possível compreender a ação social, uma vez que estabelece algum tipo de comunicação com a sociedade.

A partir dessa linha de pensamento, da racionalização da religião, este presente trabalho tem como objetivo abordar o Vodu não apenas como uma religião tradicional africana, mas como um projeto político na Revolução Haitiana, fazendo uma breve análise do papel do Vodu no processo da Independência em 1804 e com isso evidenciar a perseguição religiosa que os praticantes dessa religião sofreram e ainda sofrem.

Vodu, uma forma de resistência

Segundo Renel Prospere e Alfredo Gentini, um dos processos da colonização consistia na alienação cultural, religiosa e étnica dos negros. Proibiam-se os cultos africanos, e os negros eram obrigados a aceitar a religião cristã por meio do batismo. Nessa conjuntura, o Vodu haitiano representava uma forma de resistência africana perante o sistema escravista branco. Laënnec Hurbon, citado por Prospere e Gentini, classifica o Vodu como a primeira forma de resistência contra a escravidão:

Essa resistência se fez justamente sobre a base das crenças antepassadas. Desde os navios negreiros, pelo suicídio, pela greve de fome, pela recusa de medicamentos, o vento da revolta começou a soprar: os negros deixavam os corpos aos brancos e iam reunir-se no mundo de seus avôs. Não vamos levantar o número das rebeliões registradas desde o início do tráfico. Nossa objetivo agora é simplesmente recordar como o Vodu foi à primeira forma de resistência contra a escravidão. Os historiadores costumam designar pelo termo *Marronage* (os Quilombos brasileiros) a fuga dos escravos das plantações de cana e oficinas, para lugares inacessíveis onde reconstituíam a solidariedade étnica, recriavam suas tradições antepassadas e redescobriam a unidade espiritual para melhor afrontar os senhores brancos. É ai, nessas comunidades de resistência, que se constrói a consciência da autonomia política e cultural dos escravos. Nessa época, o Vodu é a religião que realiza a coesão dos escravos, impelindo-os à luta contra o domínio dos brancos. (HURBON, 1987, p.67 *apud* PROSPERI; GENTINI, 2013, p. 65).

No trecho supracitado, o Vodu aparece como uma reação à exploração que ocorria nos cativeiros e ao poder imperialista. Nessa perspectiva, o Vodu deve ser lido e interpretado como uma resistência ao processo de colonização, em específico, a escravidão imposta pelos colonizadores.

Ao constatar o potencial que a prática do Vodu oferecia para a resistência dos negros à escravidão, a Igreja Católica começa a difundir que tal prática era algo desonroso, e passa a realizar campanhas antissupersticiosas, a chamada operação de limpeza. (SANTOS, 2010). Os padres se reportavam ao Vodu como “macaquice indigna de um povo civilizado”, além de satanizar e demonizar essa prática religiosa e tudo que era usado supersticiosamente.

As nações europeias argumentavam que assumiram uma responsabilidade de tutela sobre os colonizados. A colonização foi dita como um mecanismo para uma “boa modernização”, uma ação “filantrópica” por aqueles da “raça superior europeia” destinada àqueles de “raça inferior africana”. Nesse discurso, é evidente a presença do ideal de inferioridade do indivíduo negro africano engendrado desde o navio negreiro. Os negros africanos são encarados como inferiores; são classificados como *naturalmente* incapazes, inconsequentes e incultos e, numa escala hierárquica, estão muito abaixo do supressum branco europeu. Mas, como bem explicitou Aimé Césaire, a relação metrópole e colônia não era de tutela. “Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatorias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas.” (CÉSAIRE, 1978, p. 25)

O navio negreiro dá os alicerces da ideia de hierarquização entre pessoas de pele branca e pessoas de pele negra. Noção esta que será trabalhada, defendida e propagada ao longo dos séculos. Os africanos, tidos como inferiores, são vistos como passíveis de serem escravizados sem qualquer dificuldade. Mais do que isso, a escravidão, muitas vezes, foi alegada como *benéfica* para os africanos, pois os afasta de seu meio de origem (“bárbaro”, “profano”, “pagão”, “infiel”, “primitivo” e outros) e os insere em um universo perpassado por ideias, crenças e valores de origem europeia, por tanto, superiores.

Essa argumentação de inferioridade foi estendida às diversas religiões africanas, dentre elas, o Vodu. A Igreja caracterizou-se por sua prática repressiva e perseguidora do Vodu no Haiti. Eles diziam que iriam tirar o país do domínio de Satã e colocá-lo no padrão da civilização, alegando-se a superioridade europeia com base em elementos religiosos, e isso possui reverberações até os dias atuais. As religiões africanas prosseguem sendo negativamente taxadas de *animistas*, *pagãs* e *politeístas*, típicas de populações atrasadas. Essa lógica está implícita de uma antiga formulação de monoteísmo = civilização, politeísmo = barbárie e selvageria, ou mais específico, monoteísmo cristão = civilização, politeísmo/paganismo = barbárie e selvageria. Isso deu a tônica das colonizações na África, América e Ásia, como bem disse Aimé Césaire (1978), mas trata-se de uma noção dual tão antiga quanto o próprio Cristianismo.

O Vodu, caracterizado como uma religião das classes populares do país, era visto pela Igreja a partir de um dualismo ocidental em que de um lado encontra-se Deus, a religião cristã e do outro lado encontra-se o Demônio, a religião pagã, nesse caso, o Vodu. O termo paganismo era empregado com o intuito de desvalorizar, desqualificar e hierarquizar, assumindo posição inferior em uma escala comparativa, de forma consciente ou não.

Se o Vodu era um elemento no qual os negros reagiam ao sistema escravocrata, combatê-lo por meio do catolicismo era uma das principais estratégias dos colonizadores. A partir da crença da inferioridade racial dos negros, os colonizadores acreditavam na assimilação cultural dos valores ocidentais como forma de desconstruir e combater a identidade do negro. Mas, ao contrário do que pensavam, os escravos utilizaram e interpretaram os ritos católicos à maneira de sua própria religião. (SANTOS, 2010).

De acordo com Prospere e Gentini (2013), essa tentativa de a Igreja Católica impor aos negros descendentes de africanos o Deus “branco” e até mesmo a alma “branca”, em vez de libertar, acabou alienando. Dizem eles, “[a igreja católica] não se deu conta que estava mergulhando em várias contradições com sua mensagem. A Igreja Católica no Haiti, de certa forma, perdeu-se em seus equívocos ideológicos, pois cometeu uma violência abominável contra o povo haitiano ao tentar desenraizá-lo de suas crenças e impor aos dominados a religião dos dominantes. (PROSPERI; GENTINI, 2013, p.77).

A operação de limpeza que a Igreja Católica tentou implantar, segundo Prospere e Gentini (2013), foi um fracasso, pois o Vodu voltou, com mais efervescência após a campanha, em todo o território haitiano. Apesar disso, a ação antissupersticiosas não desapareceu completamente no espírito da pequena elite haitiana e nem no conjunto do clero da Igreja Católica.

Em sua análise, Prosperi e Gentini (2013) destacam que o Vodu representa dois lados. Por um lado, como religião e cultura comum às camadas populares, ele é caracterizado pela elite como superstição primitiva, simultaneamente seus adeptos, na maioria das vezes, são explorados pelas classes dominantes. Mas, por outro lado, ele é usado pela população mais vulnerável como um instrumento de luta contra essa situação que é imposta. “Por isso, o Vodu pode ser considerado como um elemento crucial na formação da população haitiana, especialmente os camponeses, mas não somente, na luta contra a pobreza e a miséria. Vale a pena ressaltar que

no Vodu pode-se encontrar uma experiência religiosa autêntica, uma linguagem culturalmente válida, na qual seus adeptos estão sempre neste contínuo movimento de compreender e dar sentido ao mundo e à existência da vida.” (PROSPERI; GENTINI, 2013, p.76).

Assim, apontam os autores, apropriando-se do conceito de “dialetização do social” de Bastide, que o Vodu é a linguagem pela qual se espelham as situações locais e também da diáspora. Nele, as camadas exploradas da população haitiana buscarão encontrar “um lugar de invulnerabilidade” em relação aos seus exploradores. (PROSPERI; GENTINI, 2013, p.76).

Vodu na Independência Haitiana

O processo histórico que desencadeou na Independência do Haiti, em 1804, foi marcado pela resistência negra que tinha como um dos seus principais instrumentos a prática religiosa do Vodu. Falar do Vodu no Haiti é, necessariamente, falar da figura de Makandal. Em 1757, Makandal, que foi um escravo originário do Guiné, assumiu o comando de um bando fugitivo, partindo da crença do Vodu sobre comprometimento, propagou entre seus seguidores a certeza de que, para findar a escravidão, era necessário empenho político mediante um pacto de confiança e ética que alicerçam essa religião.

Em 1791, sob o comando de Dutty Boukman, uma cerimônia de Vodu, no país, unificou os negros com o intuito de lutar pela independência contra o colonizador. Eles fixaram um pacto de sangue, onde todos se comprometeram com a luta pela libertação do país, liquidando os brancos, para assim criar uma sociedade autônoma. Na história do Haiti, essa cerimônia é considerada o ato fundador da revolução e da guerra pela independência, que foi a primeira grande revolta dos escravos contra o sistema da escravidão. (PROSPERI; GENTINI, 2013).

Em 1793, devido às rebeliões praticadas pelos negros escravizados no território do Haiti, o governo colonial declarou o fim da escravidão. Isso não interrompeu as rebeliões negras no país, pois os negros queriam mais do que o fim da escravidão, queriam liberdade, lutavam pela autonomia e a retirada dos colonizadores do território haitiano. (SANTOS, 2010). A década posterior foi caracterizada por intensas rebeliões e, por muitas vezes, a derrota do exército colonial. Em 1803, a última tropa francesa deixa o território haitiano, e, em 1804, sob a comando de Toussaint L’Ouverture, o povo Haitiano conquista a sua sonhada independência.

Laennec Hurdon destaca o papel do Vodu no movimento de Independência. “Além do aparecimento de profetas e heróis que levarão os negros a vitória, em 1804, é preciso, sobretudo, notar que, para os escravos, o vodu significou, desde cedo, linguagem própria, a consciência de sua diferença em relação ao mundo dos senhores, a força que aguçará a sua capacidade de luta.” (HURBON, 1987, p. 68 *apud* SANTOS, 2010, *on-line*).

O Haiti foi local de uma revolução racial onde os ditos inferiores pelo mundo europeu conseguiram inverter a situação sobre o opressor. Os colonizadores eram incrédulos que essa hierarquia racial, sob a qual se justificava a dominação e exploração dos povos não ocidentais,

pudesse ser subvertida e tentaram, a todo modo, esconder e/ou ocultar por muito tempo a história da revolução negra haitiana. (SANTOS, 2010). Quando surge como nação, o Haiti parece a negação de todos os pressupostos do mundo vigente. (BAPTISTA, 2007).

Como bem disse Emir Sader,

A revolução haitiana foi o maior movimento negro de rebeldia contra a exploração e a dominação colonial das Américas. Mesmo com o assassinato de Toussaint L’Ouverture pelos franceses - que haviam substituído os decadentes espanhóis como colonizadores da ilha -, a revolução triunfou e fez realidade, contra a França, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. A abolição da escravidão, não contemplada pelos revolucionários de 1789, foi conquistada pelos ‘jacobinos negros’ do Haiti. (SADER, 2004, sp).

A Independência do Haiti influenciou bastante outras colônias latino-americanas para que dessem início a um processo de libertação, aumentando ainda mais a importância desse acontecimento. (CORRÊA, 2005). É exatamente por isso que tentaram ocultar esse processo. Segundo a concepção colonizadora, o Haiti representava um péssimo exemplo para as demais colônias.

O Vodu no pós-Independência

Segundo Paulo Gustavo Corrêa (2005), entre 1804 e 1820, o Haiti passou por uma fase “fundacional”, onde a estrutura colonial é desestruturada. Práticas culturais de origem africana são estimuladas na construção de uma nova identidade.

Entretanto, a Independência não significou uma aceitação do Vodu, pois ele permaneceu condenado pelo sistema político. Os haitianos que resistiram à colonização conseguiram reverter a ordem política, mas isso não culminou numa mudança da ideologia dominante que foi, durante muito tempo, forçada pelos brancos. Apesar de a maioria dos haitianos permanecerem praticando o Vodu, foi interiorizado um imaginário social de que essa crença religiosa era de grau inferior, e que o ocidente, e suas práticas, eram a personificação do desenvolvimento e da civilidade. (SANTOS, 2010).

Gentini e Prospere (2013) afirmam que o Vodu continuava sendo perseguido e discriminado pelo sistema político pós-Independência em decorrência de dois motivos. O primeiro seria a certeza dos chefes de Estado de que era necessário apresentar que a primeira república negra nascia compatível as sociedades civilizadas. O segundo seria que o Vodu tinha potencialidades políticas que poderiam gerar práticas ditas suspeitas.

Em 1860, o governo independente do Haiti, por influência dos valores civilizatórios europeus que permeava o imaginário social, assinou uma concordata com o Vaticano que estabelecia no país uma fé cristã e a luta contra o Vodu. Esse acordo tinha como objetivo alavancar o país a “civilização, o oposto da barbárie e da sua superstição representadas pela

africanidade radical dos haitianos.” (HURBON, 1987, p. 70 *apud* SANTOS, 2010, *on-line*). Essa concordata permitia que qualquer delito de superstição ou qualquer ato contrário à ortodoxia da Igreja Católica fosse punido. Praticar o Vodu era considerado um ato fora da lei, não que antes fosse diferente.

Para Jaqueline Lima Santos (2010), o povo haitiano antes e depois da Independência encontra-se em um paradoxo. Esse paradoxo era a existência de uma consciência da libertação frente à violência colonial, ao mesmo tempo em que se assimilam elementos ideológicos da ex-metropóle. Nessa lógica, os haitianos conseguiram uma libertação física, mas não ideológica, a que estavam dependentes, e que inferiorizava seus valores culturais em detrimento da valorização da cultura ocidental. “O que podemos responder é que a missão civilizadora da Igreja Católica colocou o Haiti em um mar de contradições. O Vodu no Haiti foi violentado de tal forma que se tornou uma prática religiosa alimentada por uma população imersa na contradição, pois ao mesmo tempo que persistem em sua existência e praticam essa religião, carregam a vergonha e o estigma que foi colocado sobre a mesma pela ideologia colonizadora.” (SANTOS, 2010, *on-line*).

O Vodu, no decorrer da história, foi reconhecido pelo seu papel subversivo da ordem estabelecida. Foi exatamente na contradição perante a Igreja Católica que ele se recriou frente aos mecanismos de opressão, encontrou instrumentos de sobrevivência por meio das práticas dos que viam no catolicismo formas de reinterpretar os rituais e valores religiosos do Vodu. Jaqueline Santos (2010) vê como surpreendente a sobrevivência do Vodu no Haiti, mesmo diante de tanta repressão. Ele chegou ao país sob o signo da perseguição e, mesmo assim, foi uma forma de resistência utilizada pelos negros no confronto com os brancos.

No Haiti pós-Independência, assim como em todos os países colonizados, o poder estava interligado à ideia de desenvolvimento e civilidade, palavras que representavam as sociedades brancas, europeias e ocidentais. Pela ideologia colonial; tudo que não fazia parte desse padrão era visto e entendido como atrasado, primitivo e bárbaro. A Igreja Católica foi uma das grandes responsáveis pela naturalização dessas ideias por meio das suas pregações religiosas. O haitiano, ao assimilar esse prisma de mundo, quando assume o poder, coloca em prática uma forma de governar muito parecida ao do colonizador, coibindo seus valores próprios e tradições culturais coloniais, impedindo assim a sua completa libertação. (SANTOS, 2010). O que reforça a ideia que houve uma libertação física, porém, a ideologia, em grande parte, continuava sob o jugo colonizador.

Entretanto, na história do Haiti também houve aqueles que se negavam a esse processo de alienação, e, por muitas vezes, clamaram as tradições africanas como uma tentativa de salvar o país. (PROSPERI; GENTINI, 2013).

O Vodu no Haiti contemporâneo

A perseguição e satanização do Vodu é algo que ainda permanece nos dias atuais. Um exemplo disso foi a repercussão em torno do terremoto que ocorreu no Haiti em 12 de janeiro

de 2010. Um tremor de 7 pontos na escala Richter atingiu o país, causando a morte de mais 300 mil pessoas e deixando mais 300 mil feridos. (EXAME, 2010).

Após o desastre natural, os meios de comunicação de todo o mundo passaram a cobrir os acontecimentos no país. ONGs internacionais, instituições religiosas, a Organização das Nações Unidas e exércitos de diferentes países mobilizaram-se para ajudar nas buscas, no atendimento à população e na reorganização do Haiti.

Grande parte da imprensa abordou de forma sensacionalista a situação no país caribenho, explorando imagens de pessoas em situações precárias, de mortos espalhados pelas ruas e escombros, do desespero do povo haitiano. Nos canais de televisão houve debates de todos os tipos sobre a situação do Haiti, muitos fizeram um resgate histórico do país e reforçavam sua condição de país mais pobre das Américas. (SANTOS, 2010). As manchetes que anunciavam o acontecimento, na maioria das vezes, faziam referência a sua situação econômica e o seu passado de escravidão:

Como se não bastasse a triste realidade do país mais pobre das Américas, da nação mais miserável de todo o hemisfério ocidental, a cólera, a história de escravidão e ditaduras, como se não bastasse tudo isso, o Haiti foi nocauteados por um devastador terremoto em janeiro de 2010. As imagens não cessam de chocar: edifícios históricos em ruínas, pessoas esquálidas que nem sequer conseguem chorar, diante de casas que não mais existem, corpos amontoados e retorcidos, tratados sem qualquer dignidade. (TOUEG, 2017, *on-line*)³

Além disso, polêmicas em torno desse acontecimento foram geradas. Uma delas refere-se à declaração do pastor norte-americano Pat Roberson,⁴ dono do canal *Christian Broadcasting Network*, que atribuiu o terremoto no Haiti a um “pacto com o Diabo” que setores da população teriam feito para que o país se tornasse independente da França. Em um programa televisivo, dois dias após o terremoto, ele declarou que, “Eles estavam sob o domínio francês. Você sabe, Napoleão III, ou o que for. Então eles se juntaram e selaram um pacto com o Diabo. Disseram: ‘Vamos servi-lo se você nos tornar livres dos franceses.’ É uma história verídica. Então, o Diabo disse: ‘ok, negócio fechado.’ Então eles chutaram os franceses. Os haitianos se revoltaram e conseguiram se libertar.” (2010, 0:10-0:35).

Robertson afirmou que a consequência desse pacto foi “a maldição” sobre os haitianos e as catástrofes que atingem o país desde a sua Independência, em 1804. Segundo o mesmo, desde tal data, sua população é vítima de maldições. “Desde então eles têm sido amaldiçoados com uma coisa após outra, desesperadamente pobres. A ilha de Hispaniola é uma ilha cortada ao meio, de um lado o Haiti e do outro a República Dominicana. República Dominicana é

³ A matéria escrita por Gabriel Toueg foi, inicialmente, publicada no Jornal Estadão (2012), *on-line*, em um especial sobre os dois anos do terremoto que atingiu o Haiti. Infelizmente, o texto integral da reportagem não estava mais disponível no momento da publicação desse artigo. Entretanto, o trecho que citamos aqui foi recriado pelo seu autor em seu blog (*on-line*).

⁴ Marion Gordon Pat Robertson, pastor pentecostal, advogado e ex-candidato à presidência da República dos Estados Unidos. Apresenta o programa *Clube 700*, fundou a rede de televisão TBN, Christian Broadcasting Network e a Christian Coalition.

próspera, saudável, cheia de hotéis e etc. E o Haiti está em uma pobreza desesperada, mesma ilha. Eles precisam, e temos que rezar por eles, se voltar para Deus. E dessa tragédia, estou otimista que algo bom possa vir.” (2021, 0:36-1:09).

Imediatamente, foram feitas várias críticas a essa declaração, a assessoria da Casa Branca, diferentes comentaristas de jornais, entre outros, condenaram a atitude de Robertson. O editor de uma coluna religiosa do “Washington Post”, David Waters, classificou como “vergonhoso” alguém propor que Deus ou as pessoas pobres do Haiti tenham alguma culpa com as causas da tragédia. Contudo, toda polêmica gerada não mudou a opinião de Robertson, que por meio do seu porta-voz, Chris Roslan, disse que as polêmicas palavras se referiam aos rituais de Vodu que eram praticados na ilha por escravos, e “não à ira de Deus”. (G1, 2010).

A declaração do pastor parte de pressupostos religiosos do cristianismo, protestante e católico. Muitos adeptos dessas denominações não estão abertos a reconhecer outras formas de crenças, colocando suas doutrinas como o único caminho possível e verdadeiro, praticando assim a intolerância religiosa. Esse foi o *modus operandi* que a Igreja lidou com as religiões não cristãs em países que foram colonizados pelo mundo ocidental.

Para Rosa Maria Gody Silveira (2010), a intolerância religiosa pode até causar espanto, mas vários conflitos e guerras violentas foram e ainda são travados em nome de uma determinada crença religiosa ou de outra, mas isso não é apenas uma questão de cunho religioso. “Este é um problema extremamente complexo porque tais confrontos, costumeiramente, não carregam motivações exclusivamente religiosas, mas a estas se somam razões de ordem econômica, social, política, cultural, variáveis a cada experiência histórica.” (SILVEIRA, 2010, p.5).

Segundo Jaqueline Santos (2010), qualquer problema que a sociedade haitiana enfrente, seja ele de ordem natural, social e econômica, é visto pelas instituições cristãs como um problema causado pelo Vodu, assim como acontece em outros países em que diversas dificuldades vivenciadas pelas pessoas são ligadas às religiões de matriz africana. Isso é uma forma de ocultar os problemas sociais, entre outros, que atingem o país.

Mais uma vez o profano, o mal, os demônios da visão de mundo ocidental associados ao Vodu o culpabiliza por um problema que não é seu, mas de ordem da natureza, o terremoto. Mais uma vez a intolerância, o preconceito e a discriminação religiosa são utilizados para encobrir os reais problemas existentes no Haiti, é utilizada para alimentar as mentes daqueles que não consegue ver outras formas de vivenciar o mundo que não seja a sua e alienar a mente daqueles que estão sendo violentados simbolicamente pelos valores civilizatórios europeus. Mais uma vez o diabo e os demônios são responsáveis por todos os males que afetam a humanidade, e não a exploração do capital, as relações de poder, o racismo, as invasões e etc. (SANTOS, 2010, *on-line*).

O Vodu é uma religião diferente do catolicismo e das demais religiões que se encontram no Haiti, e é deveras um equívoco colocá-lo como responsável por diversos problemas vividos

no país, sob a justificativa de que seus praticantes estão longe dos caminhos de “Deus” - que é apenas o das religiões monoteístas e ocidentais-, e por isso, sofrem com tantas dificuldades e misérias. Pode-se classificar esse processo como a alienação do povo diante das verdadeiras causas das contradições sociais, econômicas e políticas existentes no país. Colocar a culpar no Vodu por problemas do qual ele não é o causador, significa tirar a culpa dos verdadeiros causadores: as relações de exploração, a colonização europeia e a norte-americana, passada e nos dias atuais, com a suposta recolonização do país em nome da “ajuda humanitária”. (SANTOS, 2010, *on-line*).

Conclusão

A história do Haiti, primeira república negra das Américas, subverteu a lógica dos colonizadores sobre a inferioridade racial dos negros, era impensável⁵ que “estes seriam capazes de lutar pela sua liberdade, derrotar o exército francês e construir uma nação independente”. (SANTOS, 2010, *on-line*). O processo que culminou na Independência do Haiti, em 1804, é motivo de orgulho para a diáspora africana.

O Vodu como religião principal, no Haiti, foi crucial para o processo de resistência que se inicia no Navio Negreiro. Por meio do Vodu, os negros haitianos tomaram consciência do abismo que existia entre eles e os colonizados e da necessidade de se libertar e formar uma nação independente. Nessa luta pela sobrevivência como seres humanos, o Vodu foi fundamental para superar todo aquele sofrimento imposto pelo colonizador. (PROSPERI; GENTINI, 2013).

O seu caráter revolucionário implicou que o Vodu fosse historicamente perseguido pelas instâncias políticas e religiosas. A intolerância religiosa, no Haiti, foi exercida pelas instituições católicas e protestantes no decorrer de todos esses séculos. Essa perseguição “criou estigmas sobre o Vodu, violentando simbolicamente a identidade de seus praticantes”. (SANTOS, 2010, *on-line*). A Igreja disseminava por meio de seus discursos religiosos uma ideologia que condenava o Vodu à vergonha, atraso e incivilidade, aquela lógica de inferiorizar os negros e suas práticas. Segundo Jaqueline Santos, um dos maiores problemas do Haiti foi a violência simbólica implantada pelos colonizadores.

Talvez um dos maiores problemas do povo haitiano após a Independência foi não se libertar exatamente dessa violência simbólica que condenava suas tradições culturais. Embora tenham tomado o poder, muitos desses estigmas implantados pelo colonizador no imaginário social continuaram permeando as relações de poder e condenando o povo do país a civilidade ocidental. A colonização implantou mais que uma violência física, mas uma violência simbólica da qual se vivencia suas consequências até hoje nos territórios que passaram por essa experiência. (SANTOS, 2010, *on-line*).

⁵ O conceito de “impensabilidade” da Revolução Haitiana é analisado por Dale Tomich (2009) em seu artigo “Pensando o ‘impensável’: Victor Schoelcher e o Haiti”.

Mesmo perante toda conjuntura contrária, o Vodu encontrou mecanismos de sobrevivência e seus praticantes foram obstinados na luta pela manutenção dos seus rituais e crenças religiosas.

Tentou-se e tentam negar a história da revolução negra haitiana; era imaginável e proibido propagar sobre os negros que derrotaram o exército ocidental. Tudo foi feito para apagar esse episódio da história e destruir as perspectivas haitianas de uma nação livre e independente.⁶

Com a Independência, o Haiti se deparou com diversas dificuldades, como o embargo político, ocupação americana, imposições do imperialismo internacional, exploração de seus recursos naturais por grandes potências, guerra civil, invasões e até mesmo a presença das tropas brasileiras em seu território. Manobras para tirar a autonomia do povo haitiano, e, na maioria das vezes, sob a justificativa de ocupar o território para ajudar a reorganizar o país que se encontra sob o jugo da desordem. (PROSPERI; GENTINI, 2013)

Essas intervenções no Haiti são grandes responsáveis pela situação que o país se encontra, o mundo ocidental sustenta uma ideologia que busca esconder o peso que a colonização teve. (SANTOS, 2010). Prova disso é a declaração do pastor norte-americano Pat Robertson, onde todas as mazelas são derivadas da religião, e com base nesse argumento esconde-se a exploração feita pelos países ocidentais. Oculta-se as causas de suas condições miseráveis, a história de vitórias e triunfos, tudo com o objetivo de acabar com a identidade do povo haitiano. Mas, apesar de tudo, a luta e resistência que foram organizadas pelos negros naquele país são experiência que têm inspirado as ações da diáspora africana.

Referências

- BAPTISTA, J. R. C. O Haiti e os discursos de construção nacional: Os dilemas de uma nação constituída entre a França Negra e a África Americana. In: **Seminário Internacional Fábrica de Idéias: 10 anos de existência**, 2007, Salvador. Fábrica de Idéias: 10 anos de Experiência, 2007.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CORRÊA, P. G. P. Haiti: História, crise e intervenção. **OREAL – Observatório das Relações Estados Unidos – América Latina – Observação da conjuntura**, v. 1, p. 1-5, 2005.
- NA TV, pastor norte-americano atribui terremoto no Haiti a ‘pacto com o diabo’, **G1**, Mundo, 14 de jan. 2010. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL1447829-5602,00-NA+TV+PASTOR+NORTEAMERICANO+ATRIBUI+TERREMOTO+NO+HAITI+A+PACTO+COM+O+DIABO.html>. Acesso em: 20 jun. 2010.
- PROSPERI, R.; GENTINI, A.M. O Vodu no universo simbólico haitiano. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v.11, n. 1, p. 73- 81, jan./jun. 2013.

⁶ Os motivos que levam a essa ocultação da história de Independência do Haiti é amplamente analisado por Dale Tomich (2019) em seu artigo “Pensando o “Impensável”: Victor Schoelcher e o Haiti”.

ROBERTSON, Pat. **Pat Robertson - O Terremoto No Haiti e o Pacto com o Diabo**, **Youtube**, 02 de fev. de 2021, 01:14 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v5cMekollCY>. Acesso em: 01 de maio de 2021.

SADER, Emir, A grande Revolução negra, Rio de Janeiro: **Jornal do Brasil**, 4 de Janeiro, 2004.

SANTOS, J.L. O Vodu e a Resistência Negra no Haiti. **Portal Geledes**, 15 de abr. de 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-vodu-e-resistencia-negra-haiti/>. Acesso em: 01 maio 2021.

SEREZA, Haroldo C., Pastor americano atribui terremoto a ‘pacto com o Diabo’ e provoca protestos; país se libertou da França em 1804, São Paulo: **UOL Notícias**, 14 de jan. de 2010. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultnot/internacional/2010/01/14/ult1859u2259.jhtm?action=print>. Acesso em: 01 maio 2021.

SILVEIRA, R. M. G. **Diversidade Religiosa**, 2010, Disponível em http://dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/03/03_rosa2_diversidade_religiosa.pdf. Acesso em: 01 maio 2021.

<https://gabrieltoueg.com/2017/01/12/do-estadao-sete-anos-depois-daquele-terrivel-terremoto-no-haiti/>

TERREMOTO que matou 300 mil no Haiti faz 10-anos. **Exame**, Mundo, 12 de jan. de 2020. Disponível em: <https://exame.com/mundo/terremoto-que-matou-300-mil-no-haiti-faz-10-anos/>. Acesso em: 05 maio 2021.

TOMICH, Dale, Pensando o “impensável”: Victor Schoelcher e o Haiti. **Mana**, 15. Jg., Nr. 1, S. 183-212, 2009.

TOUEG, Gabriel, [Do Estadão] Sete anos depois daquele terrível terremoto no Haiti, **Gabriel Toueg**, Jornalismo, 12 de jan. de 2017. Disponível em: <https://gabrieltoueg.com/2017/01/12/do-estadao-sete-anos-depois-daquele-terrivel-terremoto-no-haiti/>. Acesso em: 01 maio 2021.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UnB, 2000. v. 1.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo. Editora Martin Claret: 2002, 223 p.

WEBER, Max. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios comparados de sociologia da religião. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

“Então nós estamos aqui para ficar”: A instituição religiosa e a organização urbana no contexto do migrante zoroastriano na Inglaterra

Iasmin Castro de Souza¹

Resumo: É inserido no diálogo entre o campo religioso e o fenômeno da migração que buscamos qualificar o presente artigo. A partir dessa relação, é analisada a presença da instituição religiosa no contexto migracional, trabalhando especificamente com o caso de migrantes zoroastrianos que vivem na Inglaterra (2019) e o papel da *Zoroastrian Trust Funds of Europe* (ZTFE) na vida do adepto. Além disso, procuramos investigar a organização urbana da cidade de Londres, analisando comércios e estabelecimentos associados ao imigrante asiático. Para tal, fazemos o uso de fontes orais (entrevistas e questionários com adeptos migrantes) e fontes de registro de campo (trabalho de campo). As fontes são analisadas a partir de um estudo dos conceitos de Memória, Oralidade e Migração, e apontam para um interessante diálogo entre o âmbito social e religioso referente as funcionalidades da instituição religiosa, característico do contexto do migrante. Observamos ainda a presença e forte permanência da comunidade zoroastriana na Inglaterra que carrega em sua trajetória processos de acomodação e desafios que o estrangeiro enfrenta no local de destino.

Palavras-chave: Zoroastrismo; Migração; Instituição religiosa; Organização urbana.

¹ Mestra em História com ênfase em estudos sobre comunidades diáspóricas religiosas. E-mail: iasmincsuel@hotmail.com

“So we are now here to stay”: The religious institution and the urban organization in the context of zoroastrian migrants in England

Abstract: It is inserted in the dialogue between the religious field and the phenomenon of migration that the present article seeks to be qualified. Based on this relation, the presence of the religious institution in the migratory context is analyzed, working specifically with the case of Zoroastrian migrants living in England (2019) and the role of the Zoroastrian Trust Funds of Europe (ZTFE) in the adept's life. Furthermore, it is aimed to investigate the urban organization of London, evaluating the business and establishments associated with Asians' migrants. For this purpose, will be explored oral sources (interviews and questionnaires with migrants' adepts) and field record sources (fieldwork). The sources are analyzed based on the concept study of Memory, Orality and Migration, and indicates an interesting dialogue between the social and religious spheres, regarding the functionalities of the religious institution, which is characteristic of the migrants context. It is also observed the presence and strong permanence of the Zoroastrian community in England that carries on its trajectory, process of accommodation and challenges that the foreigner faces at the destination.

Keywords: Zoroastrianism; Migration; Religious institution; Urban organization.

Introdução

Quando refletimos sobre o campo da religião e pensamos nas trajetórias que as estruturas religiosas e seus adeptos percorrem, constantemente interagimos essa ideia com a perspectiva da movimentação espacial humana, ou seja, da migração. Em alguns casos, encontramos uma relação mais intrínseca e essencial que em outras, variando as conjunturas dos contextos temporais e espaciais.

A partir dessa relação, inúmeras questões florescem aos olhos acadêmicos, trazendo grandes oportunidades de questionamentos e perspectivas. Nesse sentido, a disseminação de práticas culturais em diferentes regiões, ocasionada pelo processo migracional, é certamente um ponto importante na relação entre religião e migração.

Junto à chegada do imigrante, suas práticas culturais também atingem a sociedade de destino, provocando processos e movimentações que enfatizam a relação e as diferenças entre o “nativo” e o “outro”, o “estrangeiro”. Parte desses produtos que advém da relação entre estrangeiro e nativo, é foco de estudo da presente pesquisa. Nesse caso, o objetivo aqui é trabalhar com a presença da instituição religiosa e com a organização urbana no contexto do migrante.

Ao falar de instituição religiosa, me refiro em específico a instituição *Zoroastrian Trust Funds of Europe*² (ZTFE), ligada ao enquadramento de imigrantes adeptos da religião chamada Zoroastrismo que habitam atualmente a Inglaterra. Ressalto que se trata, então, de uma organização de uma religião também imigrante, visto que o Zoroastrismo chega na Inglaterra por meio dos seus adeptos a partir do século XVIII (HINNLLS, 2005).

Em uma perspectiva histórica, o Zoroastrismo tem seus primeiros desenvolvimentos na antiguidade, em regiões que conhecemos, hoje, como Oriente Médio. Um dos nomes mais importantes ligado à estrutura religiosa é o do profeta Zaratustra, responsável pela articulação das crenças e práticas zoroastrianas e, conhecido pelos adeptos como grande intermédio entre o deus soberano Ahura Masda e a população terrena.

Há grandes discussões sobre a datação da vida de Zaratustra. Me oriento pela proposta de Mary Boyce (1979) que insere o profeta entre os séculos XVII e XV a.e.c, por conta da datação de textos sagrados que remetem a esse período. Atrelado à vida pastoril e sacerdotal, Zaratustra é apontado como um reformador de ideias, pois em seu contexto onde crenças politeístas imperavam, ele sugeriu o seguimento de um sistema monoteísta. Séculos mais tarde, o Zoroastrismo ganha um caráter de religião de Estado com a dinastia Aquemênida (550-330 a.e.c) no Império Persa (BOYCE, 1979).

Percorrendo caminhos até os dias atuais, a religião zoroastriana passou por períodos de estabilidade e adversidade. Dialogando com a migração, grandes ondas diáspóricas marcaram o desenvolvimento da religião. A partir do século VII e.c, com a dominação árabe sob o Império Persa, o predomínio islâmico teceu conflitos aos zoroastrianos, trazendo uma série de ocorrências de perseguição religiosa. Como consequência, muitos zoroastrianos protagonizaram uma

² Podemos traduzir a sigla para o português como Fundos Fiduciários Zoroastrianos da Europa.

diáspora que levou o Zoroastrismo a diversas regiões do continente asiático. Dos agrupamentos mais significativos, certamente a região de Gujarat na Índia é a mais emblemática. Não à toa, hoje soma-se mais zoroastrianos na Índia do que no próprio Irã (antigo Império Persa). Aos zoroastrianos que vivem na Índia é atribuído a denominação de parse ou parsa, que remete “aquele que vem da Pérsia” (HINNELL, 2005).

No mundo contemporâneo, a diáspora zoroastriana atinge níveis maiores. Grande parte de seus adeptos são embutidos nas ondas migracionais por motivos característicos do próprio período. A busca por melhores oportunidades de empregos, especializações na formação educacional, universidades estrangeiras e trocas comerciais são os grandes impulsos que levam os zoroastrianos a saírem majoritariamente da Índia, dentre outros países asiáticos e do leste africano, a migrarem para países do Ocidente, como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. Perseguições religiosas, entretanto, mesmo não sendo a grande causa do contexto contemporâneo, ainda aparecerem nas estatísticas das ondas migracionais zoroastrianas (HINNELL, 2005).

Relacionado ao contexto da pesquisa, os primeiros zoroastrianos chegam à Inglaterra por volta do século XVIII, mas se estabelecem potencialmente nos séculos XIX e XX. Com um crescimento e estabelecimento dos migrantes zoroastrianos na Inglaterra e em toda Europa, houve a necessidade da criação de uma organização fiduciária para os adeptos. Em 1861, é criada a *Religious Fund of the Zarathustrians of Europe*, que anos mais tarde se tornará a *Zoroastrian Trust Funds of Europe* (ZTFE), nome atual da instituição. A ZTFE se localiza na cidade de Londres, Inglaterra, por ser um ponto de concentração de adeptos da religião (HINNELL, 1996).

No período de fundação da Instituição, seis funções são estabelecidas por Seth Muncherji Hormuski Cama, conhecido por ser um dos fundadores da ZTFE. São elas: lidar com o funeral zoroastriano; assistência para repatriação na Índia; compra de livros; investimento em pesquisas sobre o Zoroastrismo; manter uma casa para zoroastrianos (House of Prayer); e manter um fundo religioso para auxílio financeiro (HINNELL, 1996).

É na cidade de Londres, então, que outras organizações zoroastrianas são criadas a partir do aumento significativo de adeptos migrantes, de primeira, segunda e terceira geração. Em 1906, por exemplo, é criada a *The Parse Social Union* com o intuito de auxiliar estudantes zoroastrianos, promover a interação social entre os parses e entre os europeus, promover o debate sobre questões sociais, políticas, científicas e literárias, e auxiliar de maneira geral todo parse que chegasse à Inglaterra (HINNELL, 1996).

O presente artigo busca trabalhar com um recorte enfatizado na ZTFE por se tratar da instituição mais antiga de uma religião oriental no Ocidente e por ser de grande popularidade entre os zoroastrianos na Europa. Dessa forma, em 2019, foi realizado um trabalho de campo para minha pesquisa de Mestrado, no qual foi possível realizar visitas até esta Instituição. O trabalho de campo é um método de pesquisa essencial para a coleta e acesso das fontes, possibilitando a continuidade aos estudos.

Contamos como fontes para o atual artigo, os relatórios do trabalho de campo de análise espacial urbana, visitas à ZTFE, entrevistas com o atual presidente da instituição Malcolm Deboo e com o sacerdote responsável pela Sala de Orações da ZTFE, Ervard Yazad T Bhadha, aplicação de questionários aos migrantes zoroastrianos que vivem na Inglaterra, e uma visita ao cemitério zoroastriano. Com esse material é possível por meio do recorte do presente artigo discutir sobre como a instituição religiosa (ZTFE) atua, mediante as perspectivas dos migrantes adeptos, e como a organização urbana dialoga com a presença de migrantes na cidade de Londres.

Para que possamos compreender as complexidades das falas dos adeptos, destaco de maneira breve alguns pontos importantes sobre a religião zoroastriana. O primeiro apontamento é o estabelecimento do Zoroastrismo como uma religião não proselitista, isto é, não existe conversão dentro da estrutura religiosa. À vista disso, a religião carrega contornos muito familiares de um povo, já que não é permitido que pessoas que não tenham progenitores zoroastrianos, sigam como adeptos. Essa característica traz consequências significativas no mundo contemporâneo, já que a continuidade da religião depende da passagem geracional e do casamento dentro da fé. Discussões sobre a iniciação de crianças frutos de casamentos mistos é uma polêmica entre a comunidade, gerando opiniões distintas.

O último apontamento a ser destacado, se refere ao ideal de pureza dentro da religião zoroastriana. Faz parte da sua estrutura o que chamamos de Lei da Pureza, na qual os adeptos devem respeitar e se atentar as poluições ligadas a corpo humano e às purezas da Terra. Um grande exemplo que será problematizado no decorrer do artigo, é o corpo no pós-morte. Visto como um símbolo de poluição, o corpo humano quando já sem vida, deve ser descartado de maneira consciente, sem poluir os elementos tidos como sagrados da Terra (água, fogo e terra). Por essa razão, o método mais eficaz utilizado por zoroastrianos (e por outros povos) desde períodos da antiguidade, é a disposição dos corpos em regiões afastadas de centros populacionais, para que animais necrófagos, em sua maioria aves de rapina, possam se alimentar do produto sem que rios e solos sejam poluídos.

Inseridos no contexto do artigo, zoroastrianos no ocidente contemporâneo, os dois pontos ressaltados anteriormente serão mencionados nos discursos dos adeptos. Antes que possamos problematizar essas falas, é essencial estabelecer, primeiramente, qual perspectiva de análise será utilizada para tal ação. Dessa forma, damos sequência ao estudo teórico-metodológico da pesquisa.

Oralidade, memória e o outro

Se tratando de uma pesquisa que conta com entrevistas e questionários, é importante estabelecermos uma linha teórica dos caminhos a serem seguidos. Para o estudo da História Oral e dos mecanismos de uma entrevista, me apoio em Alessandro Portelli, que busca discutir em suas obras as problemáticas entre o entrevistado e o entrevistador. Porelli (1997) caracteriza

a criticidade no campo da oralidade, trazendo os personagens dessa ação como seres ativos e estratégicos na formação dos discursos. A entrevista é um espaço para trocas entre dois sujeitos. É uma troca de impressões, de olhares, e de informações. Pensar somente em um observador e um observado é uma ilusão. “Durante todo tempo, enquanto o pesquisador olha para o narrador, o narrador olha para ele, a fim de entender o que é e o que quer, e de modelar seu próprio discurso a partir dessas percepções” (PORTELLI, 2010, p. 20).

A entrevista é, então, um exercício de reconhecimento do Outro. Um jogo de leituras e construção é criado a fim de se estabelecer estratégias de imagens do Outro e para o Outro. A memória contribui nesse jogo quando seus conteúdos “são evocados e organizados verbalmente no diálogo” (PORTELLI, 2010, p. 19).

Segundo Michael Pollak (1989), a memória tem característica de seletividade, pois ela pode sofrer alterações futuras e adaptações em decorrência do contexto em que ela está sendo articulada. As preocupações do momento indicam a estrutura da memória, que consciente ou inconscientemente, é construída (gravada, recalculada, relembrada...) (POLLAK, 1989).

Quais histórias o depoente quer mostrar? Ou melhor dizendo, no contexto do artigo, qual história o migrante zoroastriano quer destacar? Quando perguntarmos sobre a instituição religiosa no contexto migracional, qual a perspectiva do adepto? O que ele quer exibir e o que ele quer esconder?

O silêncio do depoente é tão articulado quanto suas falas. A memória é o processo estratégico de lembrar e esquecer, tornando-se um campo de disputa. Ligadas ao contexto, a memória também pode ser interpretada como ações políticas e morais, nas quais o não dito é o que não pode ser público naquele momento (POLLAK, 1989).

São essas as principais bases teórico-metodológicas que serão utilizadas neste artigo. Para além da oralidade e memória, dialogaremos também com o conceito de migração e diáspora, do sujeito migrante e do estrangeiro. Muito se entrelaça com a própria discussão de oralidade, quando foi destacado a ideia de construção de discurso a partir do Outro e para o Outro. A alteridade nesse sentido, ganha destaque mais uma vez ao pensarmos a personagem do estrangeiro na sociedade.

Antes de entrarmos em questões mais complexas, saliento brevemente algumas pontuações em relação ao conceito de migração e diáspora. Me oriento a pensar em diáspora como um movimento de pessoas que abandonam seu local de origem (por diversos motivos) para dispersão em diferentes locais de destino, não somente um (VERTOVEC, 1997). No contexto do artigo, diásporas múltiplas caracterizam a história zoroastriana. Houve um movimento diaspórico após o domínio árabe na Pérsia, como mencionado no tópico anterior, e mais movimentações significativas no período contemporâneo, quando zoroastrianos partem do subcontinente asiático em direção a regiões da Europa, América, Austrália e leste Africano. Indo além, constata-se ainda mais ondas migracionais de zoroastrianos que saíram de zonas diáspóricas como o leste Africano, e migraram para Europa e América. Talvez, o caso de maior

destaque seja o do famoso artista Freddie Mercury (vocalista da banda Queen) e sua família zoroastriana, que saíram da Tanzânia e migraram para o Reino Unido durante o século XX.

A chegada do migrante e a transformação como estrangeiro é um processo complexo. Caterina Koltai (2009) apresenta que a relação entre o habitante nativo e aquele que não é familiar, demonstra problemas sociais, de certa forma fáceis de serem encontrados na sociedade contemporânea se observarmos casos de refugiados sírios ou venezuelanos, por exemplo.

A globalização do mundo moderno não criou o estrangeiro, pelo contrário, o estrangeiro existe desde períodos antigos da história, como forma de adjetivo e substantivo, principalmente com o Império Romano. O que o mundo moderno cria é o estrangeiro sociopolítico, um sujeito atrelado às noções de Estados nacionais e fronteiras. Desde então, as noções de nacionalidade estabelecem o estrangeiro e o não estrangeiro (KOLTAI, 2009). Outro fator que a modernidade cria, são os fluxos migratórios “planetários”, como afirmado por Koltai (2009). Principalmente, a partir das guerras do mundo moderno, a entrada e saída de pessoas buscando novas oportunidades ou fugindo de perseguições e devastações são mais comuns do que nunca. Abandonar o local de origem não é fácil. Contudo, por mais diversos que sejam os desafios no local de destino do estrangeiro, novas experiências e novas realizações podem ser almejadas. Desse modo, o estrangeiro deixa de ser o Outro que vive a quilômetros de distância, em outro continente, e se torna o vizinho.

Essa parece ser a problemática desenvolvida por Caterina Koltai (2009). Como conviver com o estrangeiro? Aquele que antes ocupava as cenas da TV e os livros, agora divide espaço cotidiano com a população de outra nacionalidade. O incômodo se demonstra presente dada as situações de conflitos sociais. Sabe-se que aos estrangeiros são atribuídos, muitas vezes, sentimentos de hostilidade, transformando-os em “maus-objetos” no imaginário comum.

Koltai (2009) busca uma explicação por meio da psicanálise de Freud (1929) exemplificando pelo mandamento cristão “ama a teu próximo como a ti mesmo”. Se o próximo é meu semelhante, isso me permite me reconhecer e me identificar nele, o que possibilita que eu o ame como a mim mesmo. “Mas o próprio traço identificatório que faço meu acarreta uma divisão entre semelhantes, na medida em que exclui os não semelhantes”. Ou seja, se eu não me assemelho ao próximo, não me possibilita amá-lo, associando o estrangeiro à hostilidade.

Não há amor entre os irmãos sem rejeição ao estrangeiro, e é esse o limite do amor ao próximo como a si mesmo. É segregativo porque fundado na identificação. [...] Quando o estrangeiro ainda estava a distância, podia ser visto como um ser exótico e exercer ora certo fascínio, ora um medo razoável. Mas, a partir do momento em que se tornou próximo, demasiadamente próximo, como nos dias atuais, em função da globalização e das novas migrações, ele causa mais do que medo, ele causa pavor. E é assim que aquilo que ainda era tolerável quando o estrangeiro estava longe, torna-se insuportável a partir do momento em que se aproxima demais. Nessa hora parece que todos demônios acordam (KOLTAI, 2009, p. 145-146).

Acredito que parte dessa relação com o Outro, exposto por Koltai (2009), inserida no contexto da pesquisa entre o ocidental e o oriental, implica-se em questões da criação do imaginário do Oriente e de todas estruturas a sua volta. Associamos, então, com o trabalho de Edward Said (1990) onde é discutido o conceito de orientalismo. Entre outros sentidos, o orientalismo é como um sistema de significados e noções sobre o Oriente criado pelo Ocidente, especialmente pela Europa. Esse sistema está associado a relações de poder entre ditas “potências” europeias imperialistas e o Oriente. Ao orientalismo incluímos também uma área de estudo acadêmico, onde os conhecimentos e escritos feitos inicialmente pelos europeus categorizam o Oriente de modo a poder controlá-lo.

Parte dessa hostilidade apresentada por Koltai (2009) vinculada ao preconceito, pode ser explicada também, e de modo mais específico visando o contexto da pesquisa, pela relação de poder que envolve o orientalismo de Said (1990). As relações imperialistas e as noções criadas do Oriente pelo Ocidente, firmadas pelos interesses europeus de domínio e superioridade, trazem um imaginário que acarreta em perspectivas preconceituosas e xenofóbicas e muitas vezes até generalizadas. Além disso, o Oriente pode ser visto com um fascínio, de modo exótico e misterioso, que formam características das representações pelos ocidentais.

Olhares pelas ruas

A instituição *Zoroastrian Trust Funds of Europe* é, atualmente, localizada no bairro municipal (*municipal borough*) de Harrow, na Grande Londres (região que compreende geograficamente Londres e alguns bairros próximos). O acesso a Harrow para quem está em Londres, pode ser feito facilmente por metrô. As mesmas linhas que circulam no centro, chegam também a distritos próximos, com uma tarifa de passagem maior, claro. Não leva mais que uma hora do centro da cidade para a ZTFE.

Durante o trabalho de campo, foi realizado esse trajeto, inúmeras vezes, acrescentando também as idas por meio de ônibus turístico. É a partir desse meio de transporte que foi possível vislumbrar melhor o trajeto do centro de Londres até Harrow. A impressão que passa é de que tudo pertence a mesma coisa. Não há trajetos em rodovias ou estradas entre os dois locais. Todo percurso é preenchido por casas, prédios e comércio.

Ao sair da estação de metrô Rayners Lane e andar pela Avenida Alexandra pela primeira vez, logo o prédio da *Zoroastrian Centre* aparece. É um prédio grande com arquitetura curiosa que condiz com a história do uso do local, que antes de ser sede da ZTFE, era um cinema. O letreiro também é grande e, na vertical e na horizontal, aparece escrito de maneira nítida “ZOROASTRIAN CENTRE”.

Alexandra Avenue é uma avenida com grande fluxo de carros e de pessoas. Ao andar pelo local, é possível observar que os comércios presentes são todos com temática oriental. De certo, se andarmos pelas ruas de Londres, também vamos encontrar um grande comércio de comidas típicas do Oriente Médio e sul da Ásia, e lojas de suvenirs com proprietários e atendentes vindos

das regiões citadas. Se comparado ao Brasil, ou pelo menos a região Sul do país, onde tenho mais conhecimento e vivência, não é comum encontrarmos comércio ou pessoas características das regiões do Oriente Médio e sul asiático. Andando por Londres e principalmente em bairros como Harrow e Edgware (geograficamente localizados um ao lado do outro) é frequente o número de imigrantes orientais. Entre eles, o que mais chama atenção são as mulheres que usam os véus, como o hijab, chador, e até mesmo a burca são corriqueiros nas ruas e comércio.

Próximos à ZTFE, a região apresenta um alto número de comércios do ramo gastronômico. Entre alguns *fast foods* mundialmente conhecidos, como KFC, Subway e PizzaHut, se encontram na sua maioria os de comida oriental. Exemplos são Mehran Restaurant and Lounge, Balti Hut, Zara Green Groceries, Swaadish, Athavan Superstore, Food Corner e Saravanaa Bhava. Alguns oferecem comida árabe, iraquiana, paquistanesa, india, iraniana, malaia, chinesa, cingalesa e também comidas que seguem a dieta islâmica (Restaurantes Halal³).

Imagen 1 - Comércio na Rua Edgware



Fonte: Autora (2019).

³ Halal é uma palavra em árabe que significa “permitido”. A comida Halal, então, é o alimento permitido para o consumo dos muçulmanos.

Imagen 2 - Comércio na Rua Kingsgate, Londres



Fonte: Autora (2019).

Imagen 3 - Comércio na Rua Boscobel, Londres



Fonte: Autora (2019).

Sobre a presença dos véus em mulheres, observamos nas imagens 01 e 02 o uso do hijab, que dentre os citados tipos de véus femininos, é o mais recorrente. A peça cobre somente a cabeça, as orelhas e o pescoço, ao contrário do chador que cobre o corpo todo deixando o rosto de fora. As duas peças são facilmente encontradas em uso no Irã e em outras regiões do

Oriente Médio. Já a citada burca, que cobre todo o corpo, inclusive os olhos, é encontrada o uso no Afeganistão e em regiões do Paquistão. É considerada uma vestimenta mais restrita e entre as outras mencionadas, é a mais difícil de se deparar com seu uso na Inglaterra.

Assunto polêmico é a proibição do seu uso na Europa. Alguns países como França, Dinamarca, Áustria, Bulgária e a mais recente na Holanda em 2018, proibiram o uso de vestimentas que escondem o rosto, como a burca e o niqab, uma espécie de tecido que cobre a boca e o nariz. Os países alegam que o problema dessa vestimenta é o que ela simboliza: um fundamentalismo extremo, de regimes como o Talibã por exemplo, onde mulheres são obrigadas pelos homens a se vestirem dessa forma, fantasiados por um contexto religioso (KUDASCHEFF, 2016). Recordo a partir deste conflito, das discussões de Edward Said (1990) sobre o orientalismo. Essas noções e presunções argumentadas pelo Ocidente parece trazer uma certa ideia de perigo e medo em relação ao Oriente, onde o islã é muitas vezes construído como a principal ameaça a um liberalismo social europeu.

Entretanto, a discussão vai e além, e chega até o direito e liberdade das mulheres em decidir o que vestir. O uso do véu “faz parte da minha identidade como minha fé, e também um símbolo de resistência contra todos os estereótipos e preconceitos sobre a mulher islã”, diz Sahar al-Faifi, uma ativista da luta contra a islamfobia (sentimento de repúdio aos muçulmanos), durante uma entrevista ao programa britânico *This Morning* que foi ao ar em 25/04/2017.

Na Inglaterra, não há proibição ao uso de nenhuma vestimenta que cubra o rosto. No entanto, encontramos com menos frequência mulheres fazendo o uso dos véus mais restritivos (burca e niqab) pelas ruas de Londres e seus distritos próximos. Quais as razões para esse fato? Podemos refletir sobre algumas. Entre as mulheres que usam, mas não se encontram no local, ou as que usavam, mas deixaram de usar.

Talvez encontramos com menos frequência mulheres com burcas e niqabs por conta que estas, não migraram ou não viajam a turismo por Londres. E a partir disso, podemos desenrolar vários motivos, como oportunidades ou opressão em território de origem, que não nos cabe aqui aprofundarmos. Por outro lado, talvez essas mulheres tenham migrado, mas optaram por deixar de usar os respectivos véus. Por serem tão distintos e não fazerem parte do padrão cultural britânico, optar pelo uso do hijab ou pelo desuso de ambos, pode aparecer como uma ferramenta de inclusão e assimilação social.

Trago essa discussão para o tema da pesquisa. No Zoroastrismo em continente asiático, é comum mulheres adeptas fazerem o uso de véus coloridos. Até mesmo dentro dos templos, as mulheres necessitam cobrir as cabeças. Quando fui convidada a participar de uma cerimônia do Fogo, antes de entrar na Sala de Orações em Londres, foi pedido que eu utilizasse um véu nos cabelos.

Embora se use os véus dentro dos locais de oração no Ocidente, nas ruas não é comum. O adereço parece ter sido mantido mais pelas muçulmanas do que pelas zoroastrianas. Talvez, pelo fato de significarem sentidos diferentes. Ao entrar na Sala de Orações, me foi explicado que o véu serve para que não caia fios de cabelo no chão da sala, remetendo aos ideais de

pureza característicos da religião. Logo, utilizar fora dos espaços de oração não parece ser algo tão necessário. Para as muçulmanas, além de significar respeito e submissão ao poder de Deus, também faz parte de uma identificação ao islã, sendo, muitas vezes, um ato de resistência contra a islamfobia, como citado por Sahar.

No caso zoroastriano, se pensarmos nos desafios que a comunidade passa ao chegar e viver em um local tão diferente, principalmente entre os mais jovens que, muitas vezes, desejam desenvolver uma vida longa no local e se relacionar com grupos da região, acabam por buscar uma estética visual mais inserida nos padrões de destino. Assim, por conta também do preconceito, é buscado imprimir uma imagem mais pariforme.

Um segundo ponto interessante a se notar da paisagem desses comércios são as fachadas. Em sua maioria, os estabelecimentos expõem o nome de origem oriental escrito com o alfabeto latino e, quando dada a origem, em alfabeto árabe ou hindi. Em alguns casos, a escrita em alfabeto árabe se sobressai a escrita latina, como nas Imagens 1 e 2. Em outros, a escrita em alfabeto latina ocupa maior espaço na fachada, como na Imagem 3.

As fachadas nos mostram a existência de uma população imigrante oriental que não só se estabeleceu na região para morar, mas também para constituir comércio. Visto a grande quantidade de lojas com a temática oriental, nota-se que há um público que atende a proposta. Não é de maneira ocasional ou aleatório que esses conjuntos se organizam proximamente. Mas, sim faz parte de um desenvolvimento da região, associado com os processos migracionais que a população oriental (neste caso de regiões do Oriente Médio, e do sul asiático) passaram, desde a saída do ponto de origem até a concepção de um comércio, como forma de se introduzir e firmar-se no local.

A presença de uma fachada multilingüística diz muito sobre o local e o comércio. A quem os comerciantes estão vendendo? Quem é o público que frequenta as lojas? Se as informações estão em sua maioria em árabe, pensamos que as pessoas que mais frequentam a região tenham o idioma em comum. Ou, então, a presença de restaurantes e mercados Halal, que fornecem comidas dentro da dieta muçulmana. Se há a presença destes nos locais, é porque se tem uma população muçulmana que consome o produto.

Acredito que o caso dessa região, seja diferente dos comércios do centro de Londres em que alguns proprietários também são de origem oriental. Aqui, o comércio é voltado principalmente para os imigrantes que vieram do Oriente. Por isso, notamos a presença do idioma nas fachadas e dos produtos específicos. Nas áreas centrais de Londres, o público é outro, e as fachadas também.

Ainda ressalto uma observação importante. O comércio de comida em sua maioria especifica o país ou região em que a culinária pertence. Dessa forma, não se deixa a rotulação cair em uma generalização (“comida oriental”, por exemplo), porque especificar de onde pertence aquele prato é muito mais importante e significativo para o imigrante do que para um britânico. Podemos observar na Imagem 2 ao lado direito, um restaurante que oferta comida iraquiana e curda. Diferente do Iraque, o Curdistão não é um país reconhecido oficialmente, sendo uma região que ocupa parte dos Estados nacionais do Irã, Iraque, Turquia e Síria. É

interessante a importância que se dá para a diferenciação da culinária curda com a iraquiana, mesmo elas ocupando espaços próximos geograficamente.

O fato de a região possuir em sua maioria o comércio de comida, também é significativo. Penso que roupas, móveis e outros objetos podem até serem comprados de fabricação britânica (estrangeira), mas a comida traz um poder simbólico para a identidade dos sujeitos. Principalmente, quando nos referimos a grupos que possuem dietas restritas em comum, como o citado caso dos mulçumanos. Nesse sentido, Kathryn Woodward (2000), a partir da lógica de Claude Levi-Strauss, afirma que “Aquilo que comemos pode nos dizer muito sobre quem somos e sobre a cultura na qual vivemos. A comida é um meio pelo qual as pessoas podem fazer afirmações sobre si próprias” (WOODWARD, 2000, p. 42-43).

A partir desses pontos foi notado que determinadas áreas da Grande Londres possuem uma maior aglomeração da comunidade oriental que se estabelece na região. A região de Rayners Lane do distrito de Harrow é um exemplo dessas áreas que reúnem comércios e instituições orientais pelas ruas. A ZTFE, como uma instituição religiosa oriental, está presente no local. Se é nessa região ou não que há uma aglomeração de zoroastrianos, não podemos afirmar com certeza. Mas, certificamos que é nela que se encontram um conjunto de comércios voltados para o público oriental. Nas proximidades também encontramos escolas de ensino judaico, mesquitas e até uma escola de dança tipicamente Indiana, a Kalaimanram Bharatanatyam.

Dialogando com dados estatísticos, o Observatório de Migração da Universidade de Oxford nos traz informações importantes sobre a presença de migrantes nos bairros da Grande Londres. Primeiramente, esse sistema de organização urbana, conhecido no idioma inglês na Inglaterra por *borough*, institui a presença de 32 bairros ao redor da cidade de Londres (desde 1965). Esses bairros se organizam entre bairros internos (12 ao todo) e externos (20 ao todo), levando em consideração a proximidade com a cidade central de Londres. O bairro de Harrow, onde se estabeleceu a ZTFE, se localiza no extremo ponto ao noroeste da cidade de Londres, sendo um dos bairros mais distantes (KRAUSOVA; VARGAS-SILVA, 2013).

De acordo com o Observatório de Migração de Oxford, tendo como base o Censo Britânico de 2011, o bairro que contabiliza maior número de residentes não britânicos, é o bairro de Brent, que é localizado ao lado de Harrow. Brent soma 16.65% da população vinda da Índia, 6.17% da Polônia, 5.18% da Irlanda, 3.97 do Paquistão, 1.70% da Nigéria, e 66.33% de outras regiões. Mesmo Harrow tendo uma porcentagem menor de não britânicos, a presença de indianos é percentualmente maior que Brent. Soma-se 20.12% indianos, 3.61% poloneses, 4.63% irlandeses, 1.08% nigerianos, 3.35 paquistaneses, e 67.22% de outras localidades (KRAUSOVA; VARGAS-SILVA, 2013).

O pós-morte Zoroastriano no Ocidente

Nos últimos dias do Trabalho de Campo, estava planejado uma visita ao cemitério de Brookwood. No final das entrevistas realizadas com Malcolm Deboo e Ervard Yazad, ambos

insistiram de maneira tão forte a visita ao cemitério, que uma ponta de ansiedade tornou a vontade de visitar maior ainda.

O cemitério de Brookwood foi fundado em 1849 pela *London Necropolis Company* (LNC) para acomodar os falecidos da cidade de Londres, que no período encontravam dificuldades para comportar a população que estava crescendo. A região de 2268 acres que pertencia ao vilarejo de Woking, foi comprada para a construção do cemitério, que começou imediatamente. Uma linha de trem da cidade de Londres passava pela região e chegava até o cemitério, que a partir de 1880 desenvolvia também o vilarejo de Brookwood a sua volta. Curioso notarmos que neste caso, foi a presença do cemitério que trouxe a construção do vilarejo⁴.

A extensão de terras é imensa. Quando inaugurado em 1854, foi considerado o maior cemitério do mundo. Atualmente, é nele que encontramos soldados da Primeira e Segunda Guerra Mundial nas alas militares. Além das alas militares, se tem a presença de repartições menores, como soldados das Forças Aéreas e da Marinha (CLARKE, 2018).

Em 1901, tem-se a oficialização da ala zoroastriana no cemitério de Brookwood. Interessante de se notar que o Zoroastrismo não é a única repartição “étnica” do cemitério. Ele ainda conta com alas para árabes, letoneses, sérvios, islameali⁵ e Bagh-e-zehra⁶. Durante o período em que foi estruturado, o Cemitério já organizava as repartições para diferentes denominações religiosas.

Do centro de Londres para Brookwood não leva mais de 1 hora de metrô e trem. O cemitério se localiza muito próximo à estação de Brookwood. Na realidade, todos que desejam sair da estação e chegar até a cidade, devem passar pelo cemitério. A saída de um é a entrada de outro. E logo se avista a placa com um mapa indicativo para as regiões do cemitério.

O caminho até à ala zoroastriana é repleto de árvores e verde. A extensão do local é descomunal e o silêncio característico de cemitérios também é presente. Pode se ouvir apenas o barulho do trem e dos passos de pessoas que passam pelos caminhos do cemitério de forma corriqueira para chegar à cidade. No dia, o tempo nublado e frio da região trazia a garoa e junto com ela o efluvio do solo úmido. Tudo isso formava um conjunto de sensações de tranquilidade e inércia que o ambiente trazia.

Todas as alas do cemitério são destacadas a partir de placas indicativas. Ao chegar no destino planejado, uma placa também indicava a repartição e ainda trazia junto com a escrita “*Zoroastrian Cemetery*” a figura do faravahar (símbolo zoroastriano).

⁴ As informações foram retiradas do site oficial do Cemitério de Brookwood.

⁵ Grupo religioso pertencente ao ramo xiita do Islã.

⁶ Grupo religioso voltado a xiitas duodecimanos.

**Imagen 4 - Entrada da repartição zoroastriana do Cemitério de Brookwood.
Brookwood**



Fonte: Autora (2019).

Ao que tive acesso, não se tem uma contabilização exata do número de enterros realizados no Cemitério Zoroastriano. Neste, encontramos das mais variadas lápides, desde as mais trabalhadas e custosas até as mais simples. Encontramos também construções maiores que chamam a atenção, como o mausoléu de Nowrosjee Nashirwanjee Wadia, figura importante para comunidade zoroastriana. Em sua porta, abaixo de uma representação de asas estilo horbehutet⁷, há uma placa com a seguinte frase: Eu sou Nowrosjee Nashirwanjee Wadia da antiga raça ariana da Pérsia. Um cidadão da cidade leal de Bombai que descansa aqui em paz sob o céu distante da grande e famosa Grã-Bretanha⁸.

Uma das lápides mais antigas encontrada certifica a idade do cemitério. Mesmo sendo só oficializada como Cemitério Zoroastriano em 1901, desde 1863 já se enterravam zoroastrianos no local. A lápide de Rustomjee Burjorjee, enterrado em 1867, evidencia tal fato. De maneira muito simples, a lápide contém apenas o nome do sujeito e a data de enterro com letras bem apagadas. As lápides mais simples seguem esse mesmo padrão. Todavia, uma

⁷ Símbolo em forma de Disco Alado (ou Disco Solar) muito comum na cultura do antigo Egito e dos povos do Oriente Médio.

⁸ Texto original: “I am Nowrosjee Nashirwanjee Wadia of the ancient aryan race of the Persia. A citizen of the loyal town of Bombay who lie here peacefully under the far off sky of wide famed Britain”.

visão geral do cemitério é tomada por lápides maiores e mais coloridas. Referente às escritas, todas as lápides contêm frases em língua inglesa, e algumas trazem também a língua gujarate e persa. O símbolo mais encontrado nas lápides é o citado *faravahar*. Depois deste, encontramos muitas imagens de chamas de fogo (importante símbolo no Zoroastrismo) e a frase *Humata Hukhata Huvareshtha* (bons pensamentos, boas palavras e boas ações em avéstico).

O cemitério zoroastriano foi uma grande conquista para os adeptos imigrantes. Não por acaso, ele é muito lembrado por meio dos discursos. Retorno neste momento ao início deste tópico quando disse que Malcolm insistiu para visitarmos o cemitério. A presença dele pode ser vista como um marco para a comunidade zoroastriana que se estabeleceu na Inglaterra. Ter uma ala para enterros só zoroastrianos diz respeito a um processo de enraizamento no local, onde os imigrantes podem nascer, mas mais importante, podem permanecer até a morte. Não só podem, como acontece.

Lembremos da discussão sobre o comércio oriental no tópico anterior, no qual foi falado que se tem a presença de um comércio voltado para o público oriental, é porque se tem a existência destas pessoas que fazem a demanda. Utilizo da mesma lógica aqui. Se foi preciso a criação de uma ala zoroastriana em um cemitério, é porque os imigrantes estão presentes e permaneceram no local.

Quando falamos de imigrantes zoroastrianos, o cemitério e a discussão do pós-morte se tornam mais relevantes ainda. Vimos no início do artigo uma das mais importantes bases da religião, a lei da pureza, na qual todo corpo sem vida é considerado impuro. “Porque a morte é vista como a última arma do mal, e está totalmente associada a isso, qualquer matéria morta é vista sob a presença do mal” (HINNELL, 1996, p. 13).

A saída encontrada no período da antiguidade era dispor os corpos em uma área distante de habitações e de conjuntos populacionais, para os animais necrófagos se alimentarem do produto. Durante o período de dominação do Islã na Pérsia (a partir do século VII e.c), se fez necessário uma delimitação mais precisa nesses espaços, onde se construíram grandes paredes redondas abertas ao céu. Chamamos as construções de torres do silêncio, *dakhma* ou *daxma* em avéstico. No período contemporâneo, algumas torres do silêncio ainda funcionam no continente asiático, e as cerimônias acontecem regularmente (HINNELL, 1996).

Ao observar tal descrição e pensar na presença de zoroastrianos no Ocidente, como na Europa e nos Estados Unidos, logo imaginamos que trazer essa prática com a migração não seria uma tarefa fácil, talvez quase impossível. O enterro em regiões do Ocidente aparece como uma prática mais comum, onde expor os corpos para animais seria uma ideia grosseira e não cabível.

Os parsis quando chegam na Inglaterra, por terem uma aproximação com os britânicos, vide o imperialismo inglês na região, tinham em mente que estabelecer uma torre do silêncio no Ocidente seria inviável. Por essa razão, ao estabelecerem a criação de uma organização zoroastriana na Inglaterra (a ZTFE), um dos principais objetivos era auxiliar os zoroastrianos durante a perda de um adepto (como mencionado no primeiro tópico) (HINNELL, 1996).

A conquista de uma ala zoroastriana no cemitério de Brookwood é de grande importância para a religião e para os adeptos. Ao chegar no Ocidente, diante de práticas tão dessemelhantes, os desafios se fazem presentes na comunidade. Mesmo não sendo a melhor opção de acordo com os princípios morais zoroastrianos, a criação da ala para os adeptos, foi uma saída que dialogasse também com o governo britânico. Com a oficialização da ala zoroastriana e o auxílio da ZTFE nos procedimentos religiosos e burocráticos pós-morte, o conforto e a tranquilidade parecem ser sentimentos mais próximos além da dor da perda.

“Então nós estamos aqui para ficar”: O discurso do migrante

As fontes do presente artigo se encaixam no âmbito da oralidade, e do experimento da pesquisa de campo. No que se refere à formação do discurso, entre março e julho de 2019, um questionário *on-line* foi distribuído, por meio da plataforma Google Formulários, para a comunidade zoroastriana inglesa. Com este, foi possível captar a resposta de 29 respondentes.

O questionário possui onze perguntas, sendo sete discursivas e quatro objetivas. As primeiras perguntas apresentam um caráter introdutório afim de conhecer algumas informações básicas do respondente como, idade, local de nascimento e residência, e gênero. Em seguida, as próximas perguntas tratam da relação entre identidade, religião e migração, um outro assunto que não será abordado aqui. As últimas questões abordam a temática das instituições religiosas no contexto do migrante, sendo o nosso principal foco do questionário.

De maneira geral, o perfil dos respondentes que participaram da pesquisa, são majoritariamente zoroastrianos que nasceram na Índia e vivem atualmente na cidade de Londres. Outras regiões de origem são citadas como, Iêmen, Tanzânia, Hong Kong, Quênia, Seicheles e Reino Unido. A média da idade se encontra nos 61 anos, apresentando idades entre 36 e 86 anos. Em relação ao gênero, 48% se identificam com o gênero masculino e 45% com o feminino, sendo que 7% não responderam.

Além dos questionários, foi também realizado uma entrevista presencial com o presidente da ZTFE em Londres (2019), Malcolm Deboo, junto com o sacerdote responsável pela Sala de Orações da instituição, Ervard Yazad T. Bhadah. A entrevista foi parte essencial do trabalho de campo desenvolvido durante o mês de maio de 2019, na cidade de Londres, o qual possibilitou uma experiência dentro da instituição religiosa extremamente significativa.

Ao tratar sobre a importância da ZTFE no questionário, especificadamente no cotidiano religioso do migrante, 20 das 23 respostas apontam positivamente para essa relação. Contudo, ressalto uma observação equívoca na confecção do questionário. A pergunta realizada no questionário é a seguinte: “Você acredita que instituições religiosas (como a ZTFE) tem um papel importante no cotidiano religioso do migrante? Como?” No período em que foi realizado, não foi percebido a falha do uso do termo “cotidiano religioso”, já que dentro das práticas zoroastrianas, o cotidiano religioso é relacionado ao privado das casas dos adeptos, e não na frequência das instituições. Entretanto, mesmo a pergunta apresentando esse problema, 20

dos 23 que responderam acreditam que a ZTFE ou outras instituições religiosas, tenham um papel importante na relação com o cotidiano religioso do migrante.

Dada essa afirmação, observamos que não só no que se refere ao módulo religioso as instituições atuam. Destaco que as conclusões e afirmações que serão apresentadas agora, são baseadas na experiência de uma instituição específica, a ZTFE. Por mais que saibamos da existência de outras instituições zoroastrianas menores e mais recentes na Inglaterra, procuramos estabelecer um recorte que abranja somente a ZTFE, para não ocorrer o risco de generalização, provocando equívocos e falsas afirmações. Lembro aqui que o público e as experiências de diferentes instituições também são múltiplos, não significando que as mesmas conclusões realizadas sobre a ZTFE podem ser aplicadas às outras.

Após o esclarecimento, é por meio dos depoimentos dos respondentes e da fala dos entrevistados que caracterizamos o papel da ZTFE em dois pontos: o social e o religioso. Muitos dos respondentes destacaram a importância da instituição para a vida dos adeptos imigrantes sendo um significativo vínculo entre indivíduo e religião.

No âmbito religioso foram identificadas algumas funcionalidades da instituição, como, a presença da Sala de Orações e do sacerdote Ervard Yazad T. Bhadha, e as celebrações do calendário persa. Dessa maneira, foram destacados que a ZTFE ainda auxilia os imigrantes a não perderem suas raízes religiosas, a reforçar suas identidades como zoroastrianos, e a compreender melhor os ensinamentos de Zarathustra. De modo geral, “para manter a fé zoroastriana viva” (Respondente 23).

Durante a entrevista, Malcolm Deboo salientou a importância e o grande avanço que foi em estabelecer um sacerdote na ZTFE. Ele relaciona esse avanço com questões geracionais, em que “a religiosidade em tempos aumenta e em outros tempos também diminui. Isso depende de qual geração você está. Então depende de qual grupo etário você pertence”.

Isso é como a confiança da comunidade se desenvolveu. E por causa disso, há alguns anos atrás, nós contratamos um sacerdote permanente, que é o Yazad que veio da Índia. Antes disso nós tínhamos sacerdotes voluntários. Então você pode ver que a ideia de confiança vem tomando lugar. Mas ao mesmo tempo, a comunidade zoroastriana na Grã-Bretanha tem conseguido se ancorar firmemente. Então, nós estamos aqui para ficar (DEBOO, 2019, tradução nossa).

As questões geracionais aparecem como pontos a se ter cuidado tanto nas respostas dos respondentes quanto na fala dos entrevistados. Existe uma preocupação com a continuidade da religião no futuro e um apreço em promover o interesse da religião com os mais jovens. Portanto, Malcolm destaca as ações da instituição em auxiliar nessa área. A ZTFE viabiliza o encontro de crianças zoroastrianas durante “aulas” ministradas pelo sacerdote Yazad no prédio da *Zoroastrian Centre*. Nos encontros, as crianças aprendem sobre a religião por meio de atividades artísticas e leituras. De acordo com Malcolm, as aulas teriam surgido pelo interesse dos pais em inserir os filhos na fé zoroastriana, como é possível de observar na seguinte fala.

Tem tempos, você sabe, em que você é jovem e seus pais trazem você. Quando você é adolescente, você decide ir por conta própria. E tem tempos em que você fica bravo com você mesmo e se pergunta “como eu vou criar os meus filhos agora?”. Então de novo, nós temos essas aulas para crianças, quando as crianças se encontram, mas também seus pais se encontram (DEBOO, 2019, tradução nossa).

A presença do sacerdote Yazad também auxilia nas questões do pós-morte. Sabe-se que o processo funerário zoroastriano é visto pelos ocidentais como carregado de peculiaridades. A questão que envolveremos no momento, se trata da presença efetiva de Yazad como um indivíduo encarregado em auxiliar nas práticas zoroastrianas principalmente nos momentos de fragilidade, que a perda de um familiar desperta.

Para melhor entendermos essa funcionalidade, utilizo como exemplo um momento tido durante a entrevista, quando pergunto sobre a importância da ZTFE em Londres, e antes de terminar pergunta, Malcolm corrige a fala dizendo que a área de alcance da ZTFE não se limita a Londres.

Em todo Reino Unido, embora a maioria... nós nos estabelecemos em Londres, a maior parte da comunidade, nós servimos para o resto do Reino Unido e partes da Europa, sabe, quando pessoas como Yazad, sendo um sacerdote devem ir e servir comunidades, como quando eles desejam uma cerimônia caso alguém da família tenho falecido. As comunidades são muito pequenas, eles não têm sacerdotes lá. Então nós mandamos um (DEBOO, 2019, tradução nossa).

A ZTFE assume um papel em manter algumas práticas zoroastrianas realizadas no Oriente, em toda região do Reino Unido e partes da Europa. Nem todas as práticas que são realizadas no Oriente, se fazem no Ocidente, principalmente pelo fato de não se ter um templo credenciado às fundações mais antigas da Índia ou do Irã, e pelas distâncias entre os padrões ocidentais e orientais. O que se tem é a Sala de Orações, um modelo muito parecido de como um templo seria por dentro. Ainda, orgulha-se pela presença dos pré-requisitos, quando Yazad promove as cerimônias zoroastrianas na Sala de Orações.

Todos esses reconhecimentos estão de alguma forma atrelados entre o indivíduo e a religião em que ele pertence. Contudo, essas são somente metade das funcionalidades mencionadas entre os respondentes, o que torna a ZTFE um espaço além dos limites de uma instituição religiosa, no sentido de olhar para o bem-estar dos adeptos tanto quanto olhar para o caminho guiado pelo deus Ahura Masda. Isso se dá principalmente pelo fato de se tratar de um contexto de imigrantes, que passam pelas dificuldades de chegar em um novo local, com novos padrões e ideias.

Esse olhar ao adepto imigrante e a comunidade faz parte da funcionalidade social da ZTFE. Entre os principais pontos estão o auxílio à chegada do imigrante e ao processo de adaptação, o cuidado com os imigrantes mais velhos (*Citizen Club*), e a representação da comunidade zoroastriana no parlamento Inglês. Todas essas ações trazem, de acordo com os adeptos, uma proximidade da comunidade e uma sensação de confortabilidade.

Passar um tempo com pessoas da mesma que religião, parece ganhar extrema importância por meio da escrita dos respondentes e das falas dos entrevistados. “[...] se você conhece um zoroastriano, isso torna mais confortável ao ter uma conversa e ao interagir socialmente com ele. E eu penso que é muito importante, como uma religião minoritária, permanecer em grupo e estar juntos com eles” (BHADHA, 2019).

A Respondente 25 traz uma fala curiosa a esse respeito. De acordo com ela, a ZTFE “atende funções sociais e religiosas. Sou sempre bem-vinda. Me sinto parte da comunidade. Sem racismo. Temos muito em comum”. Associo esse depoimento com a fala do Respondente 11, “A cultura britânica é muito hostil aos de fora, especialmente com os de cores diferentes”. Observamos o retrato de uma comunidade que por pertencer a regiões do Oriente, enfrentam desafios ao se estabelecerem em outros locais, desafios estes intensificados quando localizados em países ocidentais. O racismo e o preconceito contra o imigrante aparecem como fatores que promovem uma necessidade de permanecer juntos em comunidade. Em função disso, a palavra “confortável” aparece nos discursos dos adeptos para caracterizar a relação entre pertencentes da mesma religião. A Respondente 25 se sente bem-vinda em um espaço onde frequentam os adeptos, os quais ela observa e percebe pontos em comum, o que faz com que ela se sinta em comunidade.

Relacionamos essa questão ao fenômeno discutido por Koltai (2009) no início do artigo. A sensação de hostilidade é sentida pelo migrante por conta das divergências da não semelhança entre “nativo” e estrangeiro. Observamos durante a discussão teórica que a autora relaciona a identificação do estrangeiro como não-semelhante ao aparecimento de práticas que promovem um certo preconceito e xenofobia ao imigrante. Nesse sentido, faz parte da lógica de Koltai (2009) que os adeptos se sintam mais confortáveis quando na presença dos semelhantes.

É importante ressaltar que aqui não há a intenção de sumarizar a discussão do preconceito contra o imigrante, no sentido de legitimar essa agressão através da explicação de Koltai (2009). Ou seja, ao encontrar uma lógica para o fenômeno da xenofobia, a ideia não é finalizar a discussão com um ponto final, mas sim criticar essa ideia levando em conta o sentimento de opressão do imigrante e almejando relações de respeito entre diferentes grupos.

Dando continuidade às análises, vemos que estar em comunidade vai além da ideia de rezar juntos ou participar de cerimônias juntos. Malcolm destaca o lado psicológico da ação de estar em companhia. Pelo fato de ser uma religião que se pratica majoritariamente em casa, a solidão pode ser facilmente sentida entre os adeptos. Portanto, os encontros na ZTFE auxiliam também nesse sentido, principalmente entre os mais velhos já aposentados.

Eu penso que nós não podemos ser uma ilha de nós mesmos. Você tem que se encontrar e interagir com os outros. E isso pode ajudar especialmente quando há uma preocupação com a ideia de identidade, mas também mais importante ainda, para cuidar da sua saúde psicológica. Por que eu digo isso? Isto é, se associando a pessoas do seu próprio tipo, melhora a sua perspectiva. Como a solidão. A solidão pode ser um grande problema, [...] ela é sentida pelos Zoroastrianos. [...] E uma

das razões pelas quais estamos aqui, a Zoroastrian Centre ajuda porque é um ponto foco para vir e visitar. As pessoas vêm aqui não só quando elas querem celebrar, mas eles vêm sozinhas para rezar (DEBOO, 2019, tradução nossa).

Observamos acima pontos de destaque sobre o papel da ZTFE ligados principalmente a questões funerárias, sociais e religiosas. Por todo o período de desenvolvimento da Instituição e com mandatos de diferentes presidentes, a ZTFE formou o quadro atual passando gradualmente por cada etapa. De acordo com Hinnells (2005), a Instituição evoluiu de “um clube informal funerário, para um clube social, e agora para uma comunidade religiosa” (HINNELLS, 2005, p. 354). Em vista disso, as primeiras preocupações dos dirigentes estavam relacionadas, principalmente a questões pós-morte, ponto tão delicado e complexo dentro da estrutura religiosa, explanados pela criação do cemitério de Brookwood. Anos mais tarde, se tinha uma preocupação social, principalmente com a vinda de estudantes e com a necessidade de se ter uma casa para recepção. Por último, uma preocupação religiosa em expandir o local, criar uma Sala de Orações e contratar um sacerdote de tempo integral. O documento de 1959 pedindo por uma sede nova, escrito pelo, então, presidente da ZTFE, Jehangir D. Moss, indicava: “Um zoroastriano não pode viver sozinho. O lado espiritual da vida é de importância vital para qualquer comunidade religiosa [...]. Uma casa espaçosa com uma grande sala para assembleias e um local próprio para cerimônias digna de nossas tradições, é uma necessidade real” (HINNELLS, 2005, p. 354).

O documento afirma um receio do presidente em perder fiéis para outros círculos sociais ou religiosos, principalmente entre os mais jovens. Religiões proselitistas e o contato com mais pessoas de outras fés eram vistos com perigo para uma comunidade tão pequena como a zoroastriana. E o interessante de se notar é que a responsabilidade em não deixar que isso ocorra, procurando novas medidas, vem da própria instituição, o que lhe atribui a funções discutidas e afirmadas acima.

Por fim, as falas dos Respondentes 15 e 22 trazem considerações significativas para concluirmos a discussão sobre a função da ZTFE e seu caráter social. O Respondente 15 afirma que em instituições religiosas “No Reino Unido você encontra amigos e família. Mas na Índia, você vai ao templo com finalidades mais restritas, apenas orações, não necessariamente ver seus amigos”. Nessa mesma ideia, a Respondente 22 escreve que “As pessoas se encontram socialmente em comunidade mais do que na Índia, onde eles se encontram nos templos para funerais, mas não muito como um grupo social”.

Fica claro nas falas dos respondentes um sentimento de mudança em relação ao papel da instituição religiosa no Oriente (Índia) e no Ocidente (Inglaterra). Contextos diferentes fazem com que as organizações apresentem propostas diferentes. Essas funções expostas pelos zoroastrianos caracterizam a ZTFE como uma instituição religiosa em um contexto migracional, onde os adeptos necessitam de um amparo maior, não somente no âmbito religioso, mas principalmente na questão social.

Em regiões do Oriente, o templo como instituição religiosa, obedece a funções pertinentes a esse vínculo. No Ocidente, essas questões ultrapassam o limite da prática e crença religiosa, ao passo que o migrante enfrenta desafios que vão além da realidade do contexto oriental.

Pontos conclusivos

O ideal de pertencimento pode construir ligações complexas e profundas entre sujeitos. Muito do que determina essas ligações, estão relacionadas ao contexto espacial e temporal. O indivíduo imigrante, por exemplo, ao chegar em uma região de destino encara a complexa realidade de conviver com o Outro, o não-semelhante. Quando outros imigrantes, sendo de gerações diferentes ou não, se encontram, essas conexões de pertencimento são acionadas.

Como observado nos discursos dos adeptos, fonte para este artigo, encontrar um semelhante em território migracional, é um momento marcante que traz inúmeros sentimentos e relações para os sujeitos. Em suas falas, notamos que a importância de ter um semelhante zoroastriano próximo se deve ao sentimento de hostilidade que o contexto migracional inglês gera a esses adeptos. A relação entre o “nativo” e o estrangeiro, provoca situações de conflito envolvendo o preconceito e xenofobia ao imigrante.

A *Zoroastrian Trust Funds of Europe* é estabelecida com o intuito de auxiliar o migrante zoroastriano que chega na Europa. A grande notoriedade dessa Instituição é a sua função estendida em dois âmbitos diferentes. Mesmo se tratando de uma organização de cunho religioso, a ZTFE não se limita a essa esfera. Por estar localizada em uma região migracional, a Instituição assume posições e finalidades ligadas ao bem-estar do adepto, inserindo-se no âmbito social.

Nessa perspectiva, os sentimentos, muitas vezes, trazidos nos discursos dos adeptos, são associados a função da ZTFE e ao ideal de estar em comunidade. Diante de tais vulnerabilidades ao preconceito, quando se está inserido a um grupo de comuns, uma sensação de confortabilidade parece ser um passo importante na permanência em um espaço estrangeiro. Dividir experiências e diálogos, e se mostrar à disposição são características do papel desempenhado pela ZTFE.

Como exemplo, os discursos do presidente da ZTFE, Malcolm Deboo, apontam também para o cuidado com o adepto idoso. A Instituição promove interações com grupos de zoroastrianos aposentados, não somente para que sejam praticados e celebrados ritos da religião, mas para que os adeptos estejam inseridos socialmente em um espaço de diálogo e acolhimento, especialmente com os sujeitos que passam a ter mais tempo livre com a aposentadoria.

Essa característica para além do campo religioso, parece estar envolvida mais profundamente com o contexto migracional. Notamos nas falas dos adeptos, o destaque para a função de templos e instituições religiosas em regiões do Oriente, sendo diferente das funções desempenhadas pela ZTFE, como uma organização no Ocidente. Isso se dá, certamente, pelas necessidades que o contexto do migrante solicita, trazendo realidades diferentes das enfrentadas em localidades orientais.

A presença da ZTFE na esfera religiosa e social da vida do adepto também dialoga com sua inserção no meio urbano. Não por acaso, a Instituição está localizada em uma região com grande fluxo e presença de comércios e estabelecimentos voltados para migrantes de diversas

regiões do continente asiático. A organização urbana nesta questão, é um tanto quanto curiosa, pois além de termos uma presença extremamente significativa desses estabelecimentos, eles se agrupam de maneira próxima. De modo interessantemente similar, assim como adeptos da mesma religião visam um sentimento de confortabilidade na presença do semelhante, os comércios de cultura oriental se estabelecem próximos uns dos outros, criando uma identificação àquela localidade.

A presença destes estabelecimentos, do cemitério de Brookwood e da ZTFE demonstram a existência e vivência dos migrantes zoroastrianos ingleses em um processo de acomodação vindo desde o século XIX. Identificamos conflitos nesses trajetos e complexas relações de alteridade, que adentram as esferas sentimentais dos adeptos, trazendo situações muito além daquelas encontradas em regiões de origem. Essas sensações são externalizadas e compartilhadas em experiências comuns, fazendo com que a instituição religiosa se adapte e construa novas formas de se apresentar e funcionar nesse meio.

Referências

- BOYCE, Mary. **Zoroastrians**: Their religious beliefs and practices. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- CLARKE, John M. **London's Necropolis**: A guide to Brookwood Cemetery. Inglaterra: Stenlake Publishing, 2018.
- HINNELLS, John R. **Zoroastrians in Britain**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- HINNELLS, John R. **The Zoroastrian diaspora**: Religion and Migration. Inglaterra: Oxford Press, 2005.
- KOLTAI, Caterina. A recepção nacional do estrangeiro no mundo globalizado. In: VIEIRA, Liszt. **Identidade e Globalização**: impasses e perspectivas da identidade e a diversidade cultural. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- KRAUSOVA, Anna; Carlos VARGAS-SILVA. London: Census Profile. **The Migration Observatory at the Oxford University**, 2013. Disponível em: <https://migrationobservatory.ox.ac.uk/resources/briefings/london-census-profile/>. Acesso em: 10 maio 2021.
- KUDASCHEFF, Alexander. Opinião: Porque está certo proibir a burca. **DW Brasil**, 2016. Disponível em: <https://p.dw.com/p/1JlgL>. Acesso em: 15 jun. 2020.
- POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a História Oral diferente. **Projeto História**, v. 14, fev. 1997.
- PORTELLI, Alessandro. Sempre existe uma barreira. A arte multivocal da História Oral. **Ensaios da História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Letras, 1990.

VERTOVEC, Steven. Three meanings of “Diaspora”, exemplified among South Asian Religions. **Diaspora**: a journal of transnational studies, v. 6, p. 277-299. Toronto University Press, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas T. da. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.