

Antonio George Lopes Paulino

ORGANIZADOR

RELIGIÕES,
ESPAÇO
PÚBLICO,
TENSÕES E
CONFLITOS
EM UM
CENÁRIO
PLURAL



imprensa
Universitária
UFC

COLEÇÃO
DE ESTUDOS DA
PÓS-GRADUAÇÃO

**Religiões, espaço público,
tensões e conflitos em
um cenário plural**

**Presidente da República**

Jair Messias Bolsonaro

Ministro da Educação

Milton Ribeiro

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC****Reitor**

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-Reitor

Prof. José Glauco Lobo Filho

Pró-Reitor de Planejamento e Administração

Prof. Almir Bittencourt da Silva

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

**IMPrensa UNIVERSITÁRIA****Diretor**

Joaquim Melo de Albuquerque

CONSELHO EDITORIAL**Presidente**

Joaquim Melo de Albuquerque

Conselheiros*

Prof. Claudio de Albuquerque Marques

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

Prof. Rogério Teixeira Masih

Prof. Augusto Teixeira de Albuquerque

Prof.^a Maria Elias Soares

Francisco Jonatan Soares

Prof. Luiz Gonzaga de França Lopes

Prof. Rodrigo Maggioni

Prof. Armênio Aguiar dos Santos

Prof. Márcio Viana Ramos

Prof. André Bezerra dos Santos

Prof. Fabiano André Narciso Fernandes

Prof.^a Ana Fátima Carvalho Fernandes

Prof.^a Renata Bessa Pontes

Prof. Alexandre Holanda Sampaio

Prof. Alek Sandro Dutra

Prof. José Carlos Lázaro da Silva Filho

Prof. William Paiva Marques Júnior

Prof. Irapuan Peixoto Lima Filho

Prof. Cássio Adriano Braz de Aquino

Prof. José Carlos Siqueira de Souza

Prof. Osmar Gonçalves dos Reis Filho

* membros responsáveis pela seleção das obras de acordo com o Edital n.º 13/2019.

Antonio George Lopes Paulino
(Organizador)

Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural



Fortaleza
2021

Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural

Copyright © 2021 by Antonio George Lopes Paulino.

Todos os direitos reservados

IMPRESSO NO BRASIL / PRINTED IN BRAZIL

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC)
Av. da Universidade, 2932, fundos – Benfica – Fortaleza – Ceará

Coordenação editorial

Ivanaldo Maciel de Lima

Revisão de texto

Leidyane Viana

Normalização bibliográfica

Luciane Silva das Selvas

Programação visual

Sandro Vasconcellos / Thiago Nogueira

Diagramação

Victor Alencar

Capa

Heron Cruz

Foto da capa

Jean dos Anjos

(Festa de Iemanjá, Praia de Iracema, Fortaleza, 2018)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Bibliotecária Luciane Silva das Selvas CRB 3/1022

R382 Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural [livro eletrônico] /
Organizador, Antonio George Lopes Paulino. - Fortaleza: Imprensa Universitária,
2021.

2190 Kb ; il. ; PDF. -- (Estudos da Pós-Graduação)

ISBN: 978-65-88492-36-9

1. Espaço público. 2. Religiões. 3. Festas religiosas I. Paulino, Antonio George
Lopes, org. II. Título.

CDD 200

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
APRESENTAÇÃO: pluralismo religioso e espaço público em olhares diversos	11
<i>Antonio George Lopes Paulino</i>	
PARTE I – Estéticas, conflitos e vivências do sagrado na cena contemporânea	32
MESTRE DANIEL E O <i>LIVRO AZUL</i> : a construção do Barquinho de São Francisco numa cidade amazônica	33
<i>Eloi dos Santos Magalhães</i>	
TRÂNSITO RELIGIOSO: estudo de uma trajetória entre umbanda e catolicismo.....	51
<i>Antonio Renaldo Gomes Pereira; Antonio George Lopes Paulino</i>	
ENFRENTAMENTOS E TENSÕES NA FESTA DE IEMANJÁ DE FORTALEZA: a insegurança como fator de esvaziamento de espaços públicos	65
<i>Jean Souza dos Anjos; Janainna Edwiges de Oliveira Pereira</i>	
A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA COMO FATOR DE MARGINALIZAÇÃO DOS POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO	77
<i>Breno Pedrosa Fermin; Reginaldo Conceição da Silva; Pedro Rapozo</i>	

A AFIRMAÇÃO DA CRENÇA NUMA SOCIEDADE SECULARIZADA: diálogos com muçulmanos frequentadores do CCBIC	98
<i>Daniele Alves Paiva</i>	

**PARTE II – Religiões e espaço público:
crenças, poderes e controvérsias.....** 115

DECISÕES JUDICIAIS E OPOSIÇÃO MORAL-RELIGIOSA: o caso da união civil entre pessoas do mesmo sexo.....	116
<i>Alexandre Landim Felix</i>	

DO “CHUTE NA SANTA” AO TEMPLO DE SALOMÃO: a presença controversa da Igreja Universal na cena pública brasileira.....	139
<i>Maria Iris Abreu Santos</i>	

“AH, É EVANGÉLICO!” ...: a experiência de ser jovem evangélico universitário	161
<i>Maria Isabel Silva Bezerra Linhares; Luziane Rodrigues Balbino</i>	

OS SIGNIFICADOS DA RELIGIOSIDADE PARA JOVENS SEM RELIGIÃO	176
<i>Iago Rodrigues Ribeiro</i>	

OS AUTORES.....	194
-----------------	-----

PREFÁCIO

Este livro reúne trabalhos apresentados originalmente no Grupo de Trabalho intitulado *Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural*, durante o *V Seminário Internacional Violência e Conflitos Sociais: criminalização, controle e punição*, em 2016, em Fortaleza (CE). A coletânea se mostra muito bem sintonizada com as análises das ciências sociais que contemplam as tendências contemporâneas acerca do papel público das religiões no Brasil. Da mesma forma, consegue projetar desenvolvimentos ulteriores ao ano em que foram divulgados os trabalhos, quando determinadas religiões cristãs (evangélicas e setores conservadores do catolicismo) vieram a ganhar ainda mais preeminência nas esferas do poder no país, acirrando dimensões de intolerância, confessionalização e mal-estar com a modernidade científica e dos costumes.

Os dois grandes blocos de capítulos em que o livro se encontra organizado conseguem capturar dois movimentos paradigmáticos da expansão das religiões pelo espaço público brasileiro. Estes se encontram representados nos termos contidos no título da obra: “cenário plural” e “tensões e conflitos”.

A ideia de “cenário plural” se traduz nas diversas e diferenciadas maneiras de a religião se colocar no espaço público neste país. A literatura especializada vem procurando criar uma tipologia dessa diversidade. Joanildo Burity, em seu ensaio “A onda conservadora na

política brasileira traz o fundamentalismo ao poder?”¹ fala de três modelos de ocupação atual do espaço público pelas religiões: a “via político-eleitoral pentecostal”, a via da “incidência pública ecumênico-ativista” e a via da “culturalização das religiões afro-brasileiras”, todas se diferenciando da via estabelecida centenariamente, a “hierárquico-eclesiástica do catolicismo”. Emerson Giumbelli, no artigo “A presença pública do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”,² procura mostrar as “modalidades” pelas quais catolicismo, espiritismo, religiões afro-brasileiras e evangélicas buscam inserção no cenário público brasileiro. No artigo intitulado “A questão da laicidade no Brasil; mosaico de configurações e arena de controvérsias”,³ procuro recuperar diferentes modos, contraditórios entre si, de como as religiões galgam a cena pública: “a) ações religiosas no campo da moral inibindo iniciativas de defesa de direitos de minorias e direitos humanos; b) entronizações de símbolos religiosos em ambientes laicos e públicos, onde ambas implicam em movimentos de expansão da religião no espaço público; c) ações para retirada de símbolos religiosos na esfera pública; d) ações jurídico-legais contra a intolerância e vilipêndio religioso, que redundam em movimentos de contenção desta expansão religiosa através de legislação e marcos legais”.⁴

Neste livro, a noção de “cenário plural” vem contemplada pelos estudos que elencam iniciativas de religiões afro-brasileiras e das plantas “de poder” tradicionais, que interagem com os poderes públicos para assegurar seus cultos, que empregam a legislação formal para se defender da intolerância religiosa, que se utilizam da estética ritualística para se legitimar. Também despontam no livro as religiões minoritárias do islã ou as emergentes dos evangélico-pentecostais que inte-

¹ BURITY, J. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Unicamp, 2018. p. 15-66.

² GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

³ CAMURÇA, M. A. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 15, n. 47, p. 855-886, 30 set. 2017.

⁴ *Ibid.*, p. 861.

ragem com os avanços legislativos com relação aos costumes e à moral, caso LGBT, com as normas democráticas do Estado de direito e laico e que convivem no ambiente acadêmico das universidades; em todos esses casos, resistindo ou negociando. Partilham ainda desse espectro variado de participação religiosa na sociedade brasileira extremos que vão de adeptos do catolicismo popular, passando pelos que vivenciam um trânsito religioso até se chegar aos “sem religião”.

No que diz respeito às “tensões e conflitos”, estes são expressão da condição resiliente e adaptativa da religião diante dos processos de modernidade e secularização por que passa nosso país. O advento do pluralismo de costumes e de instâncias na sociedade brasileira emancipadas do controle e da interveniência da religião leva a entrechoques e controvérsias, no máximo, ou estranhamentos e desconfortos, no mínimo, entre religiões estabelecidas ou emergentes e instituições e estilos de vida da modernidade brasileira. A constatação desses descompassos levou a que antropólogos como Paula Montero e Emerson Giumbelli procurassem diagnosticar esse quadro sob a ótica das “controvérsias”. Para eles, a perspectiva da controvérsia deve implicar um “mapeamento” e “etnografia” desses casos, como uma modalidade de estudo que, em vez de prescrever como a religião deve se comportar de acordo com cânones constitucionais, legislativos ou acadêmicos consagrados, busque reunir as diversas proposições “religiosas” e “laicas”, disputantes em jogo, como forma de traçar os contornos do debate público sobre os limites e a legitimidade da intervenção pública e política das religiões no Brasil.

No caso deste livro, alguns capítulos abordam momentos em que a modernidade joga um papel negativo no processo, quando exerce pressão por omissão ou indução, fragilizando as festas religiosas populares como a de Iemanjá, quando exerce normas-padrão pelas quais pentecostais podem ser discriminados na esfera pública: política e universidade. Por outro lado, observam-se também momentos em que a modernidade exerce um papel positivo em relação à religião: quando oferece suporte legal às religiões afro-brasileiras no enfretamento da intolerância religiosa, ou balizamentos do Estado de direito a possíveis tendências teocráticas de um islã particular, quando se contrapõe

a preconceitos religiosos quanto à diversidade em termos de gênero, quando possibilita e assegura a existência de indivíduos que tenham a liberdade de consciência de não ter religião, ou quando oferece as mediações da ciência para a crença religiosa por meio da universidade.

Aqui já estamos no terreno em que as duas noções se superpõem, ou seja, quando o levantamento da ocorrência de diferentes “tensões e conflitos” se encontra situado em distintos contextos, em síntese, num “cenário plural”. E esta é, acertadamente, a maneira com que a coletânea, organizada pelo antropólogo Antonio George Lopes Paulino, da Universidade Federal do Ceará, aborda a “religião no espaço público” em contexto brasileiro.

Por tudo isso, convido o leitor a se debruçar sobre esta obra, a qual se junta a outras realizadas em demais regiões do Brasil, na perspectiva de um entendimento mais complexo do papel das religiões na constituição cultural, social e política do Brasil.

Marcelo Ayres Camurça

Professor Titular do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor visitante do PPGS/ Uece em 2018. Bolsista pesquisador do CNPq.

APRESENTAÇÃO: pluralismo religioso e espaço público em olhares diversos

Antonio George Lopes Paulino

A secularização não desencantou o mundo. Em Fortaleza, no Ceará, entro na recepção de um fórum, espaço que sintetiza simbolicamente a presença da Justiça na sociedade, num Estado laico, e vejo ali a ornar o ambiente a imagem de Nossa Senhora de Fátima. Em ônibus do sistema de transporte coletivo que circulam pela cidade, adeptos de igrejas evangélicas fazem pregação para passageiros, mesmo que entre esses haja quem não queira ouvi-los. Na solenidade de colação de grau em uma universidade pública, um orador “representante” do corpo docente abre sua fala em nome de Deus. Isso diz alguma coisa. Aponta para a relação entre religião e espaço público, fé e poder. Uma relação que se manifesta de modo muito mais profundo do que na forma dos exemplos citados, como a cena tão comum da exposição de uma imagem sagrada em espaços públicos que são instituições oficiais do Estado.

Apesar dos processos de racionalização que atuam no desencantamento, o mundo não se desencantou. Não me refiro somente à permanência e reprodução social de práticas religiosas e devocionais que persistem no tempo, como peregrinações, romarias, procissões, festas de santo, relação de dádiva entre fiéis e suas divindades, processos de santificação popular que atuam independentemente da vontade da estrutura clerical, entre outros fenômenos do campo das religiosidades. Penso na relação estreita

que, nos tempos presentes, faz-se tão intensa entre fé e espaço público, notadamente visível no contexto de controvérsias apropriadas nos domínios da religião e da política (MONTERO, 2015).

Se tomarmos um feixe de temas de interesse público, como ciência, educação, equidade de gênero, aborto, emancipação das mulheres, união homoafetiva, homoparentalidade, liberdade religiosa, descriminalização do uso recreativo de drogas, política de desarmamento, maioria penal, presença de símbolos religiosos em repartições públicas, entre outros, perceberemos que estes ocupam pautas de debates intensos e disputados, resvalando da esfera de igrejas para o plano da política.

A crença em estruturas de plausibilidade que se engendram no pertencimento de um sujeito a uma religião sustenta, no dizer de Peter Berger (1985), processos de construção e manutenção do mundo com ênfase numa determinada ordem, numa normatividade, orientada por uma visão de mundo. Assim, diante de transformações da realidade que podem ameaçar a continuidade e a eficácia de tais estruturas, lideranças religiosas se organizam no sentido de ocupar espaços na política partidária, lançando candidaturas, elegendo seus representantes, hoje com presença expressiva nas chamadas bancadas cristãs que atuam no poder legislativo, em âmbito municipal, estadual e federal. Essas bancadas têm saído vencedoras, por exemplo, em decisões sobre questões de gênero e sexualidade, alimentando o discurso e arregimentando votos contra a inclusão dessa temática nos planos de educação que se institucionalizam sob o controle do Estado.

Portanto, ao mesmo tempo que disputam presença dentro de um Estado laico por direito, pela via da democracia representativa, conquistam um lugar de fala e de voto por meio do qual objetivam sustentar seus sistemas de crença, pondo em xeque a laicidade, ao tratarem a lei constitucional sob o ponto de vista de suas leis sagradas, o que resulta no cerceamento da diversidade, do pluralismo ideológico e do processo de construção cidadã dos direitos humanos. Por efeito, tem-se um espaço público disputado influenciando formação ou rupturas de alianças políticas, no qual, a depender do jogo de forças do poder, a expressão do fundamentalismo pode ser uma realidade materializada em processos que, numa leitura weberiana, constituem um misto de

dominação tradicional e carismática (WEBER, 2015). Configura-se, desse modo, uma esfera pública encantada, seja pela persistência do fenômeno religioso no âmbito da modernidade, seja pela força desse fenômeno nos meandros do poder.

Tomando-se aqui o contexto brasileiro como cenário dessa leitura sobre a importância da religião no espaço público, nota-se que a presença de bancadas cristãs na cena política está relacionada ao avanço numérico de denominações evangélicas pentecostais e neopentecostais, abrangendo ainda representantes de denominações tradicionais (MACHADO, 2012). Embora o contingente de católicos esteja em declínio no país, o movimento da Renovação Carismática Católica, como tendência hegemônica dentro da Igreja, também passou a adotar a representatividade política como espaço estratégico para a ação em defesa de uma moral religiosa e dos interesses econômicos das igrejas (MIRANDA, 1999).

Análises das ciências sociais que se dedicam à compreensão da mobilidade dos números do pertencimento religioso, observada pelos censos estatísticos, mostram que há um crescimento do contingente de indivíduos que se declaram “sem religião”, ao passo que declina o número de católicos, e ascende o volume de adeptos de denominações evangélicas, sobretudo neopentecostais (TEIXEIRA, 2013). Esse quadro, marcado também pelo trânsito ou pela errância religiosa, acirra as disputas por bens simbólicos no ambiente plural das religiosidades, conectando a gestão da fé ao universo global, mediatizado, oportunizando as novas mídias e tecnologias a favor de uma experiência performática difundida no rádio, na televisão e na internet. Nesse contexto, o ambiente midiático das religiosidades tem sido ocupado de forma intensa, com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e outras igrejas que surgiram sob a mesma estética que a move, com centralidade discursiva numa espécie de teologia da prosperidade (LIMA, 2010).

Mas a expansão e circulação global do fenômeno religioso não se reduzem a essa dimensão do espetáculo midiático da fé em um mercado simbólico, abarcando também, por um lado, processos de trocas, no contato inter e transnacional de matrizes e sistemas simbólicos que se comunicam para além de fronteiras locais, produzindo cruzamentos e hibridações possíveis, internacionalizando

formas religiosas caracterizadas pela pluralidade de símbolos e narrativas míticas, numa plasticidade estética que percorre diferentes países, desdobrada desde a América do Sul, em especial, aportando lá fora matrizes das religiosidades afro-ameríndio-brasileiras, do Vale do Amanhecer, das orientações ayahuasqueiras, entre outras (ORO; STEIL; RICKLI, 2012; BAHIA, 2015).

Por outro lado, o tempo histórico em que ocorrem tais fenômenos caracteriza-se também por uma presença arrojada e violenta da intolerância que ameaça o exercício da liberdade religiosa e mostra sua face de forma paralela ao crescimento de denominações neopentecostais, em que a semântica do Espírito Santo é invocada num discurso de demonização das matrizes afro-ameríndio-brasileiras, dando motivação à ocorrência de destruição de terreiros de umbanda e candomblé e à perseguição de adeptos e lideranças dessas religiões, entre outras manifestações etnocêntricas extremas. Nesse quadro, tem lugar, inclusive, a relação entre religião e criminalidade. Na ação dos chamados traficantes evangélicos, essa relação ressemantiza a composição de objetos e imagens sagradas em morros e favelas cariocas, onde a existência outrora expressiva de símbolos do catolicismo popular e de religiões afro-ameríndio-brasileiras passa a ser objeto de combate (CUNHA, 2014), numa tendência que migra para outras regiões do país.

O campo de expressão da religiosidade e espiritualidade na cena contemporânea é amplo, variado, plural. O crescimento da categoria dos “sem religião”, incluída nos censos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pode sinalizar a elaboração de hipóteses e interpretações diversas, lançando pistas para o aprofundamento de discussões teóricas sobre um dos aspectos da secularização, a saber, o desprendimento de indivíduos da esfera religiosa institucional e a abertura para experimentações não fixas, fluidas, livres. O contexto pós-moderno, como pensa Stuart Hall (2006), desloca o sentido clássico do conceito de identidade cultural, observado em processos de descentramento das referências simbólicas às quais os sujeitos aderem e pelas quais se orientam no ato de pertencer ao universo da cultura, configurando experiências e trajetórias que se desenham, como diria Gilberto Velho (2003), num campo de possibilidades.

Tendo-se o pertencimento cultural como algo não essencializado – não obstante se reconheça a persistência de modos de pertencer marcados por identidades normativas ou fundamentalistas –, mas como marcador social da diferença, compreende-se o crescimento do índice de indivíduos “sem religião” como um dos fenômenos sinalizados pelo censo na classificação do vínculo religioso, possivelmente determinado por essa configuração contemporânea das identidades como fluidas, menos fechadas em fronteiras, abertas a possibilidades. Dessa forma, torna-se comum a ruptura de processos de identificação entre gerações, num quadro em que os filhos não mais seguem, necessariamente, a religião de seus pais e avós e em que encontram mais liberdade para o não pertencimento à esfera religiosa institucional.

A cena contemporânea produz também, como já sinalizou José Jorge de Carvalho (1992), já nos anos 1990, o trânsito e a errância no processo de busca individual e autônoma pela espiritualidade, evidenciando estilos como o da chamada Nova Era, que abrange uma multiplicidade estética de símbolos e valores, assentados, no caso brasileiro, na comunicação possível com o leque da religiosidade que se consolidou no transcurso da formação da sociedade nacional, dialogando com diversos referentes do universo simbólico oriental.

Aqui, um dado observado nas análises feitas pelos censos demográficos desponta na figura do múltiplo pertencimento religioso, característica que, sem dúvida, pôde ganhar corpo no contexto da secularização, tornando mais significativa, para muitos, a espiritualidade como busca do que a religião como ponto fixo de chegada. E, nesse mesmo contexto de mudanças, avança também uma nova expressão da religiosidade, as igrejas evangélicas diferenciadas ou inclusivas, fundadas pela iniciativa de gays e lésbicas que, moralmente condenados e excluídos em suas igrejas de origem, decidiram viver a fé sem abrir mão da liberdade de amar e viver sua sexualidade, rompendo com a pressão heterossexista que toma a leitura da Bíblia por uma via de mão única (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013).

Obviamente, não se pretende nesta escrita dar conta de aprofundar as particularidades e nuances de todas essas configurações que têm lugar na cena plural da religiosidade e espiritualidade contemporânea, brevemente

assinalada nessa descrição que aqui recorre, em forma de consulta, a um rico universo de aportes teórico-conceituais elaborados por diversos estudiosos do fenômeno religioso. Todavia, esse passeio panorâmico permite embasar o debate acerca dos limites metodológicos dos censos demográficos. De modo algum, pretende-se negar a importância desse instrumento de leitura da realidade, reconhecido como imprescindível para lançar luzes em pesquisas qualitativas que visam a aprofundar o conhecimento sobre pertencimentos e relações sociais no universo das religiosidades. Busca-se, no entanto, atentar para a discussão que observa as possibilidades e os limites do potencial explicativo de determinadas estatísticas.

Uma primeira observação diz respeito ao fato de que a formação de um questionário, previamente codificado, tal como se exige no processo de coleta de dados que serão sistematizados para uma apresentação objetiva de resultados, traz em si o risco de se reduzir o grau de aproximação a uma dada realidade, notadamente em um estudo da amplitude do Censo do IBGE. Ademais, compreende-se que o controle sobre os dados da pesquisa pode configurar uma situação em que “os números não são neutros, não há dúvida. Eles conformam identidades sociais”. É o que afirma Teixeira (2013, p. 78), ao comentar a análise proposta pela antropóloga Clara Mafra (2013), que se refere ao fato de o IBGE ter dificultado o acesso aos dados preliminares do censo a pesquisadores interessados em propor alternativas de discussão acerca dos números, mas, com antecedência ao fechamento da sistematização dos resultados, divulgou-os a órgãos de imprensa. A que interesses esse controle e essa antecipação atendem? Há uma projeção identitária que favorece os quadros majoritários?

Sem a intenção de responder aqui a esses questionamentos, importa considerar que os mecanismos de codificação prévia utilizados para classificar pertencimentos são limitados. As estatísticas informam sobre tendências e afirmam generalizações dentro das quais os sujeitos e as subjetividades desaparecem ou ficam inibidos. Supõe-se, por exemplo, que pode ser comum ocorrer de um informante declarar-se como católico mesmo ciente de que frequenta terreiros de umbanda ou candomblé, centro espírita ou ainda outros espaços da fé. Um indivíduo que se encontra nessa situação no momento da visita do pesquisador

enviado pelo IBGE, certamente, será classificado como católico, não entrando, portanto, na categoria do múltiplo pertencimento.

A afirmação de um umbandista que se apresenta como católico pode ser pensada por diferentes linhas de interpretação. Ele pode, de fato, reconhecer-se como católico, haja vista a plasticidade do catolicismo popular em uma sociedade na qual diferentes matrizes étnicas e culturais se cruzaram. Ele pode agir assim como forma de proteger-se em um contexto social em que, na história passada e presente, as religiões de matrizes afro-ameríndio-brasileiras sofrem preconceito e perseguição. Ou, talvez, não tenha alcançado ainda os debates de cunho político que se mobilizam a partir dos movimentos de negritude que sensibilizam afrodescendentes e indígenas a assumirem seu pertencimento ancestral como um marcador de diferença no contexto das expressões étnico-raciais.

Diante dessas observações, às quais também se acrescenta o fato de que o planejamento da coleta de dados do censo ainda não criou recursos para apreender o fenômeno do trânsito religioso ou para melhor qualificar o múltiplo pertencimento, analistas consideram a importância de uma atenta leitura de ordem epistêmica e metodológica acerca desse instrumento de leitura da realidade (CAMURÇA, 2014). Os dados do censo são úteis e importantes, não resta dúvida. Lançam luzes e suscitam questões que instigam a realização de estudos qualitativos que, com efeito, possam apreender de perto e de dentro, na perspectiva do aprofundamento do olhar para além dos panoramas sinalizados, as vivências subjetivas, as intersubjetividades, os significados das ações e relações que têm lugar no campo plural dos espaços de pertencimento a religiões e expressão da espiritualidade. Nem os dados quantitativos em si nem os arranjos e opções metodológicas a partir dos quais são produzidos são capazes de trazer esse aprofundamento (TEIXEIRA, 2013).

Nesse sentido, ressaltam-se o valor e a riqueza analítica proporcionados por pesquisas qualitativas no universo das religiosidades e da espiritualidade, sem que se perca de vista a utilização dos dados do censo como um ponto de partida possível para pensar fenômenos contemporâneos determinados pela mobilidade humana, pelos deslocamentos e agenciamentos de indivíduos e grupos em

suas relações com a interespacialidade e em suas experiências intersubjetivas (FERNANDES, 2014). Assim, importa valorizar também os aspectos descritivos e as vias de interpretação das particularidades e do pluralismo que ocupam um lugar expressivo nesse cenário contemporâneo, no qual se assinalam a já mencionada ambivalência e as contradições postas na relação entre o secularismo e a permanência do *ethos* religioso como sistema de símbolos e narrativas mitológicas e rituais que ordenam o lugar de sujeitos e relações sociais no mundo (GEERTZ, 1989; 2001).

O advento da chamada modernidade e a intensificação de suas características no dito contexto pós-moderno – configurado, paralelamente, à presença de estruturas arcaicas e pré-iluministas que se manifestam com antigas e novas vestimentas – possibilitam ao indivíduo a autonomia e a livre escolha em sociedades nas quais o Estado mantém uma independência legal em relação a instituições religiosas, como podemos ler em elaborações teóricas desenvolvidas por Charles Taylor (2010), Talal Asad (2010) e Hervieu-Léger (2015), entre outras referências que se dedicam ao estudo e à interpretação do secularismo e que atualizam uma discussão clássica nas ciências sociais acerca desse tema (DURKHEIM, 2003; FRAZER, 1982; WEBER, 2015). Todavia, a suposição de que vivemos em um mundo secularizado pode e deve ser problematizada, como propõe Peter Berger (2000), ao demonstrar que – não obstante se considere que a modernização produziu efeitos secularizantes e se perceba o poder de ação do individualismo diante dos processos de dominação simbólica – modernidade e religião dialogam num universo plural de narrativas a partir das quais é possível concluir que talvez não sejamos tão modernos assim, como sugeriram as teorias da secularização nos anos 1950 e 1960.

Parece emblemático remeter esse raciocínio a um referente empírico ainda muito recente, o cenário político que culminou na votação para a abertura de processo de *impeachment* contra a presidente Dilma Rousseff, em abril de 2016. O quadro político no qual se arquitetou um golpe alimentado nas esferas legislativa, jurídica e midiática teve como uma de suas expressões mais caricatas a performance de deputados durante a declaração de voto em plenário. Os votos manifestos em nome

de Deus e da família,⁵ concentrados em figuras de deputados de vinculação cristã católica e evangélica, sintetizaram a semântica de uma disputa alimentada pelo *ethos* patriarcal, machista, misógino e intolerante em relação às lutas empreendidas no campo dos direitos sociais por movimentos que atuam nas temáticas de equidade de gênero, sexualidade, igualdade racial e educação, pautas que conquistaram espaço – ainda que incipiente, mas importante – durante os mandatos de Lula e Dilma nos anos recentes.

A recusa da diversidade pela bancada cristã fez-se explícita. E, durante esses mandatos, a lógica da governabilidade pautada na reeleição muitas vezes inibiu a ação do governo num sentido afirmativo, sendo este, frequentemente, pressionado a recuar diante das investidas da bancada cristã contra o avanço da temática de gênero nas políticas sociais do Poder Executivo. Tal pressão política resultou, por exemplo, na nomeação do pastor evangélico Marco Feliciano, do Partido Social Cristão (PSC), para a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) na Câmara Federal, em março de 2013, apesar de ele encontrar-se envolvido em polêmicas decorrentes de declarações de racismo e homofobia.

Vale citar aqui outro episódio da cena pública atual, contextualizado nas eleições de 2018. Na propaganda eleitoral veiculada no estado do Ceará, sob o olhar analítico de uma antropologia da política, chama a atenção a investida midiática de um casal já muito conhecido no meio evangélico. Candidatos pelo Partido da República (PR) a deputado federal e deputada estadual, respectivamente, Dr. Jaziel e Dra. Silvana, médicos, apresentaram-se aos eleitores na televisão citando o Eclesiastes, livro da Bíblia, do Antigo Testamento, com a frase: “um cordão de três dobras é mais difícil de quebrar” (4:12). E acrescentavam: “é ele lá, e ela aqui”, logo após um dos dois resumir suas propostas políticas: “sou contra o feminismo, a favor do Escola sem Partido,⁶ contra a

⁵ Ver manchete intitulada “Deputados citaram ‘Deus’ 59 vezes na votação do impeachment”. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/>. Acesso em: 07 set. 2018.

⁶ Menciona o Projeto de Lei do Senado Federal nº 193/2016, de autoria do Senador Magno Malta (PR – ES), como proposta de inclusão entre as diretrizes e bases da educação nacional, de que trata a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.

ideologia de gênero, contra o feminismo, contra o aborto, em defesa da família no modelo de Jesus, por uma sociedade conservadora”.⁷

Na leitura interpretativa que esboço acerca dessa propaganda, entendo que os candidatos, ambos eleitos, dirigiram-se a um público muito específico, fiel a uma ordem moral que se coaduna aos princípios e preceitos por eles defendidos. Portanto, não se explicitou nenhuma tentativa de conquistar o voto dos que pensam e veem o mundo de forma diferente do regime moral conservador que defendem. Talvez, até tempos recentes, tais pautas não estivessem visibilizadas numa disputa por votos. Mas, então, o discurso em defesa de uma sociedade conservadora apresenta-se desde o lugar de quem ocupa espaço na esfera da política com o declarado intuito de representar eleitores cristãos interessados em que seus representantes exerçam influência positiva a favor de seus princípios morais no âmbito do Estado, na ânsia de assegurar que suas leis consagradas na esfera da religião tenham força legal também na esfera legislativa.

Há, portanto, uma disputa pelo Estado, assumida de dentro do campo religioso.⁸ E tal fenômeno, no caso das eleições de 2018, não

⁷ Em 2014, esse mesmo casal disputou as eleições para o Poder Legislativo federal e estadual, pelo então Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), que atualmente se denomina Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Dr. Jaziel não chegou a ser eleito, mas Dra. Silvana recebeu sufrágios suficientes para ocupar uma vaga na Assembleia Legislativa do Ceará e disputa a reeleição em 2018. Em seu mandato, tem atuado com veemência contra a presença e o avanço do debate sobre gênero e sexualidade no espaço da Educação Básica, como representante de um movimento que nomeia esse campo temático como “ideologia de gênero”.

⁸ Destaco aqui outro sinal da estreita relação entre religião e política, no que concerne às eleições de 2018. O debate em torno do tema descriminalização do aborto pode configurar uma fronteira entre forças políticas favoráveis ou oponentes a essa demanda que pulsa com força intensa no campo da atuação dos feminismos. Nesse sentido, faço menção a uma candidatura cuja campanha teve modelo semântico ancorado no discurso contrário à descriminalização, do candidato eleito para o Senado Federal, Luís Eduardo Girão, pelo Partido Republicano da Ordem Social (Pros). Durante o horário eleitoral gratuito, esse candidato, bem como os já mencionados Dr. Jaziel e Dra. Silvana, destacaram-se como portadores da bandeira contra o aborto. Contudo, o caso da candidatura de Dra. Silvana merece atenção especial, porque, recentemente, ela migrou da ala de oposição ao governador Camilo Santana – do estado do Ceará, eleito pelo PT – e passou a integrar a base de apoio ao governo. Esse fato, nessa interpretação, também reforça a constatação da expressiva influência da religião sobre a esfera política e indica que, nem

restringe seu alcance à esfera legislativa. A candidatura ultraconservadora de Jair Bolsonaro, pelo Partido Social Liberal (PSL), apoiada por diversas lideranças evangélicas e da ala conservadora do catolicismo, logrou êxito, levando-o à Presidência da República, não obstante a grande disputa travada, sobretudo no segundo turno, diante da articulação formada por partidos de esquerda e por movimentos sociais alinhados à defesa da diversidade étnico-cultural, dos feminismos, das causas LGBTTs, dos direitos humanos, dos direitos trabalhistas e da liberdade de pensamento crítico no âmbito do sistema educacional e da ciência. Antes mesmo de assumir o cargo, o candidato eleito anunciou a criação do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, à frente do qual nomeou a advogada e pastora evangélica Damares Alves, que, já na primeira semana de seu mandato, teve seu nome envolvido em

sempre, a fronteira entre oponentes e apoiadores de bandeiras controversas fica explicitamente assumida. Embora Camilo Santana esteja vinculado a uma legenda do campo partidário da esquerda, portanto mais alinhada às pautas tipificadas como progressistas, os interesses do então candidato, estando focados na reeleição, terminaram por eclipsar as chamadas pautas polêmicas durante a campanha nas falas de determinados candidatos da esquerda, numa relação de troca em que o mútuo apoio beneficiou as partes envolvidas. Por um lado, o jogo praticado nessa negociação não teve força para inibir a retórica conservadora de Dra. Silvana, por exemplo, mas, por outro, teve o poder de fazer com que alguns setores da esquerda suspendessem ou amenizassem a visibilidade de temas caros a tendências e movimentos que internamente disputam espaços nos partidos aos quais pertencem. Em tal disputa, no caso do PT no Ceará, a ala que se situa mais à esquerda dentro do partido saiu derrotada na tentativa de barrar alianças com nomes assumidamente conservadores. Esse quadro, porém, não impediu que candidaturas específicas de dentro do partido, como a de Alice Oliveira, candidata a deputada estadual, não eleita, assumissem bandeiras tidas por polêmicas. Ela se apresentou na propaganda como lésbica e feminista, defendendo que o público LGBT tivesse representantes na Assembleia Legislativa para lutarem por seus direitos. Também pelo PT, concorreu com êxito à reeleição para o cargo de deputada federal a candidata Luizianne Lins, bastante conhecida por defender direitos e interesses do movimento LGBT, sendo de sua autoria o Projeto de Lei nº 7292/2017, que objetiva classificar o LGBTfóbia como crime hediondo. Cito, ainda, a candidatura de Silvinha, que disputou vaga para a Câmara Federal pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB) no Ceará, destacando em sua propaganda os qualificativos de mulher transexual, feminista e militante LGBT. O PCdoB também se encontra na base de apoio do governador Camilo Santana, estando, por efeito, presente em alianças tecidas com setores específicos do PT cearense. O horário eleitoral gratuito em 2018 mostrou diversos casos de candidaturas que se apresentaram a favor ou contra bandeiras que identificam movimentos conservadores e movimentos libertários. Aqui foram mencionados apenas alguns, a título de exemplificação.

polêmicas decorrentes de suas declarações de ataque ao pensamento científico e à diversidade sexual e de gênero.

Do ponto de vista da teorização sobre a religiosidade no contexto contemporâneo, dos referentes empíricos aqui citados, colhe-se a lição de que o suposto secularismo, como dito no início desta reflexão, não desencantou o mundo. Política e religião seguem como campos imbricados e pouco autônomos, tecendo a estreita relação entre o universo dos interesses particulares de grupos e instituições, os quais conquistam espaços de poder e influência sobre os processos decisórios do Estado, no âmbito da esfera pública, com discursos e ações que rebatem sobre diferentes domínios da vida social.

Com olhar atento a esse e outros fenômenos do campo plural da religiosidade e espiritualidade na cena hodierna, esta coletânea intenta contribuir no alargamento desse importante debate, cuja relevância acadêmica e social é incontestável. Os textos aqui apresentados foram produzidos, em quase sua totalidade, para a composição do Grupo de Trabalho intitulado *Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural*, reunidos durante o *V Seminário Internacional Violência e Conflitos Sociais: criminalização, controle e punição*, evento realizado em dezembro de 2016 na Universidade Federal do Ceará (UFC), pelo Laboratório de Estudos da Violência – LEV. Atuei como coordenador desse GT, em parceria com o professor e pesquisador Marcelo Tavares Natividade, o qual, à época, vinculava-se à Universidade de São Paulo (USP) e, no presente, integra o quadro docente do Departamento de Ciências Sociais da UFC. No debate acerca dos trabalhos apresentados, contamos com a participação do pesquisador Eloi dos Santos Magalhães, que então realizava estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC – PPGS/UFC. A formação do GT recebeu pesquisadores que aderiram à proposta apresentada no resumo reproduzido abaixo:

Este grupo de trabalho pretende atrair discussões sobre pesquisas concluídas ou em andamento, cuja temática focalize ou inclua o fenômeno da religião. A proposta parte do olhar sobre a cena contemporânea, em que, não obstante a situação oficial de independência entre Estado e religião configurada em diversas sociedades,

percebe-se que a dimensão religiosa não se restringe ao domínio da individualidade e da subjetividade e nem se encerra no âmbito de grupos religiosos específicos. Há uma relação expressiva entre religião e espaço público, hoje manifesta em diferentes situações: nos movimentos sociais que reivindicam direitos relacionados à população LGBTTT (casamento igualitário, homoparentalidade, processo transexualizador); nas bandeiras feministas que visibilizam o combate à violência contra a mulher e a defesa da descriminalização do aborto; nas batalhas envolvendo a cidadania e direitos de profissionais do sexo; no debate sobre violência e exploração sexual; na luta pela liberação de pesquisas com células-tronco embrionárias; no combate à intolerância religiosa e na defesa do Estado laico; na relação entre religião e espaço midiático (com intensa presença de grupos evangélicos neopentecostais e de canais e frequências de TV e rádio católicos); nas ações focadas no patrimônio cultural em expressões do catolicismo popular e de religiões de matrizes ameríndia e afrobrasileira; nas chamadas igrejas evangélicas inclusivas; nos debates sobre políticas públicas, planos de educação, acesso à saúde e segurança pública; nos estudos sobre diversidade e pluralismo religioso, nos quais ganha destaque a presença de grupos ayahuasqueiros; dentre outras. Este cenário complexo – marcado por tensões, conflitos materiais e simbólicos, disputas eleitorais e múltiplas manifestações de pertencimento étnico-cultural – demanda o exercício de leituras inter e transdisciplinares, que tratem o fenômeno da religião sob uma ótica não-essencialista, atenta aos fluxos, hibridismos e trânsitos que o caracterizam no atual quadro histórico-cultural. Assim, esta proposta convoca pesquisadores que queiram contribuir com referentes empíricos e teórico-conceituais para o aprofundamento deste debate, dando ênfase ao conteúdo simbólico e performático de práticas e experiências religiosas que ocupam essa cena plural produzindo rebatimentos sobre o espaço público.

É importante notar que os trabalhos recebidos para a montagem do GT não contemplam todos os temas citados neste resumo. No entanto, diversos olhares e questões de pesquisas realizadas em diferentes contextos empíricos aportaram nos debates ocorridos em três sessões: 1) Religiões, socialidade, saberes e conflitualidade; 2) Tradições, trajetórias e tensões em estéticas do sagrado; 3) Religião e espaço público: regimes morais, poder e gênero. Após a realização do evento, deu-se início à seleção de artigos para a organização desta coletânea, distribuídos em dois blocos: Parte I – Estéticas, conflitos e vivências do

sagrado na cena contemporânea; Parte II – Religiões e espaço público: crenças, poderes e controvérsias.

O trabalho de Eloi dos Santos Magalhães abre a primeira parte, trazendo o título “Mestre Daniel e o Livro Azul: a construção do Barquinho de São Francisco numa cidade amazônica”. Trata-se da história do surgimento da “Capelinha de São Francisco” em Rio Branco, Acre, no ano de 1945, erigida por mestre Daniel, marcando o desenvolvimento de uma forma de religiosidade mediada pela utilização do chá denominado daime, que se coloca como um traço central das religiões ayahuasqueiras.

A trajetória de mestre Daniel, nesse contexto, é observada em sua experiência de associação religiosa, focando a estética do sagrado para uma análise ancorada em aportes teóricos: rotinização do carisma, em Max Weber; relação entre disposições religiosas da pessoa e formas sociais, em Georg Simmel; e *habitus* religioso, em Pierre Bourdieu.

No segundo capítulo, “Trânsito religioso: estudo de uma trajetória entre umbanda e catolicismo”, os autores Renaldo Pereira e George Paulino descrevem uma trajetória de vida marcada pelo pertencimento religioso e pela presença de dons terapêuticos e de cura relacionados ao sagrado, na figura de dona Rosa, nome fictício.

A análise atenta para a vivência de trânsito religioso entre o catolicismo popular e a umbanda, com passagem por igreja evangélica, na experiência de dona Rosa. Todavia, os relatos da interlocutora caracterizam um trânsito por meio do qual se verificam rupturas e continuidades entre crenças, o que instiga os pesquisadores e o leitor a pensarem se o caso analisado constitui, de fato, trânsito religioso ou múltiplo pertencimento, num cenário plural de crenças, ritos e estéticas do sagrado.

O terceiro capítulo intitula-se “Enfrentamentos e tensões na Festa de Iemanjá de Fortaleza: a insegurança como fator de esvaziamento de espaços públicos”. O trabalho escrito por Jean dos Anjos e Janainna Pereira resulta, em parte, de pesquisa aplicada à realização de um inventário utilizado para o registro da Festa de Iemanjá como patrimônio imaterial de Fortaleza, em reconhecimento a uma tradição de mais de cinquenta anos. A festa ocorre numa cidade de maioria católica onde, no mesmo dia, 15 de agosto, também acontece a Caminhada com Maria, marcando os festejos da padroeira, Nossa Senhora da Assunção,

evento que conta com expressivo aparato de proteção e segurança fornecido por instituições governamentais.

O texto discute a relação entre religiosidade e espaço público, ao passo que percebe, ao longo da história da Festa de Iemanjá da Praia do Futuro, um processo de esvaziamento decorrente do fenômeno da insegurança e violência urbana, que tem marcado o evento com a ocorrência de assaltos e arrastões. Por outro lado, discute o surgimento da Festa de Iemanjá na Praia de Iracema como evento que conta com o apoio de agentes e órgãos governamentais e se realiza num espaço que oferece mais segurança, estando mais próximo de atrativos turísticos. A análise faz uma breve inserção na teoria da festa e observa a manifestação de tensões e enfrentamentos, por parte de associações e terreiros de umbanda, em face das transformações que a dinâmica da cidade e os mecanismos de poder provocam sobre festas religiosas.

No quarto capítulo, “A intolerância religiosa como fator de marginalização dos povos tradicionais de terreiro”, Breno Fermin, Reginaldo da Silva e Pedro Rapozo trazem uma abordagem interdisciplinar. O trabalho aproxima leituras das ciências sociais com referências do direito e dos princípios jurídicos, tomando como material empírico de análise episódios de intolerância religiosa e violência, vividos por lideranças e praticantes da umbanda na cidade de Tabatinga (AM), cuja população tem maioria católica e onde também se registra o movimento de expansão de igrejas evangélicas. A análise foca, também, o processo de mobilização dos povos tradicionais de terreiro mediado por dispositivos legais que devem ser acionados no intuito de assegurar o direito desses povos ao respeito e à liberdade de crença e práticas religiosas.

Fechando a primeira parte deste livro, Daniele Alves Paiva traz o trabalho intitulado “A afirmação da crença numa sociedade secularizada: diálogos com muçulmanos frequentadores do CCBIC”. O texto propõe uma discussão, à luz de Max Weber, sobre o conceito de secularização, tomando como material de análise, crenças proferidas por interlocutores que, na cidade de Fortaleza, têm ligação com o Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará. Trata-se de um grupo minoritário que, no contexto de uma sociedade profundamente

desigual, porém reconhecida como secular, democrática e de governo laico, manifesta suas concepções acerca da democracia, tendo como princípio fundado em suas crenças o não reconhecimento da legitimidade de um governo formalmente respaldado pela soberania do povo. Esses mulçumanos defendem, portanto, regimes de governo de matriz teocrática, mas se submetem às normas do Estado laico.

Abrindo a segunda parte desta coletânea, Alexandre Landim traz o texto “Decisões judiciais e oposição moral-religiosa: o caso da união civil entre pessoas do mesmo sexo”. O autor descreve e analisa os desdobramentos da decisão proferida pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em maio de 2011, que equipara as uniões estáveis entre homossexuais a unidades familiares, como uniões que podem ser convertidas em casamento, com base na Constituição Federal de 1988.

O reconhecimento da união homoafetiva, desde então, levantou, no âmbito político e legislativo, questões de ordem jurídica, moral e religiosa, com o surgimento de intensas reações contrárias por parte de parlamentares com vinculação cristã, notadamente evangélica, que proferiram discursos nos quais defendem a fundamentação religiosa do repúdio ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, idealizando o modelo de família heteronormativo, com base na noção de família tradicional cristã, que enfatiza o critério da reprodução da espécie humana. O trabalho aborda, portanto, tensões e controvérsias que marcam a relação entre religião, esfera pública e direitos humanos.

O sétimo capítulo tem autoria de Maria Iris Santos. Em “Do ‘chute na santa’ ao templo de Salomão: a presença controversa da Igreja Universal na cena pública brasileira”, a pesquisadora faz uma leitura de fatos que marcam os quarenta anos da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, comemorados em 2017, nos quais se destaca a ênfase direcionada à sede mundial da igreja, o Templo de Salomão, em São Paulo.

A autora observa em sua análise que a narrativa iurdiana caracteriza-se por uma retórica da superação, assinalando também, nesse contexto, que a IURD representa um marco paradigmático do movimento pentecostal no Brasil, o neopentecostalismo, em cujos traços centrais sobressaem o engajamento na esfera política e a ênfase na teologia da prosperidade.

A análise proposta nesse texto insere-se num diálogo importante entre a teoria da secularização e o pluralismo religioso, à medida que busca aportes antropológicos e sociológicos que apontam para a superação de abordagens denunciadoras que marcam os primeiros trabalhos das ciências sociais acerca da IURD, mobilizando categorias analíticas de viés não normativo. Tais aportes privilegiam, nesse sentido, interpretações possíveis sobre a igreja na experiência de seus fiéis e na relação com o espaço público.

O oitavo capítulo aborda a relação entre juventude e religião, com o título “‘Ah, é evangélico!’...: a experiência de ser jovem evangélico universitário”. Isabel Linhares e Luziane Balbino apresentam observações preliminares resultantes de uma pesquisa em que tratam da relação entre juventude evangélica universitária e os campos da ciência e da religião.

Na interlocução com jovens universitários de pertencimento evangélico, as autoras observam que esses sujeitos se queixam da tendência de passarem por uma rotulação generalizada. Veem-se, portanto, enquadrados como fundamentalistas, o que resultaria na restrição do debate no ambiente universitário, conseqüentemente, excluindo os evangélicos de determinadas discussões em que recortes temáticos como classe, gênero, orientação sexual e raça ou cor abrem confrontos de ideias, haja vista que tais temas submetem-se a valores morais e normas de conduta que, para jovens cristãos, estão enraizados na religião.

Assim, as autoras pautam reflexões acerca da relação entre religião e formação identitária no contexto da diversidade da juventude brasileira. E reconhecem que, não obstante as queixas apresentadas pelos interlocutores sobre a suposta restrição do respeito à diversidade e de espaços que possam incluí-los nos debates do cenário acadêmico, os evangélicos, nas últimas décadas, têm ocupado importantes lugares de expressão na cena pública, pela via da inserção político-partidária, notadamente na esfera parlamentar. Percebem, ainda, que a entrada no ambiente universitário impacta a visão de mundo desses jovens, que passam a vivenciar conflitos no que se refere às suas perspectivas religiosas e à possibilidade de negociação na relação ciência e religião.

O nono e último capítulo deste livro traz também uma discussão sobre juventudes e religião. Em “Os significados da religiosidade para jovens sem religião”, Iago Rodrigues apresenta resultados de pesquisa realizada entre jovens universitários estudantes de diferentes áreas das ciências humanas. Em suas trajetórias, num dado momento, esses jovens definem-se como desvinculados de instituições religiosas. São os chamados jovens sem religião, categoria que tem ocupado a atenção de cientistas sociais dedicados a analisar o que dizem os números dos censos populacionais acerca de mudanças no horizonte do pertencimento religioso no Brasil.

Tais análises observam que o processo de construção de subjetividades e identidades, sobretudo entre jovens, revela a tendência de rupturas ou descontinuidades em relação à religião de origem ou de herança familiar.

Nos aportes teóricos, o texto dialoga com reflexões acerca do pluralismo, notando que o cenário religioso brasileiro passa por mudanças expressivas. Nos resultados discutidos pelo autor, privilegia-se a compreensão de como os interlocutores elaboram a definição de si como desvinculados da esfera religiosa, revelando novas formas de crer e não crer, na relação entre religião e juventudes. Tais percepções são pautadas pela mediação de categorias como família, conhecimento, sociabilidade, vida afetiva e sexualidade, o que, muitas vezes, tensiona ou põe em xeque as estruturas normativas preconizadas em princípios morais de instituições religiosas.

Em seu conjunto, esta coletânea traz, portanto, uma diversidade de pesquisas, olhares e contribuições – ainda que embrionárias, em sua maioria – para um importante debate que marca nossos dias no que se refere ao papel das religiões na vida social, materializando, assim, a ideia do título proposto: *Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural*.

REFERÊNCIAS

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

BAHIA, J. Exu na mouraria: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras e suas adaptações, trocas e proximidades com o contexto português. *Métis: história e cultura*, v. 14, n. 28, p. 111-131, jul./dez., 2015.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

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

CAMURÇA, M. A religião e o censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. *Comunicações do ISER*, n. 69, Religiões em conexão: números, direitos, pessoas, p. 8-17, set. 2014.

CARVALHO, J. J. de. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1992. 21p. *Série Antropologia*, 131.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, S. R. A. O censo não diz tudo, mas que ajuda, ajuda... – O catolicismo em cidades do estado menos católico. *Comunicações do ISER*, n. 69, Religiões em conexão: números, direitos, pessoas, p. 46-59, set. 2014.

FRAZER, S. J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural; “ethos”, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 101-142.

GEERTZ, C. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 149-165.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

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

LIMA, D. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Revista Mana*, v. 16, n. 2, p. 351-372, 2010.

MACHADO, M. das D. C. Religião, cultura e política. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012.

MAFRA, C. O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MENEZES, R. de C. Religiões, números e disputas sociais. *Comunicações do ISER*, n. 69, Religiões em conexão: números, direitos, pessoas, p. 60-70, set. 2014.

MIRANDA, J. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo, SP: Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

ORO, A. P.; STEIL, C. A.; RICKLI, J. (Org.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, F. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CUNHA, C. V. da. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 61-93, 2014.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

PARTE I

Estéticas, conflitos e vivências do sagrado na cena contemporânea

MESTRE DANIEL E O LIVRO AZUL: a construção do *Barquinho* de São Francisco numa cidade amazônica

Eloi dos Santos Magalhães

*No começo era bem pouquinho hino, não era esse
livrão de hoje não. Essa Casa é uma Escritura Aberta.
João de Deus⁹*

Em uma variedade de contextos sociais e históricos específicos, notamos que inúmeras capelas e suas respectivas irmandades surgiram no Brasil em virtude da devoção a um determinado santo. A “Capelinha de São Francisco”,¹⁰ erigida por Daniel Pereira de

⁹ Era o membro mais antigo, um nonagenário, da comunidade religiosa fundada por mestre Daniel à época em que realizei pesquisa de campo.

¹⁰ No caso em análise, São Francisco (Francesco Bernardone), que nasceu no ano de 1181 ou 1182, em Assis, Itália. Em 4 de outubro de 1226, morre Francisco no convento de Porciúncula, “enquanto os frades cantam o salmo 141” (WILLEKE, 1973, p. 16). Sobre ele, Le Goff (2007, p. 9) escreveu: “Meio religioso, meio leigo, nas cidades em pleno desenvolvimento, nas estradas e no retiro solitário, no florescimento da civilização urbana combinado com uma nova prática da pobreza, da humildade e da palavra, à margem da Igreja, mas sem cair na heresia, revoltado sem niilismo, ativo naquele ponto mais fervilhante da cristandade, a Itália central, entre Roma e a solidão de Alverne, Francisco desempenhou um papel decisivo no impulso das novas ordens mendicantes difundindo

Mattos, no ano de 1945, em Rio Branco, capital do Acre, caracterizou-se pela utilização do chá denominado *daime* no desenvolvimento de uma forma de religiosidade particular. De fato, sua constituição deriva da experiência ritual do seu fundador com essa bebida.

Trata-se de uma tradição religiosa referenciada no âmbito das “religiões ayahuasqueiras”,¹¹ definidas desse modo por conta do uso ritual da bebida ayahuasca, denominação corrente entre seus adeptos e pesquisadores. Refiro-me às formas de religiosidade organizadas historicamente no contexto urbano de cidades amazônicas brasileiras que investem na preparação desse chá,¹² obtido a partir da decocção,¹³ que reúne partes maceradas do cipó *Banisteriopsis caapi* com folhas do arbusto *Psychotria viridis*, resultando numa bebida de propriedade psicoativa.¹⁴

um apostolado voltado para a nova sociedade cristã, e enriqueceu a espiritualidade com uma dimensão ecológica que fez dele o criador de um sentimento medieval da natureza expresso na religião, na literatura e na arte. Modelo de um novo tipo de santidade centrado sobre Cristo a ponto de se identificar com ele como o primeiro homem a receber os estigmas, Francisco foi uma das personagens mais impressionantes de seu tempo e, até hoje, da história medieval”.

¹¹ Conforme Goulart (2004, p. 8), esse termo “expressa o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros. A noção aparece ainda nos primeiros trabalhos sobre estas religiões, mesmo que definida ou utilizada de forma tênue e indiretamente, para depois se consolidar como uma referência conceitual neste campo de estudos”.

¹² Além do grupo de seguidores de Daniel Pereira de Mattos (mestre Daniel), faço alusão à “doutrina do santo-daime”, iniciada na década de 1930, em Rio Branco, Acre, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra – mestre Irineu (GOULART, 1996); e ao grupo de discípulos do baiano José Gabriel da Costa (mestre Gabriel), que criou a “união do vegetal”, em 1961, num seringal boliviano limítrofe com o Brasil, próximo do estado de Rondônia (BRISSAC, 1999). Cabe ressaltar, ainda, a associação religiosa denominada Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), fundada anos mais tarde, 1974, também no Acre, pelo amazonense Sebastião Mota de Melo (MACRAE, 1992).

¹³ No processo de preparo de chás a partir da decocção, as partes das plantas são fervidas junto com a água por alguns minutos para extração dos seus princípios ativos.

¹⁴ Traduzido como “cipó dos espíritos”, ayahuasca é o nome quíchua dessa bebida, também chamada, por exemplo, de *natem*, *caapi*, *raminó*, *kamarampi*, *pildé*, *yagé*, *nixi pae*, de acordo, enfim, com os lugares e grupos que a utilizam. Vale mencionar que, desde tempos imemoriais, esse preparado tem sido produzido de diversas maneiras, com diferentes plantas e para diversas finalidades, por populações indígenas habitantes do ecúmeno amazônico, tanto no Brasil quanto no Peru, Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela. É importante, ainda, salientar a presença nessa extensa região geográfica de “sessões de ayahuasca” (“xamanismo de ayahuasca”, “ritos do yagé”) praticadas por “ve-

O objetivo deste artigo é explorar uma compreensão histórica da constituição da associação religiosa referida, aliada ao seu processo de institucionalização, que resultou da “rotinização do carisma” (WEBER, 2009) de seu fundador. Ao buscar desdobramentos analíticos a partir de uma microsociologia dos modos de associação, valho-me também das reflexões de Simmel (2006, 2010, 2011) sobre religiosidade, o qual relaciona as disposições da pessoa religiosa às formas sociais. Assim, trata-se de mostrar a face de uma comunalização religiosa em seu processo histórico de organização como uma forma de interação social, que engendra um “*habitus* religioso” (BOURDIEU, 2007) conforme as injunções das relações associativas e das práticas devocionais correspondentes.

Este artigo baseia-se em material etnográfico reunido a partir de três viagens a campo, cujo intuito se direcionava para a elaboração de tese de doutoramento (MAGALHÃES, 2013). Portanto, as condições de produção do conhecimento (BOURDIEU, 2002) aqui organizado consistiram em uma série de participações minhas em cerimônias e entrevistas com adeptos do *Culto Santo* nas possíveis e variadas “situações sociais” (GLUCKMAN, 1987) de devoção, além de pesquisa documental e bibliográfica mediante a crítica das fontes (GINZBURG, 2006; BURKE, 1992).

Diante da variada distribuição geográfica das práticas de beber ayahuasca aludidas, tomo a direção do Acre no sentido de focalizar a constituição histórica da Capelinha de São Francisco que Daniel Pereira de Mattos fundou na capital Rio Branco, em meados da década de 1940.¹⁵ Neste artigo, problematizo o “carisma pessoal” (WEBER, 2009) de Daniel em virtude da revelação de uma doutrina religiosa desenvolvida a partir da “metáfora fundadora” (TURNER, 2008a) do *Livro Azul*, buscando mostrar, então, como ele construiu um novo culto e religiosidade de devoção.¹⁶

getalistas ribeirinhos” (TAUSSIG, 1993; LUNA, 2002). Mercante (2012) faz uma análise pomenorizada sobre a “neurofisiologia da ayahuasca”.

¹⁵ Este artigo resulta da minha tese de doutorado (MAGALHÃES, 2013).

¹⁶ Chamo aqui “devoção” um estado emocional particular projetado em formas específicas de culto a santos católicos.

O POETA BOÊMIO TOCA SEU VIOLINO COM FÉ

Integrante de tripulação que trazia batalhões em defesa da região do Acre, o marinheiro da Marinha de Guerra Brasileira, Daniel Pereira de Mattos, lá esteve pela primeira vez no ano de 1905. O deslocamento de flotilhas para aquela determinada região amazônica explicava-se por disputas de territórios fronteiriços, desde o limiar do século XIX, entre Brasil, Bolívia e Peru, tendo em vista as promessas de riqueza acenadas pela exploração da borracha.¹⁷ Depois de três viagens que fizera junto de outros marinheiros para aquele mesmo destino, Daniel decidiu fixar moradia em Rio Branco, Acre, em abril de 1907.

Esse personagem histórico nasceu na Freguesia de São Sebastião da Vargem Grande, no estado do Maranhão, em 13 de julho de 1888, compartilhando uma história em comum com negros forros daquele lugar. Segundo documentação existente, seu pai faleceu em 1897. Diante de tal acontecimento, toma-se como hipótese central que o curso de seu ingresso na vida de marinheiro tenha se dado mediante seu encaminhamento ainda infante para a Escola de Aprendizes de Marinheiros do Maranhão, podendo ter sido levado ou pela família ou por um “Juiz de Órfão”.¹⁸

¹⁷ Não caberia aqui uma exposição exaustiva das situações de conflito e das fases do processo de resolução da questão de fronteiras com os países vizinhos referidos. A unidade processual dessas ações litigiosas ficou conhecida como a “Questão do Acre” (ANDRADE; LIMOEIRO, 2003). A referência principal de análise desses eventos encontra-se na obra “Formação histórica do Acre”, escrita por Tocantins (1961) e dividida em três volumes. Conforme Bandeira (2000, p. 152), a ocupação da região acreana “tomou impulso após a grande seca que, em 1877, assolou o Nordeste brasileiro, particularmente o Ceará, e os proprietários de seringais passaram a recrutar mais e mais retirantes, como força de trabalho disponível, para os empregar na extração da borracha, matéria-prima, cujo consumo pelas indústrias nos E.U.A. e na Europa, em virtude da técnica da vulcanização, aumentava rapidamente, tornando-a uma das principais fontes de divisas do Brasil, dado que a *Hevea brasiliensis* apenas existia nas selvas da Amazônia”.

¹⁸ A Companhia de Aprendizes Marinheiros foi instalada na capital do Maranhão, São Luís, em abril de 1861. Segundo Cruz (2011, p. 941), “esta escola esteve presente na educação dos filhos de populares maranhenses desde 1861 até 1920 e se caracterizava como um espaço destinado à educação de filhos de escravos nascidos após a Lei Rio Branco, em 1871”. Conforme assinalam Marques e Lange (2008, p. 78), “A escola que pretendia formar aprendizes para os ofícios do mar inseria-se nas concepções que apontavam a

Em 1937, o barbeiro e poeta boêmio Daniel Pereira de Mattos era visto diariamente em estado de embriaguez pelas ruas e margens de igarapés da região de Rio Branco, o que chamaria a particular atenção de um cliente de sua barbearia e conterrâneo, o maranhense Raimundo Irineu Serra. Naquela região, o “pretão alto Irineu” destacava-se entre os indivíduos da população local, distintamente reconhecido por liderar um determinado “trabalho espiritual”¹⁹ e ser um “curador”. Raimundo Irineu Serra foi o fundador do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU).²⁰

Os trabalhos espirituais dirigidos por Raimundo Irineu Serra voltavam-se para a “concentração” e a “cura”. Diante da construção do sentido comunitário nesse contexto de tratamento religioso, “boa parte das pessoas que se iniciaram na doutrina foi porque lá receberam sua saúde”.²¹ Atendendo ao convite de Irineu, Daniel Pereira de Mattos chega, em 1937, ao grupo inicial de seus seguidores, levando-se em conta que não era comum por parte de Irineu chamar pessoas para participarem do culto. Ora, importa considerar o sentimento de ambos serem maranhenses e interagirem frequentemente nas conversas que animavam a amizade entre o “artista-cabellereiro”²² Daniel e o “pretão alto” Irineu.

positividade do trabalho como saída regeneradora para meninos pobres, pois crianças despossuídas a conviver no ‘ambiente desfavorável das ruas’ sob precárias condições de saúde e educação eram inseridas no diagnóstico estabelecido por Cesare Lombroso: a ‘inclinação natural’, a predisposição biológica para o crime. Nesta acepção somente o trabalho parecia capaz de funcionar como antídoto. Logo o aprendizado compulsório do ofício do mar apresentava boas possibilidades de ‘salvá-los’ na ótica de médicos, juristas e educadores”.

¹⁹A categoria “trabalho” é de uso amplo em diversos “ritos mágicos e religiosos” (MAUSS, 2003) encontrados em diferentes regiões do Brasil. Pode-se referir tanto ao culto em si quanto às sessões, além das atividades e experiências que lá acontecem (MAUÉS, 1994; PORDEUS JR., 2002; ARAÚJO, 2004).

²⁰Ver Goulart (2004) e Moreira e MacRae (2011).

²¹Trecho de entrevista com o Sr. José das Neves, um dos primeiros seguidores de mestre Irineu, que foi publicada no jornal Varadouro, Rio Branco, Acre, em abril de 1981. Disponível em: <http://www.santodaime.org/arquivos/neves.htm>

²²Na edição nº 592 da Folha do Acre, em 9 de outubro de 1927, encontrei o seguinte anúncio: “O sr. Daniel Pereira Mattos, conhecido artista-cabellereiro, participou-nos o seu ajuste de casamento com a senhorita Maria do Nascimento, a realizar-se [sic] no dia 24 de dezembro [sic] próximo”.

Figura popular de Rio Branco, músico e poeta boêmio reconhecido por seus versos e suas valsas, Daniel predispôs-se, então, a transformar sua vida, participando daqueles trabalhos espirituais. De fato, esse personagem histórico exibiu a capacidade de um “artífice” mediante um conjunto particular de conhecimentos e habilidades decorrentes dos ofícios alentados ao longo de sua vida de marinheiro, tais como nos âmbitos da carpintaria, da alfaiataria e, destacadamente, das artes musicais.²³ Muitas vezes utilizando instrumentos construídos por ele mesmo, sobretudo violão e violino, dos lugares de diversão da cidade sua qualidade musical dirigiu-se para animar as sessões de daime, o que culminaria, mais tarde, em uma experiência do sagrado fundamental.

A partir de 1937, a Vila Ivonete constituiu-se, então, como o cenário da vida social de Daniel Pereira de Mattos. Nesse lugar, junto ao “líder espiritual” Raimundo Irineu Serra, um grupo inicial de adeptos do “culto do daime” apoiava-se em relações comunitárias, formando, enfim, uma nova comunidade religiosa (WEBER, 2009). Para poder fazer parte com regularidade daqueles trabalhos espirituais, cada família buscava estabelecer suas casas mais aproximadas da casa do “padrinho”, ou seja, do “mestre Irineu”, resultando, mais tarde, na existência de um “grupo de vizinhança” (QUEIROZ, 1968) e, por conseguinte, na formação do bairro Vila Ivonete.

Beber daime, segundo a orientação prática conduzida por Irineu, gerava entre os seus seguidores o efeito de “processos endógenos em níveis fisiológicos e intrapsíquicos”²⁴ associados àquele culto. O “estado de ânimo” (WEBER, 2009) obtido mediante a participação duradoura de cada adepto nos “trabalhos” propiciava, como disposições extraordinárias, a experiência de *mirar*, movimentada por particulares enredos extáticos chamados de *mirações*. O termo *miração* é procedente, provavelmente, da região de fronteiras de língua hispânica na

²³O “artífice” explora as variadas dimensões da “habilidade artesanal” que “designa um impulso humano básico e permanente, o desejo de um trabalho bem feito” (SENNETT, 2009, p. 19).

²⁴Ver Csordas (2008).

divisa com o Acre, significando “mirar”, “olhar”, “ver”, ou seja, informa o modo de determinada experiência das pessoas que bebiam daime com Raimundo Irineu Serra.²⁵

Ao adentrar no “mundo espiritual”, sob o efeito do *daime* e influenciado pelos hinos, cada seguidor do culto podia “sentir” a manifestação de imagens visionárias. Dessa maneira, *na força do daime* daqueles *trabalhos espirituais*, a visão de um determinado *Livro Azul* conformava, gradualmente, a experiência do sagrado de Daniel Pereira de Mattos. O inefável “livro”, por vezes, também foi mostrado a ele quando inebriado varava pelos igarapés em seus reticentes descansos após a boemia. Certa vez, no ano de 1945, o músico visionário, então, compreendeu, *dentro da miração*, o conteúdo do *Livro Azul* que se revelava, ou melhor, “abria-se”, despertando o veterano marinheiro para suas qualidades carismáticas inspiradas.

Mediante “revelação” proporcionada no contexto de uma sessão, Daniel compreendeu o significado do *Livro Azul* que lhe foi entregue por “dois seres de luz”. Consistia, enfim, numa “doutrina religiosa” recebida do “Deus Pai” e da “Virgem Maria”, na qual se consagrou a devoção a São Francisco das Chagas. Seu “carisma pessoal” encontrou reconhecimento. Em virtude da legitimidade da sua revelação também confirmada pelo mestre espiritual Raimundo Irineu Serra, Daniel investiu na edificação de sua “missão”, erguendo uma capelinha de taipa ao lado de sua casa de morada. Lá organizou um serviço de cura diferente, também utilizando a ingestão do daime.

UMA NOVA CAPELINHA DE SÃO FRANCISCO

Daniel Pereira de Mattos, tendo fundado e organizado junto de seus seguidores um novo culto religioso, faleceu no dia 8 de setembro de 1958, “viajando deste mundo à eternidade”. Ao longo do processo de “cura” no contexto do “Centro do Irineu” com a utilização do daime, Daniel começa a compreender o significado do *Livro Azul*, transformando, assim,

²⁵ Análise detalhada do uso da categoria *miração* encontra-se em Monteiro (1983).

o sentido de sua aflição ao investir na experiência do sagrado. Pois bem, compreendeu que se apresentava para ele a missão que deveria cumprir, realizando um trabalho espiritual distinto do que ele frequentava naquele momento, mantendo a utilização do daime.

A continuidade e os desdobramentos da revelação de Daniel consistiram em “abrir” e “folhear” o *Livro Azul* de maneira a compor sua *missão* religiosa.²⁶ Tal como sugere Marcel Mauss acerca das características gerais da “iniciação religiosa”, pode-se perceber no caso de Daniel “uma revelação completa em vários atos” (2003, p. 78), estendida por meio de episódios, envolvendo uma renovação pessoal, o contato extático com o poder divino ou sobrenatural e, então, a aquisição do próprio conhecimento da revelação recebida.²⁷

Foi na Vila Ivonete, em região mais afastada do centro urbano, com o entendimento e apoio do mestre Irineu, que Daniel ergueu uma capelinha para o cumprimento de sua *missão*, que dedicou a São Francisco, cuja escolha indicava a manifestação de sua devoção preferencial. Com efeito,

[...] os santos estão entre os protagonistas mais habituais da constante criação de novas associações, rastreáveis não só pelo aparecimento de confrarias ou pela construção de santuários, mas também pela comunicação e transformação de narrações míticas ou performances rituais, pela extensão das devoções, etc. (CALÁVIA SAEZ, 2009, p. 211).

²⁶ Sobre a natureza de tal processo, assim Weber (2009, p. 303) escreveu: “A revelação, neste estágio (isto é, nos primeiros tempos da anunciação da doutrina religiosa ou do mandado divino), funciona continuamente como oráculo ou como inspiração no sonho”.

²⁷ Concernente à sugestão de Marcel Mauss apontada acima, em pesquisa que investigou a “cura xamânica” desenvolvida nos ritos do yagé (outra denominação da ayhauasca) realizados no alto Putumayo, Michael Taussig (1993, p. 145) fez uma observação interessante resultante de sua participação junto de um “grupo de pobres forasteiros brancos e índios da região” que esperavam para beber yagé com um reputado xamã índio: “Muito mais tarde ficou claro para mim que José García estava aprendendo a ser um curandeiro como parte do fato de ele estar sendo curado de uma aflição profundamente perturbadora. Ao fazer isso, ele atravessava todo um ciclo de aflição, salvação e transformação, que parece tão eterno quanto a humanidade. No entanto o poder deste ciclo não se origina da eternidade, mas do ativo engajamento com a história, do qual a aflição depende para sua cura. José García não deve ser historicizado, pois o passado do qual sua aflição e sua cura dependem é uma ativa construção do passado, original para cada novo presente [...]”.

Nesse sentido, a fundação da Capelinha de São Francisco consistiu, portanto, num ato devocional conformado por Daniel em seu processo transformativo. De fato, mais do que a história da vida do santo normatizada por certa hagiografia, o que aqui interessa é a história do santo referendada a partir de sua presença na vida de um sujeito ou de um grupo (TAYLOR, 1995; MENEZES, 2009).

Na “magia cristã”, nos termos de Mauss (2005, p. 120), é comum observar determinados “santos figurarem entre os auxiliares espirituais”. É assim que São Francisco de Assis aparece como “mentor espiritual” dos “trabalhos” da Capelinha de São Francisco. Enfim, devoção e caridade apresentam-se como os princípios estruturais da Capelinha de São Francisco, ou seja, de uma nova associação de leigos no Brasil com finalidade religiosa e caritativa. Na verdade, a manifestação da devoção implica a prática de prestar obras de caridade, injunção característica do sentido desse culto, isto é, dessa missão. Serviços de caridade prestados com o propósito principal de assistência às “almas”.

O fato de a imagem da revelação da missão de Daniel ter sido um *Livro Azul* remete a uma expressão simbólica e iconográfica central do cristianismo.²⁸ Como elucida Peter Burke (2004, p. 57):

[...] em muitas religiões, imagens desempenham um papel crucial na criação da experiência do sagrado. Elas expressam e formam (e assim também documentam) as diferentes visões do sobrenatural, assumidas em diferentes culturas e épocas; visões de deuses e demônios, santos e pecadores, céus e infernos.

Observa-se, enfim, que, na tradição cristã, “vigoram referências a seus livros, revelados ou divinamente inspirados e por isso sagrados”

²⁸A compilação das revelações religiosas ou do conhecimento sagrado transmitido na forma de um livro constitui-se numa distinta objetivação histórica das “religiões mundiais”, como cristianismo, islamismo e judaísmo, também denominadas de “religiões do livro” (WEBER, 2010). Quanto a isso, tal autor mostrou que “para o semianalfabeto Maomé a existência de um livro sagrado em si já valia como símbolo do prestígio de uma religião” (WEBER, 2009, p. 315). Ainda sobre o escrito em seu conjunto, o “livro”, Le Goff (2007, p. 130) assim comenta: “Toda linguagem em parte é uma herança. Mas na idade Média essa herança é particularmente pesada: o Livro contém todo o saber, incluindo a linguagem, a linguagem em primeiro lugar”.

(FILORAMO, 2005, p. 38). Atentando, então, para “a necessidade de certos tipos de conhecimento como pré-condição para a compreensão do significado de imagens religiosas” (BURKE, 2004, p. 58), fica-se a indagar sobre a hipótese de que iconografias do cristianismo possam ter inspirado a visão que Daniel teve, cuja imagem da revelação foi um *Livro Azul* trazido por dois “seres de luz”.

Essa “metáfora fundadora” adquire uma dupla dimensão e certo tipo de “polarização do significado” (TURNER, 2008a) implicada na cosmologia e na organização religiosa da Capelinha de São Francisco. No *invisível*, o *Livro Azul* aparece como um universo de “ciências” e “mistérios” que orientam a doutrina da missão de mestre Daniel apresentada como “revelação”, assim como norteia a realização organizacional da associação religiosa. Uma vez que as dimensões de significação do *Livro Azul* são ativas em conjunto (TURNER, 2008a, p. 45), na formalização discursiva sobre o surgimento e desenvolvimento da Capelinha de São Francisco, “a invenção só se produz sob a forma de revelação” (MAUSS, 2003, p. 125). Logo, do *Livro Azul* reluziu a Capelinha de São Francisco como objetivação de “instruções” reveladas e toda a orientação para a sistematização dos atos religiosos. No polo visível, o *Livro Azul* concretiza-se também na forma de um “livro” que contém um conjunto de hinos, ou seja, um hinário.

À medida que Daniel foi “abrindo” os trabalhos de acordo com as orientações devocionais, surgiram hinos tidos como “recebidos”. Distinção importante em tal produção de música para fins religiosos concentra-se no ato significativo de “recebê-la”. Do “astral”, autorizado por “Deus Jesus” e pela “Virgem Mãe da Conceição”, ele a “recebia”, e, portanto, lhe era “revelada” como inspiração. O surgimento do “Hinário do mestre Daniel”, portanto, não é visto como sendo resultado de sua composição individual, embora tivesse considerada experiência de músico e compositor.

Vimos, anteriormente, que a imagem de um “livro” aparece amiúde como a forma da doutrina na tradição cristã. De fato, é copiosa na iconografia cristã a ilustração da doutrina na forma visionária de um livro que se recebe de Deus ou de anjos por entre nuvens. A Bíblia, livro sagrado que estabelece a doutrina cristã, é a referência de tradição

religiosa e modelo de escritura canônica importante na orientação dos princípios doutrinários e, por conseguinte, da criação do hinário utilizado na Capelinha de São Francisco. Embora seja composto por diversos livros que podem ser identificados normalmente pelo nome daqueles que os escreveram, o texto religioso da Bíblia é reconhecido, segundo a tradição cristã, como a “palavra de Deus”, uma vez que, em sua totalidade, surgiu sob a inspiração de Deus. Nesse sentido, o hinário recebido por Daniel é visto pelos adeptos do culto por ele fundado como a “Palavra de Deus cantada”.

Parte relevante dos hinos aparece como textos hagiográficos que têm por objetivo orientar os adeptos do culto a partir dos exemplos de conduta dos santos de devoção e, principalmente, do Salvador Jesus. O culto religioso fundado por Daniel apresenta-se como uma forma de religiosidade cristã cuja injunção elementar implica a “graça da salvação”.²⁹ O conteúdo versado do Hinário de Daniel diz respeito a vidas de santos e referências a eventos bíblicos, em particular do Novo Testamento,³⁰ que “focalizam o que tem sido chamado ‘cena dramática’, destacando um momento numa história sagrada” (BURKE, 2004, p. 64), como “instruções” e “símbolos musicais”³¹ normativos sobre a condução da vida cotidiana.

²⁹O cristianismo diferencia-se pelo reconhecimento do profeta hebraico de nome Jesus como “filho de Deus”, que, mediante o “evangelho”, ou melhor, quatro evangelhos contidos no “Novo Testamento”, anunciou “uma mensagem de salvação do mal e do pecado e de amor a Deus e aos outros homens. O reino que Deus dá gratuitamente aos homens não é deste mundo e se contrapõe ao poder das forças malélicas que induzem o homem ao pecado” (FILORAMO, 2005, p. 62). Visto que “o profeta exemplar mostra um caminho de salvação mediante seu exemplo pessoal” (WEBER, 2009, p. 311), Jesus Cristo aparece como um salvador escatológico, uma vez que aqueles que creem em sua ação salvadora receberão o perdão no “Juízo Final”, evento futuro profetizado no texto da Bíblia relativo aos últimos dias da “história da humanidade”.

³⁰Do ponto de vista da “utilização da Bíblia”, pode ocorrer o desenvolvimento de uma religiosidade diferenciada conforme as ênfases estabelecidas, havendo “empréstimos bíblicos”, como destaca Le Goff (2007, p. 131) em sua abordagem sobre São Francisco e o franciscanismo: “O Evangelho mais que a Bíblia. Porque, para São Francisco, a grande fonte não é o Antigo Testamento, mas o Novo”.

³¹Ver Blacking (2007).

Em consonância com a perspectiva escatológica da doutrina cristã, o culto instituído por Daniel a partir da “revelação” do *Livro Azul*, conforme sua “inspiração criativa” (TURNER, 2008a), foi recebido por ele como um *Barquinho* para ele e seus irmãos, ou seja, seus seguidores, poderem “navegar” na direção de um “caminho de salvação”. O Hinário de Daniel, então, aparece como um conjunto de conhecimentos organizados em virtude de instruções e preparo para a “salvação” mediante a manifestação da devoção. De 1945 até 1958, quando “fez a passagem”, isto é, faleceu, Daniel Pereira de Mattos pôde constituir e deixar estruturado seu hinário e, paralelamente, o culto por ele fundado.

APORTANDO O BARCO

A área da Vila Ivonete que Daniel escolheu para construir uma capelinha de taipa foi também onde fixou morada. Seguindo um “modelo ético-religioso” de vida inspirado em São Francisco (a penitência, a pobreza e humildade),³² ao construir uma capela, Daniel começa a praticar as obras de caridade. No decurso do fluxo de informações na região de Rio Branco, Daniel, além de músico da boemia e barbeiro, mostrava sua “capacidade carismática”³³ como um “preto curador” (igualmente a Raimundo Irineu).

O culto religioso dirigido por Daniel Pereira de Mattos passa a apresentar-se como um novo contexto terapêutico no oferecimento de serviços de cura. A experiência de cura é também uma experiência de transformação (CSORDAS, 2008). A transformação das adesões pessoais em uma associação religiosa constituiu a forma subjacente pela qual a legitimidade do poder carismático de mestre Daniel entrou na rotina da vida, como um *compromisso* assumido por cada seguidor e seguidora.

No contexto dessas sessões, a ocorrência de uma experiência de cura física e espiritual poderia também resultar numa participação

³²Ver Le Goff (2007).

³³Ver Weber (2009; 2010).

continua no culto por parte de algumas pessoas e seus familiares. Dessa maneira, “o ‘outro’ se torna um ‘irmão’, a fraternidade específica se estende a todos que compartilham um sistema de crenças” (TURNER, 2008b, p. 174). Logo, a transformação do interesse eventual pelos “trabalhos” na “Casa de Daniel” para uma adesão duradoura constituiu a forma pela qual um grupo inicial de seguidores interessados juntou-se para o cumprimento de uma *missão*.

O espaço de culto dos seguidores de Daniel consolidou-se numa “igrejinha”, em que São Francisco, combinado a outras devoções, aparecia como santo de devoção especial. Ao criar o próprio espaço concretizado no “modelo cultural”³⁴ da capela/igreja, o fundador e seus discípulos definiram o “estilo” do grupo fraternal. Desse modo, a partir de uma ação religiosa dedicada a um santo particular, constituiu-se uma associação duradoura de pessoas para o cumprimento de compromissos devocionais. Trata-se de uma irmandade de franciscanos enquanto uma tripulação de marinheiros que viajam num barquinho, “metáfora ritual” (TURNER, 2008a) de expressão da irmandade em seu característico “caminho da salvação”.

Reconhecido como “mestre espiritual” por um grupo de discípulos no exercício de um culto contínuo, Daniel Pereira de Mattos mostrou-se como “portador de um carisma pessoal” e, em virtude de sua missão, anunciou uma doutrina religiosa, apontando, dessa forma, um “caminho de salvação” mediante seu exemplo.³⁵ Sua qualificação carismática de mestre foi “provada” por meio do uso ritual do daime, isto é, estimulada ao desenvolvimento como “vocação pessoal” (WEBER, 2009). A igreja onde mestre Daniel construiu uma nova religiosidade de devoção mantém suas atividades regularmente até os dias atuais, denominada oficialmente como Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz.³⁶

³⁴ “Conceito-chave” utilizado por Le Goff (2007, p. 185), que assim afirmou: “Estou interessado, sobretudo, nos modelos que a mim pareceram difundir-se no conjunto da sociedade, os ‘modelos comuns’”.

³⁵ Ver Weber (2009).

³⁶ Importa relevar que se trata do mesmo espaço onde o fundador edificou a primeira Capelinha de São Francisco. Cabe assinalar, pois, que existem no Acre ligados à “missão

REFERÊNCIAS

ANDRADE, J. H. F. de.; LIMOEIRO, D. Rui Barbosa e a política externa brasileira: considerações sobre a Questão Acreana e o Tratado de Petrópolis (1903). *Rev. Bras. Polít. Int.*, v. 46, n. 1, p. 94-117, 2003.

ARAÚJO, A. M. *Medicina rústica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARAÚJO NETO, F. H. *et al. No caminho de mestre Daniel*. Rio Branco: Ministério da Cultura: Fundação Garibaldi Brasil, 2010.

BLACKING, J. Música, cultura e experiência. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 16, 2007.

BOURDIEU, P. A linguagem autorizada: as condições sociais da eficácia do discurso ritual. *In: A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.

BOURDIEU, P. *Esboço de uma teoria da prática*. Portugal: Celta Editora, 2002.

de mestre Daniel”, isto é, que seguem a doutrina por ele revelada, além daquele espaço aqui focado, as seguintes “casas de mestre Daniel”: Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, fundado pelo Maria Baiana e por Juarez, em 1967; Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, fundado por Antônio Geraldo, em 1980; Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, fundado por Francisca Gabriel, em 1991; Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, fundado por Antônio Inácio da Conceição, em 1994; e Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida, fundado por José do Carmo, em 1996. Em fins da década de 1990, ações rituais regulares vinculadas ao Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz estabeleceram-se no estado de Rondônia, na cidade de Ji-Paraná, e na capital do estado do Rio de Janeiro. Atualmente, a Casa de Mestre Daniel de Ji-Paraná, dirigida por Fernando, segue independente. No Rio de Janeiro, persiste a ligação de um grupo de adeptos com a matriz. Contudo, recentemente, um de seus membros constituiu de forma autônoma nessa mesma cidade outra casa de mestre Daniel, denominada Centro Espírita e Casa de Oração Barquinho de Luz. Em concomitância com a sede no Rio de Janeiro, surgiu a sua filial em Campina Grande, Paraíba. Na rotina das pesquisas acadêmicas, da mídia e de interessados permanentes e eventuais, a denominação de “barquinha” tornou-se conhecida para identificá-la entre as “religiões ayahuasqueiras”. Tal designação insere-se como um “caso particular das lutas das classificações” (BOURDIEU, 2011, p. 113), visto que tem sido questionada e negada pelo “porta-voz autorizado” (BOURDIEU, 1996) do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, P. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel: Bertrand Brasil, 2011.

BRISSAC, S. *A Estrela do Norte iluminando idade até o Sul: uma etnografia da união do vegetal em um contexto urbano*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BRISSAC, S. G. T. *Mesa de flores, missa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Rio de Janeiro: Museu Nacional: UFRJ, 2008.

BURKE, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

BURKE, P. (Org.). O sagrado e o sobrenatural. In: BURKE, P. *Testemunha ocular*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

CALAVIA SÁEZ, O. O que os santos podem fazer pela antropologia? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 198-219, 2009.

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. 9. ed. São Paulo: Editora 34, 2001.

CONTRACTO de casamento Território do Acre. *Folha do Acre*, Rio Branco, v. 16, n. 592, p. 4, 9 out. 1927.

CRUZ, M. dos S. Famílias e alunos de origem africana no Maranhão do século XIX. *Cadernos de Pesquisa*, v. 41, n. 144, set./dez. 2011.

CSORDAS, T. A retórica da transformação no ritual de cura. In: CSORDAS, T. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

- FILORAMO, G. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOULART, S. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.
- LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.
- MACRAE, E. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.
- MAGALHÃES, E. dos S. *Balanços de luz: devoção e experiência a bordo do barquinho Santa Cruz*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2013.
- MARQUES, V. R. B.; LANGE, S. P. Asclepio. *Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, v. 40, n. 2, p. 75-94, jul./dez. 2008.
- MAUSS, M. *Esboço de uma teoria da magia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MENEZES, R. de C. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a Escola Francesa de Sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 179-199, 2009.
- MERCANTE, M. S. *Imagens de cura: imaginação, saúde, doença e cura na barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- MONTEIRO, C. da S. *O Palácio de Juramidam, Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 1983.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Edufba; Abesup; São Luís: Edufma, 2011.

OLIVEIRA, A. J. M. de. *Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais nos Setecentos*. *TOPOI*, v. 7, n. 12, p. 60-115, jan./jun. 2006.

PORDEUS JÚNIOR, I. *Magia e trabalho: a representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

QUEIROZ, M. I. P. de. O catolicismo rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, 1968.

RABELO, M. A construção do sentido nos tratamentos religiosos. *RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 3-11, 2010.

SENNETT, R. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SIMMEL, G. Para a sociologia da religião. *Plural, Revista de Ciências Sociais*, v. 13, p. 111-126, 2006.

SIMMEL, G. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 43, n. 1, p. 219-242, 2009.

SIMMEL, G. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'água, 2010. v. 1.

SIMMEL, G. *Ensaio sobre teoria da história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TAYLOR, L. J. *Occasions of faith: an anthropology of irish catholics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

TURNER, V. Dramas sociais e metáforas rituais. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008a.

TURNER, V. Peregrinações como processos sociais. *In*: TURNER, V. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008b.

WEBER, M. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). *In*: WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.

WEBER, M. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone, 2010.

WILLEKE, V. *São Francisco das Chagas de Canindé*. 2. ed. Convento de Santo Antonio, 1973.

TRÂNSITO RELIGIOSO: estudo de uma trajetória entre umbanda e catolicismo

*Antonio Renaldo Gomes Pereira
Antonio George Lopes Paulino*

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a busca por novas alternativas religiosas tem se intensificado no Brasil, dando ênfase ao fenômeno denominado trânsito religioso. Alinhado ao debate sobre essa tendência, este artigo remete a uma pesquisa sobre um processo de trânsito religioso vivenciado entre o catolicismo popular e a umbanda, observado na trajetória de uma interlocutora. Sua narrativa instiga a verificação de rupturas e continuidades entre crenças que estão relacionadas a rituais e à rotina do sujeito, antes e após o período considerado como marco de uma passagem entre um vínculo religioso e outro.

A partir desse norte, pretende-se observar algumas particularidades das religiões em questão – referenciadas pela interlocutora –, que são mantidas no transcorrer do trânsito religioso. As crenças adquiridas em sua vivência religiosa consolidam-se na nova prática e são ressignificadas apresentando uma moderada ruptura com a denominação umbandista, possibilitando perceber o delinear de uma “identidade” religiosa com duplicidade de crenças, quiçá multiplicidade, na qual, todavia, a interlocutora se define como católica.

Toma-se como caso uma narrativa oral que tem como matéria-prima circunstâncias do viver. Trata-se, aqui, de analisar, a partir do recurso à narrativa biográfica,³⁷ a trajetória de uma senhora que nasce em família católica, filha de “curandeira” e parteira, de quem herda esses dons ou ofícios.

De acordo com suas narrativas de vida, a pessoa escolhida como referência para o desenvolvimento deste trabalho aparece em um dado momento como sacerdotisa de uma religião identificada como de matriz afro-brasileira e, posteriormente, como frequentadora assídua da Igreja Católica, na qual desempenha atividades reconhecidas como importantes pela comunidade em que atua. Essa assiduidade ocorre após um suposto milagre, que trouxe a cura de uma condição de paraplegia.

Doravante, tal interlocutora, não mais se identificando como mãe de santo, mantém em sua residência um oratório com imagens de santos católicos, tendo ao centro a figura de Iemanjá. Haveria em cena um caso de conversão religiosa? Em tal situação, poderiam configurar-se mudanças de ideias, pensamentos, crenças e da própria moralidade do sujeito, entre outros fatores que seriam afetados em função de uma conversão. Todavia, opera-se aqui com a hipótese de que há, na trajetória em análise, um processo marcado por fluxos ou trânsitos entre religiosidades e não exatamente uma conversão religiosa – de mãe de santo de umbanda à “beata” do catolicismo.

Na atual condição da interlocutora, a sabedoria dedicada à cura continua ativa. O processo de mudança de vínculo religioso ocorreu de forma lenta e gradual, haja vista que não se concretizou por completo uma ruptura entre sistemas simbólicos. Portanto, essa observação re-

³⁷O recurso à narrativa biográfica inspira-se aqui no debate proposto por Suely Kófes (2015, p. 23) no trabalho intitulado *Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?*, no qual a autora problematiza a técnica de pesquisa denominada história de vida, observando que as trajetórias tecidas na experiência de um dado sujeito social não são compreendidas, necessariamente, pela linearidade cronológica dessa experiência. Ademais, a autora atenta para a superação da dicotomia indivíduo e sociedade, ao observar que discorrer sobre uma experiência não redundaria em realizar uma “escrita sobre um indivíduo”. Em outras palavras, a análise de uma narrativa biográfica busca não opor a estrutura e o vivido, no sentido de que a experiência de um sujeito é, em si, sinalizadora de elementos de uma dada estrutura social.

força a hipótese do trânsito religioso, fenômeno historicamente possibilitado pela plasticidade e pluralidade estética que marcam a formação da umbanda no contexto da cultura brasileira, resultando em aproximações, hibridações e sincretismos diversos.

Partindo dessas considerações iniciais, pensadas desde uma inserção exploratória no contexto em enfoque, intenciona-se realizar uma pesquisa que tem como objetivo ampliar o conhecimento sobre essa trajetória, observando tensões, continuidades e rupturas vivenciadas entre sistemas de crenças. O sujeito da pesquisa está situado na cidade de Horizonte (CE), mas sua trajetória remete, em início, ao município de Afogados da Ingazeira (PE).

TRÂNSITO RELIGIOSO E PLURALIDADE DE CRENÇAS

O cenário das religiões no Brasil apresenta uma grande diversidade, produto de um processo histórico que forjou o convívio de diversos povos em uma sociedade que se formava desde o século XVI, quando nossos povos originários foram saqueados e tiveram seu território invadido, numa empreitada genocida protagonizada por colonizadores, que também expropriaram nossos ancestrais negros, escravizados e retirados de suas nações, na travessia do Atlântico rumo ao martírio que aqui os esperava. Sem diminuir o aspecto repugnante e bárbaro desses fatores históricos, a leitura desse quadro real deve lembrar, no entanto, que tal processo resultou na apropriação de variados espaços regionais em um amplo território e num convívio que abrange desde os povos matrizes presentes na formação inicial do povo brasileiro (BASTIDE, 1971), até os povos migrantes vindos para cá no final do século XIX e meados do século XX, cada um com suas tradições religiosas próprias.

Aqui é importante enfatizar, como foi sinalizado acima, que essa formação social assentou-se num processo de colonização permeado pela escravização e pela dominação materializada no exercício da força dos colonizadores europeus sobre etnias nativas e populações oriundas de diferentes nações africanas. Essas tradições religiosas foram atravessadas por situações de conflito e resistência diante da cultura dominante,

num contexto em que se produziram distanciamentos e aproximações possíveis, assumindo no cotidiano um caráter híbrido e aberto à mobilidade, à plasticidade e às trocas simbólicas.

Nesse cenário de pluralismo religioso, observa-se que, na segunda metade do século XX e na passagem para o século XXI, conforme sinaliza Carvalho (1992), tornam-se mais visíveis experiências de descentramento em relação a tradições, verificadas não necessariamente numa alteração da matriz das religiões no Brasil, mas em modificações no perfil estatístico do pertencimento às denominações religiosas,³⁸ na apropriação do aparato midiático e tecnológico por diferentes instituições e na intensificação dos fluxos simbólicos que se configura no contexto da mundialização. Trata-se de tendências que favorecem o chamado trânsito religioso, tal como pensam Almeida e Montero (2001, p. 93):

Esta noção aponta, pelo menos, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço de diversas pertenças religiosas [...].

O trânsito religioso caracteriza-se pela frequente mobilidade de pessoas entre instituições religiosas, passando a interferir nos conceitos institucionais e de identidade eclesial, dando origem a novas instituições com ideias e práticas hibridizadas. Coelho (2009, p. 13) aponta que

A quebra dos paradigmas clássicos e a emergência de novos modelos institucionais resulta, então, da interpenetração de ideias, crenças, doutrinas etc. promovida pelo trânsito de pessoas. Há, por exemplo, a articulação entre os universos kardecista e afro-brasileiro mediada pelo Catolicismo, produzindo a Umbanda; a absorção de práticas e crenças da Umbanda por movimentos neo-pentecostais, gerando organizações religiosas tão sincréticas, como a própria IURD.

³⁸De acordo com o Censo 2010, os evangélicos representam o grupo que mais cresceu, proporcionalmente, no Brasil, desde o ano 2000 até 2010, passando de 15,4% a 22,2% da população. No mesmo período, aumentou de 7,3% para 8,0% a proporção daqueles que se designam como sem religião. Essas mudanças foram acompanhadas por um decréscimo da proporção de católicos, os quais passaram de 73,6% para 64,6% (IBGE, 2010).

O debate em torno dessa temática revela, ainda, que o trânsito religioso é uma das expressões do pluralismo, que, ao mesmo tempo em que visibiliza uma mentalidade secular, alimenta-se por essa mentalidade, motivando experiências de trânsito e/ou mobilidade na relação com o sagrado e nas trajetórias de busca por satisfação pessoal. Assim, a solidez na composição religiosa do indivíduo não mais se configura como regra. É comum o indivíduo migrar de uma religião para outra, podendo mudar sua relação com rituais e a forma de compreender o sagrado, como também pode ocorrer, nesse trânsito, que sua presença em outra denominação não implique, necessariamente, a total ruptura com crenças e ritos do universo anterior. Na visão de Vilhena (2005, p. 22), “conforme as circunstâncias e as necessidades sociais, novos ritos podem ser criados ou ressignificados”.

Essa discussão permite pensar, também, que a identidade cultural – e, no tema em questão, a identidade religiosa – não mais é concebida de forma essencializada. Como ressalta Gilberto Velho (2003), a trajetória de um sujeito, sobretudo nas ditas sociedades contemporâneas, aciona a identidade como um campo de possibilidades, e não como marcador social fixo. Tal assertiva corrobora o pensamento de Stuart Hall (2005) no que se refere à identidade cultural na chamada pós-modernidade, em cujo contexto, de caráter secular³⁹ e globalizado, os sujeitos não seriam mais, necessariamente, portadores de uma identidade moldada por uma

³⁹A referência à secularização cumpre aqui o propósito de reconhecer um cenário contemporâneo em que a institucionalidade religiosa não se configura mais como obrigatoriedade para o Estado nem para o indivíduo, havendo, portanto, autonomia para a escolha e o pertencimento, na relação entre crenças e esfera pública. O termo secularização alude, portanto, a um contexto em que a ciência, o direito e o Estado constituem esferas autônomas em relação à religião, pelo menos em termos institucionais (ASAD, 2010). Todavia, o secularismo pode ser entendido sob um olhar relacional a partir do qual se entende que sua força não desencantou o mundo (BERGER, 2000). Ora, embora transformadas e ressignificadas, as religiosidades permanecem com toda a força no cenário contemporâneo, impulsionando variadas controvérsias na relação entre fé e poder, religião e política, tensionando a esfera pública (MONTERO, 2015), de forma que a relação com o sagrado, longe de desaparecer ou de perder influência sobre visões de mundo e regimes morais – compreendidos como estruturas de plausibilidade que ordenam o real (BERGER, 1985) –, continua viva e a encantar homens e mulheres de diferentes gerações e orientações espirituais.

consciência coletiva ou comum; outrossim, experimentam, possivelmente, a influência de valores culturais descentrados ou nômades.

Nesse cenário plural, veem-se ofertas religiosas veiculadas na mídia, num exercício performático que afeta o desejo do indivíduo de agregar-se a uma denominação religiosa que pareça atrativa e portadora de promessas de solução para sofrimentos e crises da vida real. Essa tendência pode ser adicionada a outras que se encontram na cena da religiosidade contemporânea, em que também há pessoas em busca de realização espiritual e material; busca que, em determinados casos, mobiliza itinerários e trajetos que resultam no ato de deixar a religião professada por familiares e antepassados. Em parte, tais situações explicam a mobilidade que vem sendo registrada nos censos estatísticos nas últimas décadas (TEIXEIRA; MENEZES, 2013).

Para além do que se mostra ou se esconde nos censos, haja vista que a estatística faz subsumir as particularidades dos sujeitos (TEIXEIRA, 2013), esta pesquisa busca mergulhar em uma trajetória específica, no sentido de apreender como um dado sujeito vivencia a experiência do trânsito religioso. Nem todo o transitar entre religiões é produto da cena de um mundo secularizado e globalizado. A passagem entre uma religião e outra, sem rupturas expressivas, configura algo do que foi mencionado na introdução deste texto, quando se aludiu ao pluralismo simbólico que está na base da formação da sociedade brasileira. A trajetória narrada a seguir contém, em parte, elementos dessa plasticidade cultural que caracteriza a religiosidade no Brasil.

Feitas essas reflexões, cumpre informar que o presente trabalho, como parte de uma pesquisa ainda por ser sistematizada, foi realizado em duas etapas. Na primeira, procedeu-se ao levantamento da produção bibliográfica sobre o tema proposto. Uma parte desse arcabouço embasou as reflexões tecidas até aqui. Na segunda, ocorreram entrevistas gravadas em áudio, conversas informais, transcrição, análise e seleção de falas.

Na seção seguinte, apresenta-se a narrativa da trajetória de Dona Rosa,⁴⁰ interlocutora escolhida como referente empírico para

⁴⁰Optou-se aqui pelo uso de um nome fictício, como forma de preservar a identidade da interlocutora.

esta discussão, por trazer em seu percurso de vida elementos emblemáticos acerca dos temas que aqui estão sendo abordados.

ENTRE CRENÇAS E RITOS

A narrativa da trajetória de Dona Rosa⁴¹ fala de uma senhora que nasceu em família católica, filha de “curandeira” e parteira, de quem herdou esses dons e ofícios. Vivenciou desde os primeiros anos de vida uma relação de intimidade com o sagrado, tendo sua infância marcada por fatos que tornam sua história bastante singular. Nasceu às margens do Rio Pajeú, onde viveu durante toda a sua infância cercada de elementos tradicionais e populares, de referência religiosa, que eram comuns no convívio familiar, tornando-se, de certa forma, naturalizados, não sendo percebidos como tais.

Ainda nos primeiros anos de vida, Rosa acompanhava sua mãe nas atividades de cura e benzimento que ela praticava cotidianamente em pessoas da comunidade que a procuravam. Era desejo da mãe que ela estivesse presente em cada um desses rituais de cura, pois a menina deveria ver como se realizava o processo. Havia um tipo de cura, muito especial, segundo a interlocutora, no qual sua mãe era especialista, “a cura por nome”, que consistia apenas em receber o nome da pessoa que apresentava algum mal-estar e, logo após a reza, o mal se desfazia e a pessoa ficava “boazinha”.

As “curandeiras”⁴² ou benzedadeiras são pessoas que aplicam conhecimentos de cura herdados de ancestrais (brancos, negros e indígenas) – sejam eles parentes ou membros da comunidade –, no manuseio de chás de ervas, banhos e benzimentos, acompanhados de rezas (geralmente, orações católicas, como Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, Credo e outras) e cantos, e com essas práticas conseguem minorar muitos dos males que atingem os consulentes. Elas são

⁴¹ Dona Rosa é uma senhora de pouco mais de sessenta anos, mãe de onze filhos, avó, filha de índia e caboclo, nascida em Afogados da Ingazeira (PE). É envolvida com o sagrado desde os primeiros anos de sua vida.

⁴² Termo usado pela interlocutora durante as entrevistas.

legitimadas pela eficácia simbólica de seus conhecimentos e práticas, tal como descreve Lévi-Strauss (2003) em referência ao xamanismo, embora a arte de curar não se vincule, no caso aqui analisado, à experiência xamânica. Entre camponeses e moradores de cidades que têm acesso à cura pela mediação da reza e que nela acreditam, é comum procurar benzedeiros em todos os casos de doenças, estando entre os mais corriqueiros empacho, espinhela caída, quebranto, bucho virado, e tantos outros nomes popularmente usados para designar enfermidades físicas muito incômodas.

Destacam-se duas experiências vividas por Rosa, quando criança, ainda em sua terra natal, Afogados da Ingazeira (PE). A primeira experiência, que é um marco em sua vida e se apresenta como divisor nas suas lembranças entre o antes e o depois, remete à morte de sua mãe, fato recordado por ela com um olhar distante e voz calma, quando diz: “ela era curandeira e quando morreu passou tudo pra mim. Me chamou, segurou na minha mão e disse que tudo que ela sabia a partir daquele momento era meu. E a partir daí eu comecei a rezar nas pessoas também”. Aprendeu a fazer “garrafada”⁴³ com seu tio, irmão de sua mãe. Segundo a entrevistada, “ele sabia demais como se tratava as pessoas, desde remédio para pressão até bronquite”. Ainda recordando sua mãe, Dona Rosa diz: “tudo que eu sei devo à minha mãe e ao meu pai, menos aprender a ler, que ele não deixava”.

Sobre seu dia a dia com a família, relata que trabalhou fazendo tijolos, limpando roça no mato com o pai e que acordava às quatro da manhã. E diz: “meu filho, eu tive uma vida tão sofrida que se eu ver [*sic*] uma pessoa sofrendo, eu ajudo”. Dona Rosa lembra emocionada de suas condições no campo e do desejo que tinha de estudar, mas o pai sempre dizia: “a escola de vocês é o caderno no chão e o lápis é a enxada”. Depois de casada foi que aprendeu as primeiras letras.

⁴³ As garrafadas, de um modo geral, são preparadas como remédios para o tratamento de determinadas doenças, a partir da mistura de várias ervas medicinais. O conteúdo é acondicionado em recipientes, normalmente em garrafas. Esse tipo de “medicamento” natural é produto de um conhecimento que é passado de geração a geração, e diversos povos e culturas recorrem diretamente aos seus benefícios em busca de cura.

A segunda experiência de Dona Rosa trata-se da função de parreira: “ainda aos sete anos de idade, eu peguei o primeiro menino”. Ela diz não lembrar como aconteceu, só sabe o que lhe foi contado na comunidade. Tudo o que recorda do fato é que seu pai, ao chegar do trabalho, encontrou-a, e ela “estava à beira-rio, banhada de sangue”.

As lembranças narradas pela interlocutora trazem linhas de uma memória coletiva – conceito aqui referenciado nas ideias de Maurice Halbwachs (1990) e Eclea Bosi (1994) –, no sentido de que evocam não somente um plano subjetivo do ato de lembrar, mas também o contexto onde se passaram vivências e acontecimentos cuja significação dá-se na interação social, na intersubjetividade; portanto, numa esfera que abrange o sujeito, mas não se encerra nele. Assim, percebe-se que suas primeiras experiências com o sagrado vinculam-se ao catolicismo popular, tendo em vista que foi batizada e, como ela mesma diz, “nós éramos da aldeia, mas todo mundo de lá era católico”. A referência à aldeia parece indicar a proximidade com um universo semântico mais abrangente, não circunscrito ao referente litúrgico oficial da Igreja Católica; situação nada incomum quando se tem em foco a religiosidade no Brasil. Almeida e Montero (2001, p. 94-95) ponderam sobre esse assunto:

Baseando-se em dados qualitativos, observa-se que muitas pessoas têm outras práticas religiosas, mas identificam-se como “católico apostólico romano” quando perguntadas “qual é sua religião?”, principalmente entre os estratos mais pobres e menos escolarizados. Na verdade trata-se de uma identidade religiosa pública, muito embora as crenças e práticas católicas ocupem um plano mais secundário na vida do fiel em relação ao candomblé, umbanda, espiritismo, entre outros.

Ambas as experiências da trajetória de Dona Rosa, citadas acima, são aqui compreendidas como impulsionadoras da sua “nova” identidade religiosa, construída pelo contato constante com o sagrado em diversas formas, relacionadas a uma religião ou a outra, dependendo do contexto por ela vivenciado ao longo dos seus sessenta anos. A citação que segue abaixo se refere a um tempo posterior à pertença da interlocutora ao universo da umbanda. A cura da paraplegia, significada como milagre, inaugura um novo momento em sua relação com o sagrado, aproximando-a mais e mais da Igreja Católica.

Já fui aleijada numa cadeira de rodas, fiz uma promessa a Nossa Senhora Aparecida. Tudo que eu quero, peço a ela, eu consigo. Entrei na igreja numa cadeira de rodas e saí de lá correndo. Deixei a cadeira lá... doe a cadeira pra igreja. Graças a Deus, até hoje, nunca mais. Eu disse que enquanto vida eu tivesse não usava ela. O padre disse que esse foi o segundo caso que ele viu. Eu fui numa carreira tão grande, que parei no rio onde acharam ela [refere-se à santa católica] e voltei pra igreja. Eu não conhecia a cidade de Aparecida, mas eu fui exatamente ao local. Não teve nenhuma coisa que eu pedi a Nossa Senhora Aparecida que eu não tenha conseguido.

A devoção à santa católica passa a fazer parte de seu arcabouço de terapeuta espiritual procurada, na localidade onde mora, por pessoas em situação de doença, sofrimento e necessidades diversas. Ao atender a essas pessoas, já não evoca mais as entidades com as quais trabalhava nos tempos em que praticou a umbanda.⁴⁴ A força da fé para a cura é buscada no panteão católico, com o qual tem proximidade desde a infância, sendo que experiências devocionais vividas ao longo de sua trajetória vão lhe conferindo uma espécie de tratamento especial com alguns santos, caracterizando um traço do catolicismo popular assinalado por Freyre (2001), quando alude à intimidade do homem e da mulher brasileiros com seu santo de devoção.

Na fala de Dona Rosa, essa intimidade destaca a figura de Nossa Senhora Aparecida, a santa que lhe agraciou com a dádiva de cura da paraplegia e que lhe dá respaldo para amparar a quem lhe procura com anseio de cura.

Ontem mesmo eu fui ao mercantil, e o rapaz me chamou e disse que tava há dias com dor no ouvido e não sabia mais o que fazer e já tava pra pedir as contas, porque não aguentava mais, e a dor já estava passando pro pescoço. Eu pedi a chave do banheiro dos homens (insistiu que fosse o masculino) e lá dentro eu rezei nele (Deus, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, Santo Expedito), senti a dor toda passando pra mim, e eu passei mal. O gerente viu e pediu pra me trazer uma água, porque eu tava muito mal.

⁴⁴ Dona Rosa diz que deixou de receber entidades da umbanda após a morte de seu marido, que lhe auxiliava durante os momentos de transe – estado de possessão mediúnicamente [Ver Roger Bastide (2006)]. Quando enviuvou, deixou de aceitar a chegada dessas entidades.

Ele disse pra eu ir ao médico, porque eu tava com a cara toda inchada. Eu respondi que Nossa Senhora Aparecida curou ele e vai me curar também. Quando deu a noite, eram umas onze horas, eu senti aquela pontada no ouvido, virei e saiu aquela água. No outro dia, eu vi o rapaz e ele veio me contar, a mesma coisa havia acontecido com ele. Foi a força de Deus e Nossa Senhora.

A inserção desses trechos da fala de Dona Rosa não revela um dado que a observação realizada durante a pesquisa de campo permitiu registrar. Seu “desligamento” do universo da umbanda não se caracteriza por uma ruptura radical. Ela não se refere mais como mãe de santo,⁴⁵ categoria citada em conversa na qual ela se reporta ao tempo em que morou em São Paulo. Todavia, ao adentrar em sua casa, nota-se a presença de um santuário em seu quarto, onde, junto a imagens católicas, encontra-se uma estátua de Iemanjá. Ademais, ela continua a praticar ritos que são típicos dos espaços de terreiro de religiões afro-brasileiras, faz amarrações amorosas, recomenda feituuras de guias, mas não as confecciona, realiza banhos de ervas, oferendas e sortilégios, ao mesmo tempo que, no espaço da Igreja Católica, é chamada de mãezinha, santinha, madrinha...

Diante dessa caracterização da sua relação com o sagrado, não é possível dizer que Dona Rosa viveu um processo de conversão religiosa, o que, conforme adverte Coelho (2009), implicaria a ocorrência de uma ruptura que se manifestasse com radicalismo e demarcasse um tempo de antes e um tempo de depois.

Concluindo esta seção, é interessante retomar a reflexão de Kofes (2015) a respeito de narrativas biográficas, no sentido de notar que os trechos narrados da trajetória de Dona Rosa não circunscrevem somente a experiência de um indivíduo, mas sinalizam, também, traços de um contexto social que a produziu como terapeuta espiritual portadora de legitimidade e reconhecimento na esfera coletiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta escrita, com a pesquisa que lhe dá suporte estando ainda em andamento, pode-se concluir que as experiências com

⁴⁵ Diz já ter doado todas as imagens e roupas que usava em rituais de umbanda.

o sagrado no decorrer da trajetória de vida da interlocutora têm se dado de forma livre e não institucionalizada, mesmo que ela se identifique como pertencente à religião católica.

Desde o nascimento, ela incorpora em seu universo simbólico ideias e práticas de diversas instituições, ora evocando a aldeia da infância com suas tradições próprias – onde o transe era comum, embora seus familiares professassem identificação católica –, ora aludindo ao terreiro de umbanda no qual assumiu a posição de mãe de santo, ora remetendo à rápida passagem por uma igreja pentecostal e, por fim, situando-se no catolicismo mais uma vez.

Verifica-se, portanto, no decorrer da narrativa e com base na observação realizada, que o percurso de vivências do sagrado na trajetória de Dona Rosa aponta continuidades ou permanências de elementos que se situam entre universos simbólicos distintos, mas que, em sua experiência, mantêm aproximações possíveis, fato que demanda o esforço relacional no exercício de problematizar definições acerca do pertencimento religioso. Uma conclusão que se tira da interpretação dessa narrativa é que, ao longo do tempo vivido pelo sujeito em suas buscas espirituais, pode haver um realinhamento ou um processo de adaptação e comunicação entre crenças influenciados por fatores de sociabilidade e, no caso de Dona Rosa, pelos espaços religiosos por ela acessados.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. de; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, p. 92-101, jul./set. 2001.

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

BASTIDE, R. O sagrado selvagem. In: BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 250-275.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

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

BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARVALHO, J. J. de. *O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1992. 21p. *Série Antropologia*, 131.

CENSO Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)/MPOG, 2010.

COELHO, L. D. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. *Vox Faífae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama*, v. 1, n. 1, p. 1-24, 2009.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil* – 1. 43. ed. Rio de Janeiro: São Paulo: Editora Record, 2001.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

KOFES, S. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser. In: KOFES, S.; MANICA, D. (Org.). *Vidas e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina & Faperj, 2015. p. 20-39.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia; a eficácia simbólica. In: *Antropologia Estrutural*. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 193-213; 215-236.

MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas*: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo, SP: Terceiro Nome; Campinas, SP: Unicamp, 2015.

TEIXEIRA, F. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *Religiões em movimento*: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose*: antropologia das sociedades complexas. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

VILHENA, M. A. *Ritos*: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005. (Temas do ensino religioso).

ENFRENTAMENTOS E TENSÕES NA FESTA DE IEMANJÁ DE FORTALEZA: a insegurança como fator de esvaziamento de espaços públicos

*Jean Souza dos Anjos
Janainna Edwiges de Oliveira Pereira*

INTRODUÇÃO

Este trabalho faz parte da pesquisa sobre a Festa de Iemanjá em Fortaleza que gerou o inventário para o registro da festa como patrimônio imaterial. A Festa de Iemanjá de Fortaleza acontece há mais de cinquenta anos em toda a orla da cidade, com maior concentração na Praia do Futuro e na Praia de Iracema. Todo dia 15 de agosto, a orla da cidade recebe terreiros de todo o estado para saudar o orixá. Identificamos, durante a pesquisa, que muitos terreiros saíram da Praia do Futuro para outros locais por conta de um motivo principal: o medo da violência. Por meio de entrevistas com participantes da festa e consultas a jornais, percebemos que assaltos e arrastões ocorrem constantemente na Praia do Futuro durante a festa. No ano de 2016 e em anos anteriores, presenciamos diversos desses delitos.

O objetivo deste ensaio é fazer uma reflexão sobre o cenário da festa, que é atravessado pelo medo. Pretendemos também discutir acerca de como esse medo tem conseguido empurrar terreiros para

celebrarem a Festa de Iemanjá fora da cidade. A metodologia usada é a observação participante e entrevistas abertas, assim como a consulta a reportagens em jornais. Buscamos também ampla bibliografia sobre festas religiosas. As análises aqui apresentadas não são conclusivas.

No contexto da Festa de Iemanjá comemorada na orla marítima da cidade de Fortaleza no dia 15 de agosto, institucionalmente, são realizadas duas grandes comemorações em praias de bairros distintos da cidade,⁴⁶ podendo ser identificadas diferenças nessas manifestações. Entretanto, de acordo com relatos, a festa realizada na Praia do Futuro é mais antiga, de modo que nos debruçamos sobre esse evento no presente trabalho.

Utilizamos como aporte metodológico para esta pesquisa entrevistas abertas com pessoas que realizam e participam da Festa de Iemanjá de Fortaleza, e também com estudiosos e umbandistas que estiveram diretamente envolvidos com essa manifestação religiosa em décadas passadas. Realizamos também pesquisa bibliográfica, levantamento e estudo de trabalhos acadêmicos e de vídeos em canais abertos na internet e análise de reportagens e imagens publicadas em jornais.

O ponto de partida deste trabalho foi a participação dos autores na pesquisa para a construção do inventário sobre a Festa de Iemanjá, com o objetivo de registrá-la como patrimônio imaterial cultural da cidade de Fortaleza. Durante a pesquisa, realizamos entrevistas com estudiosos dessa manifestação cultural e com praticantes da umbanda que participam da festa desde seus primeiros anos.

No percurso para a sistematização da história da Festa de Iemanjá na cidade, deparamo-nos com discursos saudosistas de seus frequentadores quando comparavam a festa realizada em seus primeiros anos e a que é celebrada nos dias atuais. Os relatos trazem à tona o ambiente de insegurança e violência na Praia do Futuro durante a realização dos rituais para Iemanjá, que ocorrem no dia 15 de agosto, feriado municipal de Nossa Senhora da Assunção, padroeira da cidade.

⁴⁶As festas são realizadas na orla da Praia do Futuro, localizada no bairro homônimo, e na orla da Praia de Iracema, no bairro também homônimo. Na realização de ambas, ocorre apoio dos governos estadual e municipal.

Sendo feriado, a Praia do Futuro recebe um grande fluxo de fortalezenses e turistas de todo o país e também estrangeiros que vão aproveitar o dia de descanso por lá. Com bastante movimento, o local passa a ser propício à ocorrência de furtos e assaltos, como os denominados arrastões.⁴⁷ Trata-se de uma localidade conhecida pela constante ocorrência de tais delitos, sobretudo nos feriados, quando se observa uma maior concentração de pessoas. O agravamento desse quadro nos últimos anos tem afetado de diversas formas a realização da Festa de Iemanjá.

Tendo em vista esse contexto, iniciamos neste trabalho uma reflexão sobre a diminuição de participantes da Festa de Iemanjá na Praia do Futuro nas últimas décadas, fato que tem provocado um esvaziamento do espaço se comparado aos tempos mais distantes do presente.

FESTA DE IEMANJÁ EM FORTALEZA

Fotografia 01 - Festa de Iemanjá na Praia do Futuro



Fonte: Jean dos Anjos, 2008.

Iemanjá chega ao Brasil junto com os negros e as negras escravizados/as que vieram de diversas regiões do continente africano. No Brasil, era cultuada dentro das senzalas, onde se impunha a devoção a Nossa Senhora pelos senhores católicos escravizadores. Quando podia, a população escravizada realizava cultos a Iemanjá na beira da praia, no extenso litoral brasileiro, vivenciando sua religiosidade.

⁴⁷ Denomina-se arrastão a tática de roubo que é realizado em grupo, geralmente em espaços abertos, em que os praticantes do delito atuam em movimento e com rapidez, passando entre as pessoas que se encontram, por exemplo, numa praia, num calçadão ou em locais onde ocorrem shows e outros eventos públicos.

É importante lembrar que, originalmente, na África, Iemanjá é divindade das águas doces, ninfa do rio Ogum. Vallado (2008) nos diz que Iemanjá está associada aos rios e suas desembocaduras, à fertilidade das mulheres, à maternidade e, principalmente, ao processo de criação do mundo e da continuidade da vida. Seu nome, Iemanjá, significa *Yeye Omo Eja*, ou seja, Mãe dos Filhos Peixes, divindade regente da pesca. Chegando ao Brasil, toda a sua mitologia é ressignificada, pois ela atravessou o oceano Atlântico acompanhando e protegendo seus filhos e filhas.

Em todo o Brasil, no litoral e no interior, Iemanjá é celebrada e cultuada. Suas festas são, geralmente, relacionadas às festas de santas católicas. Em Salvador, 2 de fevereiro, dia de Nossa Senhora das Candeias. Em Belém, Recife e João Pessoa, 8 de dezembro, dia também dedicado a Nossa Senhora da Conceição. Em Santos e na cidade do Rio de Janeiro, a tradição consagrou o dia 31 de dezembro. Também na cidade do Rio de Janeiro, Iemanjá é celebrada aos 15 de agosto, dia da Festa de Nossa Senhora da Glória, padroeira da cidade. É de lá que vem a tradição, trazida por mãe Júlia Condante, que começou a festa na cidade de Fortaleza no dia 15 de agosto, dia de Nossa Senhora da Assunção, padroeira local.

Júlia Barbosa Condante, nascida em Portugal e fundadora da Federação Espírita de Umbanda São Jorge Guerreiro, foi quem começou a Festa de Iemanjá na Praia do Futuro. Pordeus Júnior (2002; 2011) realizou duas entrevistas com mãe Júlia, ocasiões em que ela conta toda a história do começo da Festa de Iemanjá em Fortaleza e da organização da umbanda no Ceará. São de suma importância essas entrevistas em que ela, já em 1979, revelou sobre a Praia do Futuro: “[...] Não vou mais por causa da anarquia de muitas pessoas que vão tomar banho e não respeita”.

A Festa de Iemanjá caracteriza-se por um estado de efervescência, como nos indicam os estudos de Durkheim (1996). Há na festa movimentos exuberantes e não susceptíveis de ser explicados. Os adeptos da umbanda dançam e cantam para Iemanjá, e essa agitação nem sempre é possível de ser definida. Também podemos pensar a

festa como o desregramento ou a transgressão, traços observados por Caillois (1979) e Bataille (2015).

Ora, a Festa de Iemanjá na praia é transgressão ao modelo de cidade católica e polariza com a festa da padroeira que acontece ao mesmo tempo do outro lado do município. Podemos, então, pensar na Festa de Iemanjá como uma ruptura de um modelo vigente. Como nos indica Duvignaud (1983), ninguém reparou que o conhecimento da vida social implica o conhecimento do não social e do antissocial. Para o autor, a questão é desafiante, pois a festa não se reduz ao comportamento coletivo, seja ele grandioso ou sublimado. Essa compreensão e a análise do social a partir do não social e do antissocial podem ser tomadas a partir da Festa de Iemanjá, que desobedece a normas com a operação do êxtase e do transe, elementos que colocam a umbanda como uma religião de possessão e, por isso, entre outros elementos, marginalizada. Assim, ela põe em tensão representações, códigos e normas que a sociedade cristã católica e evangélica defende.

A festa corta uma sequência. Na vida cotidiana, rompe com o encadeamento dos acontecimentos que o processo civilizatório nos apresentou como lógico e insuperável. A festa é produto da realidade social e, como tal, expressa ativamente essa realidade, seus conflitos, suas tensões, suas cesuras, ao mesmo tempo que atua sobre ela. A festa representa um conjunto muito mais complexo. Ela comporta a eliminação dos resíduos produzidos pelo funcionamento de qualquer economia, das máculas ligadas ao exercício de qualquer poder. É assim a Festa de Iemanjá em Fortaleza: comporta uma população que é adepta de uma religiosidade que já chegou ao Brasil marginalizada. Dessa forma, como bem nos sugere Perez (2011), estudar essa festa nos faz refletir sobre o coração da sociedade fortalezense.

Colocaremos adiante questões ligadas ao espaço da Festa de Iemanjá na Praia do Futuro, onde a tradição começou com mãe Júlia, e discorreremos acerca de como esse espaço tem sido retratado pelos umbandistas com os quais conversamos durante a pesquisa.

A PRAIA DO FUTURO E A FESTA DE IEMANJÁ

Fotografia 02 - Festa de Iemanjá na Praia do Futuro



Fonte: Jean dos Anjos, 2012.

O bairro Praia do Futuro está localizado na zona leste da cidade de Fortaleza, onde se situa uma das praias mais conhecidas da capital, que leva o mesmo nome do bairro. Conhecida por sua extensa faixa de areia e mar propício para banho e prática de surfe, também tem suas barracas de praia⁴⁸ como atrativo para turistas e moradores da cidade. As quintas-feiras e os domingos são os dias em que mais pessoas frequentam a referida praia, sendo o domingo o dia de maior fluxo, chegando diversos ônibus que são fretados para levar os visitantes.

No início da década de 1960, uma imobiliária começou a divulgar o “Novo Bairro”, que futuramente se chamaria Praia do Futuro,

⁴⁸As barracas da Praia do Futuro são restaurantes localizados entre a faixa de areia e o calçadão da praia. Com estruturas diferentes, algumas possuem parque aquático para crianças, além de espaços para realização de shows.

inaugurando um fluxo imobiliário para essa região, até então pouco frequentada. A elite fortalezense buscava outro ambiente de lazer, tendo em vista que os bairros de praia onde habitava, devido à expansão dos transportes coletivos e maior facilidade de acesso, recebiam banhistas de diversas classes, o que desagradava à classe econômica de mais elevado poder aquisitivo. Entre as décadas de 1960 e 1980, essa região começou a ser loteada. Começaram as obras de pavimentação das vias do bairro. No início da década de 1980, a imobiliária dona dos terrenos entrou em liquidação, e seus lotes começaram a ser ocupados, impulsionando o crescimento não planejado do bairro.

Hoje o bairro Praia do Futuro é dividido em I e II. Entre alguns hotéis e grandes barracas de praia, que formam um complexo turístico, moram pessoas de baixa renda, que têm suas casas construídas em uma área sem planejamento urbano e sem estrutura proporcionada pelo governo municipal. O bairro está entre os que possuem os menores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) na cidade de Fortaleza.⁴⁹

Quando mãe Júlia iniciou os festejos para Iemanjá, a Praia do Futuro era um terreno de difícil acesso, de topografia bastante irregular e distante do centro urbano. Fortaleza é uma cidade que cresceu assustadoramente em 50 anos e é uma das urbes com maior desigualdade social no país. Atualmente, devido aos diversos assaltos ocorridos durante os festejos, alguns denominam o evento como “festa do arrastão”.

Com medo de arrastões e da falta de policiamento, pelo menos 50 mil pessoas se afastaram da Praia do Futuro para as comemorações de Iemanjá. Segundo números da Polícia Militar, até a década de 90, o evento reunia cerca de 200 mil pessoas. O auge, no entanto, do interesse do fortalezense, quer pelo exotismo, quer pela convicção religiosa, aconteceu na década de 70 (IEMANJÁ..., 2006, não paginado).

Estivemos em diversas associações de umbanda para tentar entender o que se passa na Praia do Futuro e conseguimos alguns

⁴⁹ Sobre o IDH na cidade de Fortaleza, ver Anuário do Ceará. <http://www.anuarioceara.com.br/mapa-de-fortaleza/>. Acesso em: 20 ago. 2018.

depoimentos contundentes sobre a Festa de Iemanjá e as questões relacionadas ao medo e à violência. O depoimento de pai Castelo é bastante emblemático:

Me lembro... rapaz, é tanta coisa importante. Ali no local onde a gente chegava antes de ir pra beira da praia, ali no local onde passa de ônibus, os carros, ali ficava cheio daquelas barracas, o pessoal vendendo aquelas coisinhas. Não tinha arrastão! Hoje até uma delegada lá,⁵⁰ dessa festa desse ano, até uma delegada lá foi roubada. Porque a polícia é muito pouca que vai pra lá. É desorganizado. Sei que as entidades ajudam pra isso não acontecer, mas... (Depoimento de pai Castelo, 2016).

Pai Sebastião, da Associação dos Umbandistas do Estado do Ceará (Auece), responde quando perguntamos sobre o porquê de tantas pessoas não irem mais à Praia do Futuro festejar o orixá:

Medo! Muita gente tem medo de ir pra praia no dia 14, dia 15 de agosto. Eu pelo menos todo ano eu ia dia 14 e virava a noite todinha na praia. De manhã cedo eu vinha pra cá pra poder sair com o cortejo, né? Então é medo. Não é dizendo que lá no passado não tivesse a bandidagem, não tivesse a vagabundagem mesmo que fazem os arrastões que fazem. Mas era desse tamanho e tinha mais segurança, né? A segurança pública tava mais presente, os policiais tavam mais presentes. Hoje em dia é difícil. Tem aquele gato pingado ali, e o pessoal diz assim: "eu não vou porque tem arrastão, tem vagabundo". Você tem medo de ir com seus colar, né? De ir com seu celular. É com medo daquilo ali, o povo se afugenta, tão se afugentando. Então é isso, o que tá faltando é as autoridades, é o chefe de polícia. É o governo do estado olhar pra essa Festa de Iemanjá com bons olhos, com mais carinho, e reparar no quê a Festa de Iemanjá representa dentro de Fortaleza, para o estado do Ceará. Qual é a renda que deixa, né? E olhar com bons olhos pra que não venha o nosso povo, nossos turistas que vieram de fora, num leve a má impressão pra fora do nosso país. É isso que o povo tá se afugentando. É medo, só o medo do povo. Porque a bandidagem meus irmãos, de dez anos, isso vem

⁵⁰Sobre a ocorrência do roubo que vitimou a delegada, ver reportagem de jornalismo policial disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-6gT-YgDVwU>. Acesso em: 10 jan. 2016.

de dez anos pra cá, vem crescendo cada vez mais, crescendo cada vez mais. Aí diz: está faltando alguma coisa. Está faltando alguma coisa na política pública (Depoimento de pai Sebastião, 2016).

E pai Castelo, umbandista e militante das religiosidades afro-indígena-brasileiras, conclui:

É tanto que quando vai começar as festas eu recebo muito telefonema: “Pai Castelo, nós nem vamos esse ano”. Eu digo: “por quê?”. “Não, muito perigoso aí”. “E você vai fazer a festa aonde?”. “Não, nós vamos fazer aqui de baixo das mangueiras mesmo, vamos fazer aqui no interior mesmo”. Isso todos os anos. Eu sinto que o povo tá se afastando e fazendo a festa lá. Que o maior prazer deles era vir... Muitas vezes eles iam até os prefeitos das cidades do interior e pedia um ônibus, dois ônibus, o prefeito dava. Hoje não existe mais isso. [...]. Já cheguei na Festa de Iemanjá a derramar lágrimas. De eu olhar assim e não ver aquilo que eu via. Procurar amigos que ainda tão vivos, também não tão lá, tão em outros locais. Hoje fazem suas festas no interior. “Não vou não, porque eu tenho medo”. Aí a... Então isso aí vai acabando com a nossa festa, a nossa tradição. Eu sei que vai muito pouca gente, em vista do que era (Depoimento de pai Castelo, 2016).

Os depoimentos de pai Castelo e pai Sebastião somam-se a várias outras falas que ouvimos de diversos líderes umbandistas. E também se somam à fala das mídias locais, jornais e programas de televisão. Os arrastões acabam virando o centro da Festa de Iemanjá de Fortaleza pelos canais midiáticos, que reforçam a sensação de medo na cidade mais violenta do Brasil e 12^a do mundo.⁵¹ Entretanto, em busca nos mesmos canais midiáticos, vimos que há assaltos e arrastões na Praia do Futuro em outras datas do ano.⁵² Como somos moradores

⁵¹ “Ranking é de ONG do México que havia colocado Fortaleza em 7º lugar. Das 50 cidades mais violentas do mundo, 21 são do Brasil, diz estudo”. Manchete disponível em: <http://g1.globo.com/ceara/noticia/2016/01/fortaleza-aparece-como-cidade-mais-violenta-do-brasil-e-12-do-mundo.html>. Acesso em: 10 jan. 2017.

⁵² “Turista teve o rosto desfigurado depois de tentativa de roubo na Praia do Futuro”; “Programa Barra Pesada flagra assalto e captura de acusado”. Manchetes, respectivamente, disponíveis em: <http://odia.ig.com.br/noticia/brasil/2015-08-04/e-perigoso-diz-americano-sobre-fortaleza-apos-assalto.html>. Acesso em: 10 jan. 2017; <http://noticias.band.uol.com.br/brasilurgente/videos/15064027/programa-barra-pesada--flagra-assalto-e-captura-de-acusado.html>. Acesso em: 10 jan. 2017.

da cidade, frequentemente, ouvimos de amigos ou conhecidos sobre assaltos naquela orla.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Em nossa pesquisa, observamos que algumas associações de umbanda transferiram suas celebrações da Festa de Iemanjá para o aterro da Praia de Iracema, local onde acontecem grandes festas públicas da cidade, como *réveillon*, e grandes eventos cristãos, entre outros. Outras associações e terreiros levaram seus festejos de Iemanjá do dia 15 de agosto para praias da região metropolitana de Fortaleza, como Prainha, em Aquiraz, e Cumbuco, em Caucaia.

A transferência de terreiros da Praia do Futuro para a Praia de Iracema teve apoio político de um vereador que logo depois se tornou Secretário da Cultura do Estado do Ceará, ou seja, essa transferência tem aspectos também políticos e atende a demandas dos governos municipal e estadual. Uma hipótese é que essa demanda pode estar ligada, entre tantos outros fatores, a interesses da pasta de turismo, visto que o aterro da Praia de Iracema atende a esse segmento da economia.

O medo da violência, tão recorrente nas falas dos nossos interlocutores, é produzido e reproduzido, principalmente, pelas mídias locais. E isso não é predicado apenas da Festa de Iemanjá da Praia do Futuro. Essas mídias, com suas reportagens sensacionalistas e preconceituosas, projetam a sensação de medo em toda a cidade, principalmente nas regiões mais pobres e periféricas.

A Caminhada com Maria, evento católico que celebra, também no dia 15 de agosto, Nossa Senhora da Assunção, conta com todo o aparato do estado e da prefeitura, como corpo de policiais e agentes de trânsito. Esse evento que se realiza em homenagem à padroeira da cidade já foi registrado como patrimônio cultural imaterial do Brasil,⁵³

⁵³ "Caminhada com Maria' é declarada patrimônio cultural imaterial do Brasil". Disponível em: <http://www.opovo.com.br/app/fortaleza/2015/06/06/noticiafortaleza,3449660/caminhada-com-maria-e-declarada-patrimonio-cultural-imaterial-do-bra.shtml>. Acesso em: 10 jan. 2017.

por decreto presidencial. Todavia, trata-se de um evento cujo histórico tem menos da metade do tempo da Festa de Iemanjá.

Por fim, pensamos que a permanência da Festa de Iemanjá na Praia do Futuro poderá estar atendendo, ou não, às demandas da cidade a partir de interesses políticos e econômicos de seus gestores. Entendemos, também, que as negociações políticas entre gestores públicos do governo e algumas associações impulsionaram a ruptura da festa na cena urbana, colocando-a em dois polos distintos, o que contribui para a fragmentação das ações do povo de santo da cidade com relação ao festejo.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, G. *Teoria da religião*: seguida de Esquema de uma história das religiões. Belo Horizonte: Autêntica 2015.

CAILLOIS, R. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1979.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Tópicos).

DUVIGNAUD, J. *Festas e civilizações*. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FRAVET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GOLDMAN, M. Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões. *Anuário Antropológico*, n. 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

GUARINELLO, N. L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa*: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos, v. 3).

IEMANJÁ deve ser homenageada por 150 mil pessoas. *Diário do Nordeste*, Fortaleza, 15 ago. 2006. Não paginado. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/metro/iemanja-deve-ser-homenageada-por-150-mil-pessoas-1.608143> . Acesso em: 10 jan. 2017.

OLIVEIRA, R. C. de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

PEREZ, L. F. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

PEREZ, L. F. Festa para além da festa. In: PEREZ, L. F.; AMARAL, L.; MESQUITA, W. (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PORDEUS JÚNIOR, I. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

PORDEUS JÚNIOR, I. *Festa de Iemanjá*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2011.

VALLADO, A. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA COMO FATOR DE MARGINALIZAÇÃO DOS POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO⁵⁴

*Breno Pedrosa Fermin
Reginaldo Conceição da Silva
Pedro Rapozo*

INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de discorrer sobre a discriminação e violência sofridas pelos povos tradicionais de terreiro sob o ponto de vista jurídico, bem como descrever normas e princípios jurídicos que amparam seus direitos legais. O trabalho foi realizado por meio de pesquisa documental, tendo como foco de estudo a cidade de Tabatinga (AM).

Os praticantes mais velhos da umbanda na cidade relatam episódios de violência e intolerância religiosa, como apedrejamento de templos, morte de um líder afrorreligioso e ofensas dirigidas aos praticantes do credo umbandista. Com os mais jovens, registram-se casos

⁵⁴ Agradecemos ao Prof. Dr. George Paulino, antropólogo vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC), pela gentileza de fazer a leitura atenta deste texto e revisá-lo, acrescentando valiosas observações e ajustes na elaboração da discussão atinente ao universo simbólico e ao contexto histórico das religiões de matrizes afro-ameríndio-brasileiras, em especial no que se refere à indicação de fontes de pesquisa sobre a caracterização da umbanda.

de desrespeito e intolerância intrafamiliar e nos espaços de vivência cotidiana, como as escolas.

A memória, embora aprendamos ser algo individual, pode ser também coletiva e alicerce da sociedade, que se faz pela soma das formas de vida coletiva – trabalhadores, artesãos, profissionais liberais e religiosos, entre outras – de um povo. Por essa premissa, pode-se afirmar que a memória é veículo de saberes acumulados e socializados nas variadas formas de representação (míticas, simbólicas, religiosas, geográficas, econômicas, jurídicas etc.) que, uma vez acionadas, possibilitam o livre exercício religioso. Segundo Pollak (1992, p. 204), a memória é “um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”.

Nesse sentido, o presente estudo aborda o contexto das expressões afrorreligiosas em Tabatinga, cidade fronteiriça localizada na porção ocidental do estado do Amazonas, cuja população contabilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010) é de 52.272 pessoas.

Essa população, no que se refere ao credo, está assim classificada:⁵⁵ sem religião (3.063); candomblé (13); católica apostólica brasileira (205); católica apostólica romana (29.420); católica ortodoxa (23); espírita (121); evangélica (15.201); Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (31); islamismo (43); judaísmo (92); não determinada e múltiplo pertencimento (996); testemunhas de Jeová (462); tradições indígenas (2.284); umbanda (9); umbanda e candomblé (22); outras religiosidades cristãs (172); não sabe (136).

Os dados acima demonstram a superioridade numérica da religião católica, justificada talvez pelas ações missionárias ocorridas ao longo dos três séculos que se sucederam na história, nos processos de colonização nessa porção geográfica. É importante notar também

⁵⁵ Censo IBGE 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/tabatinga/pesquisa/>. Acesso em: 22 ago. 2018.

a limitação desses dados do ponto de vista metodológico, considerando-se que a estatística pode eclipsar pertencimentos específicos. Por exemplo, em possíveis situações nas quais candomblecistas, umbandistas e mineiros (praticantes de tambor de mina) terminam por omitir seu real pertencimento religioso – atitude que se justifica como mecanismo de defesa diante da discriminação e intolerância ou como sinal da plasticidade cultural que envolve a religiosidade popular no contexto brasileiro –, o que pode levar algumas pessoas a identificarem-se como católicas mesmo quando frequentam terreiros e igrejas, ou como espíritas, situações que podem abranger ainda o pertencimento a religiosidades de matrizes afro-ameríndio-brasileiras.

Em outra direção, o processo de expansão das igrejas evangélicas, já registrado em outras cidades brasileiras, também é observado em Tabatinga, notadamente na abertura de “células”⁵⁶ em pequenos espaços, seguida da edificação de pequenas igrejas. Os trabalhos de evangelização nas ruas e/ou praças fazem a captura de novos membros, ao tempo em que se edificam novas igrejas, muitas dessas com pastores recém-formados, geralmente, jovens e moradores do próprio bairro.

No tocante às religiões espíritas e de matrizes afro, podem-se associar a essa classificação as religiões espírita kardecista, umbanda e tambor de mina. Esses espaços registram um passado de discriminação marcado por atos de natureza preconceituosa por parte da sociedade, desferidos contra as comunidades tradicionais de terreiro, enquanto, por outro lado, mobilizam diversos processos de lutas (jurídicas, políticas, institucionais) fundamentados no direito à identidade étnica e/ou religiosa, construída pela relação entre as diversas deidades de origem africana e milhares de seguidores organizados em comunidades religiosas em todo o país.

De fato, observa-se, na atualidade, uma crescente mobilização dos povos tradicionais de terreiro por meio de dispositivos legais embasados na Constituição Federal de 1988 e nas constituições estaduais, bem como em documentos internacionais que instituem o direito ao

⁵⁶O uso desse termo se refere ao processo de implantação espacial de novos templos religiosos de credo evangélico. Nesse caso estudado, observa-se a implantação de igrejas em espaços relativamente pequenos, realização de cultos em varandas e/ou quintais de casas.

respeito e à liberdade de práticas religiosas e de crença, como é o caso da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre povos indígenas e tribais.

Na porção ocidental do estado do Amazonas, na cidade de Tabatinga, localizada na tríplice fronteira – Brasil, Colômbia e Peru –, apresentam-se edificados oito pequenos centros de práticas afrorreligiosas. Alguns desses registram casos em que, segundo seus dirigentes, foram alvos de atos de intolerância religiosa.

A partir dessas considerações iniciais, ressalta-se aqui o objetivo de discorrer sobre a discriminação e violência sofridas pelos povos tradicionais de terreiro, priorizando-se o ponto de vista jurídico. Nesse sentido, o trabalho estrutura-se nos seguintes tópicos: estudos afrorreligiosos e caracterização da umbanda; dispositivos jurídicos que amparam os direitos dos povos e comunidades tradicionais; comunidades e povos tradicionais de terreiro em Tabatinga; depreciação da imagem dos povos de terreiro; considerações finais: caminhos ainda por percorrer no combate à intolerância.

ESTUDOS AFORRELIGIOSOS E CARACTERIZAÇÃO DA UMBANDA⁵⁷

A presença de elementos da cultura e prática afrorreligiosa na Amazônia é objeto de reflexão de vários campos da ciência, a saber: Antropologia, Sociologia, Geografia, História, Psicologia e Direito. No que se refere à região Norte do Brasil, grande parte dos estudos encontra-se no estado do Pará, onde há diversas expressões afrorreligiosas.

É sabido que o início do processo de aproximação dos credos se fez com a presença dos negros trazidos da África para o Brasil na condição de

⁵⁷ O foco da pesquisa que fundamenta a elaboração deste artigo incide sobre a problemática da intolerância religiosa sofrida pelos povos de terreiros e as bases legais que contribuem para o fortalecimento da organização dos adeptos de cultos afrorreligiosos. Portanto, não pretendemos aqui apresentar uma caracterização abrangente e aprofundada acerca da umbanda, haja vista, também, que o presente estudo não tem caráter conclusivo. Assim, para uma definição atenta aos caracteres históricos, conceituais e rituais da umbanda, ver Pordeus Jr. (2000), Birman (1983), Ortiz (2011) e Prandi (2000; 2004).

escravizados. Na região Norte, assim como em outras porções geográficas do país, a falta de mão de obra foi suprida com o trabalho forçado dos africanos que foram submetidos à escravidão, em condições insalubres, precárias e desumanas, num processo de expropriação que lhes impunha também a proibição de seus credos e a dominação cultural que se constituiu como uma das características da colonização.

Apesar de estar privado de sua liberdade, o africano escravizado não abandonou suas crenças. Trazidos de diferentes regiões da África e distribuídos em diversas regiões do Brasil, os povos negros aportaram aqui suas crenças, na medida do possível conservando-as, mas também estabelecendo comunicações, trocas, aproximações, fusões, resignificando-as e repassando-as de geração para geração. O candomblé é um exemplo de crença afroreligiosa que resistiu a todos esses anos de discriminação e perseguição que perduraram até meados do século XX e que ainda se manifestam em episódios de intolerância.

A umbanda – religião anunciada na primeira década do século XX no Rio de Janeiro pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas – surge muito tempo após o candomblé e é formada por elementos deste, do catolicismo popular, do espiritismo e da pajelança indígena. Ganhou fortes proporções ao longo daquele século. A prática ritualista compreende, segundo Barros (2013, p. 1), “músicas e danças sagradas”, e “os atabaques marcam o ritmo, os médiuns cantam o ‘ponto’ sob a liderança da mãe ou pai-de-santo, dançam em roda, e recebem as suas ‘entidades’⁵⁸ espirituais”.

Tais aspectos evidenciam o modo de vida diferenciado pelos praticantes da umbanda e das demais religiões afro-brasileiras. Em todo o território nacional, e na situação geográfica de Tabatinga, a umbanda exporta para além da fronteira nacional elementos simbólicos da religião tida como genuinamente brasileira.

O Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

⁵⁸ Deidades e seres míticos do universo cosmológico dessa religião. De credo misto, seus adeptos cultuam orixás ou voduns (de diversos cultos africanos), recebem erês (espíritos de crianças), pretos velhos (espíritos de negros que morreram escravizados), marinheiros, boiadeiros, caboclos, ciganos, exus e, em alguns casos, médicos (comuns em centros espíritas kardecistas).

Tradicional (PNPCT), estabelece que os povos e comunidades tradicionais podem ser definidos como

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, não paginado).

O decreto supracitado possibilita que os povos tradicionais se autorreconheçam como tais a partir do seu modo de vida, de sua organização e dos seus diversos aspectos de reprodução cultural, social, religiosa etc. Portanto, o autorreconhecimento como povo ou comunidade tradicional é uma matéria de responsabilidade do próprio grupo interessado no resguardo legal de sua identidade cultural, bem como na defesa de seus direitos.

A umbanda é, segundo Barros (2010, p. 177), “uma religião mediúnic, produto sincrético das principais vertentes religiosas existentes no Brasil”. Sua prática se faz num ambiente denominado terreiro, entendido por Barros (2008, p. 56) como sendo

[...] um espaço social, mítico, simbólico, em que a natureza e os fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real [...]. É nesse espaço que se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos da tradição religiosa afro-brasileira.

Para quem vive essa religião afro-brasileira, um terreiro é um espaço edificado ou adaptado por meio de ritos de sacralização para atender necessidades dos seres humanos e espirituais. Assim sendo, é um espaço vivo e dinâmico, portador de energia, acolhedor, onde, em alguns casos,⁵⁹ os fiéis passam a residir com seu sacerdote, para então aprenderem, pela convivência, os mistérios da religião.

⁵⁹Entre alguns jovens entrevistados durante a pesquisa de campo no ano de 2015, o pesquisador Reginaldo, em conversa informal, identificou três casos de filhos de santo da umbanda que residiam no terreiro junto ao seu pai de santo, após serem expulsos de casa. Na ocasião, alguns alegaram que a orientação sexual e a orientação religiosa contribuíram para a tomada dessa decisão por parte de seus pais biológicos.

Os terreiros carregam ainda a dualidade do simbolismo do “sagrado e do profano”. Ainda nas palavras de Barros (2008, p. 57):

Os terreiros são considerados lócus do “axé”, da força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida. Suas instalações estão impregnadas do simbolismo religioso e são tidas como extensões da essência vital dos orixás ou “guias” patronos do terreiro e, em alguns casos, dedicados, além desses, também a outras divindades.

A natureza coletiva desses espaços, ao mesmo tempo que consolida laços de pertencimento religioso e familiar, corrobora o processo de construção da identidade afroreligiosa. Tal identidade aciona códigos de conduta moral, éticos e comportamentais, bem como as leis sagradas da religião, permitindo a partilha de um modo particular de vivência e dando forma ao que então passa a ser denominado como povo tradicional de terreiro.

Nesse sentido, em relação ao candomblé, Sodré (1988) define o lugar social constituído por um terreiro como sendo uma espécie de associação litúrgica organizada. Para o autor, a formação desses espaços organizados permitiu que uma parte expressiva do patrimônio cultural afro fosse transferida para o Brasil. E assim formou-se um campo religioso diversificado, no qual os terreiros são classificados pelo tipo de culto que praticam ou conforme denominações que variam segundo a região onde se localizam, como, por exemplo, candomblé, macumba, umbanda, omolocô, quimbanda, catimbó, pajelança, tambor de mina, terecô, batuque, xangô, entre outras denominações presentes nos cultos afro-ameríndio-brasileiros.⁶⁰

⁶⁰Sobre a variedade e distribuição geográfica das religiões africanas no Brasil, ver Roger Bastide (1971). A partir de diálogo que tivemos com o pesquisador George Paulino – professor de Antropologia da Religião vinculado à UFC –, consideramos importante ressaltar a diversidade territorial dessas religiões. Trata-se do quadro histórico da diáspora africana, resultante de fatores como: o tráfico de pessoas escravizadas, com a consequente distribuição não homogênea de diferentes etnias forçadas a migrarem do continente africano para cá (bantus: angolo-congoleses e moçambiques; iorubas ou nagôs-sudaneses: iorubas, jejes e fanti-ashantis; guineanos-sudaneses mulçumanos: fulas, mandingas, haussas e tapas, convertidos ao islamismo; fon: do Reino do Dahomey, portadores do

DISPOSITIVOS JURÍDICOS QUE AMPARAM OS DIREITOS DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Fundada no conceito de liberdade em seu sentido amplo, a Constituição Federal (CF) de 1988 assegura ao cidadão o direito de exercer sua liberdade religiosa, estabelecendo em seu art. 5º, inciso VI, que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

No texto constitucional, as manifestações afro-brasileiras são classificadas como cultura popular, como aduz o art. 215, § 1º, afirmando

Vodun [Ver Carmen Prisco (2012, p. 1)], as configurações da economia no contexto colonial e os processos de migração interna. Tal quadro engendrou uma enorme plasticidade e mecanismos de troca e hibridização entre as religiões de matrizes africanas, em contato com influências ameríndias e cristãs no Brasil. Com essa orientação, em linhas gerais, arriscamos aqui uma caracterização, ainda que incompleta e sem a pretensão de certeza: o candomblé conserva uma ritualidade voltada para o culto aos orixás e estaria originalmente associado à Bahia, com grande força também no Rio de Janeiro, porém hoje presente em diferentes estados brasileiros. A macumba carioca e também praticada em outros estados do Sudeste está na origem da umbanda, tendo exercido enorme influência na formação da macumba e da umbanda cearenses. A transição da macumba para a umbanda é discutida por Ismael Pordeus Jr. (2000), descrita como um processo de branqueamento influenciado por mecanismos de defesa diante da perseguição policial endurecida durante o Estado Novo e pelo contato com o espiritismo kardecista, resultando na criação de federações de terreiros como mecanismo de proteção e organização. Todavia, segundo o autor, mesmo com a tentativa de instituir-se uma codificação básica que orientasse as práticas dos terreiros, permaneceu a dificuldade de percepção de diferenças substanciais entre umbanda e macumba. A umbanda também se encontra presente nos mais diversos estados do país. O omolocô configura-se como uma tipificação híbrida em terreiros onde se realizam cultos de umbanda e candomblé, mesclando, portanto, o culto aos orixás com o culto a diversas entidades da umbanda. A quimbanda também tem variada inserção regional. Como ramificação da umbanda, segue as leis umbandistas, porém tem seus símbolos e ritos mais centrados em entidades da linha dos Exus. O catimbó (destaca-se por reverenciar a Jurema sagrada) e a pajelança apresentam forte influência indígena – além de elementos afro –, também observada na umbanda, e têm presença marcante no Maranhão, Piauí, Ceará e em estados da região Norte. O tambor de mina é um culto mais característico do Maranhão, sendo praticado em outras territorialidades, notadamente na região Norte. Originado do tambor de mina, o terecô é conhecido como tambor da mata, também presente no interior do Maranhão e no Piauí. O xangô é uma denominação de cultos de origem afro, estando muito próximo do candomblé em Pernambuco, presente também em Alagoas. E batuque é a forma de denominação dos cultos aos orixás no Rio Grande do Sul.

que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Cumpre ressaltar a importância desse artigo ao consagrar a cultura afro-brasileira como participante do processo civilizatório nacional. Trata-se de um avanço no campo do reconhecimento dos direitos desses povos.

Além de outros artigos compilados em alusão aos direitos dos povos e comunidades tradicionais, a Carta Cidadã ainda expressa claramente o direito dos remanescentes dos quilombos sobre as terras por eles ocupadas, como dispõe o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Com o intuito de observar a forma como os estados da região Norte tratam o tema da liberdade de crença e defesa dos povos e comunidades tradicionais, realizamos um sucinto levantamento das constituições de cada estado da região referida, para posterior estudo dos respectivos dispositivos que tratam do tema. Numa rápida análise, constatamos que suas promulgações datam de pouco depois da Constituição de 1988: Acre (3 de outubro de 1989), Amapá (20 de dezembro de 1991), Amazonas (5 de outubro de 1989), Pará (5 de outubro de 1989), Rondônia (28 de setembro de 1989), Roraima (31 de dezembro de 1991) e Tocantins (5 de outubro de 1989).

Após realizarmos o estudo dessas constituições estaduais, pudemos observar que, em sua maioria, elas apresentam dispositivos legais análogos que versam sobre o tema em questão, como o art. 205 da Constituição do Estado do Amazonas, que dispõe:

O Poder Público Estadual e Municipal garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional e estadual, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais, através de:

VI – proteção das expressões das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos integrantes do processo cultural amazonense e nacional, por meio de setores encarregados de executar as estratégias dos órgãos culturais do Estado (AMAZONAS. 1989, não paginado).

Podemos citar também o art. 108 da Constituição do Estado de Tocantins, o qual assevera que “o Estado, através de seus órgãos, protegerá a livre associação para fins pacíficos, principalmente as minorias raciais, sociais ou religiosas”. As constituições dos estados da região Norte não tratam do tema com afinco, no entanto fazem apontamentos que em sua maioria já constam na Carta Constitucional Federal.

Além dos dispositivos jurídicos constitucionais, temos também as leis infraconstitucionais, que zelam pela proteção dos povos e comunidades tradicionais, como o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, do Governo Federal, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), cujo objetivo está disposto no art. 2º, que aduz:

A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições (BRASIL, 2007, não paginado).

Não obstante a existência de leis que garantem a proteção desses povos, ainda há muito preconceito na sociedade, intolerância religiosa e até mesmo casos de violência física, principalmente contra praticantes de religiões das matrizes afro, como os povos de terreiro. Foi na tentativa de combater essa intolerância que a então Secretaria de Direitos Humanos instituiu pela Portaria nº 18, de 20 de janeiro de 2014, o Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa, cuja finalidade é promover o reconhecimento e o respeito à diversidade religiosa e defender o direito ao livre exercício das diversas práticas religiosas.

Outro importante documento que deve ser destacado neste trabalho foi promulgado pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial. Trata-se de uma conquista de grande importância no campo da igualdade social. O estatuto é texto de lei que trata dos direitos fundamentais para a igualdade racial e traz consigo um rol desses, como o direito à saúde, educação, cultura, liberdade de consciência, de crença e religiosa.

O capítulo III do referido estatuto, a saber, “Do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos”, carrega em seus artigos o escopo de assegurar tais direitos constitucionais invioláveis aos cidadãos do Estado. Em caráter exemplificativo, citamos o art. 23, o qual aduz que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

Há ainda o art. 24, que faz clara alusão aos cultos religiosos de matriz africana, quando preconiza “o direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana”, e seus incisos seguintes cumprem a função taxativa do texto do *caput*.

É importante mencionar ainda a Lei Estadual do Amazonas nº 3.525, de 6 de julho de 2010, que cria o Conselho de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais do Amazonas – CDSPT/AM. Esse órgão colegiado, no âmbito de sua competência, tem a finalidade de apresentar proposições, apoiar e acompanhar ações políticas para o desenvolvimento do setor.

Vale ressaltar que o processo de conscientização da sociedade para a diversidade religiosa continua evoluindo. Foi nesse sentido que atuou o estado do Amazonas ao assinar um pacto coletivo entre representantes da sociedade civil e representações religiosas, destacando a diversidade religiosa com a finalidade de fortalecer o respeito às crenças e firmar o combate à intolerância.

COMUNIDADES E POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO EM TABATINGA

Há oito comunidades de terreiro em Tabatinga. São três terreiros de tambor de mina e cinco terreiros dedicados à umbanda. Nessas comunidades, circulam, aproximadamente, duzentas pessoas provenientes de três países que compõem a região da tríplice fronteira. Com predominância de jovens, as lideranças religiosas buscam complementar sua formação sacerdotal com pais de santo oriundos de Belém (Pará) e de Manaus (Amazonas).

Um terreiro de tambor de mina é liderado por um jovem colombiano casado com um brasileiro. Seu terreiro possui cerca de dez

médiuns, de nacionalidades colombiana e peruana. Atualmente, seu sacerdote reside em Manaus, no entanto, há pouco tempo, pertencia, por filiação religiosa, a um terreiro de tambor de mina localizado em Belém.

O segundo terreiro é liderado por uma mulher que praticava a umbanda, porém migrou da denominação para o tambor de mina, há alguns anos, após sua adesão filial a um pai de santo, ex-morador de Tabatinga, o qual atualmente reside em Manaus. Nesse terreiro, há poucos filhos de santo. Mas, nos dias festivos, outras comunidades religiosas são convidadas.

O terceiro terreiro é classificado como de tambor de mina e tem edificação recente, de cerca de dois anos. É o terreiro mais novo da cidade. Assim como os demais, tem filiação religiosa com Manaus. Os filhos de santo, na sua maioria, ainda estão sendo preparados. No entanto, a quantidade dos que recebem cuidados terapêuticos da parte de seu líder religioso soma dez pessoas. Três se declaram filhos de santo do sacerdote, o que possibilita maior acesso aos rituais internos da religião, bem como mais envolvimento com a comunidade.

Quanto às casas de umbanda, dois terreiros possuem configuração organizada da seguinte forma: um é dedicado ao culto aos caboclos, é liderado por uma senhora e não possui ligação filial com outro pai de santo. O segundo é de culto a Exu e está sob a liderança de um jovem que não tem filhos de santo, e sua mãe de santo é da cidade de Manaus. Os cultos são realizados com afroreligiosos de outros sacerdotes de credo semelhante. Não há regularidade de atividades festivas, e seus líderes atendem somente a clientes e eventuais “pacientes”.

Acerca dos outros três terreiros de umbanda, um deles é liderado há mais de vinte anos por uma senhora, cujo pai de santo reside em Manaus. A sacerdotisa afirma que trabalha na linha de cura e possui poucos filhos, ao todo, doze filhos de santo, entre brasileiros e peruanos. Ela informa que tem clientes dos três países que compõem a região de fronteira.

Outro terreiro, também recém-implantado, é liderado por um jovem que há muito tempo atuava junto aos clientes somente com práticas de consulta oracular, na qual se utiliza um charuto, e realizava trabalhos prescritos na consulta. Recentemente, há cerca de quatro

anos, passou a aceitar filhos de santo que migram de outros terreiros, ao mesmo tempo que recebe jovens oriundos de outros credos. Esse sacerdote afirma ter, atualmente, mais de trinta filhos de santo das três nacionalidades. Sua filiação lhe vincula a uma mãe de santo de Manaus, que se desloca para Tabatinga nas ocasiões de “obrigações religiosas” – renovação de votos.

Ainda na umbanda, outro terreiro é comandado também por um jovem filiado a uma casa de Manaus. Segundo afirma o sacerdote umbandista, ele conta com vários clientes e mais de quarenta filhos de santo. Desse terreiro, outros três filhos abriram suas próprias casas em outras cidades da região, mas não se afastaram da comunidade original, que mantém regularidade temporal na realização dos rituais festivos.

A DEPRECIAÇÃO DA IMAGEM DOS POVOS DE TERREIRO

A deturpação da imagem das práticas afroreligiosas é um dos principais fatores de discriminação. Soma-se a isso a imposição etnocêntrica de uma visão depreciativa referida a seus praticantes, fomentando a sua marginalização.

A perseguição policial contra os praticantes de cultos afro-brasileiros, fenômeno que atingiu de forma expressiva a umbanda, entre as décadas de 1940 a 1970, não teve êxito, contudo, para conter sua rápida expansão. No entanto, após um século de existência, seus adeptos e simpatizantes ainda são vítimas de práticas de intolerância e marginalização, protagonizadas, inicialmente, pelo Estado e alimentadas por outras religiões.

De acordo com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RIO, 2012, p. 13), “a legislação brasileira é responsável historicamente pela perseguição e criminalização das práticas religiosas de matriz africana que não tiveram outra saída senão manter-se na clandestinidade”. Isso ocorreu pelo fato de que o Estado, no período imperial, tendo como religião oficial o catolicismo, discriminou qualquer outro tipo de culto religioso que não fosse o oficial, impondo sanções e castigos para aqueles que praticavam outros cultos, reforçando, assim, a visão preconceituosa difundida entre católicos.

Também desenvolvendo uma abordagem sobre essa repressão histórica sofrida pelos povos de terreiro, Cordovil (2014, p. 30), doutora em Antropologia, assevera:

A história registra que a repressão aos cultos afro-brasileiros aconteceu em todo o Brasil, não só na Amazônia. Para resistir a tal situação, inicialmente, os líderes de terreiro procuravam fazer alianças com chefes de polícia e pessoas influentes para obter alvarás de funcionamento para suas casas, convidando-os para ocupar um cargo na hierarquia dos terreiros, o cargo de ogã, ou protetor. Em várias partes do país pesquisadores e políticos ocuparam esse cargo.

Em Tabatinga, segundo Silva (2016), os praticantes mais velhos da umbanda relatam episódios de violência e intolerância religiosa, como: apedrejamento de templos, morte de dois líderes afrorreligiosos e ofensas dirigidas aos praticantes do credo umbandista. Com os mais jovens, registram-se casos de desrespeito e intolerância intrafamiliar e nos espaços de vivência cotidiana nas escolas.

A intolerância religiosa é uma prática delituosa, segundo a legislação brasileira. No entanto, não é raro vermos atos de violência como os supracitados, ocorridos em Tabatinga. Esse tipo de prática se expressa de diversas formas, como explica a Pontifícia Universidade Católica (2012, p. 19), quando afirma que

[...] a intolerância manifesta-se pela violência simbólica, física e psicológica. As agressões começam com palavras (insultos, humilhações, desmoralização) e ofensas aos fiéis e aos deuses africanos, passam pela destruição de casas e símbolos religiosos e chegam ao extremo com o assassinato dos seus membros.

A ausência de políticas públicas, a negligência dos representantes do povo, a ignorância de parte da sociedade e a criação de uma imagem distorcida da realidade são fatores que contribuem para a marginalização e exclusão dos povos tradicionais de terreiro. Na sua grande maioria, esses povos são formados por grupos historicamente excluídos e com um passado de luta e perseverança.

É relevante destacar que, mesmo com dispositivos jurídicos constitucionais e infraconstitucionais, o descumprimento desses preceitos legais na sociedade é visível; o cenário atual é de inobservância da própria lei. Nesse contexto de negligência por membros da sociedade perante a lei, Prandi (2004, p. 231) argumenta que a religião dos orixás encontra-se em dificuldade num cenário em que também se observa uma competição por espaço no mercado religioso:

Fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras.

No tocante às perseguições sofridas entre 2014 e 2016 contra um dos oito terreiros situados em Tabatinga, o Ministério Público Federal interpelou a Polícia Militar no intuito de acabar com a interrupção do culto, fato que ocorreu por cinco vezes, numa delas com a condução coercitiva de três participantes das giras de umbanda – o pai de santo e dois dos seus filhos de santo, médiuns do terreiro – até a delegacia de polícia. Hoje os praticantes de umbanda cultuam suas entidades com relativa tranquilidade no referido município.

Outro fato narrado descreve um incêndio supostamente criminoso ocorrido no terreiro. Esse mesmo terreiro já teve seu telhado apedrejado durante atividades religiosas, bem como foi confrontado com potentes caixas de som colocadas por terceiros na vizinhança, com a intenção de interromper a realização de um ritual. Alguns filhos de santo relatam ainda que são apontados de modo depreciativo, com dizeres do tipo: “olha o macumbeiro aí”, afirmou um jovem umbandista, então com 22 anos.

Em outro relato, uma das mães de santo comentou: “quando me perguntam o que faço, eu digo: sou macumbeira”. Nesse sentido, a aceitação de um termo que foi apropriado de forma pejorativa, aos poucos é incorporada por alguns adeptos, enquanto outros ainda resistem em assumir publicamente seu pertencimento, intimidados ao longo de anos de perseguição e desrespeito.

Um caso emblemático de denúncia apresentada ao Ministério Público Federal pelos povos tradicionais de terreiro em Tabatinga foi o de uma mãe de santo que teve o culto por ela presidido interrompido por várias vezes pela Polícia Militar, que dizia receber reclamações de moradores da vizinhança do terreiro, alegando “perturbação de sossego”. Ela nos conta:

Certa noite, eram sete, oito horas quando a Polícia Militar passou aí na porta. Naquela hora não entraram. Eles nunca entraram. Daí da porta mandaram me chamar e eu não estava em terra. Minha entidade saiu e tentou conversar com os policiais. Eles falaram com ela (risos) e depois foram embora. Naquela noite minha entidade foi embora triste e os filhos de santo me contaram tudo (MÃE DE SANTO “A”).

No entanto, em outra passagem, a mesma mãe de santo relata:

Nesse dia era o aniversário de minha entidade. Era menos de vinte e uma horas da noite, quando a Polícia Militar veio pedindo para falar comigo. Aí a entidade subiu e eu voltei pra terra. Era para encerrar o tambor e o barulho, pois estava incomodando os hóspedes do hotel. É tudo mentira! O dono do hotel que manda os empregados ligarem para a polícia reclamando. Ele não gosta dos gays nem dos macumbeiros. Já tentei registrar um boletim de ocorrência na delegacia civil e não aceitaram por que Seu C... já tinha registrado um contra mim (MÃE DE SANTO “A”).

Observamos, nesses dois fragmentos de relato, que o Estado é acionado para coibir a prática religiosa, respaldado na alegação de suposto incômodo da vizinhança em relação ao barulho produzido na sessão religiosa realizada no terreiro. Todavia, a mãe de santo acrescenta que a orientação sexual de seus filhos de santo também é motivo de intolerância. Em outra passagem do diálogo, ela nos revela:

Foi um dia de domingo. Teve gira organizada por pai “Fulano de tal”. A casa estava cheia de gente, tinha muita gente de fora, tinha outras mães de santo. A polícia chegou com três viaturas. Era o comandante da polícia, e ele falou que ia sair e ao voltar não queria a multidão ali. E que estávamos tirando o direito dos vizinhos. E que já tinha muitas reclamações contra o meu terreiro na polícia [...]. A festa acabou mais cedo. As pessoas têm medo da polícia,

né, professor? Eles não entraram. Me chamaram lá fora no portão. Quando minha entidade saiu, eu voltei com uma dor de cabeça (MÃE DE SANTO "A").

A narrativa da mãe de santo sinaliza que, naquele momento, o processo de desrespeito à liberdade religiosa e, por conseguinte, ao povo de terreiro na cidade de Tabatinga estava instaurado. Percebe-se ainda que, por outro lado, há um desconhecimento por parte de líderes religiosos e de integrantes da comunidade de terreiros acerca dos direitos que versam sobre os saberes tradicionais.

O receio de que a polícia retornasse após a ameaça de levar os umbandistas à delegacia fizera com que o ritual festivo fosse encerrado mais cedo. Isso representa dizer que a violência, ainda que simbólica, materializou-se nessa comunidade afroreligiosa. Nesse mesmo episódio, observaram-se três viaturas da Polícia Militar na porta da sacerdotisa e pessoas que deixavam o terreiro sob os olhares de curiosos e vizinhos que estavam no local.

Esse caso foi parar no Ministério Público Federal, órgão que recebeu uma equipe composta por quatro ou cinco pessoas do terreiro e testemunhas dos constantes atos da Polícia Militar e, indiretamente, do suposto reclamante. Cabe destacar aqui o pedido de aferição da emissão de ruído provocado pelo tambor em diferentes espaços circunvizinhos ao terreiro e a posterior sentença que permitiu ao povo de santo, sobretudo aos membros dessa comunidade religiosa, o direito à manifestação do credo sem as intervenções da força policial.

Na contramão dessa decisão, a mãe de santo fora chamada na Promotoria de Justiça Estadual, por reclamação de “crime de baixa ofensa”, acusação que lhe foi dirigida por parte de um dos vizinhos. Mas ela mantém o entendimento de que a motivação do denunciante estaria relacionada ao incômodo com o som emitido pelo tambor nas atividades religiosas, bem como à presença de jovens homossexuais nas mediações. Esses seriam os principais motivos que teriam culminado no registro da queixa-crime na posterior condenação para que ela pagasse em juízo meio salário mínimo convertido em material de escritório.

Percebemos que, sem assistência jurídica e com parco conhecimento dos direitos e deveres de um povo tradicional, a comunidade afrorreligiosa segue em seu cotidiano como população vulnerável. Tal vulnerabilidade é acompanhada pela falta de investimento na visibilidade da identificação cultural entre membros, simpatizantes e lideranças das religiões de matrizes afro-ameríndio-brasileiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CAMINHOS AINDA POR PERCORRER NO COMBATE À INTOLERÂNCIA

Temos em nosso ordenamento jurídico um amplo conjunto de dispositivos que devem assegurar direitos, garantias e proteção aos povos e comunidades tradicionais, incluindo nessa lista os povos de terreiro. São direitos conquistados por meio de muita luta e de uma incrível persistência daqueles que, durante muito tempo, foram castigados pelo simples ato de manifestarem suas crenças. Os povos de terreiro sobreviveram a anos de opressão e marginalização social pelo modo de se relacionarem, coletivamente, com o sagrado.

Hoje podemos observar um cenário menos opressor. No entanto, ainda ocorrem casos de preconceito, discriminação e intolerância. As “maiorias” tentam impor sobre as “minorias” imagens depreciativas. Mas o ranço etnocêntrico do colonialismo é fortemente rebatido neste tempo em que o pensamento decolonial coloca-se como campo epistêmico que assume um lugar ativo na ciência e na política, protagonizado por uma perspectiva negra (BERNARDIO-COSTA; GROSGOUEL, 2016). Nesse sentido, a consciência do pertencimento étnico-racial não pode permitir a intolerância. Ademais, no que concerne ao campo das religiosidades, importa considerar que vivemos num Estado laico, sem uma religião oficial, e que toda crença merece seu devido respeito, direito albergado em nossa Carta Magna.

Após anos de lutas resistindo e enfrentado a discriminação, atualmente, as manifestações afro-brasileiras são reconhecidas como parte expressiva da cultura popular e do processo civilizatório nacional, legitimadas por sua contribuição na formação das identidades culturais do povo brasileiro.

A região amazônica, sobretudo na área de fronteira, é um cenário de encontro de culturas. O pluralismo cultural e étnico está presente na dinâmica social moderna da sua população, e a defesa da diversidade precisa ser estimulada como um comportamento essencial para o bom convívio em sociedade. A liberdade de crença é uma garantia constitucional e deve ser respeitada por todos.

No presente ensaio, trouxemos breves relatos de casos de intolerância contra os povos de terreiro ocorridos na cidade de Tabatinga. Apontamos também alguns dispositivos legais contidos na Constituição Federal e nas constituições estaduais pertencentes à região Norte do Brasil, os quais visam a garantir o legítimo direito à liberdade de crença dos seus cidadãos e cidadãs.

Por se tratar de um estudo em fase inicial, não esgotamos as possibilidades de releituras que cada tópico apresentado propicia para futuros estudos. Nossos objetivos consistiam em trazer à tona as questões aqui esboçadas e buscar elementos para novas reflexões sobre o tema do “direito à memória” dos povos e comunidades tradicionais de terreiro no contexto de uma cidade do interior do Amazonas.

Sabemos ainda que, em função da complexidade que a abordagem desse tema abrange, entre outros percursos a serem trilhados nesta pesquisa, faz-se necessário um estudo mais apurado tanto da Constituição Federal e das constituições estaduais e seus dispositivos mais novos, assim como do Plano Diretor Urbano de Tabatinga em seus instrumentos jurídicos.

REFERÊNCIAS

AMAZONAS. [Constituição Estadual (1989)]. *Constituição do Estado do Amazonas*: promulgado em 05 de outubro de 1989 e atualizado até a Emenda Constitucional nº 115, de 13 de novembro de 2019. Amazonas: Senado, 1989. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/70430>. Acesso em: 25 out. 2016.

AMAZONAS. *Lei Estadual do Amazonas nº 3.525 de 06.07.2010*. Dispõe sobre a criação do Conselho de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais do Estado do Amazonas CDSPCT/AM, na

estrutura organizacional da Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, altera a lei delegada nº 66, de 09 de maio de 2007, republicada em 18 de maio de 2007, e dá outras providências. Amazonas: CDSPCT/AM, 2010. Disponível em: https://sapl.al.am.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2010/7980/7980_texto_integral.pdf. Acesso em: 25 out. 2016.

BARROS, S. C. Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. *Revista Ra'ega: o espaço geográfico em análise*, Curitiba, n. 16, p. 55-64, 2008.

BARROS, S. C. Os Exus mirins da umbanda. *Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUR*, v. 2, n. 6, p. 175-184, fev. 2010.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

BIRMAN, P. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos, 97).

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 07 fev. 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 25 out. 2016.

BRASIL. *Decreto nº 12.288 de 20 de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 20 Jul. 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 12 mar. 2017.

CORDOVIL, D. *Religiões afro: introdução, associação e políticas públicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 2011.

POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA. *Cartilha para legalização de casas religiosas de matriz africana*. Rio de Janeiro: PUC, 2012.

PORDEUS, JÚNIOR, I. *Magia e trabalho: a representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BARROS, S. C. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

PRISCO, C. S. *As religiões de matriz africana e a escola: guardiãs da herança cultural, memória e tradição africana*. Praia Grande, SP: Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012.

SILVA, R. C. da. *Na gira da umbanda: exercício etnográfico sobre expressões de afrorreligiosidade na fronteira e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas*. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

TOCANTINS. [Constituição (1989)]. *Constituição do Estado do Tocantins*. 8. ed. Palmas, TO: Assembleia Legislativa do Estado do Tocantins, 2013. Disponível em: <https://central3.to.gov.br/arquivo/61508/>. Acesso em: 25 out. 2016.

A AFIRMAÇÃO DA CRENÇA NUMA SOCIEDADE SECULARIZADA: diálogos com muçulmanos frequentadores do CCBIC

Daniele Alves Paiva

INTRODUÇÃO

Este trabalho realiza uma breve discussão sobre o conceito de secularização enquanto categoria weberiana e sua ligação com o religioso. Discute como as crenças expressas por indivíduos pertencentes a um grupo religioso minoritário dialogam com o reconhecimento de uma sociedade supostamente secular, democrática e de governo laico.

Os interlocutores são muçulmanos que frequentam o Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará – CCBIC. As investigações se deram por meio de visitas ao centro, observação de rituais religiosos, conversas informais com os interlocutores e realização de entrevistas semiestruturadas.

Tentei compreender de que modo alguns muçulmanos concebiam a democracia e questões relacionadas, envolvendo noções sobre secularização, e como se colocavam diante desses assuntos. Os interlocutores posicionaram-se, no geral, não favoráveis à forma de governo democrático por não reconhecerem a legitimidade de um governo fundado na soberania do povo. Em vez disso, mostraram-se favoráveis a um regime de governo de matriz teocrática. No entanto, entendem ser necessário se submeter às leis do país democrático.

Assim, embora detenham um ideal de governo teocrático, na prática, submetem-se às normas do Estado com ideais de laicidade, convivendo numa sociedade que se pretende secular e que supõe sua própria existência enquanto minoria. Identifico um movimento duplo e ambíguo, pois, ao mesmo tempo que há uma negação do secular, essa negação dá-se no próprio contexto de secularização e não pode se desvencilhar dele.

SECULARIZAÇÃO E DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Embora Weber apareça, constantemente, como um dos fundadores da sociologia da religião e um dos precursores do que veio a se conceituar em sociologia como secularização, a fundação da sociologia da religião como área autônoma não estava na centralidade de suas investigações (SELL, 2015). Weber não se preocupou com uma definição de religião ou com a busca da essência do religioso. Antes, tentou verificar as condições e os efeitos da ação religiosa, que, por sua vez, configura-se num tipo de ação comunitária, cujos membros se unem por laços de pertencimento (WEBER, 1999).

O sentido que é dado à ação religiosa e a forma como esse tipo de ação pode influenciar na motivação de ações nas variadas esferas da vida social podem ser investigados a partir “das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos” (WEBER, 1999, p. 279). Weber propõe, então, a compreensão do religioso tomando por base a compreensão da ação individual e a atribuição de sentido pelos agentes.

Em sua forma primordial, a ação religiosa é um tipo de ação motivada por forças mágicas e orientada pelas regras da experiência. Está direcionada para este mundo e não para o além. A crença em forças ocultas que guiam os fenômenos naturais aos quais os homens estão submetidos no decurso da vida está na base da ação religiosa. O entendimento desse conteúdo mágico é importante para que possamos compreender de que forma a secularização relaciona-se com a racionalização e o desencantamento do mundo. Sell (2015) explica que o significado da secularização em Weber deve ser procurado não no arcabouço de sua discussão sobre a ação religiosa, mas sim no contexto de sua sociologia empírico-comparativa do racionalismo ocidental moderno.

Para Pierucci (1998), o mais precioso na contribuição de Weber à tese da secularização foi trazer à tona a interface entre racionalização religiosa e racionalização legal.

A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno estado Laico como *domínio da lei* (PIERUCCI, 1998; não paginado).

Pierucci (1998) entende que, por desencantamento, Weber se referiu ao longo período histórico no qual o Ocidente passou por um processo de racionalização religiosa. O processo de desencantamento do mundo é, pois, muito anterior ao surgimento do protestantismo, tem nos profetas israelitas seus primeiros difusores e nas seitas protestantes a sua consumação. Esse ponto é convergente à interpretação de Berger (1985, p. 125), segundo a qual o “desencantamento do mundo começa no Antigo Testamento”. O deus do Antigo Testamento é um deus “radicalmente transcendente”, que não se confunde ou não se funde com o cosmos. Não se confunde com nenhum fenômeno humano ou natural. Não possui panteão. Não atua numa ordem cósmica e, sim, histórica. O homem, por sua vez, está diante da face de deus e também atua historicamente. Não é mais uma representação de uma coletividade mitológica. Não é um semideus. O homem é visto cada vez mais como indivíduo distinto e atuante, um ator histórico particularizado.

Eis aí como o processo inicial de desencantamento conduz a um processo paralelo de individuação humana. Berger (1985) esclarece, no entanto, que ainda não há, nesse momento histórico, o que veio a ser entendido como individualismo no Ocidente ou a concepção grega de indivíduo. O que houve foi “um quadro de referência religioso para a concepção do indivíduo” (BERGER, 1985, p. 131). E um dos motivos é, justamente, sua liberdade de ação.

Sell (2015, p. 22) defende o posicionamento de que a secularização significa tanto um processo de ruptura quanto de continuidade entre a religião e o moderno.

[...] o racionalismo da dominação do mundo da cultura ocidental é um complexo processo de mutação do racionalismo ético-prático contido na tradição judaico-cristã, em especial, na sua vertente protestante/ascética. O desencantamento do mundo (tanto pela religião quanto pela ciência) denota uma ênfase diferenciada, pois, neste caso, é um processo de perda que é descrito: a desmarginação das vias de salvação e de controle sobre o mundo.

Reconhecer essa continuidade permite que o elemento religioso não seja extinto da modernidade, mas que seja problematizado nas sociedades modernas em suas múltiplas dimensões de existência e de reordenamento.

Numa consideração de base mais factual, Berger (1985) nos lembra que, historicamente, a origem do termo secularização remonta à perda de controle de territórios e propriedades da Igreja Católica. Antes, o termo possuía um significado, eminentemente, descritivo. Apenas com o passar do tempo, tanto “secularização” quanto seu derivado “secularismo” assumiram uma conotação mais valorativa.

Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle e influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo (BERGER, 1985, p. 119).

De acordo com Montero, grande parte das ciências sociais ainda estabelece seus estudos de acordo com a problemática clássica entre religião, modernidade e secularização, conforme exposto em Weber (1999) e Berger (1985). No entanto, o paradigma da secularização, baseado na separação das esferas religiosa e secular, seria incapaz de examinar de forma adequada e mais aprofundada as relações entre os pluralismos culturais e religiosos e as instituições estatais, pretensamente laicas. Por isso, Montero (2015, p. 14), assim como outros estudiosos contempo-

râneos, prioriza o que chama de “paradigma das controvérsias”, que compreende o estudo dos conflitos entre os agentes em torno da laicidade e de outras questões envolvendo as doutrinas secularistas, sobretudo, em âmbitos públicos, como a política, a mídia e a simbologia religiosa em recintos públicos (ORO; MARIANO, 2013; GIUMBELLI, 2014).

MUÇULMANOS EM FORTALEZA

No contexto das religiões tradicionais brasileiras, alguns pesquisadores pontuam que a existência do islã passa despercebida nas investigações acadêmicas. Montenegro (2000, p. 6) afirma que o islã se tornou “invisível” no espaço dos temas dominantes no campo de análise da religião. A pesquisadora vê a necessidade de se estudarem grupos religiosos minoritários para a compreensão da dinâmica religiosa local.

Apesar de o núcleo concentrador dos praticantes do islã no Brasil estar localizado no eixo Sul-Sudeste, a ampliação do islã em território nacional, nos últimos anos, tem ocorrido pelo surgimento de comunidades muçulmanas no Norte e no Nordeste do Brasil. A antropóloga brasileira e estudiosa da temática Francirosy Ferreira⁶¹ acredita que o uso mais frequente do português no cotidiano das entidades islâmicas no Brasil é um fator importante para se explicar o avanço da religião em território nacional. O CCBIC encontra-se nesse contexto temporal e geográfico, visto que se consolida no final da década de 2000, na cidade de Fortaleza.⁶²

Há grandes discordâncias em relação ao número de muçulmanos no Brasil. O último censo (2010) do IBGE⁶³ aponta para a existência

⁶¹ Cf: Os caminhos do islã no Brasil. Disponível em: http://istoe.com.br/349181_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL/. Acesso em: 10 set. 2017.

⁶² Cf: Centro Islâmico em Fortaleza acolhe muçulmanos cearenses; entidade teve de se moldar às leis brasileiras. Disponível em: <http://www.verdinha.com.br/noticias/17229/centro-islamico-em-fortaleza-acolhe-muculmanos-cearenses-entidade-teve-de-se-moldar-as-leis-brasileiras/>. Acesso em: 10 set. 2017.

⁶³ Em *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*, do IBGE, na tabela 1.4.1, obtemos os dados sobre o total da população de muçulmanos residentes no país. A população total corresponde ao número de 35.167. Destes, 21.042 são homens, e 14.124 são mulheres. A população urbana é de 34.894, e a população rural é de 273 pessoas. A tabela 1.4.6, que divide os grupos religiosos por cor ou raça, apresenta que a maioria dos muçulmanos se declara branca, 29.248 ou 83,16%. Depois, temos os pardos (4.300), pretos (1.336), amarelos (268) e indígenas (15). Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 10 set. 2017.

de 35.167 praticantes da religião. Algumas lideranças organizacionais muçulmanas, porém, acreditam haver mais de um milhão de adeptos no país atualmente. Como se vê, os dois números são bastante díspares.⁶⁴ Em Fortaleza, o número também não é preciso, no entanto, está mais próximo dos cálculos do IBGE e das estimativas dos próprios muçulmanos. Conversando com alguns deles, incluindo uma das lideranças locais, obtive a informação de que haveria, aproximadamente, 200 a 250 muçulmanos vivendo, atualmente, no Ceará, concentrados quase que totalmente em Fortaleza e na cidade vizinha, Redenção. O Censo de 2010 aponta o número de 141 muçulmanos no Ceará, porém é provável que esse número seja bem maior considerando-se que o dado é de sete anos atrás. Além de muçulmanos de origem africana⁶⁵ que chegaram aqui por meio de programas de intercâmbio universitário, há brasileiros e estrangeiros de origem não africana.

No Ceará, há dois locais em que os muçulmanos se organizam para a realização de suas orações: a casa de um muçulmano cedida, às sextas-feiras, para o ritual de oração e o CCBIC. O CCBIC é um espaço já institucionalizado, ao qual primeiro obtive acesso. Foi nesse centro que realizei as investigações. Está situado no bairro Jacarecanga, na cidade de Fortaleza. Além das atividades religiosas propriamente ditas, o centro conta com aulas do idioma árabe abertas à comunidade (em alguns períodos) e, às vezes, desenvolve atividades de caráter beneficente, como arrecadação de alimentos para os necessitados e campanhas de incentivo à doação de sangue, além de outras. No entanto, o caráter cultural ou beneficente do centro é secundário. Seu objetivo maior é dar suporte aos muçulmanos em sua prática religiosa, cuja centralidade está na oração coletiva.

Para as investigações⁶⁶ mais diretas sobre a temática da democracia, realizei entrevistas semiestruturadas com seis frequentadores

⁶⁴ Cf: Islam Paraná. A população muçulmana segundo o IBGE. Disponível em: <http://islamparana.blogspot.com.br/2015/02/a-populacao-muculmana-segundo-o-ibge.html>. Acesso em: 10 set. 2017.

⁶⁵ Cf: Langa, 2012.

⁶⁶ A pesquisa da qual este trabalho representa um recorte foi desenvolvida entre os anos de 2014 e 2015 para o trabalho de monografia do curso de graduação em Ciências Sociais – UFC.

assíduos do centro, incluindo pessoas da liderança organizacional. Os resultados também partem de visitas ao espaço para a observação dos rituais e de conversações⁶⁷ menos formais que mantive com os muçulmanos nesse espaço, visto que nem sempre era interessante aplicar métodos mais formais de investigação porque isso alterava a dinâmica do espaço e atrapalhava a fluidez da convivência e dos diálogos. A frequência ao centro é relativamente baixa. Este recebe cerca de 20 pessoas em dias comuns, com exceção dos feriados religiosos porque, conforme explicou o imã,⁶⁸ nem todos os irmãos vão à mussala⁶⁹ para orar. Alguns fazem suas orações de forma individual por morarem muito longe ou possuírem um horário de trabalho incompatível.

Destaco que os posicionamentos com os quais o trabalho dialoga não representam o posicionamento dos muçulmanos enquanto grupo religioso. Os muçulmanos, tanto coletivamente quanto individualmente, são heterogêneos e influenciados por diversos fatores. Isso faz com que apresentem diferentes interpretações dos princípios de sua religião e também diferentes leituras da realidade social.⁷⁰ O centro não se posiciona, institucionalmente, a respeito das questões aqui levantadas. O recorte foi feito de modo a abranger alguns frequentadores mais assíduos do centro, incluindo pessoas importantes na condução da organização desse espaço. Cabe indagar se esses posicionamentos podem representar ou dizer algo a respeito do caráter mais geral do centro. Não é possível oferecer uma resposta efetiva a esse questionamento com base neste estudo, porém é possível abrir caminhos e pressupostos para outras investigações nesse sentido.

⁶⁷ Chamo de conversações os diálogos em caráter mais informal e descontraído, porém mantendo-se o foco investigativo das questões pertinentes à pesquisa. Essa técnica foi bastante útil para a manutenção da dinâmica cotidiana de convivência. Serviu para diminuir (não anular) o peso da presença da pesquisadora e sua interferência no espaço de convivência dos interlocutores.

⁶⁸ Responsável pela condução das orações e organização de outras atividades religiosas.

⁶⁹ Sala de oração, que fica no interior do centro. Porém, é comum os muçulmanos em questão referirem-se ao centro, como um todo, chamando-o de mussala.

⁷⁰ Cf. Chérif, 2013.

DIÁLOGOS SOBRE DEMOCRACIA

A investigação partiu de princípios objetivos envolvendo a ideia de democracia como regime de governo⁷¹ para compreender de que forma os interlocutores expressavam seu entendimento e posicionamento sobre essa temática. No decorrer dos diálogos e das entrevistas, foi possível perceber a afluência de outras questões afins envolvendo uma maior profundidade nas discussões. Algumas dessas questões estão diretamente relacionadas ao convívio de grupos religiosos plurais em sociedades secularizadas. O trabalho não se propõe a afirmar um caráter secular da sociedade brasileira ou a tomar o governo e as instituições brasileiras como correspondentes a um modelo laico. Esses conceitos são passíveis de múltiplas interpretações e integram um campo de disputas simbólicas (BOURDIEU, 2008) por parte dos agentes sociais, envolvendo uma discussão mais ampla. Antes, os seguintes questionamentos serviram como guia: o convívio da diversidade pode, de fato, ocorrer? Se sim, até que ponto isso é possível? De que maneiras os interlocutores identificam o momento atual marcado por esses desafios e se identificam nele? De que formas dialogam com suas próprias noções de democracia, de sociedade secularizada e de governo laico mobilizando ferramentas para a afirmação de sua identidade enquanto grupo religioso? Essas são algumas das questões que emergiram durante as discussões sobre democracia.

O trabalho não estabelece um conceito fechado de secularização, mas procura partir dos sentidos e conceitos operacionalizados pelos próprios agentes na construção de suas falas. Estes demonstraram o entendimento de que sua existência e afirmação enquanto grupo são legítimas dentro da percepção do governo brasileiro enquanto governo laico e da sociedade brasileira enquanto sociedade secular, no sentido da obrigatoriedade de as pessoas, em geral, reconhecerem e aceitarem os diversos grupos. No entanto, mostraram-se favoráveis a um regime de governo baseado num sistema jurídico-político cuja base é a

⁷¹ Cf. Dahl, 2001.

charia.⁷² Afirmam que a charia seria para o senso comum uma espécie de sistema de tortura. Para eles, porém, representa um sistema complexo e diverso de leis, que se baseiam na palavra divina e que servem para guiar o homem em todos os aspectos de sua vida, inclusive, servindo como lei do Estado. Percebem que a charia é incompatível com o modo de vida democrático, mas, de modo algum, consideram-na inferior. Estamos diante da situação na qual os agentes reconhecem o tipo de regime sob o qual vivem com sua doutrina secular, fazem uso desse dispositivo para afirmar-se enquanto grupo que compartilha determinado tipo de crença e, ao mesmo tempo, negam a efetividade desse regime enquanto ideal, defendendo outro tipo em substituição a ele. No entanto, essa negação não foi expressa envolvendo revolta, desejo de revolução ou algo do tipo. É colocada como um posicionamento legítimo a partir da engrenagem do próprio sistema.

Os interlocutores demonstraram um conhecimento bastante claro do que seria um regime democrático de governo, qual seja, aquele em que há eletividade, representação do poder do povo e responsividade por parte dos governantes (DAHL, 2001). Também reconhecem que esse tipo de governo pressupõe a garantia de amplas liberdades individuais. Porém, o governo do tipo democrático não aparece como ideal. Estão transcritas abaixo algumas afirmações dos interlocutores sobre esse ponto.

Democracia significa igualdade para desiguais.

O islã já vem com um modo de governo perfeito. Qualquer outro modelo, como comunismo, capitalismo, ditadura, democracia etc., é errado e anti-islâmico. E quem fala o oposto é ou por ignorância, ou por desejos pessoais.

Segundo a democracia, o poder pertence ao povo. O que a maioria diz que é correto, se torna correto. Mas acreditamos que o poder pertence a Deus. Só ele pode declarar o que é lícito e ilícito.

O governo do povo não é o governo de Deus (Allah), já que o povo acaba permitindo o que Deus proibiu e proibindo o que Allah permitiu.

(Entrevista realizada com frequentadores do CCBIC, mantendo-se o anonimato dos respondentes. jun 2015).

⁷² Sistema de leis islâmicas baseadas nos princípios do Corão, livro sagrado para o islã.

É central nas respostas a percepção da democracia como um regime não apropriado. Não se trata de reconhecer os erros do modelo. Não se trata de problematizar a eficiência do governo democrático em garantir a assistência e os direitos dos seus cidadãos. Trata-se, antes de tudo, do não reconhecimento da legitimidade do regime, segundo a perspectiva daquilo que se considera ideal. Este não é sequer passível de ser bem-sucedido, visto que nem deveria existir. A condição ilegítima se dá pela origem do fundamento desse tipo de regime no poder do povo. Não apenas isso, pois, conforme vimos, também não há reconhecimento para outras formas de regime, como o comunismo e a ditadura. O cerne da questão é que a única fundamentação legítima de governo seria aquela supostamente baseada no poder ou na vontade de Deus. Em outras questões, os entrevistados esclareceram que o povo não é legítimo para se autogovernar. Não tem capacidade para escolher o que é lícito ou ilícito. O bem e o mal, o certo e o errado só podem ser estabelecidos por Deus, e, para que sua vontade prevaleça, é necessário fazê-la cumprir-se com mão forte por meio de um governante sábio e exemplar em sua obediência a Deus. No entanto, afirmam que é necessário, como parte da boa conduta do crente, sujeitar-se às normas de seu país, na medida em que for possível compatibilizá-las com as exigências divinas.

Sobre questões atuais e polêmicas, de acordo com o modo como a descriminalização do aborto, o uso de drogas e o casamento entre pessoas do mesmo sexo apareciam para a sociedade, para o governo e para os próprios respondentes, os posicionamentos foram de que tais questões não deveriam ser discutidas pela sociedade, visto que apenas Deus pode estabelecer o que é certo e o que é errado. Conforme justificou um dos respondentes utilizando uma passagem do Corão, “Alcorão 33:36. Se Allah ou seu mensageiro já falaram sobre algo, isso é suficiente para nós e não há porque debater”. Outro acrescentou: “Não é para o muçulmano ou muçulmana decidirem algo quando Allah e seu mensageiro decidiram algo”. Os demais construíram suas falas de maneira semelhante. Esses posicionamentos estão de acordo com a interpretação religiosa do que significa islã, a saber, submissão, e do muçulmano como sendo alguém que se submete à vontade divina em detrimento de suas vontades individuais.

Os entrevistados, de modo geral, mostraram-se favoráveis a que a charia fosse seguida como ideal de sistema judicial e político num tipo de governo islâmico, guiado por categorias teocráticas corânicas. Ressaltaram, diversas vezes, a necessidade de não a reduzir às punições que, às vezes, são enfatizadas pela mídia, pois ela se trata, segundo eles, de um sistema que abrange todos os aspectos a serem observados pelo Estado e aplicados à vida cotidiana. Numa comparação entre as leis da charia e as leis democráticas, um dos entrevistados raciocinou:

As pessoas ficam horrorizadas quando ouvem falar das leis da charia, mas nos Estados Unidos tem pena de morte. E por que lá eles podem? Qual a diferença? Lá, as pessoas são julgadas pelas leis deles, assim como no islã são julgadas por outro tipo de leis. Ninguém discute esse tipo de coisa (AL-AZEEZ, ABD, 2015, nome fictício).

Parece-me que esse interlocutor está dizendo: afinal, o que legitima as ações em prol da democracia? Um julgamento guiado por determinadas leis e princípios, que culmina na pena capital, pode ser visto como justiça num contexto e como barbárie em outro. É uma reflexão para pensarmos a secularização e o próprio caráter laico do Estado moderno em sua relação com múltiplos valores, muitos deles ainda com forte base religiosa, mesmo em sociedades ditas seculares.

A partir de uma ótica baseada nos ideais democráticos, pode ser que as afirmações dos interlocutores, expressamente contrárias ao regime democrático de governo e ao caráter autônomo da sociedade, soem incompreensíveis ou até condenáveis, pois eles vivem sob um governo considerado por eles próprios como democrático, o qual, ademais, possibilita sua existência enquanto grupo. Porém, é deveras importante considerarmos que nem a prática social nem os discursos dos atores sociais precisam obedecer a uma expectativa coerente dentro da lógica dos valores sociais e políticos que aparecem como dominantes ou que são considerados majoritários. Conforme nos lembra Montero (2009, p. 9), “a secularização não precisa ser postulada como condição *sine qua non* da emergência de uma esfera pública democrática”. A autora ressalta a necessidade de não se utilizar o conceito de forma normativa. Dessa maneira, não se pode afirmar, pelo presente

trabalho, o quanto os agentes cabem ou não dentro de uma modelo político-jurídico ou social com base na separação entre o religioso e o secular, mas sim quais são algumas leituras que fazem desse quadro e como elaboram seus posicionamentos.

O PLURAL E O SECULAR NO ÂMBITO DO DIVERGENTE

Se os processos de secularização estão em sua gênese e percurso histórico imbricados com a História Ocidental e em sua relação com a Igreja Católica e a Modernidade, de que forma essas discussões contemplam outros grupos religiosos, como os muçulmanos? Ora, justamente porque se parte aqui da leitura de que os processos de secularização social, concomitantes aos processos de laicidade das esferas institucionais do Estado, proporcionam o surgimento de grupos religiosos minoritários não tradicionais (PIERUCCI, 2004). De acordo com Chérif (2013, p. 75), “inscrever-se num ideal democrático universal e querer, ao mesmo tempo, inspirar-se no islã, é nosso direito; justiça e sentido são nossas reivindicações [...]”.

Os muçulmanos desempenham papel primordial nas discussões contemporâneas sobre democracia e secularização. Segundo Montero (2013), os debates sobre esse tema ganham fôlego no mundo acadêmico devido às representações de violência e teocracia associadas à presença de imigrantes muçulmanos na Europa. Esse fenômeno foi interpretado pelo imaginário europeu como um desafio à laicidade dos regimes políticos republicanos. Dessa forma, a preocupação com a expressão da religiosidade islâmica na vida pública europeia teria impulsionado também, no campo acadêmico, novas reflexões e estudos envolvendo essa questão.

Esses assuntos estão ligados, diretamente, ao modo de vida urbano, globalizado e plural das democracias liberais contemporâneas. Ao mencionar estudos sobre controvérsias públicas envolvendo agentes religiosos, Montero (2015, p. 13) nos lembra que, embora a democracia não apareça como objeto das controvérsias nesses estudos, “o jogo dos confrontos é jogado no tabuleiro do que poderíamos chamar de uma democracia liberal”. Em consonância com essa perspectiva, observa Taylor (1998, p. 80):

Uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais.

Uma das principais características das sociedades modernas é a diversidade. Os contextos multiculturais exigem a convivência, num mesmo espaço, de uma variedade de grupos, alguns deles defensores de interesses antagônicos. Um dos grandes desafios do nosso tempo resume-se, do ponto de vista da política governamental, em estabelecer uma legislação que reconheça e garanta a existência, o respeito e os direitos fundamentais dos diversos grupos. Do ponto de vista dos atores sociais, a convivência em meio às disputas de valores e de significados tem se mostrado uma enorme tarefa, principalmente para os grupos minoritários ou subalternos, tais como mulheres, negros, indígenas e povos colonizados em geral. Devido ao tempo que passaram em sociedades que não os reconheciam de maneira correta, esses grupos necessitam de uma maior atenção por parte do Estado para que possam reverter o processo de anos de interiorização de uma imagem negativa de si próprios (TAYLOR, 1998).

A discussão de Taylor (1998) não está circunscrita apenas ao plano governamental e institucional. Embora o que ele chama de uma ética do reconhecimento seja tomada como uma necessidade atual a ser observada e suprida no âmbito da política formal para o reconhecimento da cidadania, essa discussão sedimenta-se num plano bem mais aprofundado. No cerne dessas questões, está a da formação da identidade. A identidade jamais pode se construir numa perspectiva demasiadamente individualista, ao contrário, é negociada todo o tempo pela coletividade à qual pertence a pessoa, o grupo. A ideia de identidade negociada possui um pressuposto dialógico.

No caso dos muçulmanos em questão, esses parecem estar todo o tempo negociando sua afirmação enquanto grupo religioso e reivindicando a legitimidade de sua existência comunitária a partir da mobilização de ferramentas disponibilizadas pelo regime de governo e pelas afirmações e expectativas da sociedade em que se encontram. Apesar

de expressarem o não reconhecimento da democracia como o tipo ideal e aceitável de governo, por não ter como base a vontade divina e sim a vontade do povo, os agentes acabam por se submeter a esse regime dentro do que se acredita, em geral, serem seus pressupostos. Isso se evidencia, por exemplo, quando afirmam que esse é o modo de pensar “deles” e que não se deve obrigar os outros a segui-lo. Também quando se referem ao estatuto do centro, afirmam que a regularização do espaço foi uma exigência das leis brasileiras e que consideram importante para o muçulmano seguir as leis do país em que está, embora esse princípio obedeça aos limites daquilo que se considera a vontade de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os interlocutores demonstraram bom domínio sobre a noção de democracia tal qual seu conteúdo formal e político. É forte, para eles, a noção de democracia enquanto regime de governo baseado no poder do povo, na vontade do povo, embora expressa de maneira representativa pelos governantes eleitos. Esse princípio democrático foi central para a definição de um posicionamento claro de oposição à democracia como algo que se afasta do ideal religioso de um governo dos sábios, baseado nas leis da charia e representativo da vontade divina. Na esfera societal, defenderam que alguns temas da atualidade, como o uso de drogas, a descriminalização do aborto e o casamento entre pessoas do mesmo sexo não deveriam ser discutidos pela sociedade, dessa forma, afastando-se da concepção de uma sociedade secular, ou seja, da constituição de uma esfera de relações sociais à parte da religião.

Identifico, contudo, um movimento duplo e ambíguo, pois, ao mesmo tempo que há uma negação do secular e do regime democrático, essa negação dá-se no próprio contexto de secularização e não pode se desvincular dele. Os interlocutores afirmaram diversas vezes a preocupação de que o centro estivesse dentro das normas regulamentares legais do país, relataram como se relacionavam bem com os vizinhos (do centro) que não eram muçulmanos, reafirmando sua forma pacífica de convivência, e expressaram a importância de o crente ser obediente às leis de seu país, de maneira geral. Desse modo, embora detenham um

ideal de governo teocrático, na prática demonstram se submeter de maneira eficiente às normas do Estado que consideram laico, convivendo em uma sociedade com pretensões seculares, que permite sua própria existência enquanto minoria.

REFERÊNCIAS

AL-AZEEZ, ABD. Entrevista concedida para pesquisa sobre a concepção de frequentadores do centro islâmico de Fortaleza a respeito da democracia e questões correlatas, por ocasião de trabalho monográfico. Local: CCBIC – Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará. 09 jun. 2015. Entrevistadora: PAIVA, D. A. O nome atribuído ao respondente é fictício.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, P. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

CARDOSO, R. Os caminhos do islã no Brasil. *ISTO É*. Seção Comportamento. Edição Nº 2491 0709. Data 21 fev. 2014 atualizado 21 jan. 2016. Disponível em: http://istoe.com.br/349181_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL/. Acesso em: 10 set. 2017.

CASTRO, M. C. de. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. 2007. 242 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

CHÉRIEF, M. *O islã e o ocidente*. Encontro com Jacques Derrida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CONDE, A. Centro Islâmico em Fortaleza acolhe muçulmanos cearenses; entidade teve de se moldar às leis brasileiras. *Verdinha*. Fortaleza, 01 set. 2015. Disponível em: <http://www.verdinha.com>.

br/noticias/17229/centro-islamico-em-fortaleza-acolhe-muculmanos-cearenses-entidade-teve-de-se-moldar-as-leis-brasileiras/. Acesso em: 10 set. 2017.

DAHL, R. A. *Sobre a democracia*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

ENTREVISTA concedida para pesquisa sobre a concepção de frequentadores do centro islâmico de Fortaleza a respeito da democracia e questões correlatas, por ocasião de trabalho monográfico. Local: CCBIC – Centro Cultural Beneficente Islâmico do Ceará. 09 jun 2015. Entrevistadora: PAIVA, D. A. Manutenção do anonimato dos respondentes.

GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

ISLAM PARANÁ. A população muçulmana segundo o IBGE. Disponível em: <http://islamparana.blogspot.com.br/2015/02/a-populacao-muculmana-segundo-o-ibge.html>. Acesso em: 10 set. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.p df. Acesso em: 10 set. 2017.

MONTENEGRO, S. M. *Dilemas identitários do islam no Brasil – a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. 2000. 334p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

MONTERO, P. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. 2, p. 132-150, 2013.

MONTERO, P. 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, 2009. Disponível em: <https://etnografica.revues.org/1195>. Acesso em: 10 set. 2017.

MONTERO, P. (Org.). Introdução. In: MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015. p. 11-25.

ORO, A. P.; MARIANO, R. Introdução ao dossiê religião, política, espaço público e laicidade no Brasil. *Universidad Arturo Prat. Instituto de Estudios Internacionales (INTE)*, v. 7, n. 2, jun./dez, 2013.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

PIERUCCI, A. F. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.18, n. 52, p. 17-28, dez. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300003. Acesso em: 27 set. 2017.

SELL, C. E. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a religião e o Brasil no contexto moderno-global. *Revista Brasileira de Sociologia*, Sergipe, v. 3, n. 6, p. 11-46, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/index>. Acesso em: 10 dez. 2016.

TAYLOR, C. (Org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 45-94.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. v. 1.

PARTE II

Religiões e espaço público: crenças, poderes e controvérsias

DECISÕES JUDICIAIS E OPOSIÇÃO MORAL-RELIGIOSA: o caso da união civil entre pessoas do mesmo sexo⁷³

Alexandre Landim Felix

INTRODUÇÃO

No dia 5 de maio de 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu por unanimidade equiparar as uniões estáveis entre homossexuais a unidades familiares. A partir de então, casais formados por homossexuais passaram a ser reconhecidos como núcleos familiares, com a possibilidade de celebrar suas uniões estáveis civis e, conseqüentemente, solicitar que essas uniões fossem convertidas em casamento, tal como garante a Constituição Federal de 1988.

Ao final da audiência pública que decidiu a respeito do tema, houve a participação de outros atores, para além dos ministros da corte (Ayres Britto, Marco Aurélio, Celso de Melo, Luiz Fux, Cármem Lúcia, Joaquim Barbosa, Ricardo Lewandowski),⁷⁴ levantando questões de

⁷³ Este trabalho integra uma pesquisa maior, minha dissertação de mestrado, intitulada *Direitos humanos, religião e política: da união civil ao casamento igualitário no Brasil*, defendida em abril de 2016 no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (Uece), sob a orientação da Profa. Dra. Maria do Socorro Ferreira Osterne.

⁷⁴ A decisão foi tomada por unanimidade pelo STF.

ordem jurídica, moral e religiosa. Um deles foi o procurador-geral da República, Roberto Gurgel. Em sua fala, Gurgel assegurou que tal ação possuía o objetivo de conferir a qualquer pessoa o direito de formular e perseguir seus planos de vida, desde que não obstrua os direitos de terceiros. Portanto, a união homoafetiva, sendo reconhecida como entidade familiar, fortaleceria a família. O procurador enfatizou que a discriminação aos casais compostos por homossexuais afeta a disposição dessas pessoas de viver plenamente suas opções sexuais. “Embaraça o exercício da liberdade e o desenvolvimento da identidade de um número expressivo de pessoas”.⁷⁵ Gurgel também citou informações do IBGE, estimando a existência de cerca de 60 mil casais homossexuais no Brasil. Desse modo, “a união entre pessoas do mesmo sexo enquadra-se no plano dos fatos”.⁷⁶

Outro a se pronunciar ao final da audiência foi o advogado Luís Roberto Barroso, representando o governo do Rio de Janeiro. Barroso falou na tribuna que a história da civilização é, sobretudo, a história de como superar o preconceito e lembrou acontecimentos em que homossexuais foram penitenciados simplesmente por declararem suas orientações sexuais. Para Barroso, o STF devia fixar a mesma jurisprudência das uniões estáveis convencionais às uniões entre pessoas do mesmo sexo. Perceber dessemelhante significaria, em sua opinião, menosprezar e pronunciar que o afeto dessas relações possui menor valor. O advogado criticou o posicionamento de parlamentares contrários ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, os quais defendiam que tais uniões deveriam ser reguladas como sociedades, exclusivamente com finalidade material: “Duas pessoas que unem seu afeto não estão numa sociedade de fato, como uma barraca na feira. A analogia que se faz hoje está equivocada. Só o preconceito mais inconfessável deixará de reconhecer que a analogia é com a união estável”.⁷⁷

⁷⁵ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Transcrição de audiência pública referente à Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 132, realizada em 04 e 05 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.stf.jus.br>. Acesso em: 11 jun. 2015.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ *Idem*.

Barroso também observou que o direito das minorias não deve ser tratado necessariamente pelo processo político majoritário. Ou seja, a responsabilidade de assegurar os direitos das minorias não caberia à Câmara dos Deputados e ao Senado Federal, mas sim a juízes e tribunais corajosos.

Já Luís Inácio Adams, advogado-geral da União, defendeu a importância das uniões entre pessoas do mesmo sexo pronunciando que esse reconhecimento é um fenômeno abrangente, cujo alcance vai além da realidade brasileira. Adams defendeu que a primeira ação de combate à discriminação a casais homossexuais foi realizada pelo estado do Rio de Janeiro, a partir do reconhecimento de direitos previdenciários.

Na sessão do STF, outros seis *amicus curiae*⁷⁸ se posicionaram defendendo as uniões homoafetivas, e dois se posicionaram contra. A ponderação mais enfática contrária à decisão tomada pela corte foi a da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), representada pelo advogado Hugo José Cysneiros. Os argumentos contrários utilizados na fala de Cysneiros possuíam um tom acusatório: “Poligâmicos, incestuosos, alegrai-vos. Afinal, vocês também procuram afeto”,⁷⁹ proclamou o advogado contrapondo-se às argumentações que defendem a não distinção de tratamento entre homossexuais e heterossexuais. “A pluralidade tem limites”,⁸⁰ afirmou Cysneiros.

Em relação aos argumentos mais detidamente jurídicos, Cysneiros disse que o fato de existir uma lacuna na Constituição não podia ser confundido com o de não se encontrar constitucionalmente aquilo que se desejava ler. Para ele, a CNBB não buscou fazer catecismo, tampouco citar textos bíblicos, mas pedir o raciocínio, a análise a partir da Constituição Federal.⁸¹ Para Cysneiros, o texto constitucional é claro

⁷⁸ *Amicus curiae* (amigos da Corte) são pessoas que mesmo não fazendo parte do tribunal são chamadas ou se oferecem para intervir em processos relevantes com o objetivo de apresentarem as suas opiniões sobre o debate travado nos autos.

⁷⁹ BRASIL (*Op. cit.*).

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ A Bíblia cristã não será o único texto sagrado a ser defendido pela ala contrária ao casamento gay. Haverá um processo de “sacramentalização” da Constituição Federal de 1988, pois ela está de acordo com o desejo religioso de circunscrever as entidades familiares à relação entre um homem e uma mulher. O artigo 226, parágrafo 3º da Constituição Federal, possuirá, para tais políticos religiosos e defensores da família tradicional, a mesma força e importância de um versículo bíblico (FELIX, 2016).

no sentido de restringir as uniões estáveis àquelas entre o homem e a mulher, não sendo possível qualquer outra interpretação. Em sua conclusão, ele afirmou que, a depender do saldo do julgamento, transportar uma Bíblia poderia ser avaliado como um crime.

Ao término do julgamento, Ophir Cavalcante Junior, presidente do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (CFOAB), festejou o resultado afirmando que a deliberação do STF merecia ser aplaudida, uma vez que confiava uma interpretação à Constituição ajustada aos princípios de igualdade e dignidade da pessoa humana. Portanto, era um fato atualizado na história da sociedade brasileira, e o Judiciário merecia o reconhecimento por garantir os direitos decorrentes de uma circunstância semelhante à da união estável prevista na Constituição.

A VEZ DO CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA

Dois anos após o STF reconhecer a união homoafetiva como entidade familiar, o presidente do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), Joaquim Barbosa, aprovou uma resolução (decisão 175/2013) que obrigou todos os cartórios do país a celebrarem, quando solicitados, o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. A decisão ocorreu após um pedido do mandato do deputado federal Jean Wyllys em articulação com a Associação dos Registradores de Pessoas Naturais do Rio de Janeiro (Apen-RJ), que justificaram a necessidade da interferência do CNJ, tendo em vista que, em alguns estados da Federação, existiriam cartórios se negando a celebrar o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo.⁸²

Desse modo, desde o dia 14 de maio de 2013, todos os brasileiros e brasileiras possuem garantido o direito ao casamento civil e à conversão de uniões estáveis em casamento. No texto da proposta redigida pelo ministro Joaquim Barbosa, essa possibilidade foi chamada de “conversão automática”. Em relação ao seu conteúdo, o documento expressa que:

⁸²É importante lembrar que no Brasil os cartórios responsáveis por celebrar o casamento civil são entidades privadas.

É vedada às autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento entre pessoas do mesmo sexo, e em casos de recusa à concretização desses procedimentos implica a imediata comunicação ao respectivo juiz corregedor para serem tomadas as providências cabíveis.⁸³

A aprovação do texto se deu por maioria de votos. Segundo Joaquim Barbosa, “o CNJ está removendo obstáculos administrativos para fazer valer a decisão vinculante do STF”.⁸⁴ A possibilidade de conversão automática permite ampliar o direito sem a necessidade de autorização judicial ou algum trâmite para além daqueles igualmente exigidos para os casais heterossexuais. Na contramão da resolução, de acordo com a conselheira Maria Cristina Peduzzi, ministra do Tribunal Superior do Trabalho (TST), a medida deveria ter sido proposta por meio de projeto de lei no Congresso: “De fato, a união homoafetiva foi reconhecida pelo Supremo, mas discordo da forma com que a obrigação será determinada”.⁸⁵ O subprocurador-geral da República, Francisco Sanseverino, também foi contra a resolução. Em sua opinião, a proposta não estaria de acordo com o desdobramento do julgamento do Supremo Tribunal Federal: “A conversão automática não foi posta nas ações”.⁸⁶

A resolução executada pelo ministro Joaquim Barbosa consolidou e unificou a interpretação do STF de forma nacional e sem a probabilidade de recursos. Ainda não havia na esfera das corregedorias dos tribunais de Justiça uma uniformidade interpretativa sobre a possibilidade do casamento homoafetivo e da conversão da união estável homoafetiva em casamento.

A decisão do CNJ foi destaque na mídia internacional. O jornal *Metronews* francês publicou que, a partir da decisão, o CNJ ignorou o Parlamento, que “amaldiçoa” o tema há anos, por pressão da Igreja Católica e de Igrejas Evangélicas representadas por um forte grupo

⁸³ CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Resolução nº 175, de 14 de maio de 2013.

⁸⁴ POMBO, B. CNJ determina que cartórios terão que celebrar casamento homoafetivo. *Jornal Valor Econômico*, 14 maio 2013. Acesso em: 15 jun. 2015.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*.

de parlamentares. Segundo o jornal, essa decisão poderia, em tese, ser questionada pelo STF, mas isso dificilmente ocorreria, ressaltando ainda que apenas dez estados brasileiros aceitavam sistematicamente, até aquela data, o casamento entre pessoas do mesmo sexo.⁸⁷

REAÇÕES CONTRÁRIAS EM 2013

Por meio de pesquisa efetuada no site da Câmara dos Deputados em 2013, utilizando as palavras-chaves “casamento gay”, “casamento igualitário”, “casamento homossexual”,⁸⁸ foi possível verificar que, ao longo daquele ano, diversos deputados se manifestaram contra a decisão do CNJ. Uma dessas vozes contrárias à decisão do CNJ foi a do deputado pastor Eurico (PSB-PE).⁸⁹

Discursando no dia 13/06/13, o pastor Eurico afirma que sua ida à tribuna do plenário é exclusivamente para criticar a decisão do CNJ que obriga todos os cartórios do Brasil a celebrarem o casamento de pessoas do mesmo sexo. Em sua opinião, o CNJ é um órgão de natureza meramente administrativa, que buscou inovar dando possibilidade ao casamento gay, decisão que é ilegítima, inadequada, inconsequente, injusta e preconceituosa.⁹⁰ Em sua avaliação, a atuação do CNJ deveria se restringir ao controle administrativo e financeiro do Poder Judiciário e ao cumprimento dos deveres funcionais dos juízes.

Em seguida, o deputado destacou que o CNJ possui poderes limitados e não pode ir contra a Lei. Ao usar o termo “Lei”, podemos supor que o parlamentar esteja fazendo menção à Constituição Federal, art. 226, o qual afirma que o casamento deve ocorrer entre um homem e uma mulher. Citar a Constituição é uma solução retórica amplamente utilizada por parlamentares contrários ao casamento gay, sejam religiosos

⁸⁷ Le Brésil autorise le mariage homosexuel. Metronews France, 15/06/2015. Disponível em: <http://www.metronews.fr/info/le-bresil-autorise-le-mariage-homosexuel/mmeo!eM-f9zIVUSjDOc/>. Acesso em: 15 jun. 2015.

⁸⁸ Curiosamente, em 2013, não houve na Tribuna da Câmara nenhuma menção direta de oposição ao projeto apresentado por Jean Wyllys e Erika Kokay.

⁸⁹ A taquigrafia do pronunciamento está disponível no site da Câmara dos Deputados.

⁹⁰ No entanto, o deputado Eurico não explica o motivo de considerar a união de pessoas do mesmo sexo uma atitude preconceituosa.

ou não, como foi possível verificar em outros momentos, desde o ano de 1995, recurso do qual o deputado Eurico lança mão.

Em seu pronunciamento, o deputado destacou que o CNJ, para fundamentar sua resolução, apoiou-se na decisão do STF, ocorrida poucos meses antes, resolução que ele, igualmente, considera ir contra a lógica formal de interpretação jurídica. O deputado não explica qual seria essa lógica formal e ainda faz a acusação de que foi efetuado um “acórdão” entre os ministros do STF para a aprovação do reconhecimento da união homossexual como entidade familiar. Desse modo, o deputado Eurico procura fragilizar a atuação e a autoridade do STF. Em sua perspectiva, não houve coesão de pensamento, pois foi reconhecido um quarto enquadramento familiar, para além dos três tipos familiares já existentes na Constituição Federal.

O parlamentar esclarece que o conceito de família é muito bem delineado historicamente. Ao referendar essa informação, ele deixa transparecer a fundamentação religiosa do seu repúdio ao casamento entre pessoas de sexos iguais. O deputado defende que a finalidade da família é:

Não somente procriar, mas também se dedicar com abdição e renúncia dos próprios prazeres à geração, educação e condução dos filhos a uma vida adulta independente e produtiva, cujo desiderato se reforça e é plenamente presumível dos cônjuges quando a prole é comum (BRASIL, 2013, não paginado).⁹¹

Mais uma vez, a argumentação contrária ao casamento igualitário se baseia na noção de família tradicional cristã⁹² e suas funções sociais.

⁹¹ BRASIL. Câmara dos Deputados. Transcrição de discurso referente à ilegalidade da Resolução nº 175, de 2013, do Conselho Nacional de Justiça, sobre a habilitação, celebração de casamento civil, ou de conversão de união estável em casamento, entre pessoas do mesmo sexo, realizado em 13 de jun. de 2013. Deputado Federal Pastor Eurico. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/plenario/notas/ordinari/2013/6/V1306131400.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2015.

⁹² Entre os séculos XV e XVIII, será gestado na Europa um novo modelo de sociabilidade familiar, muito próximo desse ideal propagado atualmente. Inicialmente, tal modelo se restringiu à aristocracia e à burguesia. Um novo conjunto de representações e práticas que passou a existir. A partir de então, as instituições família e casamento não foram mais concebidas como destinadas apenas ao controle da sexualidade e à manutenção de laços patrimoniais entre linhagens. Entrará em cena a socialização amorosa das crianças, e a prioridade será a privacidade do casal e suas “crias” (MELLO, 2005).

O deputado afirmou que o STF estava desvirtuando o conceito de família, uma vez que família não é apenas um “lugar de felicidade”. Para ele, família deve “presumir o exercício do relevante papel social que a faz ser base da sociedade”.⁹³

O deputado Eurico sustenta que o STF se pronunciou apenas sobre a possibilidade de estender os direitos conferidos ao homem e à mulher a outros tipos de parcerias. Ele alega que, em nenhum momento, o STF se referiu ao casamento, portanto a Lei permanece inalterada. Para o parlamentar, a decisão do STF não possui validade alguma, sendo que o casamento continua exclusivo entre um homem e uma mulher.

Dito isso, o deputado Eurico foi enfático ao afirmar que a única decisão uniformizadora que caberia ao CNJ tomar seria estabelecer que os casamentos só podem ocorrer conforme os requisitos elencados na Lei, ou seja, entre um homem e uma mulher. Em sua opinião, a maioria dos membros do Congresso é contra essa decisão de estender a instituição casamento a outras formas de relacionamento que levam em consideração o “mero afeto”,⁹⁴ relações que não podem se dedicar à formação de novos cidadãos independentes. Com isso, o deputado pauta sua argumentação na defesa dos valores cristãos de família, considerando-os como universais e desejáveis por todos os brasileiros.

O deputado lembrou que o tema da união entre pessoas do mesmo sexo já foi pauta há muito tempo no Congresso, em clara referência à proposta de Marta Suplicy, apresentada em 1995. A não aprovação dessa demanda em 1995, segundo o parlamentar, não caracterizou uma omissão do Legislativo sobre o assunto, mas, em vez disso, demonstrou não haver motivo intrínseco à proposta que justificasse a sua aprovação.

Em determinado momento, ao “revelar” que é ministro religioso, o deputado questiona o presidente da sessão na Câmara: “Possuo

⁹³ BRASIL. Câmara dos Deputados. Transcrição de discurso referente à ilegalidade da Resolução nº 175, de 2013, do Conselho Nacional de Justiça, sobre a habilitação, celebração de casamento civil, ou de conversão de união estável em casamento, entre pessoas do mesmo sexo, realizado em 13 de jun. de 2013. Deputado Federal Pastor Eurico. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/plenario/notas/ordinari/2013/6/V1306131400.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2015.

⁹⁴ O deputado Eurico utiliza-se da estratégia retórica de denominar a homossexualidade como “relações de afeto”. Tal uso possui o objetivo, ao meu entendimento, de “eufemizar” a prática homossexual e escapar das acusações de promover o preconceito.

competência dada pela Lei para celebrar casamento. Fica a pergunta: sou obrigado a isso? [celebrar casamentos homossexuais] Claro que não!”⁹⁵ Esse questionamento de Eurico se baseia no artigo 1º da resolução do CNJ, o qual afirma ser vedada às autoridades competentes recusar a celebração do casamento civil ou a conversão de união estável em casamento. Porém, em nenhum momento, a resolução do CNJ impõe que igrejas sejam obrigadas a celebrar casamentos homoafetivos, portanto a argumentação do deputado não se sustenta, uma vez que ele se diz ministro religioso, e não juiz de paz.

O parlamentar ainda enfatizou que a resolução do CNJ era um ato jurídico inexistente, por não haver na Lei (Constituição Federal) qualquer menção ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, e fez um apelo aos oficiais de registro civil dos cartórios do país para que zelassem pelo cumprimento da legislação vigente, ignorando a resolução do CNJ: “Como é clara a ilegalidade da Resolução nº 175/2013 do CNJ, recomendo que não façam casamento de pessoas de mesmo sexo, pois é contra a lei. Sugiro que entrem com mandado de segurança contra essa decisão coatora e ilegal do CNJ”.⁹⁶

Novamente, os argumentos de fundo religioso entram em cena, pois, para o deputado, a função social do casamento é estruturar a sociedade por meio de uma doação recíproca entre um homem e uma mulher e em prol da família. E é por esse motivo, de acordo com o deputado, que a instituição casamento deve ser protegida pelo Estado. No caso dos homossexuais, haveria somente o afeto e a convivência para satisfazer anseios e conveniências próprias. Podemos entender que o deputado Eurico se utiliza do termo “conveniências próprias” como um sinônimo para o ato sexual em si. O deputado ainda fez um “alerta” aos homossexuais:

Devo alertar aos homossexuais que tenham ciência das inúmeras obrigações contidas no casamento e que podem fazê-los sofrer, com a necessidade de sustentar o outro por toda a vida, mesmo no

⁹⁵ BRASIL (*Op. cit.*).

⁹⁶ BRASIL (*Op. cit.*).

rompimento da relação, e isso apenas por terem convivido durante certo período. Isso não é interesse do Estado. A proteção da família vem exatamente porque se quer cidadãos independentes (BRASIL, 2013, não paginado).⁹⁷

A solução dada aos homossexuais pelo deputado, inclusive para fugirem das “obrigações” advindas do casamento, é a realização de acordos, como “já foi mencionado por inúmeros tribunais”,⁹⁸ afirmou o deputado, dirigindo-se “àqueles que entendem o casamento como um mero contrato”.⁹⁹ Segundo ele, a jurisdição brasileira já oferecia às pessoas do mesmo sexo instrumentos para regular os bens materiais da união, seja por meio de testamentos, contratos ou sucessão.

A argumentação de militantes homossexuais, contida inclusive no texto do PL 5120/2013, de que um dos tripés da família – a reprodução – não é necessário para configurá-la demonstraria, em sua visão, que as relações entre pessoas do mesmo sexo possuem peculiaridades e são diferentes das relações entre um homem e uma mulher. O parlamentar deixa uma lacuna e não explica quais seriam essas peculiaridades e as diferenças entre os dois tipos de relação.

O pânico de que a família seja abalada em suas estruturas e de que isso possa fazer com que a sociedade desapareça é evidente na fala do deputado Eurico. De acordo com ele, os benefícios da união civil homoafetiva que a mídia e os militantes homossexuais focam é a possibilidade de que planos de saúde sejam compartilhados, pensões sejam pagas etc. Todos esses direitos o Estado garante à família, no entanto, ao estender tais direitos aos homossexuais, estes seriam beneficiados, porém sem o ônus de serem a base da sociedade, uma vez que a base social é a família, e ela se configura pela procriação.

Ao final, na conclusão de sua fala, o deputado se dirige ao presidente da sessão afirmando que a decisão do CNJ se trata de um preconceito quanto ao papel da família (Eurico não explica o porquê).

⁹⁷ BRASIL (*Op. cit.*).

⁹⁸ BRASIL (*Op. cit.*).

⁹⁹ BRASIL (*Op. cit.*).

Não caberia, portanto, equiparar relações constituídas de mero afeto a entidades familiares. Família, segundo ele, é constituída unicamente por um homem e uma mulher que possuam força para se dedicar aos seus filhos. O deputado conclui que a decisão do CNJ merece uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn).

É interessante notar que esse discurso em plenário foi proferido no momento em que a presidência da Mesa Diretora estava sob o comando do deputado Mariton Benedito de Holanda, o padre Ton (PT-RO), que agradeceu ao deputado Eurico pelo “belo” discurso.¹⁰⁰

EVANGÉLICOS NO GRAMADO

No ano de 2013, uma série de ações isoladas, na maioria das vezes lideradas por grupos evangélicos, foi executada publicamente contra o casamento igualitário. A principal crítica permaneceu recaindo sobre as decisões do STF e do CNJ, respectivamente, o reconhecimento de famílias homossexuais e a obrigatoriedade de os cartórios converterem uniões civis em casamento e celebrarem casamentos homoafetivos.

Por meio da análise de manifestações em locais públicos, entrevistas, declarações públicas, consulta a sites e diversas mídias sociais, prioriza-se, nesta seção, a análise das ações de agentes que assumem para si o papel de porta-vozes do discurso contra o casamento gay. O tom desses atos aponta para uma desqualificação da união/casamento homossexual baseada em argumentos laicos e religiosos (ou argumentos religiosos vestidos de laicidade) proferidos por agentes religiosos, políticos ou políticos e religiosos simultaneamente. Isso confere uma alta carga de doutrinação moral de fundo cristão às falas. Apesar disso, tais agentes “porta-vozes” recusam qualquer rótulo de intolerância ou homofobia. Para agirem no espaço público, dizem operar em defesa da liberdade de expressão, religiosa e constitucional.

¹⁰⁰ Evidência clara de que cristãos conservadores (evangélicos e católicos) se alinham em pautas de cunho moral.

No dia 5 de junho de 2013, sob a bandeira da liberdade religiosa, aproximadamente, 70 mil evangélicos se reuniram no gramado em frente ao Congresso Nacional para protestarem contra as decisões do STF e do CNJ, além de fazerem críticas à descriminalização do aborto e à criminalização da homofobia. Manifestavam-se também pela liberdade de expressão, de religião e em favor da família tradicional. O pastor Jabes de Alencar, da Igreja Assembleia de Deus do Bom Retiro, abriu o evento com uma oração, e, posteriormente, houve a execução do hino nacional brasileiro.

Liderados por Silas Malafaia, pastor da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, os manifestantes interagem. Discursando com sua “marca registrada”, a oratória agressiva, em determinado momento, o pastor perguntou à multidão: “o que dois homens e duas mulheres produzem?”¹⁰¹ A resposta da multidão se ligava a palavras como safadeza e “sem-vergonhice”. Em entrevista ao portal IG, um dos manifestantes opinou a respeito das pautas progressistas do Congresso, afirmando que estava ali para defender a família e contra aquilo que considerava “obra do diabo”, incluindo-se o casamento “entre dois machos e duas mulheres”.¹⁰² Ele dizia acreditar que o diabo chegou a Brasília e implantou o seu reino: “Querem tirar o valor da família. Como [...] os gays, não têm as famílias deles, querem tirar a nossa”. E ainda completou sua arenga moralista: “O que alguns políticos e a imprensa querem é empurrar na nossa garganta a ideia de que dois homens e duas mulheres formam uma família, e isso nós não aceitamos”.¹⁰³

Silas Malafaia também emitia ao público a sua opinião sobre o casamento entre homossexuais. Em uma de suas intervenções, o pastor afirmou: “Vamos arrumar uma ilha deserta e mandar dois gays para lá. Quero ver se depois que passarem os anos haverá raça humana”.¹⁰⁴ Tais

¹⁰¹ LIMA, Luciana. Em protesto, evangélicos chamam casamento gay de “obra do diabo”. *IG Brasília*, 06 jun. 2013. Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2013-06-06/em-protesto-evangelicos-chamamcasamento-gay-de-obra-do-diabo.html>. Acesso em: 15 jun. 2015.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ *Idem*.

argumentos de Malafaia demonstram que, em sua concepção, o reconhecimento da família deve passar necessariamente pela reprodução, ou, ao menos, pela sua possibilidade.

Malafaia não estava sozinho nessa empreitada em Brasília, ele contava com o apoio de mais de 50 políticos e pastores, de acordo com o portal IG Brasília, que comparou a manifestação a um comício. Ainda de acordo com o site, o senador Magno Malta (PR-ES), que já foi pastor e cantor da Igreja Batista no Espírito Santo, acendeu o público ao falar que forças adversas aos evangélicos estariam tentando impedir na próxima eleição a vitória de representantes religiosos. “Não querem deixar a gente votar”, gritou o senador. A resposta veio em coro: “A gente vota, a gente vota”.¹⁰⁵

A população evangélica presente no evento carregava cartazes com palavras de ordem: “Pela liberdade de proclamar o que se crê”. Alguns manifestantes entrevistados pelo portal IG defenderam que as igrejas possam se posicionar contra o “homossexualismo”, demonstrando o temor de que pregações que condenem a homossexualidade possam ser alvo de processos criminais, ou que denominações evangélicas sejam obrigadas a celebrar casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Porém, para amenizar a tonalidade de fúria, destacam que nenhuma liberdade pode gerar violência.

Em relação à participação dos políticos religiosos na manifestação, uma moça falou que estava ali para escutar o que eles falavam sobre a família, mas não achava que fossem (os políticos ali presentes) um exemplo de ética: “viemos comer os peixes e jogar fora as espinhas”.¹⁰⁶ Muitos dos parlamentares presentes no evento também exerciam funções no interior das igrejas, por isso havia uma confusão entre política e fé, por parte dos manifestantes, como na fala da entrevistada. Até mesmo esses parlamentares evangélicos, dos quais se esperaria exemplo de honestidade e ética, são encarados com certo ceticismo por seus fiéis/eleitores.

Outro manifestante, ao se posicionar sobre a homofobia, fez uma comparação desta com o racismo. Para ele, o racismo deve ser

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ *Idem.*

considerado um crime porque ninguém escolhe nascer negro, já a homossexualidade, em sua opinião, é uma escolha do sujeito, e por isso deve ser reprimida. A vigilância contra qualquer tipo de ameaça aos valores da família tradicional cristã e à procriação torna-se o foco da disputa. Uma série de valores da família (idealizada) é colocada em pauta quando há qualquer movimento, por menor que seja, de alargamento dos direitos dos homossexuais. A manifestação que ocorreu em Brasília demonstra que a peleja pelo reconhecimento das uniões/casamentos entre pessoas do mesmo sexo é capaz de mobilizar muitas pessoas que defendem, no século XXI, o mito da complementaridade dos sexos e dos gêneros (MELLO, 2005).

O LIXO MORAL

No dia 13/06/2015, o pastor e deputado federal Marco Feliciano (PSC-SP) concedeu uma entrevista ao site News Rondônia,¹⁰⁷ em que se posicionou contra o lixo moral (casamento homoafetivo). Ele afirmou esperar que o mundo acorde dessa “overdose”. É importante lembrar que o deputado foi eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados, em março de 2013.

Ao ser questionado sobre o impacto da sua carreira política em sua vida religiosa, Feliciano afirmou que a influência se dá ao contrário. Por ser pastor da Assembleia de Deus Catedral do Avivamento, a sua vida política possui como bandeira a defesa dos valores cristãos. Pode-se supor, portanto, que sua atuação no Congresso será fundamentada na leitura literal da Bíblia. O deputado lança mão de uma estratégia retórica que inverte as posições entre opressor e oprimido e diz considerar que há uma forte intolerância dos homossexuais para com os evangélicos, pois eles (os homossexuais) não aceitam ser confrontados com a verdade (preceitos cristãos) e, por isso, atacam “despropositadamente” aqueles que são contrários à prática homossexual.

¹⁰⁷ EXCLUSIVO: deputado Marco Feliciano sobre o casamento gay. Newsrondonia.com, 13 de junho de 2013. Disponível em: <http://www.newsrondonia.com.br/noticias/exclusivo+-deputado+marco+feliciano+sobre+casamento+gay/33759>. Acesso em: 20 out. 2015.

Feliciano utiliza em sua argumentação a autoridade de princípios doutrinários, como quando fala a respeito da “verdade”. Pode-se compreender a utilização desse termo como uma interpretação bíblica literal, conservadora, que traz à tona a divisão sexual e de gênero na formação de casais e, conseqüentemente, na conformação de famílias.

Questionado sobre o que diria aos homossexuais contrários à sua nomeação à presidência da Comissão de Direitos Humanos, Feliciano pediu paciência a essas pessoas, pois nenhum direito seria retirado, mas, por outro lado, disse que elas não esperassem qualquer tipo de privilégio. Feliciano considera, portanto, que as ações no sentido de equiparação dos direitos de casais homossexuais aos heterossexuais tratam-se de privilégio, não conferindo legitimidade e reconhecimento social a gays e lésbicas.

A grande imprensa, considerada por Feliciano como um lócus com grande quantidade de militantes, confundiria a sua atuação como parlamentar e pastor. Nesse ponto, o deputado se contradiz, pois, anteriormente, havia confirmado que sua vida política é pautada por sua atuação religiosa. Na opinião de Feliciano, essa imprensa seria a responsável por fazer o “lobby” pela agenda homossexual. Porém, o deputado reivindica o Estado democrático de direito e a segmentação de seus votos que, segundo ele próprio, é derivada de um eleitorado conservador. É esse eleitorado conservador que o deputado Feliciano diz representar.

Interpelado sobre se acreditava que, no futuro, haveria padres e pastores celebrando casamentos entre pessoas de sexos iguais, Feliciano responde que isso já existe em algumas igrejas evangélicas e que espera que “o mundo acorde desse lixo moral”.

COMISSÃO REACIONÁRIA DE DIREITOS HUMANOS

A presidência de Marco Feliciano à frente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) foi alvo de diversos protestos e gerou muita polêmica no ano de 2013, mesmo ano da apresentação do Projeto de Lei 5.120/2013, de Jean Wyllys e Erika Kokay, o qual buscava constitucionalizar o casamento entre pessoas do mesmo sexo,

atraindo a atenção da mídia. Qualquer ação tomada no interior da CDHM era amplamente repercutida nacionalmente. Na maioria das sessões da CDHM, havia embates entre políticos progressistas e conservadores, manifestantes contrários e favoráveis à presidência de Feliciano. Para além das manifestações, diversos integrantes da comissão se retiraram por serem contrários à escolha do pastor Marcos Feliciano para a presidência e por considerarem-no preconceituoso.

Ao longo do mandato, houve propostas polêmicas que tomaram espaço nos noticiários, como o projeto que autorizava o tratamento psicológico para homossexuais que desejassem se “recuperar”. Esse projeto suspenderia a determinação do Conselho Federal de Psicologia que proíbe qualquer profissional de psicologia de oferecer tratamento para a “cura” da homossexualidade. No entanto, essa foi uma das propostas aprovadas pela comissão, porém rejeitada em plenário.

Conhecido como “cura gay”, o Projeto de Decreto Legislativo – PDC 234/11 foi arquivado após a aprovação de um requerimento do próprio autor, o deputado João Campos (PSDB-GO). Na ocasião, o presidente da Câmara, Henrique Eduardo Alves (PMDB-RN), disse que a proposta era preconceituosa, inoportuna e inconveniente, sendo que a Câmara dos Deputados não gostaria de vê-la aprovada. Por outro lado, o posicionamento do então presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, o deputado pastor Marco Feliciano, foi aprovar a retirada do projeto de pauta tendo em vista a repercussão negativa provocada. Porém, ele afirmou que reapresentaria a proposição no futuro: “Na próxima legislatura, a bancada evangélica vai dobrar o seu número, e a gente volta com força”.¹⁰⁸

Em relação ao casamento civil igualitário, a Comissão de Direitos Humanos da Câmara aprovou a tramitação de dois projetos de lei que se posicionavam contra a união homossexual. Na sessão do dia 20/11/2013, comandada por Marco Feliciano, os membros da comissão

¹⁰⁸ TRIBOLI, Pierre. Câmara arquiva projeto sobre tratamento da homossexualidade. Câmara Notícias. Direitos Humanos, 02 jul. 2013. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOSHUMANOS/446683-CAMARA-ARQUIVA-PROJETO-SOBRE-TRATAMENTO-DAHOMOSSEXUALIDADE.html>. Acesso em: 8 abr. 2015.

foram favoráveis ao projeto que propunha um plebiscito a fim de consultar os brasileiros sobre o tema.

O autor do Projeto de Decreto Legislativo (PDC) 232/2011, o deputado e membro da Igreja Batista de Curitiba, André Zacharow (PMDB-PR), pediu que fosse realizado, na época, um plebiscito no mesmo dia do primeiro turno das próximas eleições de 2013. O objetivo seria questionar o eleitorado a respeito da realização de casamentos entre homossexuais. O eleitorado seria questionado sobre ser a favor ou contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Para o deputado, a concretização de um plebiscito sobre o tema permitiria que aqueles que se posicionam em torno da união civil de pessoas do mesmo sexo tivessem tempo e ocasião para expor seus argumentos para toda a sociedade, gerando os devidos esclarecimentos, e, desse modo, o resultado advindo das urnas deveria ser acatado. O parecer foi aprovado com facilidade, à exceção da deputada Liliam Sá (Pros-RJ), que votou contra.

Outra proposta também aprovada pela CDHM objetivava suspender a resolução do CNJ que tornou legal o casamento igualitário. Na sequência dos trabalhos, os membros da CDHM aprovaram o Projeto de Decreto Legislativo (PDC) 871/2013, de autoria do deputado Arolde de Oliveira (PSD-RJ), que propunha revogar os efeitos da Resolução nº 175, do CNJ, a qual proíbe as autoridades competentes de se recusarem a realizar o casamento entre pessoas de mesmo sexo.

Na sua justificativa, o deputado afirma que a resolução “extrapola as competências do CNJ e usurpa a competência constitucional do Congresso Nacional, ao exorbitar do poder regulamentar administrativo e não apenas esclarecendo uma determinada lei e sim normatizando como tal”.¹⁰⁹ Essa argumentação já havia sido utilizada em discurso do deputado Eurico, em plenário.

Já o Projeto de Lei 6.297/2005, do deputado Maurício Rands (PT-PE), que visava a garantir a igualdade jurídica aos homossexuais nas declarações como dependentes de seus companheiros, com finalidade

¹⁰⁹ *Idem.*

previdenciária, foi recusado pela comissão. Ao votar pela rejeição da proposta, o relator pastor Eurico (PSB-PE) alegou que o princípio de igualdade previsto na Constituição afastaria a possibilidade de conceder um direito a apenas um grupo com necessidades e papéis muito bem definidos na sociedade. No entanto, o pastor Eurico não se justificou a respeito de quais seriam esses “papéis definidos”, mas em relação às “necessidades especiais” podemos supor que seja o ato sexual em si, pois o deputado usou da mesma referência na tribuna do plenário, meses antes. Para ele, a igualdade não afasta a possibilidade de se identificarem diferenças e de serem dados privilégios justificáveis. O parecer foi aprovado pela maioria dos membros da CDHM. Nas palavras do relator, deputado Eurico:

Não é possível equiparar os homossexuais aos companheiros heterossexuais nos aspectos relevantes presumíveis destes e que historicamente justificaram a existência de direito à pensão para estes, qual sejam: reprodução e papel social relevante na criação dedicada dos filhos. Assim, com eventual aprovação do PL em análise, os homossexuais ficariam inseridos diretamente na primeira classe, ao lado do cônjuge e dos filhos, fazendo-os usufruir de subsídio estatal (pensão) sem justificativa intrínseca à condição de companheiros de mero afeto, configurando enriquecimento sem causa, já que dos homossexuais não se presume o mesmo papel social relevante e referenciado (BRASIL, 2013, não paginado).¹¹⁰

Na contraofensiva a essas declarações e acontecimentos, o deputado federal Jean Wyllys, por meio das redes sociais, afirmou que não iria “jogar mais holofotes” sobre o deputado Marco Feliciano. Apesar de ressaltar que não se manifestaria sobre os episódios da CDHM, Wyllys falou em entrevista ao Portal Terra que o presidente Marco Feliciano conseguiu aprovar, em meia hora, propostas contrárias aos direitos de LGBT. Ele também lembrou a ironia de essas propostas terem sido aprovadas no dia da consciência negra e o presidente da CDHM não ter

¹¹⁰ COMISSÃO de Feliciano aprova dois projetos contra gays e rejeita um a favor. Portal Terra. Notícias, 20 nov. 2013. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/comissao-de-feliciano-aprova-2-projetoscontra-gays-e-rejeita-1-a-favor,237e82f9db-672410VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html>. Acesso em: 09 set. 2015.

realizado qualquer menção sobre a importância da data, o que pode ser compreendido como um indicativo do preconceito de Feliciano com os negros. Na opinião do deputado Wyllys, a intenção de Marco Feliciano seria atrair a atenção da imprensa e se promover por meio de um jogo que nomeou de “teatro dos vampiros”.

O presidente da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), Carlos Magno, também se manifestou a respeito da atuação da CDHM no dia da consciência negra. Magno afirmou que tais proposições seriam exclusivamente de um “restrito grupo de fundamentalistas”.¹¹¹ Carlos Magno também disse que esses parlamentares são os responsáveis pelas mortes e violência que acometem várias vítimas LGBT anualmente. Esse grupo, em sua opinião, disseminaria inverdades com a finalidade de mobilizar seus fiéis contra a população LGBT em uma falsa cruzada que prega o fundamentalismo para fiéis ingênuos.

MILITAR MILITANTE DA INTOLERÂNCIA

O então deputado federal Jair Bolsonaro (PP-RJ) também se manifestou no ano de 2013 contra a decisão do CNJ.¹¹² Segundo ele, as pessoas homossexuais estavam pleiteando privilégios, e não a igualdade. O deputado também retoma o texto constitucional como recurso argumentativo e afirma que a união familiar é composta por um homem e uma mulher. Usando uma arguição típica de “pânico moral”, Bolsonaro alega que aquele tipo de decisão do Judiciário possuía a finalidade de “solapar” a unidade familiar, destruindo todos os valores existentes na sociedade. Para o deputado, tal decisão também não é de competência do Judiciário, mas sim do Parlamento.

Bolsonaro não aceita a decisão judicial e garantiu que permaneceria lutando para que o casamento entre pessoas do mesmo sexo não

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² BITTENCOURT, Mariana. Aprovação de casamento ‘constrange’ Congresso. Portal Terra, Política, 16 mai. 2013. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/bolsonaro-sobre-casamento-gay-nao-queremigualdade-e-sim-privilegios,99ff52d635a-ae310VgnVCM4000009bcceb0aRCRD.html>. Acesso em: 09 set. 2015.

fosse permitido, entre outros motivos, porque uma criança que viesse a ser adotada por um casal de gays possuiria 90% de chance, em seus cálculos, de também se tornar gay: “Você acha que eu vou pegar meu filho de 6 anos de idade e deixar ele brincar com outro moleque de 6 anos adotado por um casal gay? Não vou deixar! [...] A lei não vai fazer minha maneira de pensar ficar diferente”.¹¹³

Bolsonaro, inclusive, sugere que, por meio de castigos físicos, é possível reverter a orientação sexual de uma criança:

Quando um moleque está sendo extremamente violento – ele cospe na mãe, chuta o vizinho, quebra o vidro não sei do quê –, você dá um pau nele e não vai melhorar o comportamento dele? Por que se (o filho) está sendo meio “delicado” demais, também você não muda o comportamento dele? Muda, sim!¹¹⁴

Por fim, em um misto de contradição e autoengano, o deputado diz não ser homofóbico, pois nunca defendeu que gays e lésbicas dessem ser alvo de violência física ou que deveriam morrer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a democracia como um regime que julga estritamente a separação entre a burocracia estatal e o aparato eclesiástico não dá mais conta de descrever as múltiplas relações entre pluralismos religiosos e culturais e formas de arranjo do Estado (MONTERO, 2013). As controvérsias aqui apresentadas em torno do casamento igualitário permitem interpretar que a relação entre religião e esfera pública é muito mais complexa do que as teorias da secularização – entendida enquanto a redução da influência das organizações, crenças e práticas religiosas na sociedade – fizeram crer.

Para a maioria dos crentes, não há grandes diferenças entre crença e secularidade, mas sim um campo fluido em que é possível operarem, concomitantemente, distintas “estruturas de relevância” e

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Idem.*

terra.com.br/brasil/politica/bolsonaro-sobre-casamento-gay-nao-queremigualdade-e-sim-privilegios,99ff52d635aae310VgnVCM-4000009bcceb0aRCRD.html. Acesso em: 09 set. 2015.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Transcrição de audiência pública referente à Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 132 realizada em 04 e 05 de maio de 2011. Disponível em: <http://www.stf.jus.br>. Acesso em: 11 jun. 2015.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Transcrição de discurso referente à ilegalidade da Resolução nº 175, de 2013, do Conselho Nacional de Justiça, sobre a habilitação, celebração de casamento civil, ou de conversão de união estável em casamento, entre pessoas do mesmo sexo, realizado em 13 de jun. de 2013. Deputado federal pastor Eurico. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/plenario/notas/ordinari/2013/6/V1306131400.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2015.

COMISSÃO de Feliciano aprova dois projetos contra gays e rejeita um a favor. *Portal Terra*. Notícias, 20 nov. 2013. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/comissao-de-feliciano-aprova-2-projetoscontra-gays-e-rejeita-1-a-favor,237e82f9db672410VgnV-CM10000098cceb0aRCRD.html>. Acesso em: 09 set. 2015.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Resolução nº 175, de 14 de maio de 2013. Dispõe sobre a habilitação, celebração de casamento civil, ou de conversão de união estável em casamento, entre pessoas de mesmo sexo. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1754>. Acesso em: 11 jun. 2015.

EXCLUSIVO: deputado Marco Feliciano sobre o casamento gay. *Newsrondonia.com*, 13 de junho de 2013. Disponível em: <http://www.newsrondonia.com.br/noticias/exclusivo+deputado+marco+feliciano+sobre+casamento+gay/33759>. Acesso em: 20 out. 2015.

FELIX, A. L. *Direitos humanos, religião e política: da união civil ao casamento igualitário no Brasil*. 2016. 152 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2016.

LIMA, L. Em protesto, evangélicos chamam casamento gay de “obra do diabo”. IG Brasília, 06 jun. 2013. Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2013-06-06/em-protesto-evangelicos-chamam-casamento-gay-de-obra-do-diabo.html>. Acesso em: 15 jun. 2015.

MELLO, L. *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

METRONEWS FRANCE. Le Brésil autorise le mariage homosexuel. Disponível em: <http://www.metronews.fr/info/le-bresil-autorise-le-mariagehomosexuel/mmeo!eMf9zIVUSjDOc/>. Acesso em: 15 jun. 2015.

MONTERO, P. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión (En línea)*, v. 2, p. 132-150, 2013.

MOUFFE, C. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, J.; MACHADO, M. das D. C. (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 2006. p. 15-27.

POMBO, B. CNJ determina que cartórios terão que celebrar casamento homoafetivo. *Jornal Valor Econômico*, 14 maio. 2013. Disponível em: <https://valor.globo.com/noticia/2013/12/17/cnj-obriga-cartorio-a-celebrar-casamento-homoafetivo-sem-custas.ghtml>. Acesso em: 15 jun. 2015.

TRIBOLI, P. *Câmara arquiva projeto sobre tratamento da homossexualidade*. Câmara Notícias. Direitos Humanos, 02 jul. 2013. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOSHUMANOS/446683-CAMARA-ARQUIVA-PROJETO-SOBRE-TRATAMENTO-DAHOMOSSEXUALIDADE.html>. Acesso em: 08 abr. 2015.

DO “CHUTE NA SANTA” AO TEMPLO DE SALOMÃO: a presença controversa da Igreja Universal na cena pública brasileira

Maria Iris Abreu Santos

INTRODUÇÃO

Em julho de 2017, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) completou quarenta anos de existência. Intensamente celebrada pela igreja e por seu fundador e líder, Edir Macedo, a data incluiu como ponto central das muitas comemorações, que teriam como ápice um evento realizado no Templo de Salomão (atualmente, a sede mundial da IURD), o retorno do bispo ao seu primeiro local de culto: o coreto de uma praça no bairro do Méier, na cidade do Rio de Janeiro. Essa atitude, ao mesmo tempo que simboliza o reconhecimento de uma memória coletiva da instituição, incorpora como parte de sua performance a retórica da superação (GOMES, 2011), componente fundamental da narrativa iurdiana que orienta desde sua perspectiva doutrinária – a teologia da prosperidade –¹¹⁵ até o modo

¹¹⁵ A teologia da prosperidade é uma vertente doutrinária ligada aos grupos evangélicos carismáticos dos EUA, que reúne crenças sobre cura espiritual, prosperidade financeira e poder sobrenatural da fé (confissão positiva). A ênfase na prosperidade material constitui sinal diacrítico dessa proposta teológica quando comparada às demais vertentes cristãs, inclusive, evangélicas. Na IURD, a teologia da prosperidade aparece, mais frequentemente, sob o termo doutrina da “vida abundante”, concepção associada a outras três categorias nativas: fé racional, fidelidade e sacrifício.

como (re)interpreta os acontecimentos que marcaram a história da igreja, cujos sentidos estiveram, por diversas vezes, em disputa no espaço público.

O surgimento da Universal no ano de 1977 é, consensualmente, abordado nas ciências sociais da religião como o marco paradigmático que inaugura uma nova fase do movimento pentecostal no Brasil: o neopentecostalismo. A partir do modelo iurdiano, os pesquisadores apontam como principais características das igrejas neopentecostais: a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo, o abandono gradual do ascetismo pentecostal, a estruturação empresarial da igreja, o uso intensivo dos meios de comunicação de massa, o engajamento na esfera política e a ênfase na teologia da prosperidade (MARIANO, 2010). Ao longo das últimas quatro décadas, a atenção direcionada à IURD ocorreu, simultaneamente, em função de seu crescimento institucional e do número expressivo de fiéis, da adoção de uma teologia e de práticas rituais consideradas pouco ortodoxas e, por fim, de sua participação intensiva em esferas seculares (no meio empresarial, na mídia e na política) – forma de inserção social destoante das vias tradicionais representadas por segmentos religiosos antecedentes.¹¹⁶ O investimento da IURD na esfera pública a situa – seja pela sua presença na mídia, como proprietária de uma rede de televisão, e na política, como gestora de uma legenda partidária (PRB), seja pela ocupação do espaço urbano por meio da construção de grandes templos – num quadro de interlocução mais amplo que envolve agentes religiosos, agentes seculares, além, é claro, da comunidade acadêmica.

Para Gomes (2011), foi na relação tensa e conflituosa com seus mais diversos interlocutores, entre os quais figuram as ciências sociais, que a imagem da IURD moldou-se interna e externamente num processo de contínuas reelaborações. Segundo essa autora, o episódio do “chute na Santa” em 1995¹¹⁷ consistiu no auge do confronto entre a

¹¹⁶ O pentecostalismo clássico se caracteriza pelo forte ascetismo de renúncia às coisas mundanas e pela adoção de uma postura sectária, isto é, de forte tendência ao “isolacionismo” social, pouco investindo em atividades extraigreja, e tradicionalmente contrária à participação na política partidária, avessa à educação formal, ao intelectualismo, à busca de riqueza e às profissões rendosas (MARIANO, 2010).

¹¹⁷ Quando um pastor da Universal, durante programa televisivo na Rede Record, no dia 12 de outubro, dia da “Padroeira do Brasil”, chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Universal e seus “outros”, cujos desdobramentos repercutiram de forma decisiva nas estratégias posteriores adotadas institucionalmente para a sua consolidação enquanto igreja:

De certa maneira, é possível compreender o “chute na Santa” como um dado singular que impulsionou e justificou um olhar preconceituoso em relação a esta igreja, principalmente vinculado ao seu crescimento, percebido como ameaçador às relações sociais, religiosas e políticas já estabelecidas na sociedade brasileira (GOMES, 2011, p. 56).

Quase vinte anos depois, no dia 31 de julho de 2014, a IURD inaugura, no bairro do Brás em São Paulo, o Templo de Salomão, nas palavras de Edir Macedo: “o maior santuário do país e um dos maiores do mundo”. O evento contou com a presença de várias autoridades políticas (presidente, ministros, deputados) e teve cobertura jornalística especial transmitida pela Rede Record de televisão. Apesar da circulação de notícias em mídias concorrentes sobre processos jurídicos que questionavam a legalidade do empreendimento, o fato é que o Templo de Salomão revela uma igreja que deseja mostrar seu “poder”, sua perenidade e sua força religiosa (ORO; TADVALD, 2015).

Nessa perspectiva, a passagem de tempo entre os dois acontecimentos mencionados acima sugere alguns deslocamentos internos por parte da igreja, mas também externos, referentes à produção de sentidos sobre o “lugar” da IURD no contexto religioso brasileiro. Dito isso, a problemática trazida neste artigo é a de que tais deslocamentos refletem o modo como a Universal tem se apresentado na esfera pública, mediante recomposições da fronteira entre o secular e o religioso.

SECULARIZAÇÃO E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

A teoria da secularização, cujo núcleo argumentativo postula a contiguidade entre a modernização das sociedades e o fenômeno do declínio da religião, manteve-se intacta por um longo período, sobressaindo-se como o paradigma dominante para se pensar o lugar, ou talvez o “não lugar”, da religião no mundo moderno. Com base na tese weberiana sobre o desencantamento do mundo, conceito que designa tanto o

processo de “desmagificação da prática religiosa” operado no seio das religiões históricas quanto o processo de racionalização da cultura no Ocidente, a teoria da secularização agrega três sentidos básicos ao seu entendimento (CASANOVA, 2007): 1. como diferenciação e autonomização das diversas esferas seculares diante da tutela e controle da religião; 2. como subjetivação das crenças, isto é, como perda da plausibilidade da religião para atuar na esfera pública e a sua conseqüente transferência para o domínio da esfera privada; 3. por fim, como arrefecimento das práticas e crenças religiosas, característica de uma sociedade em que crer em Deus (ou em qualquer outra fonte de transcendência) torna-se uma escolha cada vez mais problemática (TAYLOR, 2007).

Ao propor essa distinção analítica, Casanova (2007) questiona o alcance explicativo da teoria da secularização, tensionando os três sentidos atribuídos ao termo a partir do debate travado entre sociólogos da religião europeus e americanos (EUA). Para os europeus, a privatização da religião e o declínio das crenças e práticas religiosas são componentes relacionados, estruturalmente, com os processos gerais de modernização. De acordo com Casanova (2009), compartilha-se entre a população das sociedades da Europa Ocidental um “impensado” que se expressa pela aceitação tácita de que ser secular significa ser moderno, logo, ser religioso implica, ao contrário, ser antimoderno ou tão somente semimoderno. Nesse contexto, o secularismo se converte em ideologia e faz prevalecer uma consciência histórica que transforma um processo situado no tempo e espaço (secularização cristã ocidental) em caminho irrefutável à chegada da modernidade. Em contraponto, segue o autor, os americanos criticam a validade da teoria da secularização uma vez que esta condiciona a formação de uma sociedade secular moderna à diminuição dos níveis de religiosidade. Tomando o próprio caso dos EUA como referencial empírico, os sociólogos estadunidenses propõem um novo paradigma, o da teoria da escolha racional, fundamentado numa relação intrínseca entre a “desregulamentação do Estado, a competência aberta e livre, e os mercados religiosos pluralistas, por uma parte, e os altos níveis de religiosidade individual, por outra” (CASANOVA, 2007, p. 2).

Para Casanova (2009, p. 1055), a comparação entre EUA e Europa exemplifica bem a sua hipótese de que é a presença ou a ausência de uma consciência histórica secularista (secularismo como ideologia) que explica “quando e onde os processos de modernização são acompanhados por secularização radical”. Aqui temos o primeiro ponto de inflexão à teoria da secularização: modernidade e secularização (em sua versão hegemônica) não se pressupõem reciprocamente. Esse é um consenso partilhado tanto por Casanova (2007), ao ressaltar a existência de múltiplas modernidades e padrões diferentes de secularidade, quanto por Berger (2017), que, após uma revisão crítica de sua produção teórica, deixa de equacionar secularização e modernidade e traz como indissociável a esta o fenômeno do pluralismo, isto é, a coexistência de diferentes cosmovisões (religiosas e seculares) e sistemas de valores na mesma sociedade.

A partir do exposto, conclui-se que, se a teoria tradicional da secularização se mostra insuficiente para explicar a dinâmica religiosa nos EUA e se, na tentativa inversa, a teoria da escolha racional também não funciona como modelo teórico para se pensarem as particularidades da relação entre religião e esfera pública em boa parte da Europa, tampouco tais propostas servirão como paradigma analítico para outras religiões do mundo e, sobretudo, em outros lugares do mundo. Indo mais além, Casanova (2007, p. 3) relativiza o núcleo duro do conceito de secularização – enquanto padrão de diferenciação entre esferas seculares e religiosas – ao se perguntar “em que medida é possível dissociar as reconstruções analíticas dos processos históricos de diferenciação das sociedades ocidentais europeias das teorias gerais da modernidade que estabelecem a diferenciação secular como projeto normativo ou requisito global para todas as sociedades ‘modernas’”.

Em resumo, todas as ponderações e críticas elencadas anteriormente apontam o caráter eurocêntrico da teoria da secularização, o que obviamente impõe limites à sua abrangência. Nessa perspectiva, é comum que o Brasil apareça nos textos dos autores revisionistas, em sua grande maioria norte-americanos e europeus, como evidência empírica das falhas atribuídas a essa tese. Em primeiro lugar, porque, historicamente, as relações Estado/Igreja no Brasil não se assemelham

nem à área cultural anglo-protestante, na qual o princípio do “não estabelecimento” visou a proteger o exercício livre de uma multiplicidade de confissões religiosas já preexistentes, tampouco ao caso francês, em que a separação Igreja/Estado foi resultado de uma colisão prolongada que procurou emancipar a esfera pública da presença da religião. Em segundo lugar, porque, desde o início do século XX, o pentecostalismo e o neopentecostalismo têm se firmado como os segmentos religiosos que mais crescem no país, cujas características, por sua vez, se distanciam do tipo-ideal protestante tão bem descrito e analisado por Weber (2004). Tais movimentos religiosos reabilitam elementos considerados “mágicos” na forma de lidar com o sagrado e assim contrariam, pelo menos aparentemente, o que antes havia sido uma aposta da secularização: o processo de racionalização religiosa.

A relação entre religião e espaço público no Brasil, mesmo após a constituição do Estado republicano, esteve historicamente marcada pela hegemonia da Igreja Católica. De acordo com Paula Montero (2009), é muito sintomático que, mesmo após a separação oficial entre Estado/Igreja, o reconhecimento legal do pluralismo religioso no país tenha sido subordinado a um intenso debate, envolvendo diversos atores sociais (incluindo representantes da Igreja Católica), sobre qual estatuto conferir a determinadas práticas populares, concebidas até então como mágicas e supersticiosas. Os critérios utilizados para definir tais manifestações como religiosas e, desse modo, garantir-lhes o direito à liberdade de culto, tinham como referência a ideia de religião instituída pelo catolicismo. Assim, conclui Montero (2009, p. 13), ainda que o país assumisse como princípio a laicidade do Estado e conferisse fundamento jurídico ao princípio da liberdade religiosa, por muito tempo permaneceu “[...] a identificação simbólica e política entre comunidade política e comunidade de culto, produzindo uma convicção bem enraizada na longa duração, a respeito da equivalência entre sociedade brasileira e religião católica”.

Tal primazia simbólica e política da Igreja Católica ainda revelaria, atualmente, uma desigualdade na disputa pela legitimidade da ação das diferentes religiões na esfera pública. E se há, diz a autora, um processo de mutação que desafia a hegemonia da Igreja Católica em “forjar uma linguagem do que pode ser dito e pensado no espaço

público”, ele tem sido em larga medida suscitado pelo neopentecostalismo, com destaque para as práticas discursivas da Igreja Universal na difusão de novos signos alinhados à teologia da prosperidade.

Oro e Tadvald (2015) também ressaltam o protagonismo da IURD na produção de reconfigurações no atual espaço público brasileiro, tendo em vista sua atuação na mídia e na política, mas também na monumentalização do religioso, isto é, na construção de edificações, a exemplo do Templo de Salomão, que fixam espacial e simbolicamente seu “lugar” no campo religioso do país.

A seguir, pretendo mostrar que, do episódio do “chute na Santa” à inauguração do Templo de Salomão – e podemos aqui mencionar ainda a eleição de Marcelo Crivella à prefeitura do Rio de Janeiro, em 2016 –, a imagem pública da IURD tem sofrido alguns deslocamentos. Estes, a meu ver, são resultado da influência mútua entre mudanças internas adotadas pela Universal e o contínuo debate público sobre suas práticas religiosas e modos de atuação, cuja participação de pesquisadores da área de sociologia da religião tem sido uma constante. No encontro de diferentes discursos, o conhecimento acadêmico é acionado por outros agentes sociais (em especial pela mídia) e, ao extrapolar os “muros” da universidade, faz circular categorias analíticas até então restritas às pesquisas sociológicas, tais como neopentecostalismo e teologia da prosperidade, mobilizando interpretações sobre essa igreja.

A IURD, SEUS INTERLOCUTORES E A PRODUÇÃO DE CONTROVÉRSIAS

A trajetória da IURD tem suscitado uma série de controvérsias, as quais, longe de se restringirem ao âmbito propriamente religioso, estenderam-se como mote para o debate público, sedimentando ao longo dos anos alguns consensos depreciativos acerca da religiosidade neopentecostal. Sobre este aspecto, acompanho o argumento de Edlaine Gomes (2011), que situa o ano de 1995 como o momento mais crítico de uma história de polêmicas e conflitos que marcaram a Universal desde sua fundação. Na percepção da autora, até então, as demais controvérsias envolvendo a IURD, como, por exemplo, as

denúncias de vilipêndio às religiões de matriz afro-brasileira, ou as acusações de charlatanismo, estelionato e lesão à credence popular que culminaram na prisão de Edir Macedo em 1992, não conseguiram aglutinar os diversos opositores da igreja¹¹⁸ em um só bloco, diferentemente do que aconteceu três anos depois com o caso do “chute na Santa”. Na interpretação nativa, esse episódio também aparece como sendo o mais problemático no percurso da igreja, conforme declaração de Edir Macedo em entrevista concedida ao SBT em 2005: “O chute na Santa foi... é... um chute no estômago, pra não dizer num lugar mais baixo. Aquele chute foi a pior coisa que aconteceu dentro do trabalho da Igreja Universal”. Em seguida, indagado pelo repórter sobre o porquê dessa avaliação, Edir Macedo responde:

Porque não é o nosso estilo agredir a religião de ninguém. Nós temos a liberdade de crer na palavra de Deus e nós exigimos respeito para conosco. Ora, se nós exigimos respeito para conosco, para com a nossa crença, para com a nossa fé, nós temos que ter respeito para com a crença alheia.

Segundo Gomes (2011), houve nesse período um alinhamento dos discursos da Rede Globo, da Igreja Católica e de parte do segmento político brasileiro (notadamente a esquerda) no sentido de desqualificar a Universal como “igreja” mediante sua identificação como “seita”,¹¹⁹ classificação utilizada de forma pejorativa. Nesse contexto de disputas cruzadas, uma vez que o religioso e o político estavam imbricados, a IURD passou a ser publicamente tratada como “alteridade repugnante” (MAFRA; SWATOWISKI; SAMPAIO, 2010). É importante ressaltar que a produção das ciências sociais da religião repercutiu nesse processo em que a imagem negativa da igreja foi sendo construída, contribuindo para transformar um fenômeno antropológico em um abjeto cultural (CAMPOS; GUSMÃO, 2013). Nos discursos

¹¹⁸ Na ocasião, igrejas evangélicas, assim como líderes da bancada evangélica na Assembleia Legislativa, manifestaram apoio a Edir Macedo, interpretando a prisão como uma ameaça à liberdade de culto religioso prevista na Constituição.

¹¹⁹ Categoria utilizada menos em seu sentido sociológico que no seu sentido político-religioso, uma espécie de pseudoprotestantismo ou pseudorreligião.

acadêmicos, sobressaíam análises que apontavam a IURD como expressão de uma tendência à “mercantilização do sagrado”: forte apelo emocional de culto, rituais mágicos e promessas imediatistas para problemas cotidianos, além de uma centralidade conferida ao dinheiro (no formato de dízimos e ofertas) em sua gramática religiosa.

Talvez, a projeção alcançada pela tese da mercantilização da fé reflita, em certa medida, uma tendência de parte significativa da literatura socioantropológica contemporânea, como indica Montero (2009), em tratar a relação religiões/espço público pela metáfora do “mercado”. Basicamente, nesses termos, a esfera pública se constituiria como o cenário no qual os mercados religiosos disputariam os consumidores fiéis por meio de estratégias diversas, com destaque para o uso massivo da mídia. Segundo Montero (2009), o debate que se desenvolve a partir da metáfora do mercado imprime a ideia de que a religião estaria “fora do seu lugar”, uma vez que o fenômeno da privatização religiosa seria uma consequência natural do processo de modernização das sociedades ocidentais. Assim, prossegue a autora, se a discussão teórica sobre a presença das religiões no espaço público assume um caráter normativo, é porque o campo acadêmico de estudos sobre religião ainda não conseguiu se desvencilhar dos pressupostos implícitos no paradigma da secularização.

Tomando a provocação anterior como mote de análise, acrescentaria que, no caso da IURD, os pressupostos do paradigma da secularização estariam implícitos não somente na repulsa à inserção da igreja em setores seculares, mas também pela crítica ao recurso à magia como elemento integrante das suas práticas religiosas. Uma vez identificados aspectos substancialmente mágicos nos seus cultos, a IURD careceria de uma proposta teológica consistente, deixando como preocupação secundária a dimensão ético-racional. Nessa perspectiva, a teologia da prosperidade é analisada menos pela especificidade do seu conteúdo do que pelas ausências identificadas segundo o grau de distanciamento a um padrão mais legítimo de religiosidade: o protestantismo histórico.

Trata-se de um olhar que, de acordo com Giumbelli (2000), parece provir de um diálogo não declarado entre o campo intelectual e outros campos que, de alguma forma, sentem-se interpelados pela atuação da Igreja Universal e a difusão da teologia da prosperidade. Ao propor

uma revisão abrangente dos estudos direcionados à classificação do universo protestante/pentecostal no Brasil, o autor chama-nos a atenção para o fato de que independentemente da pertença ou não pertença religiosa do pesquisador, isto é, de sua vinculação a uma ou outra igreja ou denominação religiosa, é possível identificar continuidades entre a produção acadêmica sobre o neopentecostalismo e demais pesquisas nitidamente atravessadas por interesses religiosos. Assim, a possibilidade de uma dupla leitura, ao mesmo tempo religiosa e sociológica (ou científica), das mesmas referências concorreu para que, ao longo desse período, a tentativa de categorização do campo religioso brasileiro tenha se efetivado de modo hierarquizante, em cuja escala valorativa os neopentecostais ocuparam um lugar marginal (de inferioridade).

Tais abordagens consistiram na tônica da maioria dos trabalhos realizados até finais da década de 1990. No entanto, as controvérsias associadas aos fatos que pareciam conduzir a Igreja Universal a um possível “ostracismo” religioso foram reinterpretadas e inseridas dentro de uma retórica persecutória.¹²⁰ A noção de perseguição religiosa compõe a memória coletiva da igreja na medida em que aparece imbricada a três outras categorias nativas: revolta-sacrifício-conquista (GOMES, 2011). No entanto, se a condição de perseguido não constitui um elemento novo no meio evangélico, no caso da IURD, assumir tal condição só tem seu sentido pleno, podendo, portanto, ser acionada como fator componente de sua história e de sua construção identitária, quando a perseguição é lembrada como passagem, suplantada assim pela retórica da superação e do fortalecimento. O ano de 1995, com todos os desdobramentos em torno do caso que ficou nacionalmente conhecido como “chute na Santa”, representou para a Universal um divisor temporal no seu projeto de consolidação. Para Gomes (2011), as décadas seguintes foram marcadas por reajustes em seu discurso religioso, institucional e político que buscaram (re)construir sua imagem como igreja autêntica e garantir sua legitimidade no espaço público.

¹²⁰ É válido ressaltar que a perseguição sofrida pode ser interpretada tanto como perseguição política (ênfase nas disputas entre diferentes instituições) quanto como perseguição espiritual (ênfase na guerra espiritual entre Deus e o Diabo).

40 ANOS DE UNIVERSAL: O QUE MUDOU?

A monumentalização do religioso pela IURD por meio da construção de megatemplos nas principais cidades do Brasil e do mundo, mais do que uma necessidade pragmática para atender ao crescimento do número de fiéis, consistiu num empreendimento que procurou associar à igreja os valores de autenticidade, permanência e poder (GOMES, 2011; ORO; TADVALD, 2015). O lançamento do *slogan* “era das catedrais”, no ano de 1998, tal como a própria igreja nomeou o início do projeto de edificação dos grandes templos, representa um componente fundamental de sua retórica da superação, portanto apresenta-se como parte da resposta da Universal às críticas e acusações externas que a situavam como “igreja-mercado” ou “agência de serviços”.

As catedrais ofereceram um contraponto à principal forma de instalação dos templos da IURD até a década de 1990, cujo padrão remetia à ideia de fluidez e transitoriedade: o aluguel de antigos espaços como galpões, cinemas e supermercados. A busca da Universal pelo reconhecimento como uma igreja permanente ficou ainda mais evidente com a recente construção do Templo de Salomão. Ao lado da antiga sede mundial da IURD, localizada no bairro de Del Castilho – Rio de Janeiro, o Templo de Salomão segue uma tendência da igreja em construir espaços que não se restrinjam ao âmbito religioso, mas que também se constituam como espaços culturais, entendidos como centros de difusão da cultura e história de Israel (GUTIERREZ, 2012). Assim, na Catedral de Del Castilho, foi inaugurado, em 2008, o Centro Cultural Jerusalém – CCJ, composto por uma maquete da cidade antiga de Jerusalém e por espaços reservados a palestras e exposições, os quais podem ser alugados para eventos de outras denominações religiosas. Seguindo a mesma proposta, o Templo de Salomão conta com um memorial sobre a história original do templo em Israel, como descrita no Antigo Testamento, além de um museu sobre a IURD: “Logo, há também a preocupação em criar uma ‘memória’ da Igreja Universal, por parte das lideranças da igreja, apropriando-se, nesse processo, do chamado ‘Israel mítico’ como seu passado”.

A identificação simbólica estabelecida entre o “povo da Universal” e o “povo hebreu” se faz mediante a narrativa que se inicia na perseguição, mas que logo é transposta pela narrativa da superação: assim como o povo hebreu superou a condição de escravizado e conquistou a “Terra Santa”, a Universal teria superado as acusações e perseguições, conquistando o posto de uma das maiores igrejas evangélicas do país. Diante da singularidade de tais empreendimentos, Gutierrez (2012, p. 6) lança a hipótese de que “a construção física e argumentativa de espaços ditos culturais, pelos agentes ligados à IURD, possibilita a participação em controvérsias em posições distintas, o que pode permitir obter maior visibilidade de suas ações na esfera pública”.

No que concerne à política, Gomes (2011) destaca a figura do bispo licenciado da IURD, Marcelo Crivella, como a principal liderança da igreja nessa área, eleito senador do Rio de Janeiro em 2002 com um número expressivo de votos, deixando para trás a candidatura de Leonel Brizola. De acordo com a autora, Crivella adota uma postura política que parece se ajustar à tentativa da IURD em assumir um perfil público mais apaziguador e aberto ao diálogo, contrastando com a imagem de agressividade atribuída às suas primeiras grandes aparições (megaeventos no Maracanã)¹²¹ e, evidentemente, como já foi ressaltado, ao episódio do “chute na Santa”. O êxito alcançado por Crivella em 2002, aponta Gomes (2011), refletiu também um esforço contínuo de o desvincular de um possível “projeto político” da Igreja Universal. O discurso adotado por Crivella assume um tom mais generalista, levantando a defesa de causas sociais como “carro-chefe” de sua candidatura. Podemos estender essa leitura dizendo que a sua eleição à prefeitura do Rio em 2016, primeiro cargo do Executivo ocupado por um político ligado à IURD, também passa por aí.

No campo das ciências sociais, observou-se uma abertura a outras perspectivas de análise sobre a Universal. Com foco nos processos de

¹²¹ O primeiro grande evento no Maracanã aconteceu em 1987 e foi intitulado pela igreja como “O duelo dos deuses”. A segunda concentração no estádio do Maracanã ocorreu no ano seguinte, no dia 18/12/1988. Nos dois anos, cada evento reuniu cerca de 200.000 pessoas.

conversão religiosa, essas pesquisas procuraram compreender a partir de “dentro”, isto é, privilegiando o olhar nativo, os sentidos de crenças e práticas religiosas que, do ponto de vista externo (o olhar do outro), serviam para caracterizá-la negativamente. A tríade prosperidade-cura-libertação, vista como a fórmula mágica da Universal para atrair novos adeptos, teve seu significado expandido à medida que os pesquisadores se davam conta da complexidade das relações produzidas entre fiéis e instituição religiosa. De um modo geral, as abordagens passaram a sugerir que, ao contrário de alguns consensos acadêmicos sobre a IURD, os aspectos de caráter mágico-emocional que permeiam os rituais da igreja não impedem o compromisso ético-religioso de seus frequentadores, mas sim o viabilizam:

[...] na redefinição de sua identidade, o afiliado à IURD expressa elementos de força, autoridade e poder, os quais, por sua vez são garantidos pela libertação do mal. Esta só se realiza a partir de uma fé viva e emocional associada a uma transformação em direção a um estilo de vida mais ascético. Uma ascese reinterpretada, pois o compromisso com Deus não está mais ligado a um rigor legalista de valorização de costumes exteriores, mas a uma transformação interior e subjetiva (CAMPOS; GUSMÃO, 2013, p. 67).¹²²

Sob ótica semelhante, a pesquisa de Costa (2008, p. 124) ressalta que a tríade cura-exorcismo-prosperidade oferece – mais que relações superficiais com a igreja e relações imediatistas com o sagrado – o que ela chama de “pedagogia da libertação”, nas suas palavras, “um conjunto complexo de ritos que mistura magia e compromisso ético com os princípios da igreja”.

Se as abordagens teóricas acima mostram de que modo na IURD os conteúdos mágico e ético se articulam numa relação de complementaridade, a pesquisa de Lima (2007) permite relativizar a caracterização

¹²² A autora defendeu, no ano de 1995, a dissertação *Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus*. O artigo tomado aqui como referência, de autoria de Campos e Gusmão, recupera dados da etnografia da autora para identificar consensos acadêmicos instaurados em torno da experiência da conversão na IURD, com o objetivo de questioná-los e propor caminhos analíticos alternativos.

que se faz da membresia da Igreja Universal, analisando de forma alternativa as razões pelas quais o discurso religioso da IURD, pautado na teologia da prosperidade, tem encontrado ampla aceitação no país. Segundo a autora, a explicação de que a igreja manipula a “ingenuidade” dos fiéis por meio de uma linguagem mercantil e do uso de elementos mágicos próprios da matriz religiosa popular brasileira não satisfaz. Lima (2007) aprofunda a hipótese de que o crescimento da Igreja Universal em número de adeptos deve-se à convergência entre a mensagem da teologia da prosperidade e o *ethos* econômico moderno que, desde a década de 1990, tem permeado as práticas sociais brasileiras. É nesse contexto que a IURD chama a atenção no cenário religioso nacional: difundindo uma mensagem que rompe com a valorização religiosa do sofrimento e, mais, com a atitude de resignação diante do sofrimento, legitimando a conquista da prosperidade neste mundo como bênção divina.

Algumas pesquisas trabalham na perspectiva da interface entre religião e gênero, destacando a (im)provável conexão entre o pentecostalismo e a redefinição do feminino (MACHADO, 1997; 2005), argumentando que, embora não haja uma identificação direta das demandas religiosas às pautas libertárias do movimento feminista, a conversão como experiência pessoal enfatiza uma nova concepção de indivíduo que contém em si mesma a ideia modernizante de liberdade individual, favorecendo o processo de autonomização feminina:

Ao atribuir maior autonomia e responsabilidade ao indivíduo, o pentecostalismo estaria reafirmando o indivíduo moderno que é o autor de seu próprio destino. Este passa a perceber sua biografia como fruto de suas decisões racionais que implicam numa reflexão e conseqüente ação. Embora seja uma proposta encantada e mágica enquanto discurso, o pentecostalismo com sua ênfase na escolha individual implica um certo grau de racionalização da consciência (MARIZ; MACHADO, 1996, p. 144).

Sobre essa dimensão, nos últimos anos, a Igreja Universal tem investido no lançamento de projetos internos direcionados a temas em que a discussão de gênero torna-se imprescindível. São programas disciplinadores (TEIXEIRA, 2012) que versam sobre casamento, sexualidade,

família e que, portanto, veiculam imagens idealizadas do que é ser homem e do que é ser mulher segundo os princípios cristãos. Vale destacar que um desses projetos – o *The Love School* –¹²³ tem como particularidade a sua inclusão no segmento de autoajuda, ficando implícita sua ligação mais direta com a igreja. A inserção da IURD nesse segmento favorece o que Clara Mafra (2013) chamou de rotinização da influência mais abrangente da Universal em todo o campo evangélico.

Em diálogo com os autores citados anteriormente, em 2015, defendi a dissertação intitulada *Experiência religiosa e teologia da prosperidade entre fiéis da Igreja Universal*. A pesquisa se propôs a compreender de que forma categorias centrais que estruturam a mensagem religiosa da igreja em torno da promessa de uma “vida abundante”, tais como *fé racional*, *fidelidade* e *sacrifício*, são atualizadas na/pela experiência religiosa dos fiéis. Sob a ótica do dom (MAUSS, 2003), analiso como as noções de fidelidade e sacrifício, quando associadas aos dízimos e ofertas, agregam, simultaneamente, os sentidos de obrigação e liberdade, interesse e desinteresse, aliança e rivalidade.

A centralidade do paradoxo como elemento definidor da dádiva (CAILLÉ, 2002; 2013) permite relativizar a ideia de que a relação de troca entre fiel/igreja/Deus se caracterizaria como troca mercantilizada. As narrativas dos sujeitos da pesquisa apontam que as concepções sobre *fidelidade* e *sacrifício* na IURD, mais que instrumentos de eufemização para referir-se aos dízimos e ofertas, também englobam o sentido do compromisso religioso e, com este, o esforço contínuo por parte do fiel para promover o reordenamento da própria vida. Nessa mesma perspectiva, a categoria *fé racional* sugere uma reformulação em termos nativos da oposição moderna entre fé e razão, funcionando como ferramenta a ser acionada para a conquista da prosperidade. Ao se constituir como paradoxo, no sentido que lhe atribuí, a prédica da IURD consegue transitar entre as fronteiras da magia e da ética, da emoção e da racionalidade,

¹²³ A Escola do Amor (ou *The Love School*) abrange programas televisivos transmitidos pela Record, blogs, sites e canal no Youtube, além de cursos presenciais ou realizados por videoconferência pelos palestrantes Cristiane Cardoso, filha de Edir Macedo, e Renato Cardoso, bispo da IURD. Os dois também comandam a reunião semanal (culto) intitulada Terapia do Amor, realizada às quintas-feiras em todas as universais do Brasil.

do econômico e do religioso, sem, contudo, limitar-se a apenas um lado dessas dicotomias.

Recentemente, em ocasião dos quarenta anos da Igreja Universal, três entrevistas com estudiosos do fenômeno da religião foram publicadas no site do Instituto Humanitas Unisinos (instituição ligada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos). O teor geral das entrevistas consistiu em fazer um balanço sobre o crescimento da igreja e sua presença no espaço público. Destas, gostaria de ressaltar algumas ideias-chave que revelam os deslocamentos produzidos na relação da IURD com o espaço público. Na entrevista com Eduardo Refkalefsky,¹²⁴ o pesquisador opõe duas fases da trajetória iurdiana. A primeira seria a “Universal de raiz”, cuja atuação é descrita como mais combativa, inclusive publicamente, posicionando-se dessa forma nos meios de comunicação: “Programas de rádio e TV mostravam uma virulência maior na crítica aos cultos afro-brasileiros, por exemplo”. A segunda fase, na percepção de Refkalefsky, também desencadeada pós-1995, revela uma “Universal light” que, para ampliar o alcance da sua mensagem e conquistar camadas da classe média, lança mão de um discurso menos radical, aproximando-se de uma linguagem própria ao segmento da autoajuda.

Na entrevista com Carlos Gutierrez,¹²⁵ o pesquisador foi indagado, entre outras questões, sobre as razões da presença e do sucesso da IURD no Brasil ao longo das últimas quatro décadas. Como resposta, Gutierrez elencou três fatores: o uso do aparato midiático, a penetração nas periferias das grandes metrópoles e, principalmente, sua adaptabilidade. Na sua percepção, tal adaptabilidade se expressa pela capacidade que a IURD tem demonstrado, nos últimos anos, de incorporar ao seu discurso e às suas práticas religiosas referenciais externos à religião, sobretudo, de caráter mais psicologizante, como,

¹²⁴ Eduardo Refkalefsky é doutor em Comunicação e, atualmente, leciona na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

¹²⁵ Carlos Gutierrez é mestre em Antropologia Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP) e doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Foi pesquisador do Cebrap no projeto “Religião, Direito e Secularismo. A reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo”.

por exemplo, a linguagem de autoajuda, além de noções de empreendedorismo. Com base nas reflexões de autores como Beck e Giddens sobre a modernidade, o pesquisador explica o sucesso da Universal pelo ajustamento de sua mensagem religiosa ao processo de individualização das sociedades modernas, nas quais “o indivíduo torna-se protagonista de sua própria trajetória e responsável pela narrativa de sua vida”. A Universal, diz ele, obtém êxito por “oferecer uma série de bens simbólicos e cultos que atendem às demandas de indivíduos cada vez mais plurais. Esses evangélicos são expostos a inúmeros processos de socialização e, por isso, as próprias igrejas vêm também incorporando uma série de referenciais e saberes de outros universos *a priori* não religiosos”.

A última entrevista, realizada com Renata Menezes e Livia Reis,¹²⁶ traz uma análise sobre a gestão Crivella na prefeitura do Rio de Janeiro. Para as pesquisadoras, o debate em torno da interferência de interesses religiosos no governo do bispo licenciado da IURD deveria partir menos da ideia de imposição de um cristianismo e mais em termos de afinidade eletiva entre um *ethos* religioso e um *ethos* econômico, o que, obviamente, gera impactos no projeto político do atual prefeito. Tal como Weber assinalou a relação entre a ética protestante e as origens do capitalismo, Renata Menezes e Livia Reis identificam o compartilhamento de alguns princípios entre o (neo)pentecostalismo e o (neo)liberalismo. Haveria, assim, na postura adotada por Crivella, uma influência religiosa que, muitas vezes, não tem a ver com posicionamentos ligados a temas tradicionalmente religiosos, mas sim a um *ethos* religioso iurdiano que se funda na teologia da prosperidade e que aponta para uma convergência entre valores neoliberais e neopentecostais: a valorização do trabalho, a noção de desafio, o sacrifício como oportunidade de superação, a valorização da razão e do empreendedorismo.

¹²⁶ Renata Menezes é antropóloga, professora associada do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Livia Reis é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e desenvolve pesquisa sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Moçambique.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até os anos 1970, a sociologia da religião era praticamente unívoca ao afirmar a validade da teoria da secularização como paradigma para pensar as tensões entre religião e modernidade. Nas décadas seguintes, algumas vozes dissonantes questionaram a sua hegemonia e, tendo em vista o surgimento de novos movimentos religiosos, pronunciaram o “retorno do sagrado”, o “reencantamento do mundo” (MONIZ, 2017). A partir da intensificação e do aprofundamento desse debate, outras proposições teóricas surgiram como alternativa aos dois extremos, produzindo, por assim dizer, um novo consenso: não há um modelo único de modernidade, assim como não há um padrão de secularidade universal; há, na verdade, uma pluralidade de arranjos diferenciados entre religião e esfera pública, entre o religioso e o secular, que se distinguem historicamente. Nessa perspectiva, não faz mais sentido se perguntar sobre o desaparecimento da religião na modernidade, tampouco sobre o seu retorno, visto que a religião, em suas mais diversas manifestações, sempre esteve aí. A pergunta mais apropriada a se fazer é: quais as recomposições do religioso na modernidade? Seguindo essa pista, gostaria de pensar algumas questões atinentes à presença da Igreja Universal na cena pública brasileira.

Nas páginas anteriores, tentei mostrar como a produção de controvérsias sobre a IURD, mediada pela relação com seus interlocutores, suscitou um realinhamento do discurso e práticas religiosas da igreja, provocando deslocamentos no modo como a sua imagem veio a repercutir publicamente. Como bem colocam Oro e Tadvald (2015) e Montero (2009), a Universal tem se constituído como agente-chave na dinâmica religiosa brasileira, uma vez que disputa com a Igreja Católica a legitimidade para atuar no espaço público. Nesse sentido, pentecostalismo e neopentecostalismo têm contribuído para a consolidação de um pluralismo religioso no Brasil, ainda que este se configure como majoritariamente cristão (PIERUCCI, 1997).

Como diz Berger (2017), o fenômeno pluralista é a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, uma vez que lhe desafia com dois tipos de pluralismo: 1) diferentes opções reli-

gias coexistindo na mesma sociedade, situando as diversas denominações numa relação de concorrência; 2) coexistência do discurso secular e dos vários discursos religiosos, o que, em certa medida, obriga as igrejas a um movimento de adaptação às mudanças em curso na sociedade. Em diálogo com as entrevistas aqui citadas, penso que o sucesso e crescimento da IURD possam ser explicados pela maneira como a igreja procurou lidar com esses dois desafios postos pelo pluralismo, sobretudo, no período posterior a 1995. Tal movimento se evidencia, em primeiro lugar, pela adoção pública de uma postura menos agressiva e de um discurso que tende a parecer mais tolerante, operacionalizando uma adequação da linguagem religiosa a contextos seculares, sobretudo no âmbito político, e, em segundo lugar, pela habilidade de incorporar ao discurso religioso referenciais externos à religião (GUTIERREZ, 2015), pois, como sugere Berger (2017, p. 112): “para a maioria dos crentes religiosos, a fê e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade; não é uma questão de ou/ou, mas antes de tanto/quanto. A capacidade de manipular diferentes discursos é um traço essencial de uma pessoa moderna”.

REFERÊNCIAS

- BERGER, P. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- CAILLÉ, A. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 325 p.
- CAILLÉ, A. O dom entre interesse e “desinteressamento”. *Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-Coloniais (REALIS)*, Recife, v. 3, n. 1, 2013. p. 7-42.
- CAMPOS, R. B. C.; GUSMÃO, E. H. A. de. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. *Estudos Sociológicos*, Araraquara, v. 18, n. 34, p. 57-74, jan./jun. 2013.
- CASANOVA, J. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, UAM-AEDRI, n. 7, noviembre de 2007.

CASANOVA, J. The secular and secularisms. *Social Research*, v. 76, n. 4, 2009, p.1049-1066.

COSTA, L. A. F. da. De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão. *Anthropológicas*, Recife, v. 19, n. 1, p. 123-140, 2008.

GIUMBELLI, E. A vontade de saber: terminologias e classificações do protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-119, 2000.

GOMES, E. de C. *A era das catedrais: a autenticidade em exibição*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GUTIERREZ, C. A construção de espaços ‘culturais/religiosos’ como estratégia da IURD no campo religioso. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS CONTEMPORÂNEOS, 28., São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo, 2012.

GUTIERREZ, C. Igreja Universal e política: controvérsia em torno do secularismo. In: MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015, p. 47-74.

GUTIERREZ, C. Igreja Universal completa 40 anos e propõe uma visão de mundo empreendedora para o país. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos, 24 de julho de 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/569877-igreja-universal-completa-40-anos-e-propoe-uma-visao-de-mundo-empreendedora-para-o-pais-entrevista-especial-com-carlos-gutierrez>. Acesso em: 18 dez. 2017.

LIMA, D. N. de O. Trabalho, mudança de vida e prosperidade entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p.132-155, 2007.

MACHADO, M. das D. C. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, SP: Autores Associados; São Paulo, SP: Anpocs, 1996.

MACHADO, M. das D. C. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, maio/ago. 2005.

MAFRA, C.; SWATOWISKI, C.; SAMPAIO, C. O projeto pastoral de Edir Macedo. Uma igreja benevolente para indivíduos religiosos? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 78, 2010.

MAFRA, C. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

MARIANO, R. *Pentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MARIZ, C.; MACHADO, M. das D. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 141-159, 1996.

MENEZES, R.; REIS, L. Gestão Crivella e a experiência-modelo do projeto da IURD. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos, 19 de julho de 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/569754-gestao-crivella-e-a-experiencia-modelo-do-projeto-da-iurd-entrevista-especial-com-renata-menezes-e-livia-reis>. Acesso em: 18 dez. 2017.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183 - 314.

MONIZ, J. B. As falácias da secularização: análise das cinco críticas-tipo às teorias da secularização. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 16, n. 36, maio/ago. 2017.

MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, maio 2009.

ORO, A.; TADVALD, M. A Igreja Universal do Reino de Deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 17, n. 23, p. 76-113, ago./dez. 2015.

PIERUCCI, A. F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e Religião*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

PIERUCCI, A. F. The secular and secularisms. *Social Research*, Winter, v. 76, n. 4, p. 1049-1066, 2009.

REFKALEFSKY, E. Literatura de autoajuda, os valores da classe média e o sucesso da Igreja Universal. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos, 27 de julho de 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/569996-literatura-de-autoajuda-os-valores-da-classe-media-e-o-sucesso-da-igreja-universal-entrevista-especial-com-eduardo-refkalefsky>. Acesso em: 18 dez. 2017.

SANTOS, M. I. A. *Experiência religiosa e teologia da prosperidade entre fiéis da Igreja Universal*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará Fortaleza, 2015. Disponível em: http://www.teses.ufc.br/tde_busca/processaPesquisa.php?listaDetalhes%5B%5D=9763&processar=Processar. Acesso em: 15 set. 2017.

TEIXEIRA, J. M. *Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

TAYLOR, C. *A era secular*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

“AH, É EVANGÉLICO!”...: a experiência de ser jovem evangélico universitário

*Maria Isabel Silva Bezerra Linhares
Luziane Rodrigues Balbino*

INTRODUÇÃO

Este estudo tem por objetivo levantar questões acerca da relação entre juventude evangélica universitária, ciência e religião, averiguando como jovens evangélicos vivem a sua religiosidade a partir de sua inserção no nível superior e como fazem o enfrentamento entre fé e conhecimento durante sua formação na universidade. Para dar conta das reflexões e análises aqui empreendidas, toma-se como referência autores como Zilles (2004), Neville (2005), Novaes e Mello (2002), Novaes (1994, 2008), Libanio (2010). Além disso, realizam-se entrevistas e aplica-se um questionário semiestruturado com um grupo de jovens cristãos protestantes.

A pesquisa espelha, principalmente, um campo de reflexões sobre a relação religião e ciência, sendo o segmento de universitários apenas uma “entrada” empírica para aferir essas dinâmicas e tendências. Embora não podendo ser generalizados para todo o universo dos jovens universitários, os resultados preliminares da pesquisa servem como uma contribuição para o estabelecimento de um perfil desse segmento no que tange às suas experiências no espaço da universidade e para o (re)conhecimento de conflitos resultantes da relação “ser universitário” e “ser evangélico”.

O interesse pela temática da religião e religiosidade de jovens universitários emerge num contexto em que as autoras, ambas inseridas no mundo acadêmico, têm observado conflitos que alguns jovens universitários vivenciam, especialmente no que se refere às suas perspectivas religiosas e suas crenças, principalmente quando se confrontam com uma nova realidade pautada por novos paradigmas científicos, os quais questionam modos de vida, relações sociais, os modos de compreensão da realidade, desestabilizando “verdades” até então construídas nos seus grupos de origem.

Neste estudo, parte-se da compreensão de que a religião está na raiz de muitas normas e valores da nossa sociedade e influi na compreensão que os seres humanos têm de si mesmos e na identidade de muitos povos e nações. Alguns estudos sobre a religião e a religiosidade, a exemplo de Zilles (2004) e Neville (2005), mostram-nos o quanto a religião é algo que envolve o ser humano e o quanto ela tem a dizer para a existência humana. Ao lado de outros recortes – de classe, de gênero, de raça ou cor, de local de moradia, de orientação sexual –, “a religião pode ser vista como um dos aspectos que compõem o mosaico da grande diversidade da juventude brasileira” (NOVAES, 2008, p. 263). Assim sendo, não há como desconsiderá-la em ambientes como o da universidade.

Para Libanio (2010, p. 2), todo estudo sobre juventude implica deter-se com cuidado no ambiente cultural que a circunda. “Os jovens assimilam por osmose os valores e desvalores, os gritos éticos e os silêncios coniventes, a beleza das utopias e as seduções enganadoras da propaganda”. Suas análises nos iluminam nesse jogo ambíguo, tão acentuado nos tempos atuais e na faixa jovem. Entende o autor que a educação, a formação, o crescimento existencial passam pelo discernimento agudo desse balancear ambivalente para encaminhar a juventude por roteiro promissor para eles e para a sociedade.

Nessa perspectiva, levantamos questões fundamentais que nortearam as reflexões e análises deste artigo: quais os principais desafios de um jovem cristão ao ingressar na universidade considerando sua profissão de fé? Como o jovem cristão reage frente aos desafios decor-

rentes dessa inserção na universidade? Como se veem na universidade? A universidade tem se mostrado indiferente às diversas manifestações religiosas de seu corpo discente?

Para dar conta das reflexões e análises aqui empreendidas, buscamos aprofundar nossos conhecimentos sobre juventudes e religião, tomando como referência autores como Zilles (2004), Neville (2005), Novaes e Mello (2002), Novaes (1994, 2008), Libanio (2010) e, também, ouvindo um grupo de jovens cristãos protestantes.

São sujeitos desta pesquisa quatro jovens universitários, que se identificaram como cristãos protestantes,¹²⁷ ingressantes e/ou egressos da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), da Universidade Federal do Ceará (UFC) e do Instituto de Teologia Aplicada – Faculdades INTA, instituições instaladas na cidade de Sobral (CE). Os jovens, do sexo masculino e feminino, têm idade na faixa de 22-29 anos e residem em Sobral. Aqui serão tratados como entrevistados 1, 2, 3 e 4.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, em andamento, cuja primeira fase teve como objetivo realizar um levantamento sobre as experiências desses jovens acerca de seus conflitos e perspectivas religiosas, pela aplicação de questionário semiestruturado e pela concomitante realização de entrevistas narrativas, cujos desdobramentos estruturam os tópicos deste artigo.

REFLETINDO SOBRE OS DILEMAS ATUAIS DA JUVENTUDE BRASILEIRA NA UNIVERSIDADE: a religião, a religiosidade e a ciência

Conhecer a perspectiva religiosa e interesses políticos de um grupo de jovens universitários – cujas narrativas apontam caminhos para a compreensão dos desafios que enfrentam ao ingressarem na universidade – não significa generalizar as análises resultantes da pesquisa para todo o universo dos estudantes das instituições de Ensino Superior

¹²⁷ São pentecostais da Igreja Assembleia de Deus e Missão Batista Renovada, ambas situadas em Sobral.

em Sobral, mas pode servir como uma contribuição para delinear um perfil desse segmento, no que se refere ao imaginário religioso.

Realizar um inventário de experiências e representações sobre a relação da religiosidade da juventude universitária com a ciência, como campos em “disputa”, sugere uma agenda de questões aplicadas a esse segmento social e etário, enfocando como questão de fundo o papel da religião na modernidade e sua articulação com o indivíduo e a sociedade. Nesta pesquisa, pretende-se refletir, a partir das experiências narradas, como os jovens encaram os conflitos da relação ciência x religião e como vivem a sua religiosidade a partir de sua inserção no nível superior.

Lewgoy (2001) percebe uma tensão entre o “ser jovem” e o “ser religioso” na composição identitária desse segmento. Isso quando ele frisa que, nas referências literárias, políticas e musicais das respostas desses jovens, há uma uniformidade que marcaria um padrão de identidade, que, no entanto, se dissipa ao serem trazidas as referências religiosas. Nestas aparece a interferência do campo familiar e do campo religioso local, fragmentando essa identidade do “jovem universitário” em várias e diversificadas identidades, visto que a vivência religiosa tem outras repercussões para os jovens.

Para Lewgoy, a experiência religiosa tem outros impactos na vida social dos jovens, na adoção de determinados valores e práticas como, por exemplo, a valorização da caridade, da política, da ecologia. O autor destaca um fenômeno que tem sido observado nas escolas de Ensino Fundamental e Médio, acerca do aumento do número de jovens que adotam uma concepção criacionista, tendo a narrativa bíblica como critério de verdade para explicar a criação do universo e da humanidade.

Para Frizzo (2012), o tema da relação entre a fé e a razão tornou-se delicado, pois muitas pessoas não são capazes de compreender tal ligação. Para uma mentalidade tecnocientífica e tecnocrata, há uma barreira intransponível entre ambas, visto que a ciência experimental qualifica tudo aquilo que não é experimentável como irreal e irracional, o que dificulta a atitude de fé pessoal e comunitária. Para o autor, a fé comporta a dúvida, e a razão não é capaz de trazer uma certeza definitiva sobre questões da fé. Contudo, faz parte da configuração fundamental do

destino humano poder encontrar o caráter definitivo de sua existência na fé, que supera o dilema entre a dúvida e a fé.

Frizzo (2012) aponta algumas condições para que a efetivação do diálogo entre fé e razão possa acontecer. Para ele, é necessário não só um novo clima capaz de transcender os monismos e outros preconceitos, como também pessoas abertas para o diálogo e capazes de libertar-se de seus estreitamentos e de saber escutar, refletir e compartilhar com respeito e humildade. O autor entende que é preciso competência linguística, a fim de superar impasses, tensões e choques e para que possa ser buscada a verdade.

Alguns outros estudiosos da religião afirmam que estamos diante de fenômenos que têm motivado algumas pesquisas. Um deles é a chamada “desinstitucionalização religiosa”. Cada vez mais pessoas deixam de encontrar nas grandes religiões tradicionais narrativas plausíveis que respondam às suas necessidades de sentido e passam a ter uma experiência com o sagrado sem a mediação de instituições religiosas. Assim, essas instituições perdem gradativamente a capacidade de atrair e vincular adeptos. Para tais pesquisadores, analisar o tema da religião na juventude implica pensar um caminho metodológico cuja abordagem das práticas e das crenças leve em consideração não tanto a declaração de adesão formal a determinados corpos doutrinários.

Outro fenômeno que vem sendo observado diz respeito à desvinculação da tradição religiosa. A religião também é um campo de experimentação e de escolha para os jovens, mesmo que em todas as áreas da vida as decisões não sejam definitivas e irreversíveis. Assim, durante a juventude, podem acontecer processos como: a desvinculação da tradição religiosa em que o jovem foi socializado, rompendo com a religião dos pais; a conversão a um outro sistema religioso; ou mesmo o retorno à religião de origem, não mais por herança familiar, mas por decisão própria, passando pelo crivo do indivíduo.

Isso mostra mudanças no processo de transmissão da religião de uma geração a outra. Cada vez mais encontramos indivíduos com identidades religiosas diferentes numa mesma família. E também cresce o número de relatos de jovens socializados em lares agnósticos que têm buscado uma vivência religiosa. Aqui é importante assinalar a influência

do círculo de amigos, no qual os jovens encontram mediadores na aproximação dessas novas alternativas religiosas.

SER UNIVERSITÁRIO E MANTER SUA PROFISSÃO DE FÉ

As aproximações com o estudo nas temáticas juventude e religião deram-se a partir de percepções das pesquisadoras, quando em contato com jovens ligados a alguma religião, ao observarem conflitos vivenciados por estes na relação entre o mundo universitário e o universo religioso, como também pela participação das autoras no Grupo de Estudos e Pesquisas Sobre Culturas Juvenis (Gepecju).

Ser um jovem ou uma jovem evangélica contraria alguns ditames, visões de mundo e modos de vida da sociedade abrangente. Tais indivíduos apresentam características específicas em relação aos demais jovens na sociedade brasileira. Contudo, são jovens inseridos em múltiplas realidades sociais, e, por isso, não dá para viverem alienados, fora da realidade sociocultural e econômica, alheios às notícias e à mídia, ausentes do meio científico e acadêmico, ignorantes quanto às tecnologias da informação (TICs) ou isolados das relações sociopolíticas. São impelidos pela orientação religiosa a resguardarem certos “usos e costumes”, valores e comportamentos bíblicos, não necessariamente de forma radical e fundamentalista. Porém, são jovens que apresentam características da juventude em geral.

Alves (2010) fez uma pesquisa com jovens assembleianos em Recife (PE), descrevendo as especificidades ligadas ao sentido de ser jovem e filiado a uma igreja pentecostal clássica, no caso, a Assembleia de Deus, e percebeu que, mesmo apresentando distinções, esses jovens não deixam de “vivenciar os conflitos e desafios colocados para a juventude brasileira como um todo, o que decorre de seu trânsito por diversas esferas ‘deste mundo’” (ALVES, 2010, p. 165).

Nesse sentido, ao adentrar o universo complexo que é a universidade, o estudante vivencia conflitos e desafios, novas posturas, novas visões e o embate entre ciência e religião. Para alguns jovens evangélicos, a iniciação no Ensino Superior implica correr o risco de “esfriar na fé” ou “desviar-se” dos princípios bíblicos. Isso porque a universidade, para

muitos, é considerada um terreno hostil, onde as pessoas tendem a valorizar mais a “sabedoria deste mundo” ou terrena e excluir a “sabedoria de Deus” ou a espiritualidade, conforme expressaram os jovens entrevistados.

Diante disso, jovens universitários evangélicos tentam equilibrar-se entre esses mundos: o mundo universitário e o mundo religioso. Apesar de considerarem ambos importantes, compreendem que a universidade influenciará e modificará o jeito de ser do jovem, suas amizades, comportamentos e atitudes. Sentem medo, mas, ao mesmo tempo, são movidos pela curiosidade, pela vontade e necessidade de conhecer, conforme expressa o jovem abaixo:

[...] você não pode ter medo de adquirir conhecimento, com medo de “Ah, vou desviar o conhecimento”. Não! Não é o conhecimento que você vai adquirir, é como você vai usar cada coisa que você aprende. É importante até que você saiba muitas coisas, conhecer tudo pra você saber o posicionamento, saber por que aquela pessoa é daquele jeito. É importante! (Entrevistado 4).

Vale salientar que alguns dos entrevistados ocupam cargos de líder em suas igrejas, como é o caso do entrevistado 3, que é regente do conjunto de jovens em sua congregação. Nesse sentido, é perceptível a preocupação no como lidar, de forma harmônica, com tantas responsabilidades, e essa preocupação também é compartilhada entre seus familiares.

Eu acredito que tem a ver. Agora vai de cada um. Como você falou, tem gente que fica com medo, desiste e tem aquela pessoa que diz: “Vou ver como é que vai ser”. Na Letras, minha primeira faculdade, que diziam que era outro mundo. A faculdade é mundo que vai oferecer a você muitas possibilidades. Em casa mesmo, a minha mãe é a primeira que se preocupa: “Minha filha como é que vai ser, como é que vai ser agora seu tempo na igreja?” Porque eu sou regente da mocidade e... “Como é que vai ser nos cultos? Você não vai tá aqui e tal. Nos fins de semana, você vai estar muito cansada e tal”. É essas coisas, mas a gente vai conversando, a gente vai vendo aquela graça de Deus mesmo. E alguns irmãos da igreja também, a maioria elogia, parabeniza, mas isso não me... Também não me sinto mal com isso. Eu fiquei preocupada porque é um ambiente novo. Você não sabe como vai reagir. [...] Eu conheço pessoas que eram evangélicos e entraram na faculdade e se desviaram por muitos motivos, o tempo, muito trabalho, acabava

se envolvendo com certas amizades que acabava conduzindo essas pessoas nas sextas-feiras, como é o último dia de aula e tal... Enfim, iam beber, iam para as festas, a pessoa acabava ficando nesse mundo. Se deixando levar. Mas é por isso que lhe digo, é por cada um. Isso vai de cada um (Entrevistado 3).

Quanto aos desafios apontados, os jovens elencaram situações diversas, entre elas, o receio de se expressar diante da reação das pessoas. Inclusive, apontaram a mídia como inimiga. Isso porque ela veicula e postula como verdades ideias e valores que, na prática, não necessariamente ocorrem como são divulgados. Apontaram também a pressão que sofrem em virtude de autoridades políticas evangélicas envolverem-se em escândalos e manifestarem opiniões polêmicas. Preocupam-se com as generalizações e com a criação de padrões de condutas a partir do que é dito pelos meios de comunicação. Descrevem situações em que tentam argumentar na tentativa de esclarecimento.

No meu caso, tanto na Letras, como Jornalismo, como são cursos de humanas, a gente trabalha muito com ideologias, com opiniões, com essas questões sociais, sistemas mais polêmicos. Atualmente, principalmente falamos de política, não tem como você não citar determinadas personagens que são evangélicas, que quem é de fora acaba trazendo como... acaba trazendo como geral, como, por exemplo, nós temos o Marcos Feliciano, nós temos o Eduardo Cunha, são personagens evangélicos, que, como estão nesse meio, sendo também coniventes com determinados posicionamentos políticos, que são contra, a gente acaba discutindo e às vezes você fica assim... [...] Porque assim, como a gente conhece uma pessoa, se ela tem um determinado comportamento errôneo e é evangélica, a gente acaba tomando aquela pessoa como exemplo para os demais. E daí? Não tem Assembleia de Deus, não tem Batista, não tem Presbitério, não tem. É crente! Se a pessoa é crente, dependente da igreja que ela estiver, fizer parte, que ela faz parte, se ela transgredir determinado ponto, ela acaba não sendo uma boa pessoa e às vezes a gente se questiona: "Ah, será que eles acham que eu também vou ser assim, que eu sou assim, que na minha igreja é isso, que a minha igreja é aquilo?". Tem essas questões do dinheiro, a parte financeira que é muito debatida. Essa polêmica aí que envolve a questão de enganar os fiéis, porque infelizmente tem igreja que engana abertamente os fiéis e eles acabam tomando isso como geral e, às vezes, pra gente tentar entender, tentar tirar esse pensamento errôneo da

cabeça das pessoas que não são evangélicas é complicado, porque eles já tomam como geral. Já perguntaram pra mim: “[...] na tua igreja é assim?”, “Teu pastor é desse jeito?”, “Vocês fazem isso?”. E é complicado. Você também tem que ter um posicionamento bíblico. Você tem que não apenas ser evangélico. Você tem que de fato ter certeza daquilo que você professa. Para saber como debater essas questões (Entrevistado 3).

O campo das opiniões e ideias divergentes – o choque de opiniões – foi um desafio apontado, como também a dificuldade em discutir certos temas por não saberem como portar-se ou responder, tendo em vista a orientação religiosa. Para eles, a opinião de um cristão diante de alguns temas,¹²⁸ ditos por eles como modernos, é considerada preconceituosa e errada.

Eu acho que, principalmente na minha área, às vezes tem um confronto de ideias, de opiniões, como, por exemplo, tem diversas pessoas de outras cidades, diversas orientações, diversas religiões, tem gente que, por exemplo, se diz ateu, tem gente que é testemunha de Jeová, assim, tem gente com religião ou não. Tanto católico e evangélico têm direitos em sua religião e até desafios, mas aí tem essas divergências que... das pessoas da turma, mas a minha turma, a minha experiência é que não existe muito, muito debate. Em outras turmas, eu percebo mais isso, mas com a gente é bem mais tranquilo em relação... a gente conversa bem, mas tem. A gente percebe que tem essas diferenças. E com relação aos professores também, que alguns, poucos, mas às vezes falam algumas coisas que dá a entender que eles têm uma opinião diferente, por exemplo, a questão do evolucionismo. Tem essas divergências, essas diferenças de opiniões, principalmente (Entrevistado 4).

Posso dizer que um dos maiores desafios para o cristão, você perguntou evangélico, mas tanto católico quanto evangélico, por ser cristão, é baixar a cabeça diante de temas hoje que parece muito modernos pra nós, à vista da palavra de Deus, que não se atrasa [...] Pois é, o que eu acho que um dos maiores desafios são esses, que nós nos sentimos, tanto católico como evangélico,

¹²⁸ Ao referir-se a temas modernos, o Entrevistado 1 menciona o tema da homossexualidade, empregando a palavra “homossexualismo”. Deixa-se claro que não é objeto deste estudo tratar esta temática.

com a cabeça baixa por não poder participar de temas bastante modernos [...] A palavra, ela permanece daquela forma, não pode ser modificada. E diante do mundo tão moderno que nós estamos hoje, como o homossexualismo, são coisas que a gente não consegue participar, dizer, falar (Entrevistado 1).

Porque se for dar a opinião, né, já é preconceito (Entrevistado 2).

É. Exatamente. Não é questão de... a gente até tenta, assim, participar, sabe? Mas é como a minha irmã disse, tá entendendo? Eles consideram a opinião de um cristão errada, tá entendendo? (Entrevistado 1).

Os jovens percebem o crescimento e reconhecimento da fé cristã no país, porém afirmam que há um embate no campo das opiniões. Por entenderem que os meios de comunicação ditam o que é “certo e errado”, sentem-se encurralados diante da mídia, que, na visão de um dos interlocutores, é um “deus”. Criticaram também a posição de alguns cristãos evangélicos por se considerarem “donos da verdade”. Reconhecem a necessidade de diálogo sobre esses assuntos considerados por eles modernos, como também o respeito à liberdade e a aceitação da opinião de outrem:

Eu acho que o evangélico hoje no Brasil por inteiro melhorou bastante. Para quem nasceu no evangélico, como eu e minha irmã, a gente viu a diferença de um tempo atrás. Mas o problema é só essa questão mesmo. De a gente não conseguir participar de alguns assuntos por ser a nossa opinião, ser considerada como errado. E isso a mídia te diz muito. Toda vez que, batendo na mesma tecla, que a nossa opinião é errada, então não há como enfrentar, entende? [...] E aí como que a gente vai se levantar, se a gente não faz parte dessa mídia que pode falar? Eu não posso falar. Eu sou apenas um... Sei lá... Eu me considero apenas como um... Um zero à esquerda diante desse mundo assim tão elevado. Diante desses assuntos, sim! Eu não posso assim me levantar e falar. Sabe? Eu acho. Eu me considero assim, não sei. [...] A fé continua igual, mas eu acho que pra mim, como cristão evangélico, eu acho que a minha fé tornaria muito mais válida se a minha opinião valesse e se a opinião do outro valesse, mas eu tenho outro ponto negativo em relação aos cristãos evangélicos, em relação a esse ponto... Que os cristãos evangélicos querem ser os donos da razão, os ditadores das regras,

os ditadores do correto. Então, eu quero dar minha opinião, então que o outro também... que eu também esteja disponível a aceitar a opinião do outro (Entrevistado 1).

Eu não discuto com a pessoa, né? Assim, eu escuto. Só que eu não sei o que falar exatamente, assim, porque a minha opinião é que errado, né? (Entrevistado 2).

Diante desse turbilhão de opiniões, esses jovens chegam ao ponto de questionarem aquilo em que acreditam e que lhes foi repassado, não se sentem seguros ou aptos a discutir sobre certos assuntos, considerando-se “um zero à esquerda”. Ficam inquietos com alguns temas em que a Bíblia é referência para protesto, mas, ao mesmo tempo, temem estar agindo de forma injusta e preconceituosa.

Até eu chego a considerar que... não, que tá errado, mas eu chego a considerar que eles estão sofrendo injustiça, devido a versículos que foram colocados na Bíblia, escritos, eu sei que... eu chego a pensar. A minha fé chega a diminuir nesse quesito. Tá entendendo? Porque pensa comigo! Eu sofro ou não sofro injustiça diante de um versículo que foi feito especificamente pra mim que sou gay, por exemplo? Só um exemplo. Você está entendendo? (Entrevistado 1).

É difícil! Assim, tem tantas opiniões diferentes da que a gente acredita, que a gente fica se questionando, né? Nas orações, pelos menos eu. Eu fico questionando o porquê disso (Entrevistado 2).

Porém, há algo intrigante nas trajetórias desses jovens evangélicos universitários. Percebem esse apogeu da fé cristã evangélica, mas há um silêncio por parte de alguns jovens que não revelam sua profissão de fé por medo da reação das pessoas. Isso foi percebido quando revelaram a existência de um grupo chamado *Alfa e Ômega*, criado por jovens cristãos evangélicos universitários no Brasil, do qual, segundo os interlocutores, participam também jovens de outras religiões. Eles se reúnem e discutem sobre alguns assuntos da atualidade, como política, corrupção, entre outros. Ao ingressarem nesse grupo, descobriram vários colegas de turma que até então desconheciam sua profissão de fé e concluem que esse silêncio pactuado talvez ocorra por medo de algum tipo de represália.

Bom, antes de eu entrar na UVA, a Igreja Batista já apresentava esse projeto, que era um projeto para todos os alunos das universidades do Brasil. E eu não sabia! Quando eu entrei na universidade, eu ainda passei uns dois períodos, mais ou menos, e não sabia. Aí de repente eu recebi o convite, só que muito pouca pessoa. Muito evangélico, muito evangélico que eu nem sabia que existia dentro da minha sala... Muitos, muitos, muitos evangélicos que nem eu mesmo sabia que existia dentro da minha sala. [...] Mas muitas ou não, eu não tinha noção que tinha tantas pessoas evangélicas dentro da minha sala, com o tempo que fui descobrir. Mas quando entrei e bati de cara com as pessoas na sala eu não sabia mesmo [...]. Acho que dentro da universidade, o cristão, ele nem é a minoria, ele é a maioria. Mas são poucos os que têm coragem de falar alguma coisa. Por isso a gente trata de minoria (Entrevistado 1).

Deve ser isso sim. Porque as pessoas muitas vezes não falam, porque as pessoas: “Ah, é evangélico!”. A gente fala a opinião: “Ah, é evangélico!” [Risos] (Entrevistado 2).

Tendo em vista a falta de espaço de discussão dentro da universidade, alguns jovens recorrem a redes sociais, como espaço para falar sobre o assunto e protestar contra o que a mídia publica como verdade.

É. Porque eles não querem saber de religião. É como lhe disse: tem a mídia fazendo coisas mais modernas. Entende? E não dá pra entender nada. E eu vou lutar contra a mídia? Eu sou totalmente contra a mídia, mas aonde que protesto? Em rede social, no Facebook, num espaço onde posso protestar, porque é um espaço, apesar de outras migrarem em outras redes sociais pra ver minhas publicações, mas a única coisa que tenho está aí. [...] Isso seria legal! Nós não temos espaço! Entende? Porque não falamos sobre esse assunto. Aí somos pessoas antiquadas, pessoas antigas, pessoas fundamentalistas (Entrevistado 1).

Conforme reflete Libanio (2010), nessa fase avançada e exacerbada da modernidade, os polos de tensão se acentuam, especialmente no campo religioso, e, nesse caso, os extremos fazem eco também no universo religioso e no universo da educação superior. Portanto, diante dos conflitos e tensões entre a formação superior (no mundo da ciência) e a formação religiosa (no campo espiritual, do sagrado), os

jovens entrevistados anseiam que a universidade também seja um espaço de discussão e reflexão sobre religião e respeito às diversidades.

Nesse sentido, a presente pesquisa serve como uma “contribuição” para elaborar um perfil desse segmento no que tange às suas experiências no espaço da universidade e ao (re)conhecimento de seus conflitos resultantes da relação “ser universitário” e “ser evangélico”.

CONSIDERAÇÕES PROVOCATIVAS

Do ponto de vista dos estudos da religião, a incorporação da temática da juventude oferece possibilidades de desvelar articulações, passagens e comunicações geradoras das identidades e dinâmicas da sociedade brasileira contemporânea.

Percebe-se entre os jovens evangélicos universitários uma negociação na relação ciência e religião. Vivenciam conflitos, especialmente no que se refere às suas perspectivas religiosas e suas crenças, isso quando se confrontam com uma nova realidade pautada por paradigmas científicos, os quais questionam modos de vida, relações sociais, formas de compreensão da realidade, desestabilizando “verdades” até então construídas nos seus grupos de origem.

Elencam desafios por eles enfrentados e criam estratégias de contestação que vão desde o simples diálogo com colegas próximos, na perspectiva de esclarecer e desconstruir estereótipos, passando pela utilização de redes sociais como espaço para protestar, como também pela criação de grupos entre jovens da mesma religião ou com pertencimentos similares.

Ao destacarem a importância da criação de grupos alternativos, a exemplo do *Alfa e Ômega*, que agrega diferentes jovens de diferentes perspectivas religiosas, entendem que esse espaço “alternativo” passa a ser um campo de possibilidades e pactuações dos diferentes, em que podem expressar a fé sem constrangimentos, pois consideram-no a “própria casa”, onde cantam, leem a Bíblia e discutem temas da atualidade.

Esta pesquisa tem seu referencial empírico entre jovens estudantes vinculados à Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). As considerações aqui apresentadas dizem respeito às suas apreciações acerca de suas vivências na relação entre ciência e fé, pertencimento

evangélico e saber acadêmico, no contexto mencionado. Contexto no qual percebem limites de espaço para a manifestação de suas opiniões e do modo como enxergam a realidade, orientados por preceitos religiosos ou, como diria Peter Berger (1985), por estruturas de plausibilidade amparadas no sagrado.

Tais interlocutores assinalam que a socialidade no espaço da universidade configura situações diante das quais os jovens evangélicos são genericamente rotulados como fundamentalistas e preconceituosos, fato que torna exíguo ou inexistente o lugar do debate e do diálogo com jovens não evangélicos ou não cristãos, reproduzindo-se, portanto, uma restrição ao respeito à diversidade.

Todavia, a análise aqui proposta não pretende situar esses jovens num lugar de vitimização. Os limites desta análise encontram-se na percepção dos interlocutores sobre suas experiências, como pessoas de fé, no contexto da universidade. Embora este seja o foco preciso trabalhado nesta pesquisa, é importante considerar, neste desfecho, a relação entre religião e esfera pública para além do espaço circunscrito da universidade. E, nesse sentido, ressalta-se o cruzamento da religião com o campo da política, no qual os evangélicos têm conquistado inúmeros espaços de poder e expressividade pública diante de temas que se colocam no campo das controvérsias entre fé e ciência, pautadas em temas como direitos humanos, direito à diferença, gênero e sexualidade, educação, Estado laico/laicidade, entre outros.

Portanto, quando se amplia esse foco, nota-se que a influência de modos de ver a realidade sob uma perspectiva cristã e, nesse caso, evangélica, está presente em diversos espaços públicos de debate na cena hodierna, atuando, inclusive, no campo das pressões políticas junto à esfera legislativa pela aprovação de projetos de lei que, em suas proposições, sinalizam enorme impacto restritivo sobre a liberdade do pensamento crítico no sistema de ensino, no campo da educação formal. Assim, conclui-se que a discussão atinente aos espaços de expressão e manifestação das diferenças no espaço público requer um olhar de complexidade, que leve em consideração os diversos campos sociais em que se insere o debate acerca do papel das religiosidades na esfera pública.

REFERÊNCIAS

- ALVES, M. de F. P. Juventude, igreja e “mundo” na perspectiva de jovens pentecostais (assembleianos) de Recife. In: VELHO, G.; DUARTE, F. D. (Org.). *Juventude contemporânea: culturas, gostos e carreiras*. Rio de Janeiro, RJ: 7Letras, 2010.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- FRIZZO, E. R. P. A religião e a religiosidade dos universitários da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- LEWGOY, B. Secularismo e espiritismo nas Ciências Sociais: discutindo os resultados da UFRGS. *Debates do NER*, n. 2, 2001, p. 133-144.
- LIBANIO, J. B. Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários. *Revista Nures*, n. 15, set./dez. 2010. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 07 dez. 2016.
- NEVILLE, R. C. (Org.). *A condição humana: um tema para religiões comparadas*. São Paulo: Paulus, 2005.
- NOVAES, R. C. R. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*, n. 45, p. 62-74, 1994.
- NOVAES, R. C. R.; MELLO, C. C. A. Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos. *Comunicações do ISER*, n. 57, 2002.
- RODRIGUES, S. Como a juventude brasileira se relaciona com a religião? 2007. Disponível em: <http://www.uff.br/observatoriojovem/materia/como-juventude-brasileira-se-relaciona-com-religi%C3%A3o>. Acesso em: 12 set. 2016.
- ZILLES, U. *Filosofia da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

OS SIGNIFICADOS DA RELIGIOSIDADE PARA JOVENS SEM RELIGIÃO

Iago Rodrigues Ribeiro

INTRODUÇÃO

Não é fato novo que as religiões são reguladoras das condutas e também um aspecto das culturas que perpassa diversas dimensões da vida social. A religião contribui para a formação da subjetividade e das identidades das pessoas e se apresenta das mais variadas formas no mundo, gerando, por vezes, conflitos na disputa por espaço entre as diferentes ideologias na sociedade e por adeptos, em muitos casos. Constituindo uma dimensão tão importante da vida humana, tornou-se objeto de estudo para diversos intelectuais interessados em compreender e explicar sua presença em nossa existência.

Este texto¹²⁹ discorre sobre os sentidos da religião para pessoas que se percebem, em um dado momento de suas trajetórias, como desvinculadas de instituições religiosas. O interesse se volta para a construção da subjetividade e da maneira como os jovens percebem os nexos entre religião e família, sociabilidade, trabalho, vida afetiva e sexualidade.

¹²⁹ Este artigo traz reflexões trabalhadas em pesquisa iniciada para a elaboração de monografia defendida em 2016, no Bacharelado em Ciências Sociais pela UFC. O estudo foi concluído em 2018, para defesa de dissertação no PPGS/UFC, orientada pelo professor George Paulino.

A intenção é compreender de que formas essas pessoas elaboram a percepção de si como apartadas (ou não) da esfera religiosa. A proposta é investigar as dinâmicas de rompimento, tais como são interpretadas pelos interlocutores, procurando olhar para as complexas relações entre discurso de si e contexto.

Partindo de dados da pesquisa quantitativa do Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)¹³⁰ e de um documento elaborado pela Fundação Getúlio Vargas em 2011,¹³¹ referentes que mostram o aumento expressivo de pessoas que afirmam não possuir religião, é possível perceber que o número de indivíduos sem vinculação a instituições religiosas cresce mais expressivamente entre os jovens. Essa recorrência sociológica possibilita indagar acerca dos modos pelos quais se constroem certas percepções do religioso por essa parcela da população.

As informações analisadas são provenientes de entrevistas semiestruturadas realizadas no período entre março e setembro de 2014 com jovens pertencentes a uma rede de sociabilidade que identifiquei e acompanhei a partir de minha vivência na graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, no *campus* do Centro de Humanidades III, localizado no bairro Benfica, em Fortaleza. Essas entrevistas ocorreram de forma predominante nesse espaço universitário. No total, contei com a colaboração de cinco interlocutores que responderam às perguntas que objetivaram resgatar seus históricos e perspectivas relativas às esferas já citadas acima.

CENÁRIO RELIGIOSO NO BRASIL: um quadro de pluralismo

O último censo, realizado em 2010, apresentou informações que confirmaram tendências do cenário religioso que estão em curso no Brasil há décadas, servindo como instrumento de reflexão para o trabalho de diversos

¹³⁰ Os dados dessa pesquisa presentes neste trabalho foram retirados do livro *Religiões em movimento: o Censo de 2010* (TEIXEIRA; MENEZES, 2013).

¹³¹ Os dados utilizados neste trabalho estão presentes no *Novo mapa das religiões* (NERI, 2011).

autores interessados no fenômeno religioso no país. Entre as principais indicações desses dados, merece destaque o crescimento das denominações evangélicas e dos indivíduos que compõem a categoria “sem religião”, a qual inclui ateus, agnósticos e pessoas que não se identificam institucionalmente com nenhuma doutrina religiosa. Simultaneamente, o que também aparece como tendência contínua é o declínio do catolicismo, que ainda permanece como religião hegemônica, mas, a cada década, tem registrado menos declarantes.

Reporto-me aos dados dessa e de outras pesquisas, de modo a observar dinâmicas de mudança no cenário religioso brasileiro, incluindo o aumento dos “sem religião” e outras minorias religiosas no Brasil. Inserem-se nessa mudança a perda da hegemonia católica e o crescimento vertiginoso dos evangélicos, que marcham deslocando-se da posição de minoria para um segmento religioso de expressividade no campo religioso brasileiro.

Os dados do Censo de 2010 (TEIXEIRA; MENEZES, 2013) ilustram o quadro de pluralismo religioso que se configura na sociedade brasileira contemporânea. Teixeira e Menezes (2013) observam que, entre as décadas de 1980 e 2010, os católicos passaram de 89% da população brasileira para 64,50%. Os protestantes pentecostais foram de 3,20% para 18,30%, e o grupo de pessoas que se identificavam como sem religião há 30 anos passou de 1,9% para 8,9%. Os espíritas kardecistas passaram de 0,7% para 2%, e as religiões afro-brasileiras foram de 0,6% para 0,3%. A categoria das outras religiões foi de 1,2% a 2,3% nesse período. Tal aumento está abaixo das expectativas de especialistas, mas, só nos anos 2000, representa 15,3 milhões de pessoas que passaram a se declarar como “sem religião”.

Almeida e Barbosa (2013) apontam recorrências sociológicas que vale observar, na tentativa de delinear esse quadro de transformações: a queda do catolicismo e o crescimento dos pentecostais e das pessoas “sem religião”, além do gradual aumento de minorias religiosas.¹³²

¹³² Nessas religiões minoritárias estão incluídos os espíritas e a categoria “outras religiões”, que é representada por religiosidades étnicas (judaísmo, islamismo, hinduísmo etc.), orientais (budismo, seicho-no-ie, Hare Krishna etc.), de origem indígena (santo-daime, união do vegetal, barquinha etc.) e ainda outras (TEIXEIRA; MENEZES, 2013), cujos números foram acima destacados.

Um documento produzido pela Fundação Getúlio Vargas¹³³ a partir de dados quantitativos de origem diversa aprofunda o olhar para tais dinâmicas (NERI, 2011). No que concerne às conexões entre juventude e religião, observa-se que, em 1991, de cada 100 jovens entre 15 e 19 anos, apenas cinco não tinham religião. Nos anos 2009, o número de pessoas sem religião continuou a crescer: passou para oito em cada 100 jovens, e um crescimento semelhante e, por vezes, superior pode ser observado na faixa etária de 20 a 29 anos (NERI, 2011).

É interessante notar que, para efeito das pesquisas comentadas pelo documento da FGV, o emprego da categoria “sem religião” abrange pessoas que, naquele momento da vida, respondem a uma pesquisa quantitativa que não explora suas percepções acerca da religião, mas assinala o modo como tais respondentes declaram-se sem adesão religiosa em dado momento da vida.

O termo “sem religião” tem sido usado como categoria guarda-chuva que abarca uma miríade de relações com o religioso. Por outro lado, “sem religião” é também um termo problemático, considerando-se que pode abarcar pessoas que compartilham de adesões religiosas múltiplas, não institucionais, de identificações mais fluidas, conforme apenas pesquisas qualitativas podem indicar. A posição aqui adotada é de que os sentidos da religião para pessoas que se definem como sem religião podem revelar dados etnográficos relevantes à compreensão das atuais relações entre contemporaneidade e religião.

O cenário religioso brasileiro atravessa mudanças significativas que se encontram em curso há pelo menos 30 anos. Tais mudanças não dão sinal de que sejam transformações que vão favorecer a recuperação da hegemonia cristã, mas sim o aparecimento de novas formas de religiosidade, além do crescimento de minorias religiosas, como as religiões

¹³³ Documento publicado pelo Centro de Políticas da FGV, o qual objetiva oferecer um levantamento estatístico completo sobre a presença de diversas religiões no Brasil. As informações nele contidas são provenientes do processamento de dados e microdados publicados por Pesquisas de Orçamentos Familiares e Censos do IBGE. Contando com mais de 200 mil entrevistas sobre a composição religiosa no final e início da década passada, traça também um panorama de longo prazo da diversidade religiosa brasileira ao fazer uma análise da evolução das crenças desde o século XIX.

afro-brasileiras, o espiritismo, religiosidades orientais, do número de pessoas que se declaram sem religião e de outros grupos emergentes, como as igrejas inclusivas (NATIVIDADE, 2013).

As atuais dinâmicas da diversidade religiosa podem ser referidas a partir de fenômenos como as igrejas inclusivas. Essas congregações e espaços religiosos voltados para gays e lésbicas exemplificam a ampliação dos discursos e públicos alcançados, demonstrando um ambiente social e político que vem reconhecendo, progressivamente, a legitimidade das “minorias sexuais” no espaço público. As igrejas inclusivas representam um exemplo do atual quadro de pluralismo religioso no Brasil. Tal quadro aparenta ser uma tendência que veio para constituir um objeto de estudo complexo, com dinâmicas que desafiam o olhar das ciências sociais. Sobre esse fenômeno, é interessante notar que, embora haja uma pluralidade de fato entre as ofertas religiosas no espaço brasileiro, há, dentro da própria matriz cristã, a presença do pluralismo, como destacam Almeida e Barbosa (2013, p. 315):

[...] se o pluralismo religioso introduzido inicialmente pela presença protestante pressupõe que o pertencimento a uma religião deva ser exclusivo, cada vez menos isto é verdadeiro no Brasil. A diversidade e mistura são processos que se retroalimentam na mudança da religião, donde supor que parte da dinâmica contemporânea ocorre também como uma espécie de pluralismo sincrético, sobretudo na transição relativa à matriz cristã.

A presença do pluralismo no Brasil representa um fator que corrobora a intensificação de processos de secularização, pois multiplica a quantidade de estruturas de plausibilidade, possibilitando a relativização de discursos religiosos concorrentes (BERGER, 1985). Isso torna a religião cada vez mais um assunto dotado de caráter subjetivo e privado, gerando tanto formas de ceticismo e descrença como vinculações religiosas mais plurais e menos institucionalizadas.

Berger (1985) compreende a religião como um fenômeno que tem por objetivo a legitimação da ordem social, constituindo um cosmos sobrenaturalizado que representa uma barreira para o reconhecimento do caráter humano da criação da sociedade.

A dimensão da religiosidade tem a função de situar a humanidade dentro de um marco infinito que é o universo, atribuindo a este um significado humano (BERGER, 1985). Este autor chama a atenção para o fato de que a religião representou e ainda representa, em certo nível, um dos métodos mais efetivos de dominação, uma vez que constitui a base ética e moral da sociedade, fundamentando-a em origens superiores ao mundo humano. Entretanto, ele também destaca a existência do processo de secularização que já se desenvolve há algum tempo e que, entre outras consequências, pode ser apontado como um fator responsável para a existência do pluralismo religioso existente na modernidade, o qual pôs um fim ao monopólio das tradições religiosas cristãs no Ocidente. A hipótese é que esse pluralismo coloca aos indivíduos a escolha entre diferentes formas de crença e acaba com a obrigação de adesão ao credo hegemônico.

Os jovens que se definem como sem religião optam por outras alternativas simbólicas na construção de significados para o mundo. Esses indivíduos representam a tendência do secularismo, que se tornou um marco da modernidade. O secularismo representa um processo que pode ser caracterizado por uma libertação do homem moderno da tutela da religião, isso de acordo com os chamados círculos anticlericais (BERGER, 1985). O autor percebe que as instituições religiosas perderam espaço na organização do mundo social e a isso nomeia processos de secularização. Pelas instituições católicas tradicionais, esse fenômeno é considerado um processo de descristianização ou paganização.

RELIGIÃO, JUVENTUDE E NOVAS FORMAS DE CRER E NÃO CRER

As pesquisas de caráter quantitativo realizadas no Brasil apresentam o indicativo da formação de um novo cenário religioso, que pode ser caracterizado pelo pluralismo. Existem diversas religiões em expansão, que se estabelecem progressivamente em relação à hegemonia do catolicismo. Essas mudanças no campo religioso incidem, sobretudo, sobre as gerações mais jovens, mais afeitas aos processos de modernização que incluem a adesão a formas de religiosidade mais

frouxas ou a afastamentos progressivos das adesões religiosas, captadas pela alcunha de “sem religião”.

Regina Novaes (2013), em seu texto “Jovens sem religião: sinais de outros tempos”, destaca a presença de um tipo de “sincretismo nova era”, que determina encontros entre tradições e modernidade por meio dos meios de comunicação atuais, como a internet, afirmando que a diversidade da religiosidade brasileira pode ser vista como expressão da pós-modernidade, que gera espaços plurais e identidades fluidas, assim como pertenças religiosas. Nesse sentido, aponta também a relevância do conceito de “duplo pertencimento”, que contribui para compreender a dinâmica de movimento dos brasileiros em um campo religioso marcado por uma hegemonia católica reconhecida e legitimada pelo Estado (NOVAES, 2008).

O momento da juventude pode ser considerado como um catalisador de novas formas de religiosidade, algo que é muito claro em estudos de movimentos holísticos como a Nova Era. Flávio Sofiati (2009), em seu texto “Religião e juventude: os jovens carismáticos”, destaca a perspectiva da religiosidade referenciando a vivência juvenil, mais especificamente, a ação religiosa do jovem carismático. O autor destaca a visão desses jovens sobre a religiosidade como algo que representa um porto seguro em tempos incertos, mostrando suas necessidades e percepções. Sobre a situação da juventude, Sofiati (2009, p. 2) destaca:

A precariedade da educação, a restrição de emprego e o esvaziamento ideológico da política colocam essa categoria social em uma situação de grande fragilidade e falta de perspectiva para o futuro. A ida para o religioso é uma das saídas para esse segmento social, sendo as instituições religiosas a principal forma de organização juvenil na sociedade brasileira atual.

Assim, o contexto apontado por Sofiati (2009) constitui um exemplo da pluralidade religiosa brasileira, mostrando que o movimento de Renovação Carismática Católica entre os jovens representa uma expressão dessa diversidade, uma nova forma de adesão e pertencimento religioso, de modo semelhante ao crescimento numérico da juventude sem religião no país.

Para Almeida e Barbosa (2013), mudanças no campo religioso no Brasil contemporâneo podem ser percebidas como evidência do aumento da lógica individual e rompimento de laços com a religião familiar. Esse é um fenômeno mais característico da juventude, período da vida em que a identidade do indivíduo ainda está em construção e ocorre grande oferta de informações. Consequentemente, ideias sobre religiosidade agem de forma determinante em favor do aumento da descontinuidade da tradição religiosa e crescimento de minorias.

Os dados de pesquisas trazidos pelos documentos produzidos pelo IBGE e pela FGV corroboram a visão de alguns autores de que se diversificam os pertencimentos, adesões, sentidos e vínculos religiosos. Os indivíduos têm, progressivamente, buscado novas formas de identidade religiosa, sendo essa busca facilitada pela grande variedade de opções religiosas disponíveis (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Hervieu-Léger (2008) argumenta que a transmissão da cultura de uma geração para a seguinte, de forma geral, é complexa, envolvendo apropriações e engendrando cenários de diversificação. O encontro entre gerações exemplifica uma dinâmica social em que se procura manter uma linha de transmissão. Entretanto, segundo essa autora, a continuidade não implica imutabilidade, pois, com o passar das gerações, os aspectos culturais são transmitidos, mas isso ocorre sempre com acréscimo de alguns detalhes que mudam a cultura original, instaurando dinâmicas de descontinuidade que colocam as gerações sempre em certa oposição.

Com efeito, não existe transmissão sem tensões. Verifica-se uma intensificação de processos de ruptura quando o assunto é a reprodução da religião na família e nos domicílios. Hervieu-Léger (2008) endossa que doutrinas religiosas hegemônicas são confrontadas na atualidade com uma multiplicidade de alternativas religiosas. Essas novas expressões da crença constituem as dinâmicas da “religião em movimento”, em processos de inovação, ruptura ou descontinuidade de religiões herdadas. O que se verifica é o aumento do caráter privativo da escolha em detrimento do social. A possibilidade de escolher, migrar ou desvincular-se da religião de origem é uma recorrência sociológica, segundo analistas das transformações da religião no mundo contemporâneo.

Os domicílios, que são um espaço para a reprodução da religião, exemplificam as dinâmicas de pluralismo religioso ou desvinculação da religião de origem. A hipótese é que a família está perdendo sua importância na definição da opção religiosa das pessoas. Segundo os dados do IBGE (TEIXEIRA; MENEZES, 2013), o catolicismo é a religião que mais perde fiéis no Brasil. Aqueles que se declaram sem religião ou pertencentes a religiões distintas do catolicismo cresceram em grande quantidade e, em 2010, representam 35,5% da população. Entretanto, vale ressaltar que, embora esses não católicos incluam os sem religião, abrangem também minorias religiosas, como os cultos afro-brasileiros e espíritas. Ainda que esse crescimento seja claro, destaca-se a hegemonia do cristianismo. Por outro lado, os números exemplificam a pluralidade existente no país, ocasionada pelo surgimento de novas doutrinas cristãs nos últimos anos.

O aumento da oferta religiosa, com a diversificação característica de um verdadeiro “mercado”, é uma tendência que merece destaque pela sua influência na importância que a religião possui para as pessoas. Berger (1985) afirma que a existência de diversas instituições religiosas leva à criação de várias ideologias doutrinárias adaptadas à preferência do consumidor, estabelecendo um problema para a legitimação religiosa, pois, se a tradição religiosa se adapta de acordo com necessidades, ela perde a característica de imutabilidade que concede às religiões a devoção e confiança de seus fiéis. Isso constitui uma falha na estrutura de plausibilidade, enfraquecendo também a realidade subjetiva do mundo religioso em questão.

Deve-se atentar para a existência de uma nova forma de consciência que favorece a opção religiosa como uma dimensão subjetiva e pessoal em detrimento da imposição do social. A crença individual não possui, necessariamente, embutida em suas condições de existência a obrigação de transmiti-la. Isso traz à tona o protagonismo da juventude na escolha da religião, uma vez que jovens não são mais, inevitavelmente, coagidos pela estrutura familiar nessa opção. Os jovens têm a oportunidade de definir suas identidades na dimensão religiosa de acordo com seus desejos, mais baseados em suas vivências e afinidades com determinada doutrina, seja por simpatizarem com sua ideologia ou

por acreditarem que esta lhes traz mais benefícios ou, ao invés disso, também podem se desligar da religião por esta não apresentar uma dimensão axial de seus projetos de vida. Contudo, é preciso considerar que há muitos jovens, em múltiplos contextos, para os quais as expressões da vida religiosa dão sentido à vida e suas experiências.

Novaes (2013) e Almeida (2013) chamam a atenção, na discussão dos dados coletados no censo realizado pelo IBGE em 2010, para a descontinuidade da religião entre as gerações. Os autores examinam o que compreendem como “crise” na transmissão religiosa que se desenrola na atualidade através de processos históricos.

A metodologia empregada na obtenção de dados do censo, amparada na pergunta básica “Qual é a sua religião?”, apresenta limitações (ALMEIDA, 2013). Ela capta tão somente a vinculação religiosa em um dado momento na vida dos indivíduos, não possibilitando a apreensão de percursos ou da complexidade da trajetória religiosa dessas pessoas. Os dados revelam uma certa configuração dos domicílios, sem permitir ir além, em uma análise acurada das relações entre família, tradições religiosas e domicílios:

[...] apesar de família e domicílio não se sobrepor exatamente, os laços familiares são majoritariamente frequentes nos domicílios brasileiros. E a despeito de serem familiares ou não, a diversidade religiosa inflete, mesmo que parcialmente, sobre as relações cotidianas domiciliares, podendo induzi-las tanto ao conflito como ao aumento dos afetos entre as pessoas, entre outras possibilidades (MENEZES; TEIXEIRA, 2013, p. 318).

O método adotado permite perceber as nuances de diferenças religiosas entre pais e filhos que ainda convivem no mesmo domicílio. Dessa forma, compreende uma faixa etária que corresponde ao intervalo da pré-adolescência até a idade em que os filhos tendem a sair de casa, entre os 25 e 30 anos. Esses indivíduos podem, obviamente, passar pelo trânsito religioso após a saída de casa, mas esse não é o foco dessa pesquisa. A percepção que se obtém é que a família, antes considerada como um *locus* de destaque para a reprodução religiosa, não existe mais como formadora por excelência da crença dos jovens,

perdendo constantemente a capacidade de transmiti-la, como indica a bibliografia em questão.

Os dados do censo possibilitam discutir as clivagens de geração na análise das mudanças na paisagem religiosa brasileira. A probabilidade de permanecer católico é menor nos primeiros ciclos de vida, enquanto que a adesão a outras religiões aumenta, atingindo seu ápice aos 25 anos de idade (TEIXEIRA; MENEZES, 2013). Os autores destacam que, entre os que rompem com doutrinas hegemônicas, os sem religião possuem chances crescentes de se declarar dessa forma entre a idade de 15 até os 25 anos, mostrando que se desligar da religiosidade é um fenômeno comum na juventude e início da fase adulta, quando os filhos já possuem mais condições de estabelecer escolhas divergentes das de seus pais. Assim, pode-se perceber que os sem religião e as religiões minoritárias se comportam de maneira inversa ao catolicismo, que é mais procurado por pessoas que já se encaminham para os ciclos finais de suas vidas.

JUVENTUDE SEM RELIGIÃO: percepções de vida e identidade

Buscando compreender neste trabalho a construção da subjetividade dos entrevistados e a forma como percebem a presença do religioso em suas relações sociais, durante as entrevistas, os interlocutores eram solicitados a falar livremente sobre suas vidas, de modo a permitir o relato de aspectos que considerassem relevantes inicialmente, seguindo posteriormente para perguntas sobre temas específicos. A duração das entrevistas foi de 20 a 30 minutos, sendo no total dois homens e três mulheres entrevistadas.

As entrevistas abordaram assuntos da vida dos jovens, como família, histórico religioso, círculo de amizades, profissão, percepção sobre a religiosidade e pessoas que acreditam, o modo como se relacionam afetivamente e a sexualidade, seguindo perguntas organizadas na forma de um roteiro. Os entrevistados são oriundos de famílias de classe média com recursos financeiros estáveis. Não houve relatos de dificuldades nesse aspecto durante suas vidas. Todos estudaram em escolas de ensino particular e, no momento da entrevista, eram estudantes

universitários com Ensino Superior ainda incompleto, sendo um deles de instituição particular. Sobre o perfil religioso, pode-se salientar que quase todos tiveram passagem por doutrinas religiosas cristãs (católica, evangélica, protestante), ocorrendo apenas um caso em que não houve em nenhum momento da vida filiação religiosa de qualquer tipo.

Quando provocados a respeito da importância da religião na vida de uma pessoa e indagados sobre se percebiam diferença entre ter ou não ter uma crença, os jovens entrevistados se afirmaram “ateus”, em alguns casos, marcando de modo mais enfático essa identidade. Um dos contextos em que essa identidade aparece é em contraste à adesão religiosa da família, marcando uma posição de apartamento do religioso. O desligamento de instituições religiosas é uma das faces disso, implicado na escolha dos seus laços de sociabilidade, nos anos que precederam a chegada à “vida adulta”. Esse é um momento biográfico significativo em que se ampliam expressivamente as redes de sociabilidade, antes restritas à família, vizinhança e escola. O ingresso na universidade e a entrada no mercado de trabalho representam marcos desse período em que os jovens adentram novas esferas da vida. A não adesão religiosa é, assim, uma recorrência sociológica, em alguns casos.

Em suas narrativas, o fato de terem sido socializados em famílias que seguiam alguma religião tornou o momento de ruptura como algo motivador de conflitos e tensões. Como motivação para esse rompimento com crenças religiosas, mencionou-se a crítica de doutrinas e a falta de empatia com as práticas nelas existentes. Exemplo disso é a posição de um dos entrevistados, Danilo, de 23 anos, ao afirmar que costumava ser obrigado pela mãe a comparecer a missas e outros compromissos religiosos, como fazer a Primeira Eucaristia, e conta que não se identificava com o discurso apresentado, seguindo por um tempo nessas práticas apenas pela possibilidade de estar num ambiente onde havia outros jovens da sua idade para interagir. Ele argumenta que o ambiente da igreja incomodava por não ser aberto a questionamentos, fazendo-o preferir um espaço mais propício ao diálogo, como a escola, onde o conhecimento é construído de forma menos dogmática, segundo sua percepção.

O acesso a outras formas de conhecimento é colocado pelos pesquisados como uma das dimensões de questionamento de discursos

religiosos, ocasionando, eventualmente, a diminuição da empatia com certas doutrinas. O foco dos relatos de críticas religiosas se dirigiu a doutrinas cristãs, pois estas estavam presentes nas famílias dos jovens e representam o primeiro contato com a religião. Outras religiões também são mencionadas, mas de forma generalizada, quando afirmam que não se incomodam com nenhum credo específico, contanto que haja o respeito por parte dos adeptos em relação à opção por não terem religião. Além de religiões cristãs, também a doutrina espírita apareceu como exemplo da antipatia por ideais religiosos.

A opção pela desvinculação de grupos religiosos aparece, para esses indivíduos, como um processo de apartamento de pensamentos e valores que consideram inadequados, na medida em que percebem outras formas de explicações para a realidade. Isso auxilia na construção de um comportamento alternativo à norma vigente, no caso, afastar-se da opção hegemônica por ter alguma crença religiosa e se desligar da doutrina presente no ambiente familiar, afirmando uma forma de pensamento que se opõe e questiona a lógica das religiões.

Uma característica que merece destaque nas famílias desses jovens é o aspecto de transitoriedade na definição religiosa. A alternância entre doutrinas, em alguns momentos, apareceu de forma recorrente, seja entre religiões diferentes, seja na repentina adesão a alguma crença quando não existia uma prática disciplinada de nenhum costume religioso, isto é, a família se considerava católica, mas não era praticante regular.

Os colaboradores relataram o rompimento com a religião na faixa etária de 14 a 16 anos, período de suas vidas em que começaram a questionar mais veementemente a religiosidade. Um dos fatores que contribui para essa postura questionadora nessa idade é a descoberta mais efetiva da sexualidade. De acordo com eles, a religião aparece, por vezes, como uma limitadora de certos comportamentos, além de colaborar para a construção de posturas de intolerância em relação a algumas pessoas, como homossexuais e indivíduos que pertencem a religiões diferentes. Pela crítica à legitimidade da religião como elaboradora de regras sobre o que é moralmente correto ou incorreto, esses jovens tornam-se mais seguros de seu posicionamento e vão, gradativamente, desligando-se de práticas e crenças religiosas.

Atentando para diferenças na significação e experiência religiosa de acordo com o gênero, observei que os jovens entrevistados apresentaram um perfil semelhante no momento de ruptura com a religião da família de origem. Entretanto, no que diz respeito à tolerância com a ideia de religiosidade, apareceram discursos mais enfáticos entre os homens. Caio, de 22 anos, considera a religiosidade um “mal”, algo que, se não existisse, tornaria o mundo mais bonito. Ele afirma que não tem problema com pessoas religiosas e que “as respeita”, mas que não é a favor da existência de algumas religiões, pela postura de conversão adotada por alguns fiéis. Entre as jovens, o comportamento hostil em relação à religião foi apresentado apenas no período inicial do afastamento, como relata Mariza, de 21 anos, ao descrever uma imagem de si como uma “meninazinha chata”, lembrando seu comportamento mais crítico quando mais jovem em relação a pessoas religiosas.

As trajetórias são marcadas por ruptura na transmissão religiosa, especialmente, considerando que boa parte das pessoas que entrevistei foi socializada em famílias que possuíam alguma expressão religiosa. Essa característica de rompimento na reprodução da religião na família e nos domicílios é o que Hervieu-Léger (2008) explora, ao falar sobre a diversidade de alternativas religiosas como um aspecto importante para a compreensão de como as religiões hegemônicas enfrentam dificuldades para manter uma linha de transmissão contínua. A autora chama a atenção para o crescimento de um caráter mais individual na escolha entre seguir a religião da família, alternar para outra ou se afastar de qualquer crença religiosa.

Essa tendência também é percebida por Almeida e Barbosa (2013), que usam como referência de espaço para a reprodução das religiões os domicílios. Essa abordagem analisa a possibilidade de a família estar perdendo relevância na determinação da religião dos indivíduos, servindo como exemplo do pluralismo religioso e da dinâmica de afastamento da religião de origem.

A visão crítica em relação à religião está presente nas falas de todos os jovens entrevistados, mas pontuada por uma compreensão da importância que ela representa para algumas pessoas. Esse pensamento é percebido em alguns relatos em que esses jovens reconhecem que a

religião tem aspectos positivos para a formação de uma ética simples de convivência e como uma fonte de conforto e motivação para algumas situações. Além disso, percebem também a relevância da religião na atribuição de sentido à realidade.

O ideário religioso contribui para a criação de uma realidade aceitável para a população, pois materializa estruturas de plausibilidade. Essas estruturas representam uma parte essencial da construção do mundo humano, que é a cultura. O homem, ao contrário de outros animais, não aceita a existência do mundo natural que o precede do jeito como lhe foi dado, necessitando transformá-lo e acrescentar-lhe relações que constituem a particularidade da existência humana (BERGER, 1985). Geertz (2008) também fala sobre isso, ao afirmar que o homem seria funcionalmente incompleto sem os padrões culturais e, no caso da religiosidade, estabelece explicações para fenômenos anômalos, constituindo uma via formadora de padrões de verdade.

Outro aspecto presente nas formas de relacionamento dos jovens entrevistados pode ser percebido na formação de suas orientações sexuais. Isso pode ter uma relação com a já mencionada necessidade de definição de uma identidade, que é reforçada pela opção por uma quebra com a crença normatizada. Entre as jovens entrevistadas, apareceu como característica comum experiências com pessoas do mesmo sexo em alguns momentos de suas vidas, iniciando na época em que começavam a romper definitivamente com as normas religiosas. Já entre os homens, os relatos apresentaram dois perfis distintos: a presença de experiências com pessoas do mesmo sexo em um momento posterior ao rompimento definitivo com a religião e a ausência desse tipo de relação, mas com ênfase em relações de proximidade com pessoas que se afirmam como homossexuais.

Foi possível notar, nas falas de alguns desses jovens, a percepção da religiosidade como controladora das liberdades sexuais, não apenas no sentido de não aprovar relações homossexuais, mas também no sentido de condenar comportamentos considerados “promíscuos”. Esses jovens enxergam consequências prejudiciais do pensamento religioso, como, por exemplo, a intolerância com outras religiões e com formas de comportamento que são consideradas inadequadas de acordo com seus dogmas.

Natividade (2003) exemplifica bem a questão da rejeição da religiosidade em relação às práticas homossexuais, mais especificamente no contexto de comunidades pentecostais do Rio de Janeiro, utilizando depoimentos de homens evangélicos que mantinham relações sexuais com outros indivíduos do mesmo sexo, para perceber como a religiosidade participava na determinação de uma valoração negativa da homossexualidade. O discurso da mídia e da literatura religiosa sobre relações homossexuais é que esse comportamento figura como um tipo de problema espiritual cuja solução encontra-se na experiência religiosa de “cura gay” (NATIVIDADE, 2003). A homossexualidade é, então, percebida como um aspecto ruim, uma intervenção do maligno na vida do indivíduo, caracterizada como “atuação demoníaca”.

É interessante destacar que, para os sujeitos evangélicos que se engajavam nessas relações homossexuais, a religião aparece de fato como uma fonte de libertação desse comportamento que é encarado como um problema. Eles não negam que possuem o desejo por pessoas do mesmo sexo, mas reconhecem que esse é um comportamento impróprio, de caráter ilícito e prejudicial à sua relação de comunicação com o transcendente (NATIVIDADE, 2003). Para eles, essas práticas são responsáveis pela interrupção não só da comunicação com o divino, mas também pela perda de determinados dons espirituais, como “o dom da cura, dom das línguas, dom da música, dom da palavra e o dom das profecias” (NATIVIDADE, 2003, p. 137).

Esses dados são confluentes com certo imaginário cultural no qual se postula uma incompatibilidade entre tradições cristãs e liberdades sexuais, por meio da propagação de ideias de santidade e pureza sexual que excluem a homossexualidade do rol de condutas e identidades legítimas e possíveis. Nesse sentido, as pessoas que entrevistei tecem associações desse tipo, ligando o religioso ao campo da contenção e controle das condutas. A adesão religiosa é tida pelos jovens como “negativa” e “irracional”, um exemplo de intolerância religiosa, enquanto que, para os interlocutores de Natividade (2003), ela pode ser tida como natural, positiva e essencial para a formação de uma conduta considerada cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com as vivências aqui mencionadas, observou-se a presença de formas de comportamento que, em certos aspectos, se opõem à lógica da maioria das religiões, como ressaltado por esses jovens. O rompimento com as doutrinas religiosas familiares apareceu acompanhado da formação de uma percepção sobre sexualidade livre de determinações impostas por modelos de conduta mais comuns na sociedade. Essa característica se manifestou no posicionamento discordante em relação a formas de relacionamento que chamaram de “institucionalizadas”, como namoro e casamento, preferindo não rotular suas relações e não seguir padrões nesse assunto. Junto a isso, de forma predominante entre esses jovens, foram relatadas experiências afetivas com pessoas do mesmo sexo e valorizadas as dimensões da igualdade e da autonomia dos sujeitos.

Para esses jovens, a religião impõe limitações e formas de controle na conduta dos indivíduos, algo que exemplificaram de modo recorrente na maneira como percebiam o preconceito e a rejeição de pessoas religiosas em relação àqueles que se assumem homossexuais.

O fato de alguém vincular-se a uma religião não representa um problema, de acordo com os depoimentos. Entretanto, entendem que formas de pensar e agir inspiradas pela religiosidade que são ofensivas em relação a determinados indivíduos causam conflitos entre religiosos e não religiosos.

Também foi observada a tendência desses sujeitos de considerar que a religião constitui uma fonte de significação e conforto para as pessoas, formando um conjunto de representações que têm a função de explicar a realidade. De acordo com a percepção desses sujeitos, a razão de alguém se apegar a uma crença é encontrar um “porto seguro”, algo constante que forneça motivações e sentidos para a vida.

A partir das reflexões apontadas, considero ser possível elaborar inúmeros questionamentos que podem proporcionar uma compreensão mais aprofundada sobre as perspectivas e experiências de indivíduos que se consideram “sem religião”. Pelo contato com os sujeitos, foi possível perceber a dimensão subjetiva desses indivíduos focando nas

formas de comportamento e nas interações para buscar compreender maneiras de significar e ver o mundo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R.; BARBOSA, R. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 311-327.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

TEIXEIRA, F. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

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

NATIVIDADE, M. T. Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 132-152, 2003.

NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. *As novas guerras sexuais: poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

NERI, M. (Coord.). *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

NOVAES, R. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 175-190.

SOFIATI, F. M. *Religião e juventude: os jovens carismáticos*. 2009. 225 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OS AUTORES

Alexandre Landim Felix

Cientista Social pela Universidade de São Paulo – USP. Integrante do Núcleo de Estudos de Religião, Cultura e Política (Nerpo). Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará – Uece. Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

Antonio George Lopes Paulino (Organizador)

Professor Associado II do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará – UFC, área de Antropologia. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia UFC-Unilab. Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC – PPGS/UFC. Coordenador do Laboratório de Antropologia e Imagem – LAI/UFC.

Antonio Renaldo Gomes Pereira

Licenciando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Especialista em Ensino Religioso pela Faculdade Única de Ipatinga. Mestrando em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-Unilab.

Breno Pedrosa Fermin

Acadêmico de Direito pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Pesquisador voluntário no Programa de Iniciação Científica

da UEA (Paic), com o projeto: “Processos jurídicos, memória e representações do patrimônio afroreligioso na fronteira Brasil, Peru, Colômbia: estudo de caso em Tabatinga, Amazônia”. Membro do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia – Nesam.

Daniele Alves Paiva

Cientista Social pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Mestra em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC. Doutoranda em Sociologia pelo PPGS/UFC.

Eloi dos Santos Magalhães

Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Tem investido numa antropologia histórica, enfocando os grupos indígenas do Ceará, além dos quilombolas que habitam a região Nordeste do Brasil.

Iago Rodrigues Ribeiro

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC – PPGS/UFC.

Janainna Edwiges de Oliveira Pereira

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Mestra em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Lisboa.

Jean Souza dos Anjos

Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF. Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Especialista em Ciências da Religião (FCF). Mestre em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-Unilab.

Luziane Rodrigues Balbino

Pedagoga, especialista em Gestão Educacional pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – Ueva. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Culturas Juvenis (Gepecju), linha de pesquisa: Juventudes, transformações sociais e políticas públicas.

Marcelo Ayres Camurça

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, com pós-doutorado na *École Pratique des Hautes Études/Sorbonne, Session Sciences Religieuses*. Professor titular aposentado do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Professor convidado da UFJF, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Maria Iris Abreu Santos

Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará – UFC, atuando na linha de pesquisa Pensamento social, imaginário e religião. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC. Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará – Uece. Membro do Núcleo de Estudos em Religião, Cultura e Política (Nerpo) da UFC, sob coordenação da professora Dra. Júlia Miranda.

Maria Isabel Silva Bezerra Linhares

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Professora Adjunta do Curso de Pedagogia – Centro de Filosofia, Letras e Educação (Cenfle), da Universidade Estadual Vale do Acaraú – Ueva. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Sobre Culturas Juvenis – Gepecju, coordenadora da linha de pesquisa: Juventudes, Transformações Sociais e Políticas Públicas.

Pedro Rapozo

Professor doutor da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Membro do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia – Nesam, Centro de Estudos Superiores de Tabatinga.

Reginaldo Conceição da Silva

Professor mestre da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Membro do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (Nesam) e do Núcleo de Cartografia Social da Amazônia – Tabatinga (NSCA), Centro de Estudos Superiores de Tabatinga. Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



[Versão digital](#)

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará - Brasil
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
imprensa@proplad.ufc.br

A Universidade Federal do Ceará contribui por excelência para a educação e para a ciência em nosso país. Como um dos seus avanços acadêmicos, merece destaque o desenvolvimento da pós-graduação, que fortalece o pilar da formação de recursos humanos por meio da pesquisa.

A pós-graduação brasileira, sistematicamente avaliada nas últimas décadas, ganha credibilidade, e seus pesquisadores gozam de reconhecimento internacional. Nesse processo, o livro integra a produção intelectual acadêmica das múltiplas áreas que compõem o quadro científico da Universidade e apura os esforços dos pesquisadores que veiculam parte de sua produção nesse formato.

A Coleção de Estudos da Pós-Graduação foi criada, portanto, para apoiar os programas de pós-graduação *stricto sensu* da UFC e consolidar uma política acadêmica, científica e institucional de valorização da pesquisa, ao franquear o curso da produção intelectual em forma de livro.

